

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

HEITOR LAMARTINE DA SILVA

**CONGREGACIONAIS ENTRE O PROTESTANTISMO REFORMADO E O
PENTECOSTALISMO: O fenômeno da pentecostalização e o caso das Igrejas
Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção**

Campina Grande
2021

HEITOR LAMARTINE DA SILVA

**CONGREGACIONAIS ENTRE O PROTESTANTISMO REFORMADO E O
PENTECOSTALISMO: O fenômeno da pentecostalização e o caso das Igrejas
Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Lemuel Dourado Guerra
Sobrinho

Campina Grande
2021

S586c

Silva, Heitor Lamartine da.

Congregacionais entre o protestantismo reformado e o pentecostalismo : o fenômeno da pentecostalização e o caso das Igrejas Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção / Heitor Lamartine da Silva. - Campina Grande, 2021.

269 f. : il. Color

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2021.

"Orientação: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho".

Referências.

1. Protestantismo. 2. Congregacionalismo. 3. Petecostalização. 4. Pentecostalismo Reformado. 5. Movimento de Renovação Espiritual. I. Sobrinho, Lemuel Dourado Guerra. II. Título.

CDU 274(043)

HEITOR LAMARTINE DA SILVA

**CONGREGACIONAIS ENTRE O PROTESTANTISMO REFORMADO E O
PENTECOSTALISMO: O fenômeno da pentecostalização e o caso das Igrejas
Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Defesa realizada em 03 de março de 2021.

Conceito: APROVADO.

Dr. Lemuel Dourado Guerra Sobrinho (PPGCS/UFCG)
(Orientador)

Dr. Ronaldo Laurentino de Sales Júnior (PPGCS/UFCG)
(Examinador Interno)

Dr. Kleber Fernando Rodrigues (ProfEPT/IFPE)
(Examinador Externo)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
POS-GRADUACAO EM CIENCIAS SOCIAIS

Rua Aprígio Veloso, 882, - Bairro Universitário, Campina Grande/PB, CEP 58429-900

REGISTRO DE PRESENÇA E ASSINATURAS

ATA DA DEFESA PARA CONCESSÃO DO GRAU DE MESTRE EM CIÊNCIAS SOCIAIS,
REALIZADA EM 03 DE MARÇO DE 2021

CANDIDATO: **Heitor Lamartine da Silva**. COMISSÃO EXAMINADORA: Lemuel Dourado Guerra Sobrinho, Doutor, PPGCS/UFCG, Presidente da Comissão e Orientador; Ronaldo Laurentino de Sales Júnior, Doutor, PPGCS/UFCG, Examinador Interno; Kleber Fernando Rodrigues, Doutor, PPGET/IFPE, Examinador Externo. TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: *"CONGREGACIONAIS ENTRE O PROTESTANTISMO REFORMADO E O PENTECOSTALISMO: o fenômeno da pentecostalização e o caso das Igrejas Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção"*. ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Sociologia. HORA DE INÍCIO: 15h00 – LOCAL: **Sala Virtual (Google Meet), em virtude da suspensão de atividades na UFCG decorrente do corona vírus**. Em sessão pública, após exposição de cerca de 45 minutos, o candidato foi arguido oralmente pelos membros da Comissão Examinadora, tendo demonstrado suficiência de conhecimento e capacidade de sistematização no tema de sua dissertação, obtendo conceito APROVADO. Face à aprovação, declara o presidente da Comissão achar-se o examinado legalmente habilitado a receber o Grau de Mestre em Ciências Sociais, cabendo a Universidade Federal de Campina Grande, como de direito, providenciar a expedição do Diploma, a que o mesmo faz jus. Na forma regulamentar, foi lavrada a presente ata, que é assinada por mim, RINALDO RODRIGUES DA SILVA, e os membros da Comissão Examinadora. Campina Grande, 03 de Março de 2021.

Recomendações:

RINALDO RODRIGUES DA SILVA

Secretário

LEMUEL DOURADO GUERRA SOBRINHO, Doutor, PPGCS/UFCG

Presidente da Comissão e Orientador

RONALDO LAURENTINO DE SALES JÚNIOR, Doutor, PPGCS/UFMG
Examinador Interno

KLEBER FERNANDO RODRIGUES, Doutor, PPGET/UFPE
Examinador Externo

HEITOR LAMARTINE DA SILVA
Candidato

2 - APROVAÇÃO

2.1. Segue a presente Ata de Defesa de Dissertação do candidato **HEITOR LAMARTINE DA SILVA**, assinada eletronicamente pela Comissão Examinadora acima identificada.

2.2. No caso de examinadores externos que não possuam credenciamento de usuário externo ativo no SEI, para igual assinatura eletrônica, os examinadores internos signatários certificam que os examinadores externos acima identificados participaram da defesa da tese e tomaram conhecimento do teor deste documento.



Documento assinado eletronicamente por **Heitor Lamartine da Silva, Usuário Externo**, em 02/03/2021, às 10:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **RINALDO RODRIGUES DA SILVA, SECRETARIO**, em 04/03/2021, às 10:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **LEMUEL DOURADO GUERRA SOBRINHO, PROFESSOR 3 GRAU**, em 05/03/2021, às 15:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **RONALDO LAURENTINO DE SALES JUNIOR, PROFESSOR(A) DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 11/03/2021, às 17:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <https://sei.ufcg.edu.br/autenticidade>, informando o código verificador **1310908** e o código CRC **0A7F887C**.

Agradecimentos

Ao excelso Criador que misericordiosamente deu-me a vida, o entendimento e toda provisão necessária para chegar até aqui. Ao Cristo crucificado e ressurreto, Jesus de Nazaré que ao verter seu sangue no Calvário, derramou também sua graça abundante sobre um pecador vil como eu. E, ao Santo Espírito que dinamicamente capacita e ilumina o entendimento humano, para glória de Deus!

À minha amada esposa Graciane Farias, por todo estímulo, carinho e compreensão diante de minhas crises existenciais e inquietações acadêmicas. O espaço é curto para descrever, se é que seria possível, o sentimento de amor e gratidão. À minha mãe, Tarciza Maria, mulher que de forma aguerrida não poupou esforços para prover minhas necessidades, estimular meus sonhos e educar-me, moldando meu caráter. Meus agradecimentos são extensivos à minha avó, Maria Doralice (dona Ceíça); meus tios; meu irmão, Allan Mateus; meus sogros, Mavíael e Maria do Carmo; e aos demais familiares e parentes pela fraternidade e incentivo.

Ao meu orientador Dr. Lemuel Guerra pelas ricas lições acadêmicas, apontando caminhos, rotas de fuga e instigando-nos à leitura sociológica sob ângulos pouco convencionais. Pela perspicácia, empenho e desprendimento em atender-me com suas críticas, sugestões e tempo dispensado.

Ao amigo Joalisson Silvestre que se dispõe a ouvir-me e dialogar sobre a vida, com quem compartilhei e debati grande parte das problemáticas e questões desta pesquisa. Ao professor Dr. Adilson Filho, há tempos, incentivador e mentor em minha jornada acadêmica.

Ao pastor e Dr. Robson Gerliandro pelas conversas e primeiros acertos para a construção do projeto de pesquisa. Ao professor Dr. Ronaldo Sales, desde as conversas até as contribuições formais, foram momentos enriquecedores para meu amadurecimento intelectual e humano e para conclusão deste trabalho. Aos professores Dr. Kleber Fernando Rodrigues, Dr^a. Maria da Conceição Mariano Cardoso Von Oosterhout, Me. Josué Eusébio e outros tantos que se dispuseram dialogar conosco durante o desenvolvimento da pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos que subsidiou nossas carências e financiou nossos estudos e atividade de pesquisa. Aos professores que nos oportunizaram o contato com inúmeros

autores, mediando nosso diálogo com o saber sociológico e nos instigando à reflexão sobre a realidade social que nos envolve. À Universidade Federal de Campina Grande, funcionários e colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela acolhida nesta instituição.

Aos ilustres autores e pesquisadores citados, sem os quais não teríamos condições para construir esse trabalho, verdadeiros gigantes que me permitiram subir em seus ombros para olhar meu horizonte de pesquisa.

Por fim, mas, não menos importante, estendo meus agradecimentos aos pastores entrevistados que solícitamente se dispuseram participar desta pesquisa e outras tantas pessoas que, direta ou indiretamente, ajudaram-me concluir essa árdua tarefa. Sem vosso auxílio provavelmente nosso trabalho não teria sido realizado, por isso, meu imensurável reconhecimento e gratidão.

Soli Deo Glori

Epígrafe

“Seja forte e corajoso! Mãos ao trabalho! Não tenha medo nem desanime, pois Deus, o Senhor, o meu Deus, está com você [...]”.

(BÍBLIA SAGRADA, I Livro das Crônicas 28:20 *Nova Versão Internacional*)

Resumo

Nesta dissertação problematizamos o fenômeno da pentecostalização do “protestantismo histórico”, a partir de um estudo de caso de uma Igreja do segmento congregacionista. Analisando fatores internos e externos ao campo evangélico, que potencializaram a emergência desse fenômeno sociorreligioso, construímos nossa perspectiva teórica com base (1) na abordagem histórico-sociológica da conceituação de pentecostalismo, pentecostalidade e pentecostalização, colocando-a em interface com a teoria do hibridismo cultural, como formulada por Canclini e Burke; (2) no conceito de pentecostalidade, como formulado por Morante; e (3) em contribuições de McGrath, Mendonça, Hervieu-Léger, Bittencourt Filho, Guerra, Campos, Freston, Rivera, Berger, e Almeida, dentre outros autores. Ainda em termos conceituais, utilizamos os estudos histórico-teológicos de Dayton, Synan e Siqueira, para problematizar o padrão discursivo que denominamos quadrilátero pentecostal, que dá tónus ao imaginário social do Movimento Pentecostal. Em termos de metodologia, estudamos o caso das Igrejas Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção de Caruaru, realizando entrevistas semiestruturadas com uma amostra intencional de pastores e líderes congregacionais, além de uma pesquisa documental. Dentre as principais conclusões de nossa pesquisa, destacamos as seguintes: (1) o Movimento de Renovação Espiritual promoveu um intenso processo de hibridação cultural, pelo qual os evangélicos de denominações protestantes históricas assimilaram discursos, práticas e bens simbólicos da matriz pentecostal; (2) entre os congregacionais, o fenômeno pentecostalizante provocou conflitos e tensões que culminaram na criação de uma nova organização denominacional e comunidades congregacionais renovadas, nas quais o paradigma pentecostal se alinhou com a tradição congregacionista, dando contornos à cultura e identidade religiosa congregacionista carismática; e (3) o caso da pentecostalização dos congregacionais está relacionado com outras dinâmicas sociorreligiosas e coexiste com resistências, tensões e reinvenções da tradição reformada do congregacionalismo brasileiro.

Palavras-chave: Congregacionalismo; pentecostalização; Pentecostalismo; Protestantismo Reformado; Movimento de Renovação Espiritual.

Abstract

In this dissertation we problematize the phenomenon of Pentecostalization of “historical Protestantism”, based on a case study of a Church in the subfield of the congregationalists. Analyzing factors internal and external to the evangelical field, which potentiated the emergence of this socio-religious phenomenon, we built our theoretical perspective based on (1) the historical-sociological approach to the conceptualization of Pentecostalism, Pentecostality and Pentecostalization, placing it in interface with the theory of hybridism cultural, as formulated by Canclini and Burke; (2) in the concept of pentecostality, as formulated by Morante; and (3) in contributions by McGrath, Mendonça, Hervieu-Léger, Bittencourt Filho, Guerra, Campos, Freston, Rivera, Berger, and Almeida, among other authors. Still in conceptual terms, we used the historical-theological studies of Dayton, Synan and Siqueira, to problematize the discursive pattern that we call the Pentecostal quadrilateral, which gives tone to the social imagery of the Pentecostal Movement. In terms of methodology, we studied the case of the Congregational Evangelical Churches Vale da Bênção de Caruaru, conducting semi-structured interviews with an intentional sample of pastors and congregational leaders, in addition to a documentary research. Among the main conclusions of our research, we highlight the following: (1) the Spiritual Renewal Movement promoted an intense process of cultural hybridization, through which evangelicals from other evangelical denominations assimilated discourses, practices and symbolic goods of the Pentecostal matrix; (2) among the congregation, the Pentecostal phenomenon caused conflicts and tensions that culminated in the creation of a new denominational organization and renewed congregational communities, in which the Pentecostal paradigm aligned with the congregational tradition, giving contours to the charismatic congregational culture and religious identity; and (3) the case of congregational Pentecostalization is related to other socio-religious dynamics and coexists with resistances, tensions and reinventions of the reformed tradition of Brazilian congregationalism.

Keywords: *Congregationalism; Pentecostalization; Pentecostalism; Reformed Protestantism; Spiritual Renewal Movement.*

Sumário

Introdução	5
PARTE I – LEITURAS SOCIO-HISTÓRICAS DA PENTECOSTALIZAÇÃO	
CAPÍTULO 1 – PENTECOSTALIZAÇÃO: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO . 21	
A pentecostalização sob o prisma da hibridação cultural.....	24
Perspectivas interpretativas e <i>insights</i> para estudar a pentecostalização.....	30
Processos históricos, polissemia e complexidade da pentecostalização	54
CAPÍTULO 2 – PROTESTANTES HISTÓRICOS E PENTECOSTAIS: UM ESBOÇO ARQUEOGENEALÓGICO..... 56	
A potencialidade carismática do protestantismo	57
Antecedentes histórico-teológicos do Pentecostalismo Moderno	62
O advento do Movimento Pentecostal.....	74
Protestantismo brasileiro e o desencantamento do culto	80
O Pentecostalismo no Brasil: começos e trajetórias.....	88
Construindo as diferenças.....	95
CAPÍTULO 3 – NOVOS MOVIMENTOS DO ESPÍRITO 112	
“No mover do Espírito”: O Movimento de Renovação Espiritual no Brasil	113
Primeiras ebulições pentecostalizantes entre os metodistas	115
Germens do renovacionismo batista.....	116
O protagonismo batista no Movimento de Renovação Espiritual	118
Enfraquecimento inquisitorial e a renovação no presbiterianismo.....	123
Os metodistas e outras ebulições carismáticas	124
PARTE II – OS CONGREGACIONAIS E A PENTECOSTALIZAÇÃO	
CAPÍTULO 4 – CONGREGACIONALISMO: COMEÇOS, TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL..... 128	
Congregacionalismo brasileiro: começos, fundamentos e desdobramentos	135
Congregacionais <i>versus</i> pentecostais	150
Congregacionais nas trilhas da Renovação Espiritual.....	160
Forjando uma Aliança Congregacional na ‘força do Espírito’	167
Os congregacionais, demografia religiosa e A teoria do campo religioso	169
CAPÍTULO 5 – A RENOVAÇÃO CONGREGACIONAL NA “CAPITAL DO AGRESTE” 176	
Transformações e reconfigurações sociorreligiosas em Caruaru	178
Neste “Vale de Bênção”: a renovação entre os congregacionais caruaruenses.....	180
O Vale se alarga, cresce, expande, multiplica-se	188

CAPÍTULO 6 – DOBRAS DA PENTECOSTALIZAÇÃO: MARCAS, CONTRASTES, E AMBIVALÊNCIAS.....	197
Resgatando o “poder do Espírito”	198
Reminiscências e resgate da tradição congregacionalista	213
Reposicionamentos e reaproximações denominacionais.....	231
CONSIDERAÇÕES FINAIS	238
Referências	255
Fontes Documentais	262
Fontes Audiovisuais	265
Websites	267
Anexo 1 – Lista de Entrevistas	268
Anexo 1 - Roteiro de Entrevista	269

Introdução

No campo das Ciências Humanas, diversos caminhos foram tomados na tentativa de compreender os fenômenos religiosos. Antropólogos, cientistas políticos, filósofos, historiadores, juristas, sociólogos, teólogos e tantos outros estudiosos buscaram decifrar alguns enigmas do mundo religioso. Cada um desses pesquisadores, com seus interesses e motivações, orientados por uma gama de pressupostos teóricos e metodológicos, procuraram capturar pelo menos fragmentos na infinda constelação dos universos religiosos.

Dada a multiplicidade de olhares e perspectivas que podem ser instrumentalizados para apreender determinado fenômeno religioso, exige-se que o pesquisador levante questões específicas delimitando seu objeto e, conseqüentemente, sua análise. Mais do que isso, para efetuar tal trabalho intelectual se faz necessário partir de uma concepção – ou, definição – do que vem a ser religião.

Essa questão tem sido exaustivamente debatida nos centros acadêmicos e se estende por milhares de páginas em artigos científicos, ensaios, livros, monografias, dissertações e teses. No âmbito sociológico, por exemplo, essa questão está presente desde o nascimento da sociologia como ciência.

Acerca disso, o sociólogo francês Jean-Paul Willaime (2012, p. 13) nos diz que

Seria impossível para os primeiros sociólogos, ao tentarem entender a emergência da sociedade moderna, não se deparar com o fenômeno religioso. A sociologia das religiões nasceu, efetivamente, no âmago das questões sociológicas sobre a modernidade e todos os grandes fundadores da disciplina (a começar por Durkheim e Weber) propuseram uma análise sociológica dos fenômenos religiosos.

Em trabalhos acadêmicos, comumente, encontramos breves introduções sobre o conceito e o lugar da religião no pensamento socioantropológico e, de forma mais ampla, no campo das humanidades. Todavia, não nos parece pertinente retomar tal discussão nas páginas que se seguem. Primeiro, por termos diante de nós outras questões igualmente desafiadoras e, também, por considerar que essa tarefa foi e continua sendo efetuada por brilhantes e grandes pesquisadores, sobre os ombros dos quais pretendemos nos apoiar¹.

¹ Para uma introdução à Sociologia da Religião, adotamos as seguintes obras: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

Mesmo assim, cumpre assinalar um ponto de partida conceitual para nossa jornada de pesquisa. Em linhas gerais, aproximamo-nos da proposta do antropólogo Clifford Geertz (1978, pp. 104-105), para o qual a religião se constitui como

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Nessa perspectiva, a religião é tratada como um universo simbólico que fornece sentido e permite que os indivíduos situem a si mesmos e à realidade em sua volta dentro de uma ordem do mundo, um *nomos*, uma teodiceia. Enquanto sistema simbólico, a religião gera, no sujeito ou em determinado grupo social, um conjunto de disposições e predisposições que, segundo o próprio Geertz (1978), engloba capacidades, compromissos, inclinações, hábitos, habilidades, propensões e tendências, conformando uma concepção de mundo e um modo de portar-se nele, um *ethos*, que incide na atividade social, quer dentro ou fora do espaço de culto.

Esse princípio poderia ser correlacionado com elementos extraídos das teorias clássicas de Émile Durkheim (1996) e Max Weber (2013), ou ainda, com as reflexões de Pierre Bourdieu (2007) e Peter L. Berger (1985). Por ora, parece-nos suficiente condensar nosso entendimento com a afirmação de Rubem Alves (2009, p. 9), de que é bastante provável que “o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido” seja a marca de todas as religiões.

Na vastidão dos campos religiosos, decidimos incursionar pelas veredas do protestantismo. Ainda nos primórdios da sociologia, Weber (2013) focalizou a relação entre uma das vertentes confessionais desse subcampo, o calvinismo, e a formação do substrato e matriz cultural do mundo ocidental, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Especificamente, o autor abordou as afinidades eletivas entre a ética calvinista e a formação da modernidade e da sociedade capitalista-industrial (MARIZ, 2011).

Todavia, os estudos socio-históricos sobre o protestantismo não se limitaram à tese weberiana. Outros aspectos e problemas fundamentais podem e devem ser levados em consideração por aquele que se dedica à pesquisa desse universo religioso. Willaime (2000) elenca vários elementos das religiões do campo protestante para serem trabalhados pelo cientista social como, por exemplo, a relação entre corpo pastoral e de fiéis, os debates teológicos, as relações com outras religiões e segmentos religiosos, a vida

religiosa, a devoção, as experiências com o sagrado, as influências de dentro e de fora do campo religioso e assim por diante².

O protestantismo apresentou uma nova maneira de gerar uma tradição religiosa. Sob o princípio da *sola Scriptura* e do “sacerdócio universal de todos crentes”, a concepção de igreja foi despida de sua sacralidade, atingindo diretamente o fundamento da legitimidade sacerdotal do catolicismo na tradição³. Todavia, dentre as implicações sociológicas desses dois princípios, o protestantismo apresentou uma clara tendência fragmentária, fragilidade institucional e, conseqüentemente, enorme propensão para rupturas.

Conforme Dario Paulo Barrera Rivera (2005, p. 81),

A Reforma teve expressões diversas desde seu surgimento. A ruptura com a Igreja Católica tornou-se o elemento fundador comum, mas a forma de organizar a nova Igreja foi diversa segundo as lideranças, os ‘reformadores’: Lutero, Calvino, Zuínglio, Knox e assim por diante. A realidade social e política de cada região na Europa do século XVI também contribuiu para o surgimento de formas protestantes diferentes. A despeito das particularidades, a Reforma gerou uma nova forma de estrutura religiosa, com elementos doutrinários comuns reconhecidos como herança comum pela grande maioria das diversas igrejas.

Assim, desde o início da Reforma Protestante, a trama aparentemente unificada do cristianismo se desfiou. Os processos históricos decorrentes e relacionados com a Reforma e seus desdobramentos produziram um mosaico cultural, social e teológico do mundo cristão. O protesto tornou-se Igreja, como bem frisou Willaime (2000).

Nessa dinâmica, surgiram diversas tradições confessionais no protestantismo, que se ramificaram em segmentos distintos, a partir dos contextos socioculturais nos quais emergiram – ou foram implantadas – e de suas concepções do sagrado, produziram

² Tomando de empréstimo *insights* da História Cultural e vinculando-os com perspectivas sociológicas que subsidiam nosso trabalho, acreditamos que para uma compreensão adequada do protestantismo e seus avatares, precisamos desenvolver uma visão holística do problema e objeto de pesquisa. Na medida do possível, buscando captar a composição das materialidades, sensibilidades, símbolos e sociabilidades que estejam nosso horizonte de análise (PESAVENTO, 2014).

³ Como explica Rivera (2005, p. 82), “o modelo de exercício do poder religioso surgido da Reforma pode bem ser analisado ao se compará-lo com o modelo católico contra o qual acabou insurgindo. [...] A Igreja ostentava exclusividade da mediação entre Deus e os seres humanos. Essa mediação era exercida pelos clérigos, sacerdotes e bispos, mas com pleno reconhecimento da mais alta hierarquia da Igreja. Os abusos das lideranças religiosas se proliferavam, chegando a extremos de tornar a salvação literalmente um negócio. O protesto de Lutero contra a mediação eclesial da salvação inspirou-se em uma interpretação da Bíblia que mostrava a legítima possibilidade de contornar a mediação da Igreja: ‘o justo pela fé viverá’. Essa nova hermenêutica dos caminhos da salvação dispensava a mediação eclesial. Esse foi o contexto que gerou um dos princípios fundamentais da Reforma: o sacerdócio universal de todos os crentes”. Em certo sentido, a máxima *extra Ecclesiam nulla salus* [fora da Igreja não há salvação] é relativizada pela ruptura protestante. Os reformadores agiram, consciente ou inconscientemente, na derrocada da lógica de mediatização da salvação cristã monopolizada pela Igreja Católica Romana e seus sacerdotes, contribuindo para a pluralização religiosa no interior do cristianismo.

universos simbólicos e *corpora* doutrinários e litúrgicos singulares. No curso da história, a radicalização desses princípios protestantes incidiu, inúmeras vezes, na dissolução do protestantismo em movimentos, denominações, sociedades religiosas, igrejas e comunidades.

A partir disso, torna-se mais fácil compreender o surgimento do Movimento Pentecostal. Indiscutivelmente, esse desdobramento relativamente recente do protestantismo provocou mudanças profundas na paisagem religiosa contemporânea, dando-lhe novos contornos, formas e tonalidades. Tamanho crescimento, expansão e influência do pentecostalismo, fez com que os últimos cem anos da história protestante fossem reconhecidos pelo historiador Vinson Synan (2009) como “o século do Espírito Santo”.

Mas, a erupção pentecostal no mundo e, particularmente, no Brasil foi acompanhada por uma grande cisão no campo protestante. Pastores e membros das igrejas protestantes estabelecidas puseram em suspeição este movimento, as igrejas dele resultantes e seus fiéis. A concepção de fé, as práticas religiosas e a composição social deram ainda mais vazão para o desprezo, marginalização e até perseguição aos pentecostais.

De erosões discretas a tremores sísmicos, formou-se um abismo quase intransponível, pondo protestantes históricos⁴, de um lado, e pentecostais do outro. Desde então, cada um desses afluentes religiosos produziu diferentes versões do sagrado, reinventando tradições, discursos, representações e práticas religiosas, que reverberaram na construção de culturas, sociedades e, não menos importante, identidades religiosas distintas. Conforme Leonildo Silveira Campos (2011), as relações entre essas vertentes religiosas se desenvolveram gravitando entre distanciamentos e aproximações, conflitos e convergências, rejeições e assimilações, sendo o clima de tensão predominante durante as cinco primeiras décadas de existência do Movimento Pentecostal no Brasil.

Por volta de 1940, líderes e leigos do protestantismo brasileiro passaram apregoar uma mensagem imperativa de “renovação espiritual”. Na década de 1960, esse

⁴ O termo protestantismo “histórico” ou “tradicional” nos parece um tanto quanto inadequado, por sua elasticidade e imprecisão conceitual. Além disso, pode sugerir a falta de autenticidade histórica do pentecostalismo, ou mesmo, que este segmento não possua uma tradição respeitável. Todavia, pela ausência de um conceito mais apropriado, faremos uso da expressão acima como tem sido usualmente aplicada na literatura acadêmica, designando o grupo de igrejas vinculadas teológica e historicamente com confissões protestantes originárias das reformas religiosas do século XVI.

fenômeno se converteu numa verdadeira campanha⁵, o Movimento de Renovação Espiritual. De abrangência interdenominacional, este movimento se espalhou pelas igrejas batistas, congregacionais, presbiterianas e metodistas – não desconsiderando sua penetração entre os luteranos e católicos. Por meio de congressos, estudos bíblicos, folhetins, livretos, pregações, programas de rádio e reuniões de oração se propugnava a urgência de um reavivamento, uma renovação religiosa. *Grosso modo*, o Movimento Renovacionista tinha por objetivo revigorar as comunidades do protestantismo de missão, revitalizar a experiência religiosa dos fiéis e angariar novos conversos.

Após meio século de acirrados conflitos com os pentecostais, alas do protestantismo histórico e do catolicismo começaram a assimilar crenças e práticas que, outrora, foram caracteres quase exclusivos do pentecostalismo. Culminando no que o cientista social e teólogo Bernardo Luis Campos Morante (2016) chamou de “movimentos carismáticos não-pentecostais”. No Brasil, esse fenômeno se manifestou relacionado tanto com a dinâmica interna do catolicismo⁶ e do protestantismo, quanto condicionado pelas novas circunstâncias decorrentes das reconfigurações da nossa sociedade e do campo religioso.

Diante disso, seguimos a hipótese de que na dinâmica do Movimento de Renovação Espiritual, pastores, fiéis, igrejas e até denominações inteiras do ramo protestante tradicional tenham tomado por padrão e, progressivamente, assimilado e se assemelhado à cultura religiosa⁷ pentecostal. Propositadamente ou não, os protestantes

⁵ Clemir Fernandes Silva (2017, p. 54) conceitua “campanha” como “processo intencional de mudança seja na forma e/ou no conteúdo de determinado grupo social”. Basicamente, esse processo abrange uma recomposição de ideias, práticas sociais, sociabilidades e sensibilidades. Assim, nessa acepção, campanha corresponde a uma política cultural desenvolvida por agentes religiosos para estabelecimento de representações simbólicas oficiais dentro de uma formação social específica. Logicamente, que dada a dinamicidade da realidade social, tais campanhas podem ou não alcançar seus objetivos, sendo também possível chegar a resultados inesperados e até opostos à intenção inicial. E isso depende, quase, indissociavelmente da reação dos fiéis, se aceitam, rejeitam ou moderam a mensagem religiosa em sua recepção.

⁶ Reconhecemos a importância que a Renovação Carismática Católica tomou no Brasil, mas dada as limitações desta pesquisa, não nos ocuparemos dela, senão com breves asserções, apontamentos e comparações pontuais, quando julgamos necessário.

⁷ Inicialmente, utilizamos a expressão “modelo de religiosidade”, mas diante da inclinação teórica que adotamos ao longo da pesquisa, optamos por substituí-la pelo conceito de “cultura religiosa”. De acordo com Willaime (2000, p. 26) ao admitirmos que “uma religião é uma *comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças se reportando a um carisma fundador e gerando uma cultura*”, nos tornamos aptos para reconhecer no protestantismo especificidades confessionais, denominacionais e das comunidades locais, reconstituindo suas singularidades. Dentro desses diferentes níveis, uma sociedade religiosa elabora e reelabora constantemente a si mesma, edifica ou reedifica o seu fundamento legitimante e constrói ou reconstrói seu universo simbólico particular. Quando o autor supracitado fala da religião nesses termos, ele busca sublinhar o fato de que um sistema religioso não só produz o vínculo social de formação das igrejas, como também cria um imaginário social. E, acrescenta, “por meio do qual os indivíduos e as coletividades

que transpuseram o abismo que os separava dos pentecostais, se aproximando e interiorizando elementos do Movimento Pentecostal, acabaram redefinindo os termos das conexões e trocas simbólicas entre o protestantismo e o pentecostalismo. Engendrando, assim, o que alguns estudiosos têm denominado de “pentecostalização”.

Esse fenômeno sobreveio às searas protestantes como um *tsunami*, em certo sentido, “invadindo-as”. Não obstante, pastores e leigos contrários aos “excessos pentecostais” quiseram purgar suas denominações e comunidades dessa “invasão pentecostal”, de modo que a emergência do Movimento Renovacionista foi acompanhada por acaloradas discussões em concílios denominacionais e assembleias locais, várias dessas resultando em cisões. Na tentativa de preservar as tradições denominacionais, convenções de ministros e reuniões extraordinárias foram acionadas para intimar pastores e crentes adeptos da ‘renovação espiritual’.

Muitos desses indivíduos foram expulsos compulsoriamente, outros decidiram deixar suas comunidades de forma espontânea, por não abrirem mão das crenças e da experiência carismática. Os dissidentes se mobilizaram, dando origem às chamadas “igrejas renovadas”⁸, que também formaram redes de filiação à semelhança de denominações protestantes e pentecostais já estabelecidas. De acordo com Ricardo Mariano (2014), o único critério objetivo para criação (acertada) dessa nova categoria classificatória reside no fato de que essas igrejas – embora, pudessem ser classificadas como da corrente pentecostal – são dissidências pentecostalizadas formadas a partir e à custa do protestantismo histórico.

Do ponto vista analítico, essa situação coloca em pauta a necessidade de compreender não apenas a formação de novas instituições religiosas em decorrência do Movimento de Renovação Espiritual, como também o fenômeno sociorreligioso que atravessa esse desenvolvimento histórico. Em nosso entendimento, essa renovação religiosa e seus desdobramentos precisam ser visualizados em correlação com o processo de pentecostalização, levando em consideração o encontro e entrecruzamento de culturas

expressam e vivem uma certa concepção do homem e do mundo numa determinada sociedade” (WILLAIME, 2000, p. 26).

⁸ Francisco Cartaxo Rolim (1985) propôs distinguir a penetração pentecostal nas igrejas protestantes em duas categorias, a saber, o protestantismo de renovação e o de restauração. Sendo as igrejas renovacionistas mais abertas à influência doutrinária e prática pentecostal, enquanto os grupos restauracionistas teriam primado pela ressignificação teológica a partir das doutrinas pentecostais, mas com ressalvas aos “excessos” da religiosidade pentecostal. Por ora, não vemos como essa categorização pode contribuir de forma efetiva para compreensão do fenômeno em estudo, em razão disso, não lhe daremos maior espaço em nossa discussão.

religiosas social e historicamente distintas, a saber, relativos ao protestantismo histórico e aqueles referentes ao pentecostalismo.

A partir disso, problematizamos: *Sob quais formas esse processo se manifesta e pode ser apreendido no plano de uma determinada realidade sociorreligiosa? O que faz, então, desse fenômeno não apenas uma questão de ordem pastoral-teológica, mas, uma problemática sociológica? De que forma esse fenômeno tem sido tematizado na literatura especializada? Quais vias teórico-metodológicas são possíveis para sua compreensão dentro da perspectiva das Ciências Sociais da Religião e de outros campos do saber?* Tais perguntas serviram para orientar nossa pesquisa, reflexão sistemática e construção teórica do problema levantado.

Emergindo num período de intensa reconfiguração do campo religioso brasileiro, o fenômeno da pentecostalização recebeu pouca atenção por parte dos cientistas sociais e outros estudiosos da religião. Aliás, como observou Lídice Meyer Pinto Ribeiro (2007), desde 1970, os estudos sobre o subcampo evangélico no Brasil⁹ se dedicaram, quase exclusivamente, ao Movimento Pentecostal e Neopentecostal, com grande destaque para este último¹⁰. Os pesquisadores focalizaram a Assembleia de Deus e, posteriormente, se concentraram massivamente na Igreja Universal do Reino de Deus e outras denominações neopentecostais.

Quanto a isto, Rivera (2005, p. 79) explica que

O estudo da religião na América Latina tem concentrado sua atenção nos fenômenos de maior impacto, pelo seu crescimento rápido, e nos fenômenos novos. No primeiro caso, privilegiaram-se as grandes igrejas de tradição pentecostal, como a Assembleia de Deus e a Universal do Reino de Deus. No segundo caso, privilegiou-se a pesquisa de igrejas que mostravam novidades ou novas formas de viver a fé que tornaram incontestável o avanço em direção de um campo

⁹ É importante frisar que o termo evangélico, no Brasil, é um termo genérico que abarca os segmentos do protestantismo de imigração e de missão, do pentecostalismo, do protestantismo de renovação e até do neopentecostalismo.

¹⁰ Convém salientar que no período acima indicado foram feitas pesquisas relevantes para o estudo do protestantismo, das quais podemos citar as produções do sociólogo e demógrafo Cândido Procópio Camargo – Católicos, protestantes, espíritas (1973); do pastor presbiteriano Boanerges Ribeiro – Protestantismo no Brasil Monárquico (1973) e outros títulos; do teólogo e sociólogo Antônio Gouvêa Mendonça – O celeste porvir (1984); do teólogo Rubem Alves – Protestantismo e repressão (1979); do historiador David Gueiros Vieira – O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil (1980); entre outros. Estudos mais específicos sobre as denominações protestantes também foram empreendidos por pastores, teólogos e leigos protestantes que ingressaram em programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia, em universidades confessionais nos últimos quarenta anos. Mesmo assim, pela vastidão e variedade do campo protestante, algumas denominações continuaram desassistidas e/ou pouco exploradas por estudiosos das diversas ciências que estudam as religiões e os fenômenos religiosos. Tudo isso se reflete na tímida produção acadêmica que contempla o protestantismo, suas denominações e, mais especificamente, as igrejas renovadas, que estão numa região fronteira entre o protestantismo e o pentecostalismo.

religioso cada vez mais plural. Por exemplo, a Igreja Renascer em Cristo, os grupos esotéricos e os movimentos *new age*. Nessas preferências, os protestantismos tiveram desvantagens para conseguir seduzir os pesquisadores. As razões são óbvias. O protestantismo nunca teve, na América Latina, crescimento acelerado. De outro lado, trata-se de uma religião que, por suas origens e pelas características de seu sistema de transmissão religiosa, está menos exposta a mudanças rápidas.

Entretanto, conforme o historiador Tiago Hideo Barbosa Watanabe (2007), no final dos anos 1990, vemos ressurgir o interesse acadêmico sobre o protestantismo histórico no Brasil. Com novas problematizações e *insights* teóricos, observamos um reencontro dos pesquisadores com este campo de pesquisa, o que pode gerar uma época de releituras e ricas produções acerca desse importante, mas parcialmente marginalizado componente do nosso campo religioso. Uma pesquisa sobre a pentecostalização e seus reflexos em denominações do subcampo do protestantismo histórico é relevante, nesse momento de retomada dos estudos sobre o protestantismo brasileiro, latino-americano e em nível global.

Conscientes de que “cada religião é um universo complexo e diversificado que se manifesta e se desenvolve no tempo e no espaço” (WILLAIME, 2012, p. 9), somos orientados a nos especializar no estudo de um determinado universo religioso, a partir do qual poderemos tecer reflexões mais gerais. Acrescente-se que a própria diversidade do protestantismo impõe certa obrigatoriedade de nos concentrarmos num determinado segmento religioso desse subcampo. Tendo em vista que o protestantismo, em sua maneira de gerar tradições e instituições religiosas – denominações, igrejas e comunidades –, requer que sejam empreendidas análises respeitando sua variedade confessional e de manifestações históricas (WILLAIME, 2000).

Para estudar a relação entre o pentecostalismo e as igrejas protestantes históricas no Brasil, selecionamos um caso do segmento congregacional, sem dúvida nenhuma importante na história do subcampo do protestantismo histórico no país. No contexto brasileiro, é quase impossível estudar o protestantismo sem mencionar o trabalho do casal de missionários Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley. Pioneiros na implantação do protestantismo de missão em solo tupiniquim, mais especificamente de um ramo protestante de matriz reformada¹¹, de orientação eclesiástica congregacionista.

¹¹ Esse termo designa denominações vinculadas histórica e teologicamente com a tradição edificada sobre os pressupostos de Ulrich Zwínglio, Enrique Bullinger, Martin Bucer e, do expoente, João Calvino, das quais podemos citar congregacionais, presbiterianos e algumas igrejas batistas.

Com pouco mais de 165 anos de história, o congregacionalismo brasileiro foi importante precursor das missões protestantes em nosso país. As contribuições de Kalley no âmbito dos direitos civis e religiosos dos não-católicos foram imprescindíveis à implantação do protestantismo com objetivos missionários e evangelísticos no Brasil. Além disso, Kalley, sua esposa e os pioneiros congregacionais deixaram um legado indelével nas formas de evangelização, culto e na musicalidade, influenciando praticamente todas as denominações evangélicas – inclusive, os pentecostais – que se estabeleceram posteriormente no país.

Mesmo assim, sua história permanece desconhecida por grande parte dos evangélicos brasileiros, enquanto sua gênese e desenvolvimento permanecem pouco exploradas por cientistas sociais, historiadores e outros pesquisadores da área¹². Constatamos que apesar do congregacionalismo brasileiro ter mais de um século e meio de existência, há poucos autores e obras conhecidas nacionalmente que ofereçam uma leitura socio-histórica sobre esse segmento religioso.

No tocante ao processo de pentecostalização, os congregacionais raramente são mencionados nos livros, teses, dissertações e artigos consultados. Todavia, esse segmento foi igualmente alcançado pelo Movimento de Renovação Espiritual, como o foram batistas, presbiterianos e metodistas. Prova disto é que no final da década de 1960, um grupo de pastores e fiéis congregacionais da Paraíba, Pernambuco e outros estados do Nordeste, se inseriram no fluxo Movimento Renovacionista que estava acontecendo no Brasil¹³. À medida que a pentecostalização se difundiu nos círculos congregacionais, sobrelevaram-se as tensões, acarretando cisões denominacionais e provocando várias dissidências nas igrejas locais. Porém, não tardou para que os pastores e as Igrejas

¹² Como salientou Ribeiro (2007), ao empreender pesquisas sobre segmentos do protestantismo que ainda não foram estudados ou pouco trabalhados por outros pesquisadores, poderemos abranger uma maior porção desse subcampo religioso e, talvez, futuramente possamos construir uma compreensão ampla e mais adequada à diversificação do protestantismo.

¹³ Três hipóteses podem ser levantadas para explicar essa lacuna. Primeiro, a pouca expressão numérica e denominacional do congregacionalismo no Brasil, sendo um segmento de média representatividade no cenário religioso brasileiro e seu processo de pentecostalização tenha sido de baixo impacto. Em segundo lugar, observamos que a emergência de novos movimentos pentecostais e carismáticos se concentraram ou ocorreram com maior visibilidade no eixo São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro – correspondendo ao surgimento do deuteropentecostalismo, do renovacionismo e do neopentecostalismo. E, ainda, essa situação pode ser resultado do baixo interesse acadêmico pela temática – associado a diversos fatores – e no âmbito institucional ao limitado número de universidades confessionais, institutos de pesquisa, programas de pós-graduação e linhas de pesquisa existentes no Nordeste que fomentaram projetos de pesquisa abrangendo temáticas em torno do protestantismo e pentecostalismo na região Sudeste.

Congregacionais adeptas da renovação espiritual na região Nordeste¹⁴ – ou mesmo, pentecostalizadas – se reagrupassem denominacionalmente por meio da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB)¹⁵.

Nessa conjuntura do campo religioso brasileiro, concentramos nosso estudo focalizando as Igrejas Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção de Caruaru¹⁶. Em meados da década de 1960, a Primeira Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru também seria alcançada pela onda de renovação espiritual. Num clima avivalista, um pequeno grupo de fiéis começou a se reunir em vigílias de oração, após os cultos regulares. A crença na atualidade dos dons do Espírito Santo dotou os cultos promovidos pelo grupo carismático com uma ênfase em ‘curas’, em pessoas “falando n’outras línguas” e sendo porta-vozes de ‘mensagens proféticas’.

Tentando manter-se dentro dos limites do congregacionalismo, esse grupo quis formar uma congregação na qual pudessem exercitar suas crenças e práticas religiosas com ‘liberdade’ e na ‘força do Espírito’. A inclinação carismática logo tornou-se alvo de conflitos e tensões entre os congregacionais caruaruenses. Não muito tempo depois, os ‘crentes renovados’ viram-se impossibilitados de permanecer na 1ª Igreja Congregacional da cidade, deixando espontaneamente seus quadros e, posteriormente, sendo formalmente excluídos de seu rol de membros por uma assembleia local.

Dali, os congregacionais carismáticos iriam se vincular ao projeto de formação da Aliança Congregacional, dando início à IVB, situada na rua Joaquim Távora, no bairro São Francisco (antiga Rua Preta), na cidade de Caruaru, Pernambuco.

Segundo nossa observação, a “dupla natureza” do ‘congregacionalismo renovado’ lhe imputa ambiguidades, contradições e paradoxos, que irrompem no discurso dos pastores que o constituem.

O objetivo geral desta dissertação é refletir sistematicamente sobre o fenômeno da pentecostalização e suas implicações na gênese e desenvolvimento da Aliança

¹⁴ Temos de ressaltar esse recorte geográfico porque durante nossa investigação descobrimos que na mesma época, surgiu outra denominação congregacionista também produto de conflitos por causa da renovação espiritual, a saber, a Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais Independentes da Guanabara e do Estado do Rio de Janeiro, o que torna ainda mais emblemático a escassez de estudos acadêmicos sobre os impactos da renovação espiritual no segmento congregacional. Para mais, ver: ALIANÇA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS BRASILEIRAS. *Nossa história*. Disponível em: <<https://www.aiecb.org.br/career-consulting>>. Acesso em 05 de março de 2020.

¹⁵ Por uma questão de estética textual procuramos evitar o uso de siglas. Assim, a partir daqui o nome da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB) poderá ser substituído pela alcunha “Aliança Congregacional”.

¹⁶ Tendo sua abreviatura com sigla IECVB, mas nominadas, neste trabalho, simplesmente de Igrejas Vale da Bênção (IVB).

Congregacional e surgimento das Igrejas Vale da Bênção, em Caruaru/PE. Concernente aos objetivos específicos, buscamos (1) problematizar o conceito e as possibilidades interpretativas da pentecostalização do protestantismo histórico; e (2) analisar os desdobramentos desse processo na gênese, desenvolvimento histórico e no discurso pastoral da Aliança Congregacional e do conjunto de Igrejas Vale da Bênção de Caruaru.

A longitude e latitude dessa realidade sociorreligiosa fazem com que busquemos autores e pesquisadores que forneçam o substrato teórico-metodológico para desenvolver nosso empreendimento de pesquisa. Ao fazer isso, estamos nos dispondo a “conversar com espectros” conforme nos ensinou o professor José Adilson Filho (2011, p. 24), ao afirmar que

Dialogar com espectros é uma das características mais marcantes do labor acadêmico. Os espectros são presenças que se fazem ausentes fisicamente, mas com as quais estabelecemos amizades e cumplicidades, muitas vezes muito mais intensas do que com um vizinho ou familiar. Frequentemente nós os invocamos como entidades espirituais para nos ajudar a compreender alguns mistérios e enigmas da realidade.

Durkheim, Weber, Berger, Bourdieu, Canclini, Burke, Eliade, Geertz, McGrath, Dayton, Alencar, Campos, Freston, Mariano, são apenas alguns dos autores que nos ajudaram visualizar e compreender melhor o enredo das relações do protestantismo histórico com o pentecostalismo e a complexa trama da pentecostalização. Bauman, Foucault, Elias, Morin, Lemos, Rodrigues, Adilson Filho, Guerra, Sales e outros que sequer foram citados no texto, foram fundamentais para nossa problematização, reflexão e conclusões, fornecendo não apenas subsídios teóricos, mas também estando presentes na análise comparativa aqui exercitada.

Aprendemos ainda com Adilson Filho (2011, p. 23), que todo fenômeno social “é o resultado de múltiplas determinações e como tal, precisa do diálogo entre os vários saberes”. Portanto, cruzamos as fronteiras disciplinares para que nossa perspectiva sociológica esteja em constante diálogo com as Ciências da Religião, Teologia Histórica e, de modo particular, com a História.

Considerar a historicidade de um objeto de pesquisa nas Ciências Sociais, conforme Maria Cecília de Souza Minayo (2016, p. 12-13) implica no reconhecimento de que

[...] cada sociedade humana existe e se constrói num determinado espaço e se organiza de forma particular e diferente de outras. Por sua vez, todas as que vivenciam a mesma época histórica têm alguns traços comuns, dado o fato de que vivemos num mundo marcado pelo influxo

das comunicações. Igualmente, as sociedades vivem o presente marcado por seu passado e é com tais determinações que constroem seu futuro, numa dialética constante entre o que está dado e o que será fruto de seu protagonismo.

Assim, buscamos conjugar a abordagem sociológica com perspectivas e *insights* histórico-teológicos que, a um só tempo, nos permitissem compreender o fenômeno da pentecostalização, suas implicações em diferentes esferas da realidade sociorreligiosa, captando confluências e incongruências, continuidades e rupturas, mudanças e permanências. Com vistas nisso, tivemos a preocupação de construir nossa pesquisa a partir de um prisma socio-histórico, propondo-nos a articular os recortes espaciotemporais numa lógica multidimensional, que permita contínuas conexões entre o macro e micro, global e local, passado e presente.

Nossa concepção é corroborada por Willaime (2000, p. 16) quando considera que

Não se pode negligenciar a história no estudo dos protestantismos, não só porque essas expressões religiosas se nutrem do seu passado e se reportam aos tempos da sua fundação, mas também porque a história, esclarecendo tanto as continuidades quanto as discontinuidades, permite medir a amplitude das mutações que separam os protestantismos do passado com os protestantismos atuais. É a perspectiva histórica que autoriza a interrogação fundamental sobre a identidade de seu objeto através do tempo, uma identidade que não é evidente e que deve levar-nos a nos perguntar sobre as sociogêneses dos protestantismos nas diferentes épocas, especialmente nos séculos XIX e XX.

Esse adendo parece-nos necessário, pois, tornou-se comum encontrar cientistas sociais que se concentram apenas nas mudanças e novidades do pentecostalismo e seus avatares. Com isso, nos deparamos com abordagens estritamente sincrônicas, principalmente, quando se referem às relações entre protestantismo histórico, pentecostalismo e neopentecostalismo. Nesse tipo de abordagem, o contexto cultural, econômico, social e político imediato são considerados fatores preponderantes, por vezes, em detrimento da historicidade e da autonomia relativa do campo religioso.

Para uma compreensão adequada dos fenômenos que gravitam dentro e em torno do universo pentecostal, construir um panorama histórico é tão importante quanto buscar suas afinidades eletivas na contemporaneidade. Concordamos com João Décio Passos (2005a), de que essas variáveis sejam indispensáveis para compreensão da gênese, estrutura e funcionamento do Movimento Pentecostal e seus desdobramentos. Passar ao largo da dinâmica histórica, podemos deixar de captar certos aspectos inerentes as

continuidades, transformações e rupturas que as sociedades religiosas, nesse caso, as igrejas evangélicas brasileiras, têm atravessado no curso do tempo.

Como propugnou Durkheim (1996, p. VIII), “não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram. A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes”. Desse modo, estaremos orientados por uma visão diacrônica e sincrônica do fenômeno estudado, ou seja, buscaremos suas raízes e desdobramentos históricos, ao passo que tentaremos compreender suas afinidades contemporâneas dentro do campo religioso e da realidade social circundante.

Temos o entendimento de que a construção das religiões na realidade social possui dimensões que nem sempre são mensuráveis em termos numéricos ou estatísticos, pois as relações sociais, representações, práticas e sensibilidades humanas, por vezes, situam-se além dos limites próprios da metodologia quantitativa e suas respectivas técnicas. Em relação aos propósitos de nossa pesquisa, cremos que a abordagem qualitativa seja mais apropriada, neste momento, para responder nossos questionamentos e aprofundar nossa análise.

Conforme Minayo (2016, p. 20), esse tipo de abordagem

[...] se ocupa, dentro das Ciências Sociais, com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas também por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e compartilhada com seus semelhantes.

Nesse sentido, buscamos focalizar as mediações entre os sujeitos, grupos sociais e suas respectivas culturas religiosas, inseridos num determinado contexto social e histórico. Por meio da pesquisa de campo, realizar a aproximação do pesquisador com os atores sociais, a fim de captar as singularidades do objeto de pesquisa; compreender as interrelações entre cultura religiosa e sociabilidades; considerar as múltiplas significações que os sujeitos constroem de sua realidade social a partir das representações e práticas religiosas. E, com isso, valorizar as vivências, experiências, cotidianidade dos atores e entendendo as sociedades religiosas como produto da ação humana objetivada.

Levando em consideração o lugar social do corpo de pastores na produção, reprodução, distribuição, regulação e sistematização da vida religiosa, realizamos

entrevistas com uma amostra intencional de pastores e presbíteros de diferentes Igrejas Vale da Bênção de Caruaru¹⁷, constituída pela disponibilidade dos sujeitos.

Como *corpus* para a Análise de Conteúdo que realizamos utilizamos documentos denominacionais; uma coletânea de impressos do *Jornal Aliança Congregacional*, correspondente ao período de 2003 a 2012; e um conjunto de sermões ministrados por pastores desse conjunto de igrejas, transmitidos através de plataformas digitais¹⁸, sendo essas fontes tratadas como dispositivos de produção de significado social que dão forma, visibilidade e dizibilidade à realidade sociorreligiosa dentro do congregacionalismo renovado.

O texto da dissertação se encontra compartimentado em duas partes. A primeira se concentra no objetivo de problematização conceitual, interpretativa e histórico-comparativa do fenômeno de pentecostalização do protestantismo histórico, sendo composta por três capítulos: no primeiro, discutimos conceitos, categorias analíticas e possibilidades teóricas para compreensão do fenômeno em apreço; no segundo, construímos um panorama socio-histórico das renovações religiosas no interior do protestantismo desde a Reforma Protestante; no terceiro abordamos o do Movimento de Renovação Espiritual no Brasil, como manifestação histórica da pentecostalização nos segmentos batista, metodista e presbiteriano.

Na segunda parte da dissertação voltamos nossa atenção para compreensão da pentecostalização a partir do universo sociorreligioso do congregacionalismo e, mais especificamente, da Aliança Congregacional e das Igrejas Vale da Bênção de Caruaru; no quarto capítulo apresentamos as raízes e desdobramentos do Movimento Congregacionista, concentrando-nos na implantação do congregacionalismo no Brasil, através do trabalho do casal Kalley, bem como, nos caminhos e percalços na formulação de uma identidade denominacional desse segmento protestante. Neste capítulo ainda expomos pontos de conflitos entre congregacionais e protestantes carismáticos (com ênfase, nos pentecostais) em diferentes contextos, avançando para discussão sobre a

¹⁷ Inicialmente, pretendíamos empreender um estudo que abarcasse líderes religiosos e fiéis. Entretanto, os limites do pesquisador e desta pesquisa, nos fizeram considerar que para essa primeira investida seria mais viável trabalhar com a liderança e, se possível, futuramente efetuarmos novos estudos abrangendo o corpo de fiéis. Além disso, tivemos dificuldades em estabelecer o contato com os pastores das Igrejas Vale da Bênção, envolvendo desconfiança por parte dos contactados, que requereram uma série de esclarecimentos sobre a intenção da pesquisa. Acrescenta-se ainda o fato de que alguns pastores se recusaram em participar da pesquisa; outros postergaram demasiadamente a realização da entrevista, com alegações diversas, fazendo-nos entender que estavam evitando envolver-se com nosso estudo.

¹⁸ Nossa intenção primária era trabalhar com a técnica de observação participante de cultos e reuniões da Primeira Igreja Vale da Bênção. Contudo, diversas questões nos fizeram adiar a pesquisa de campo, com as restrições devido à situação de pandemia, fomos impedidos de efetuar nosso intento.

inserção do congregacionalismo na onda renovacionista; no quinto capítulo, tratamos da inserção, crescimento e pentecostalização do congregacionalismo na cidade de Caruaru, a partir de uma perspectiva contextual; no sexto capítulo abordamos as implicações e influxos da pentecostalização presentes no desenvolvimento histórico e discurso pastoral dos congregacionais.

Na seção das conclusões refletimos sobre as interrelações entre modernidade, religião e a questão identitária, com base nas questões levantadas ao longo da pesquisa.

PARTE I – LEITURAS SOCIO-HISTÓRICAS DA PENTECOSTALIZAÇÃO

CAPÍTULO 1 – PENTECOSTALIZAÇÃO: UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO

Cerca de cinco décadas após a introdução do pentecostalismo no Brasil, uma onda de renovação religiosa sobreveio ao protestantismo brasileiro. A crença na atualidade dos “dons espirituais” foi marca distintiva desse “despertamento” reconhecido como Movimento de Renovação Espiritual.

As mudanças desencadeadas por esse movimento inauguraram uma série de conflitos e debates teológicos dentro de diversas igrejas protestantes brasileiras. Para os grupos conservadores, as crenças e práticas renovacionistas nada mais eram que imitações do pentecostalismo. Nesse contexto, surge o neologismo “pentecostalização”, em decorrência do conflito entre pastores batistas cessacionistas e continuístas¹⁹. Assim, o renovacionismo foi considerado como uma tentativa de pentecostalização do protestantismo histórico.

Na tentativa de oferecer uma interpretação sociológica do movimento renovacionista,

Alguns autores acadêmicos ligados ao campo religioso identificaram a origem da “pentecostalização” com o surgimento das igrejas “históricas renovadas”. Conforme classificação feita por pesquisa do ISER (Instituto Superior de Estudos de Religião), essas igrejas surgiram com a ruptura de grupos carismáticos nascidos no interior das denominações históricas. Estas rupturas ocorriam a partir da disputa entre os grupos carismáticos em conflito com a identidade histórica, causando a expulsão ou saída de grupos que fundavam novas igrejas denominadas “renovadas”. Este seria o processo indicando que estas igrejas já traziam indícios de uma “pentecostalização” em curso. (SOUZA, 2013a, p. 11-12).

Na revisão da literatura, encontramos textos nos quais o termo ‘pentecostalização’ aparece, de modo geral, a partir de pesquisas que buscam compreender a sociogênese das “igrejas renovadas” e o fenômeno inerente ao Movimento Carismático Protestante no Brasil, servindo também para descrever o processo de

¹⁹ A questão da crença na atualidade dos dons do Espírito Santo tem rendido acalorados debates teológicos, ao longo das décadas. Essas discussões renderam enquadramentos dentro de uma estrita dicotomia cessacionistas *versus* continuístas. Os primeiros, crendo que os dons carismáticos se restringiram ao período apostólico ou neotestamentário; os últimos, defendendo a continuidade dos carismas e manifestações do Espírito Santo até nossos dias. Há ainda um grupo intermediário que não enfatiza a continuidade da dispensação dos dons na atualidade, limitando-se a reconhecer que isto é possível. Desse grupo destacamos, entre os brasileiros, o reverendo presbiteriano Augustus Nicodemus Lopes. Reconhecemos que a complexidade teológica que a temática suscita e os diferentes posicionamentos em relação ao assunto são bem mais extensos e profundos que esta nota. Para mais, ver o tópico *Cessacionismo*, em McAlister (2018).

transformação das culturas religiosas de grupos dissidentes e de igrejas protestantes sob a influência da religiosidade pentecostal.

Campos (1996), por exemplo, utilizou a noção de pentecostalização para se referir à vigorosa penetração – nas palavras do autor, “invasão” – da mentalidade e das práticas pentecostais nas igrejas protestantes, entendendo isto, como uma solução encontrada pelos pastores para reverter o declínio do protestantismo histórico e deter o esvaziamento de suas igrejas. Nesse sentido, o autor defende que muitos líderes protestantes acharam que poderiam se valer de um “reavivamento” ao estilo pentecostal para retomar o crescimento, sem se aterem as maiores consequências disto.

Sejam quais forem às razões causais imputadas ao fenômeno, foi a partir dessa abertura que ocorreram “cismas pentecostalizantes”, que atingiram inúmeras denominações protestantes. Como salientou Freston (1996), os grupos dissidentes se reorganizaram, formando novas comunidades e organizações religiosas, originando o que podemos denominar de “igrejas renovadas”. Para estes dois pesquisadores, o fenômeno em questão representou uma “desestruturação” teológica e ‘a deterioração’ da identidade protestante, com força suficiente para gerar novas realidades eclesiais.

Ao estudar a trajetória e a identidade corporativa da Igreja Batista da Lagoinha, Reinaldo Arruda Pereira (2011) também empregou o termo pentecostalização, designando o processo de assimilação de conteúdos religiosos – tais como doutrinas, práticas e ritos –, culturais e sociais oriundos do pentecostalismo por igrejas pertencentes ao protestantismo histórico. Para ele, esse conceito é de suma importância, pois possibilita abordar o surgimento e desenvolvimento das “igrejas renovadas”, vinculando-o com outros conceitos igualmente importantes como, por exemplo, os de ‘reavivamento religioso’, movimento carismático, pentecostalismo e, ainda, neopentecostalismo.

O autor supracitado ainda ressalta que o conceito de pentecostalização pode ser útil para analisarmos como as “igrejas renovadas” se relacionam com outras igrejas protestantes, pentecostais e neopentecostais, em termos de assimilação, distanciamento, inovação, rejeição e assim por diante. De igual maneira, esse conceito serve para problematizarmos a manutenção das identidades institucionais, se revestindo com uma roupagem tradicional, pentecostal, ou ainda, neopentecostal (PEREIRA, 2011).

Por sua vez, o cientista social Carlos Henrique Pereira Souza (2013a) entende que a pentecostalização se caracteriza pela incorporação de crenças e práticas antes identificadas como restritas ao ramo pentecostal por parte de igrejas protestantes históricas. Desse modo, os elementos ou efeitos da pentecostalização podem ser

identificados nos cultos, celebrações e outras atividades religiosas, que remetem as crenças, práticas e a própria experiência com o sagrado oriundas do Movimento Pentecostal.

Ao problematizar a aplicação desse conceito, o autor chama atenção para o fato de que esse fenômeno não permaneceu limitado à época em que surgiram as primeiras igrejas renovadas, tratando-se de um processo contínuo e atual. Ele explica que

[...] a religiosidade pentecostal pode estar encontrando espaço dentro da esfera institucional e por sua vez sendo instrumentalizada pela instituição, que tenta controlar os elementos mágicos ressignificando-os em sua tradição, como na adequação das músicas à liturgia, criando celebrações para atender grupos específicos através da adesão de práticas como cultos de cura e libertação que estão deixando de ser exclusividade da identidade pentecostal (SOUZA, 2013a, p. 30-31).

Nessa perspectiva, é importante perceber como esse fenômeno tem se manifestado atualmente, sem provocar rupturas e cisões denominacionais como aconteceu em suas primeiras décadas de ocorrência, possivelmente, como resultado de reconfigurações do campo religioso brasileiro e do lugar que o pentecostalismo ocupa nos nossos dias.

Valter Borges dos Santos (2014) entende que o fenômeno pentecostalizante provocou não apenas mudanças periféricas, mas atingiu a estrutura das “igrejas renovadas”, alterando doutrinas, práticas, ritos, formas, conteúdos religiosos, culturais e sociais, trazendo com isso uma série de implicações no mercado de bens religiosos, acirrando as disputas dentro do campo religioso protestante.

A despeito da singularidade de cada um desses autores e suas respectivas pesquisas, eles parecem guardar a concepção comum de que pentecostalização designa a assimilação de crenças e práticas sociorreligiosas que, outrora, foram características quase exclusivas dos pentecostalismos por igrejas pertencentes ou dissidentes do ramo protestante histórico. Acrescente-se que, a depender das idiosincrasias do pastor e da comunidade de fiéis, esse processo pode abarcar também inovações teológicas e cülticas identificadas com o neopentecostalismo.

Considerando os desenvolvimentos do Movimento Pentecostal no Brasil, Mariano (2014, p. 48) observa que o Movimento de Renovação Espiritual

É uma corrente pentecostal (genealogicamente seria a terceira onda pentecostal, já que antecede a neopentecostal) formada a partir e à custa do protestantismo histórico. E o fato de essas igrejas serem dissidências pentecostalizadas do protestantismo histórico parece ser a única distinção objetiva para justificar a criação (acertada) da categoria classificatória “históricas renovadas”. Até porque, diferentemente do

que se pressupunha, a pesquisa ‘Novo Nascimento’ mostrou que os adeptos das históricas renovadas apresentam renda e escolaridade muito próximas das dos membros da Assembleia de Deus e das demais denominações dispostas (para efeito de comparação estatística) no grupo “outras pentecostais”.

Em parte, concordamos com isso. Porém, além do fator historicidade, defendemos que as “igrejas renovadas” apresentam outras questões que as distanciam do pentecostalismo clássico e mesmo do deuteropentecostalismo. Há ambiguidades, ambivalências e paradoxos que estão no cerne da origem e desenvolvimento desse segmento religioso que precisam de maior atenção dos cientistas sociais da religião que se dedicam aos estudos do protestantismo brasileiro e seus avatares.

Sem discordar totalmente com as concepções acima expostas, consideramos imprescindível delimitar o conceito de pentecostalização com maior clareza, demarcando sua abrangência, especificidade e capacidade operativa para descrever e interpretar a realidade sociorreligiosa que lhe é correspondente. Por isso, buscamos um substrato teórico que pudesse fornecer recursos para formulação desse conceito (MINAYO, 2016).

A pentecostalização sob o prisma da hibridação cultural

Para além da religiosidade afrocatólica, o campo religioso brasileiro comportou uma ampla gama de articulações, combinações e misturas religiosas que, talvez, escapem do clássico conceito de sincretismo religioso. Entendemos que o fenômeno da pentecostalização seja melhor compreendido como conceito específico, articulado teoricamente com a noção de hibridação cultural, que abrange diversas mesclas interculturais, além do sincretismo religioso (MACEDO, 2007).

Ao observar que as igrejas renovadas adotaram certas tendências pentecostais, conservando sua estrutura organizacional, o historiador Luís de Castro Campos Júnior (1995, p. 48) afirmou que “o pentecostalismo de renovação pode ser considerado um movimento híbrido”²⁰. Entendemos, por meio das leituras realizadas e pesquisa de campo, que esse processo de hibridação é muito mais amplo e complexo do que pontuou o autor citado.

De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça (1990, p. 39), a efervescência carismática que atingiu as igrejas protestantes deu origem a “igrejas híbridas, que

²⁰ Entendemos que essa assertiva precisa ser discutida à luz da teoria da legitimidade de Weber (2000), tendo em vista a preponderância do exercício de poder carismático nos meios pentecostais possa se transferir para as “igrejas renovadas”, como sugere Rivera (2005).

procuraram conservar tradições históricas ao lado de inovações pentecostais”. Sendo assim, a pentecostalização engloba toda a cultura religiosa²¹, ainda que de diferentes formas e intensidades. É, por conseguinte, um fenômeno que situa as “igrejas renovadas” num território fronteiro entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo, possuindo estruturas e dinâmicas internas particulares a cada segmento, denominação e igreja.

Como definir pentecostalização tendo a teoria do hibridismo cultural como substrato teórico? Em primeiro lugar, precisamos estar cientes de que a noção de hibridação advém da Botânica. Ao ser adotada por intelectuais do campo das humanidades, esse conceito tornou-se polissêmico e elástico, trazendo consigo inúmeras questões de ordem epistêmica. Apesar dos prós e contras, cremos que essa abordagem seja viável e necessária para construção da base teórica de nosso estudo.

Considerando a variedade de proposições conceituais que essa expressão evoca, optamos por seguir a definição proposta por Néstor García Canclini (2015). Para ele, hibridação diz respeito aos “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2015, p. XIX)²². Tais estruturas e práticas não são, necessariamente, consideradas “fontes puras”. Em geral, as culturas se constituem a partir de conteúdos simbólicos, sociais e históricos heterogêneos que, com o passar do tempo, se diluem adquirindo uma aparência homogênea. Essa aparente homogeneidade se naturaliza, se cristaliza.

Acerca disso, Canclini (2015, p. XIX-XX) advoga que

Uma forma de descrever esse trânsito do discreto ao híbrido, e a novas formas discretas, é a fórmula “ciclos de hibridação” proposta por Brian Stross, segundo a qual, na história, passamos de formas mais heterogêneas a outras mais homogêneas, e depois a outras relativamente mais heterogêneas, sem que nenhuma seja “pura” ou plenamente homogênea.

²¹ Reiteramos que na perspectiva conceitual adotada religião é concebida por nós como “*uma comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças se reportando a um carisma fundador e gerando uma cultura*” (WILLAIME, 2000, p. 26). E o conceito de cultura ao qual nos atermos “não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, [...] ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1973, p. 103).

²² Sabemos que há diversas nuances no bojo teórico deste autor, que confluem para a definição de hibridação por ele proposta. Porém, neste momento, não entraremos nesses pormenores, deixando essa discussão para outro momento. Por ora, estaremos tratando de pontos fundamentais de suas proposições para nossa construção teórico-conceitual.

Quanto a isso, o historiador Peter Burke (2016) explica ainda que os encontros e trocas culturais se dão em um período de relativa fluidez. Nesse processo, velhos e novos elementos são rearranjados em um novo padrão, uma nova configuração, que se “solidifica”, ou seja, se torna resistente a mudanças abruptas que venham ocorrer posteriormente.

É importante frisar que a hibridação nem sempre é sinônimo de fusão livre de contradições e entraves. Ela se refere a formas particulares de interculturalidade. Comumente, os diálogos ou conflitos entre culturas distintas são marcados por trocas simbólicas. Nessa dinâmica, diversos elementos simbólicos e práticas socioculturais são assimilados, incorporados ou “tomados de empréstimo” por grupos sociais e até por sociedades inteiras.

Conforme Mauro Galietti e Márcia Helena Saldanha Barbosa (2007), o desencadear das combinações e sínteses imprevisíveis marcou o século XX na América Latina. Isto chamou a atenção de Canclini (*idem*), fazendo-o observar que houve uma intensificação dos desdobramentos, produtividade e criatividade das mesclas interculturais nesse contexto. Burke (2016, p.14) acrescenta que nossa época tem se tornado um período “marcado por encontros culturais frequentes e intensos” que favorecem o surgimento dos híbridos na esfera cultural, econômica, política, musical, literária, culinária *etc.* Diante disso, somos convocados a dedicar mais atenção aos processos de aproximação, contato, conflito, distanciamento, encontro, interação, troca e, enfim, aos fenômenos de hibridação na esfera religiosa, desde aqueles flagrantes aos mais implícitos.

Com a construção das diferenças, protestantes históricos e pentecostais representaram-se como segmentos religiosos díspares, insociáveis, diametralmente opostos²³. Com isso, foram demarcados limites simbólicos e edificadas barreiras que dificultaram e até impediram, por muito tempo, o diálogo interreligioso dentro do subcampo evangélico. Em outros termos, protestantismo e pentecostalismo se conformaram como culturas distintas, tornando-se resistentes à integração e influência mútuas.

²³ Na história do protestantismo podemos observar o surgimento de segmentos protestantes singulares que, em coexistência e interpenetração mútua, geraram outras ramificações e movimentos dentro do universo protestante. Para nós, o pentecostalismo consiste num desses desdobramentos da religião protestante. Ademais, a pentecostalização não incide na simples assimilação de crenças pentecostais, inclui também um resgate de ênfases doutrinárias que estiveram presentes no protestantismo em outros momentos, como discutiremos a seguir.

No entanto, essa diferenciação não conseguiu contrastar protestantes e pentecostais como entidades plenamente completas, distintas e “puras”. A construção da diferenciação não é capaz de eliminar as ambiguidades, ambivalências e paradoxos da relação protestantes e pentecostais, bem como, as similaridades desses segmentos religiosos. Essa disposição acabou deixando frestas para a interculturalidade (SOUSA, 2012).

Com a reconfiguração do campo religioso brasileiro, esses segmentos religiosos viram-se praticamente obrigados a se ajustar, dialogar, negociar e assimilar elementos do seu “outro”. Nesse ínterim, emerge o Movimento de Renovação Espiritual, fazendo com que as estruturas do protestantismo histórico fossem reformuladas, ressignificadas e reconstruídas, num jogo de assimilação e manutenção das diferenças marginais.

Nessa perspectiva, como a pentecostalização funde crenças, estruturas e práticas religiosas discretas para gerar novas “culturas religiosas”? Essa pergunta é difícil de ser respondida, mas podemos tecer algumas considerações a partir das leituras e observações feitas no desenvolvimento desta pesquisa. Para Burke (2016, p. 115),

É difícil, se não impossível, dizer como o processo funciona, a que ponto a cristalização e a reconfiguração são inconscientes e coletivas e até que ponto dependem de indivíduos criativos. Mesmo assim, este aspecto da troca cultural certamente merece ser enfatizado, quer estejamos pensando no passado, no presente ou no futuro.

Por sua vez, Canclini (2015) considera que há dois modos de ocorrência dos fenômenos de hibridação. Há chances de a hibridação ser resultado de ações individuais ou coletivas para reconverter estruturas, práticas e outros componentes da realidade sociocultural a fim de reinseri-los em novas condições de produção e mercado. Por outro lado, ela pode ocorrer sem qualquer planejamento ou como resultado imprevisto de processos migratórios e outras formas de intercâmbio no âmbito social, econômico, comunicacional *etc.* Acreditamos que essas ocorrências não possuem qualquer predisposição para que aconteçam de forma isolada, pelo contrário, podem convergir em determinados pontos.

A partir disso, podemos considerar que a pentecostalização pode ser tanto produto de ações dirigidas racionalmente por uma lógica mercadorizante, quanto de reconfigurações não planejadas. Essa concepção se coaduna com pressupostos extraídos da teoria do trabalho religioso proposta por Bourdieu (2007), para quem a produção religiosa pode ser realizada de duas maneiras, pela ação consciente e estratégica efetuada

pelos especialistas da religião ou pelo trabalho coletivo e anônimo dos fiéis (OLIVEIRA, 2011).

Convém ainda dizer que a pentecostalização não é entendida como algo que apaga totalmente uma tradição denominacional, substituindo todos os elementos da cultura religiosa receptora, ou qualquer ideia que siga nesse sentido. Esse processo não consiste num movimento unilateral, em que os elementos pentecostais eclipsam a tradição confessional ‘pentecostalizada’ por inteiro, mas se refere a convergências culturais marcadas pela ambivalência. Se a assimilação ‘pentecostalizante’ fosse total, as mudanças seriam tão radicais que provocariam um grau de tamanha homogeneidade do campo religioso que a concorrência e a competitividade seriam praticamente inexistentes.

Além do mais, a fluidez e a dinâmica que caracterizam essa economia de trocas simbólicas não representam um empréstimo cultural indiscriminado, que de toda e qualquer coisa se apropria dos pentecostanismos. Os processos de hibridação, como explica Canclini (2015), ocorrem por meio de condições históricas e sociais específicas. Assim, as transformações operam dentro de contextos e estruturas socioculturais que interpõem limites aos processos desse tipo. Nesses termos, pentecostalização não implica assimilação indiscriminada de bens simbólicos pentecostais por parte de igrejas ou grupos do protestantismo histórico.

Os fenômenos de hibridação cultural são permeados por adaptações dos elementos assimilados. Burke (2016, p. 91) observa que há “um movimento duplo de descontextualização e recontextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente”. Sendo assim, os elementos assimilados no processo de pentecostalização, em determinado momento, podem ser descontextualizados e, se necessário, modificados, reinterpretados e ressignificados para que se adéquem ao ambiente teológico, cúltico e institucional da denominação protestante pentecostalizada ou em processo de pentecostalização.

Analisar o fenômeno da pentecostalização por esse prisma implica em considerar a complexidade da coexistência entre tradição religiosa e inovação, a partir da assimilação de novos elementos. Leva-nos, também, examinar estratégias de adaptação e superação do estágio inicial para uma cristalização do processo, não só no sentido de solidificação, mas também como naturalização dos elementos resultantes da hibridação.

Precisamos ter em mente que a hibridação cultural não se refere a um estado, mas se trata de um processo, que em suas dobras gera adaptações e acomodações. Podemos entender essa característica da hibridação como movimento cíclico ou espiral.

Acerca disso, Burke (2016) comenta que as hibridações culturais são propensas a fazer um trajeto circular, em que as trocas e imitações de bens simbólicos se adaptam às estruturas receptoras. Semelhantemente, o processo da pentecostalização também faria um trajeto circular de acomodação. Entretanto, esse movimento não termina onde começou, haja vista que até o mimetismo decorrente da hibridação consiste também numa adaptação, sendo, talvez por isso, apropriada a metáfora da espiral.

Por outro ângulo, a pentecostalização pode incidir também numa tradução dos elementos assimilados, para que venham adquirir sentido dentro da cultura ou sistema simbólico assimilante. Quanto a isto, Leila Lima de Sousa (2012) chama atenção para o fato de que esse tipo de tradução cultural não é uma adaptação isolada de um ou alguns elementos. Consiste num processo de revisão de sistemas de referência, normas e valores, incorrendo na negociação e ressignificação das crenças e práticas religiosas assimiladas e da própria cultura receptora.

Apesar de protestantes renovados manterem posições doutrinárias de suas confissões originais, na prática seus sistemas teológicos, como quaisquer outros, se tornam maleáveis e sujeitos a transformações. A pentecostalização convoca pastores e teólogos para traduzir a experiência religiosa de tipo carismático e/ou pentecostal dos fiéis na linguagem doutrinária da tradição denominacional. Isso ocorre quando, por exemplo, os metodistas carismáticos consideram o batismo com o Espírito Santo pelo viés da ‘santificação plena’, do que pela ideia de ‘revestimento do poder’, predominante entre os pentecostais clássicos, a exemplo da teologia assembleiana.

Diante do que foi exposto aqui, esse substrato teórico aparece como importante recurso para captar e compreender fenômenos socioculturais numa era de constantes e intensos encontros culturais, na qual as “igrejas renovadas” podem ser consideradas resultados do entrecruzamento, justaposição e sedimentação das tradições denominacionais protestantes e dos pentecostalismos mediante o fenômeno de hibridação, ao qual denominamos ‘pentecostalização’.

Embora a noção de hibridação cultural já tenha se estabelecido no quadro de referências teóricas dos Estudos Culturais, bem como, nas teorias da comunicação, literatura e outras artes, ela ainda é pouco visível e usual entre os cientistas sociais da religião. De modo que para dar operacionalidade e capacidade interpretativa ao conceito de pentecostalização sob esse viés conceitual, precisamos subsidiá-la com fundamentações teóricas e conceitos próprios das Ciências Sociais da Religião.

Perspectivas interpretativas e *insights* para estudar a pentecostalização

Com essas definições em mente, agora, precisamos problematizar a pentecostalização como fato social, ou seja, interpretá-la sociologicamente. Somos conscientes de que nenhum viés teórico, por mais elaborado que seja, consegue explicar ou interpretar um fenômeno sociológico ou de qualquer outro campo científico em sua totalidade. Por isso, nos propomos apresentar algumas alternativas teóricas para compreensão da pentecostalização, das quais pretendemos extrair *insights* para construção do substrato teórico de nossa pesquisa.

Primeiramente, nos questionamos como a pentecostalização se processa a partir da própria dinâmica interna do campo protestante. Não obstante, esse fenômeno deve ser entendido em relação ao contexto sociorreligioso envolvente. Com isso, problematizamos *como interpretar a pentecostalização em face da reconfiguração do campo religioso brasileiro?* E, ainda, *como situar esse processo mediante as transformações da sociedade contemporânea e seus efeitos sobre a vida religiosa?* Na tentativa de responder estas questões, buscamos modelos interpretativos que, comumente, têm sido apontados como relevantes para compreensão desse fenômeno.

Renovação religiosa e contextos de crise social

Bourdieu (2007) advoga que o discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise social. Em contextos onde as tradições e os sistemas simbólicos que forneciam uma determinada visão de mundo, valores e princípios para vida cotidiana, sofrem dissoluções, enfraquecem ou tornam-se obsoletos, propiciam um ambiente para que determinados sujeitos se levantem como profetas da purificação e renovação religiosa, questionando abertamente o *establishment* religioso.

Historicamente, grande parte das renovações religiosas do protestantismo se deu em contextos de crise econômica, social, política *etc.* Conforme Mendonça (2004), em períodos de anomia social, os traços emotivos das religiões institucionalizadas tendem a reaparecer com ímpeto e expressividade coletiva e, paulatinamente, aparecem os profetas que trabalham para legitimar e justificar a recuperação das experiências com o sagrado e a efervescência religiosa.

Tal leitura aponta para uma possível combinação de fatores sociais e religiosos que culminam na emergência de movimentos de renovação religiosa. Nesse sentido, a pentecostalização poderia ser entendida uma resposta religiosa – e, numa determinada perspectiva, ideológica – às crises da realidade social envolvente.

Como explica Campos (1996, p. 93),

O pentecostalismo tem respondido de forma positiva às necessidades sociopsíquicas das pessoas excluídas da modernidade capitalista. Para elas, não há nenhuma outra utopia no horizonte a lhes garantir a chegada de um tempo de dignidade e de participação nos resultados do desenvolvimento econômico. Tais pessoas foram tocadas pela retórica do modo capitalista de vida, que promete e não cumpre dar a todos igualdade no consumo, prosperidade, saúde, segurança e emprego. Onde faltam essas coisas, ali há um terreno fértil para a efervescência de novos movimentos religiosos.

Sob essa ótica, tanto a explosão pentecostal, quanto o Movimento de Renovação Espiritual, podem ser considerados como resultado de afinidades eletivas desses segmentos religiosos com as mudanças estruturais da sociedade brasileira, como a urbanização, retomada da industrialização, êxodo rural, aumento dos fluxos migratórios e, conseqüentemente, os problemas sociais decorrentes destes processos. Cumpre notar que a renovação espiritual emergiu e ganhou força exatamente na década de 1960, quando a sociedade brasileira estava atravessando um período conturbado, atingindo as conjunturas cultural, econômica, social, política e mesmo religiosa.

Com o advento do regime ditatorial, em 1964, diversos problemas sociais foram acentuados com o cerceamento da liberdade política, os impactos da crise econômica sobre as camadas pobres; o recrudescimento da repressão policial e assim por diante. Mendonça (2005) salienta que, nessa mesma época, as igrejas protestantes foram postas numa encruzilhada, tendo diante de si o ecumenismo, o fundamentalismo e o pentecostalismo.

Os pressupostos ecumênicos estiveram, em grande medida, associados com uma teologia de engajamento sociopolítico. Sob a influência do teólogo norte-americano Richard Shaull, estudantes de teologia e até pastores passaram a discutir sobre a importância das questões sociais para a “missão cristã”. Outros tantos se envolveram com os movimentos estudantis, sindicais, entre outros. Os ideais antiditatoriais tomaram uma ala de jovens intelectuais pertencentes a diversas denominações protestantes, como metodistas, presbiterianos e luteranos. Rubem Alves e outros protestantes se engajaram politicamente, com uma teologia e práxis que contribuíram para o surgimento da Teologia da Libertação.

Outra parte dos pastores protestantes apostou na teologia fundamentalista²⁴. No Brasil, essa corrente de pensamento teológico esteve envolta numa aura política conservadora, mantendo pastores e igrejas alinhados com o *status quo* e, em alguns casos, participantes ativos do aparato repressivo ditatorial. De diferentes maneiras, aqueles que adotaram posturas próximas do liberalismo teológico norte-americano ou se alinharam com a esquerda política brasileira foram coagidos, reprimidos e até expulsos de suas igrejas. Conforme Santos (2014), o clima autoritário da conjuntura política, chegou a ser refletido dentro de algumas igrejas como, por exemplo, a Igreja Metodista do Brasil.

Nos dois grupos, acima descritos, encontramos uma aversão ao pentecostalismo, respectivamente, encarando-o como alienação política ou uma subversão da ortodoxia protestante. Todavia, houve também uma adesão substantiva às crenças e tendências pentecostais, que engendrou o Movimento de Renovação Espiritual. É provável que as afinidades dos pentecostalismos com as transformações da sociedade brasileira tenham criado um clima favorável à sua recepção pelas igrejas protestantes.

Colocado nesse quadro sociorreligioso, o processo de pentecostalização poderia ser entendido como uma fuga mística para manutenção da alienação política imposta pelos líderes religiosos após 1964, evitando o engajamento político de seus fiéis. Contudo, para Freston (1993, p. 114) “o carismatismo não foi incentivado pelas lideranças como uma forma de abafar tendências politizantes; percebiam nele algo mais do que o simples oposto da religiosidade ‘engajada’”. Ou, por outro lado, uma compensação experiencial e existencial para reter os efeitos da secularização e da racionalização da vida religiosa.

Devemos ainda nos perguntar, como o fez Velasques Filho (1990), se o movimento renovacionista não seria uma forma de pentecostalismo aburguesado infiltrado no protestantismo, tentando recuperar a “teologia do coração aquecido” para enfrentamento das crises sociais, existenciais e morais?

Não descartamos que a efervescência e os problemas sociais possam acicatar nas pessoas e grupos religiosos o desejo de “liberar o sagrado em favor de uma religião mais emocional que possa amenizar os impactos situacionais do cotidiano” (MENDONÇA,

²⁴ Essa acepção teológica é decorrente do movimento norte-americano de protesto religioso ao liberalismo teológico, que questionava pontos doutrinários considerados fundamentais pela ala de teólogos protestantes conservadores. Ver verbete *fundamentalismo* em: CHAMPLIN (Vol. 2, 2014). Optamos por essa definição básica, devido ao uso indiscriminado e pejorativo que o termo adquiriu em nossos dias. O que não quer dizer que estejamos simplesmente negligenciando a leitura sociológica desse fenômeno religioso, mas para evitar nos determos nessa discussão, fazemos menção do movimento religioso ao invés do fenômeno nele e por ele manifesto.

2004, p. 41). Mas, acreditamos que há outros fatores sociorreligiosos que precisam ser considerados para uma compreensão holística da pentecostalização e do Movimento Renovacionista.

Levando em conta a inserção pentecostal nas camadas populares, somos tentados a pensar que a pentecostalização representou uma recomposição do protestantismo histórico para alcançar as classes pobres. Mas parece-nos que isto não aconteceu. Freston (1993), com base em dados censitários da década de 1990, verificou que o surgimento das “igrejas renovadas” – nas palavras do autor, os “cismas pentecostalizantes” da década de 1960 – não significou a popularização das igrejas protestantes ou a descida às classes pobres. Antes, incidiu numa adaptação do paradigma pentecostal às classes média e alta.

O autor afirma ainda que

Sempre houve indivíduos nas igrejas históricas atraídos pelos fenômenos carismáticos, mas somente nos anos 60 é que constituem número suficiente para se pensar em novas igrejas, as quais os colocariam um contexto atraente para a classe média, com cultos mais comedidos e sem os tabus pentecostais. (FRESTON, 1993, p. 114)

Além das adaptações à religiosidade pentecostal, em parte engendradas pela segunda onda deste movimento, as mudanças na realidade social podem ajudar-nos a entender essa adesão da classe média protestante às crenças e práticas pentecostais. No cenário pós-segunda guerra, a sociedade brasileira experimentou mudanças significativas no âmbito cultural, econômico, político, social e religioso.

Conforme José Bittencourt Filho (2005), nesse contexto, houve uma perda gradativa de referenciais ético-morais consagrados socialmente e se instaurou um quadro de “liberalização” dos costumes, que gerou grande insegurança existencial e afetou sensivelmente as relações familiares. Estes problemas atingiram sobremaneira as classes médias brasileiras, que num movimento crescente acorreram aos templos pentecostais, neopentecostais e aos movimentos carismáticos protestantes e católicos.

Nesse enredo, as denominações protestantes históricas estavam oferecendo um modelo de religiosidade pentecostal, com regras menos rígidas do que o oferecido pelas denominações pentecostais tradicionais, com menos tabus, mais palatável às classes médias. Aliás, à medida que a classe média foi aderindo aos pentecostanismos, o discurso de negação da riqueza foi sendo atenuado, confluindo com a mensagem neopentecostal da prosperidade financeira, saúde e bem-estar como fruição da salvação nesta vida. Não somente isto, mas outras temáticas pentecostais foram atenuadas pelas igrejas renovadas.

A renovação mostrou a capacidade do fenômeno pentecostal de atingir setores socioeconômicos mais privilegiados. Não alcançou somente as classes inferiores das igrejas históricas. Daí a interpretação de que “insatisfações de ordem moral e intelectual”, e não econômica, estariam levando essas pessoas a “refugiar-se o emocionalismo”; a linguagem da patologia traindo a antipatia. (FREESTON, 1993, p. 114)

Talvez, a resposta para última questão levantada seja positiva. A flexibilidade dos pentecostais lhes permite alcançar as massas e, ao mesmo tempo, criar novas versões da religiosidade pentecostal para alcançar camadas mais altas da população. Porém, essa é apenas uma das múltiplas possibilidades de interpretação.

A interiorização do paradigma pentecostal pelo protestantismo histórico

Do ponto de vista histórico-teológico, entendemos que o pentecostalismo é um desdobramento da fé protestante, resultado da capacidade “regenerativa” própria do protestantismo mediante o princípio da *sola Scriptura* [somente a Escritura], do significado da Reforma Protestante e seus desenvolvimentos históricos.

Como explica o historiador e teólogo anglicano Alister McGrath (2012, p. 428),

O pentecostalismo deve ser entendido como parte do processo protestante de reflexão, reconsideração e regeneração. Ele não é consequência de uma “nova Reforma”, mas o resultado legítimo do programa contínuo que caracteriza e define o protestantismo desde seu início. O pentecostalismo, como a maioria dos outros movimentos do protestantismo, fundamenta-se no que aconteceu antes. Seu igualitarismo espiritual é claramente a redescoberta e reafirmação da doutrina protestante clássica do “sacerdócio de todos os crentes”. Sua ênfase na importância da experiência e na necessidade de transformação remonta ao pietismo anterior, em especial, como desenvolvido na tradição de santidade. Contudo, o pentecostalismo uniu e casou essas percepções em sua própria percepção distintiva da vida cristã e de como Deus é encontrado e anunciado. Ele oferece um novo paradigma de autoexpressão para o protestantismo, antes, considerado marginal e levemente excêntrico pelos crentes da corrente principal; cem anos depois, o pentecostalismo, cada vez mais, passa, ele mesmo, a definir e a determinar essa mesma corrente principal.

Embora os pentecostais tenham ênfases doutrinárias e práticas singulares, consideramos que esse segmento não rompe com os cânones da Reforma Protestante sintetizados nos “cinco *solas*”²⁵. Apesar de não estar alinhado com a vertente calvinista da Reforma, que arrogou para si o título de ‘reformados’, suas peculiaridades são herança de outras tradições, movimentos e reavivamentos reconhecidamente protestantes. Na

²⁵ A expressão é uma síntese dos princípios, no vernáculo latino, *sola Scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide, soli Deo gloria* [Somente a Escritura, somente Cristo, só a graça, só a fé, somente a Deus seja glória].

esteira do pietismo, do metodismo, do Movimento *Holiness* [de Santidade] e *Higher Life* [de Vida Superior], o pentecostalismo construiu sua matriz ética, teológica e religiosidade conservando, ao seu modo, as principais doutrinas protestantes como sustentáculos de sua teologia e cultura religiosa.

Assim como outros ramos protestantes se distinguiram entre si por questões de crença, prática religiosa ou aspectos institucionais e foram reconhecidos dentro círculo protestante, o pentecostalismo também pode ser considerado um desdobramento tardio da iniciativa dos reformadores²⁶.

Voltando às considerações de McGrath (2012, p. 409), o pentecostalismo com seu “espantoso crescimento, vitalidade espiritual e capacidade de se adaptar à situação local está forçando o protestantismo a rever seu centro e seus limites”, oferecendo um novo paradigma aos diversos ramos e denominações do protestantismo e, desde meados do século XX, vem influenciando e delineando novas facetas da religiosidade protestante.

Como pontuou Rivera (2005, p. 92), “o protestantismo, sempre aberto aos ensinamentos da Bíblia, não tinha como resistir a um movimento que se apoiava na própria Bíblia”. Essa situação se manifesta claramente na insurgência dos movimentos carismáticos que tomaram igrejas protestantes em vários países. Tais igrejas assimilaram crenças e práticas religiosas oriundas do pentecostalismo, reinterpretando a experiência com o sagrado, que se expressam de modo muito particular no discurso religioso e nas práticas cúlticas.

De acordo com Campos (1996, p. 78), “o pentecostalismo é movimento e mentalidade, ambos criadores de instituições em processo de acomodação e mudanças”, que trouxe outras percepções acerca do sagrado e da vida religiosa para o subcampo cristão evangélico. Enquanto movimento religioso, o pentecostalismo foi capaz de criar novas instituições e comunidades. Sendo, ao mesmo tempo, um paradigma, foi vetor de outros “movimentos do Espírito” dentro das igrejas protestantes e de setores do catolicismo, o que, segundo Passos (2005b), produziu uma nova proposta de religiosidade cristã, geradora de novas organizações religiosas (igrejas pentecostais e renovadas) e de movimentos (segmentos carismáticos no interior do catolicismo e do protestantismo tradicional).

²⁶ Essa afirmação pode gerar uma série de questionamentos e discussões, como geralmente tem ocorrido entre teólogos protestantes e pentecostais. Mesmo assim, cremos que os subsídios históricos apresentados no capítulo seguinte sejam suficientes para ratificar essa assertiva.

O teólogo Senia Pilco (1992) considera os movimentos protestantes de renovação carismática como fruto da vivência, do reconhecimento e da reflexão acerca da experiência religiosa “pentecostal” de pastores, fiéis e comunidades protestantes tradicionais.

Cumpra questionar, dentro desta perspectiva, como o pentecostalismo pode ser acomodado dentro dos limites da tradição protestante e, particularmente, daquela vinculada à teologia reformada – da qual o congregacionalismo é partícipe? Como essa abordagem teológica e experiencial da vida religiosa se conciliou com correntes teológicas e cúltricas frequentemente associadas com o rigor intelectual e racionalização da fé?

Para McGrath (2012), a resposta pode ser encontrada na dinâmica de “interiorização teológica”²⁷. Embora não nos ofereça uma definição clara desse conceito, o autor o emprega para se referir ao processo de incorporação e tradução teológica de determinadas crenças e práticas que circulam no universo protestante. Pela normatividade do saber teológico, esses elementos podem ser assimilados por uma determinada denominação ou igreja, desde que estejam embasados bíblicamente e se amoldem a sua estrutura doutrinária e cúltrica, ou seja, que não afetem os dogmas cristãos ou “descaracterizem” a tradição protestante e denominacional de forma drástica.

Ao longo de seu desenvolvimento histórico, o protestantismo adquiriu essa capacidade de forjar conexões entre a ortodoxia teológica e a experiência religiosa dos fiéis, especialmente, durante e após os grandes “despertamentos”. O pentecostalismo seria assim expressão da “capacidade regenerativa” e do potencial carismático do protestantismo.

Para o pastor e teólogo assembleiano David Mesquiati de Oliveira (2017), a ênfase teológico-doutrinária pentecostal teria ampliado o significado da Reforma ou mesmo estaria oferecendo elementos para uma nova Reforma a partir do princípio do *solus Spiritu Sanctus* [somente o Espírito Santo]. Em nosso entendimento, a pentecostalização de igrejas protestantes não seria uma “nova reforma”, nem demandaria uma ruptura abrupta e total das igrejas renovadas – carismáticas ou pentecostalizadas – com suas respectivas tradições confessionais ou denominacionais. Mas, seria reflexo da

²⁷ Pensamos nessa interiorização teológica como termo correlato ao conceito de tradução cultural, apresentado por Burke (2016) e discutido anteriormente.

premissa que caracteriza a dinamicidade do protestantismo, a saber, *ecclesia reformata et semper reformanda est* [uma igreja reformada, sempre se reformando]²⁸.

O que isso pode significar em termos sociológicos? Primeiramente, entendemos que a situação de pluralismo fomenta crises nos sistemas de plausibilidade religiosa, conforme Berger (1985). A diversificação, a desinstitucionalização e a individualização da vida religiosa colocavam em xeque cosmovisões e tradições religiosas que até então eram inquestionáveis ou pouco questionadas. Como reflexo disso, algumas definições da realidade social e do próprio universo religioso são postas em questão, gerando uma crise de plausibilidade.

O estado crítico de um sistema de plausibilidade religiosa reverbera na teologia, esse saber que sistematiza crenças e teodiceias. Essa crise da teologia pode advir de “pessoas comuns sem nenhum conhecimento ou mesmo interesse por teologia” (BERGER, 1985, p. 165). Uns pelo crescimento e expansão pentecostal, outros pela própria experiência do sagrado, ambos passam a questionar as definições tradicionais do protestantismo histórico.

Na esteira de Berger (1985), o antropólogo Jaume Vallverdú (2001) salienta que, nessas condições, duas estratégias podem ser adotadas pelos sacerdotes para escorar seus frágeis sistemas teológico-doutrinários e suas teodiceias. De um lado, podem reforçar seus discursos, rituais e demais aspectos que constituem seu esquema de “verdade absoluta”, buscando resistir, conservar e manter de pé a tradição religiosa intacta. Por outro lado, as cosmovisões religiosas podem ser relativizadas, incorporando novos elementos, acomodando-se com a roupagem da renovação. Convém dizer que essas estratégias não são, necessariamente, excludentes. Elas podem ser adotadas parcialmente pela mediação das construções teológicas, com todo paradoxo e tensão que isso possa causar.

No caso das igrejas renovadas, parece que a segunda alternativa se aplica com maior destaque. Os protestantes carismáticos revisaram concepções teológicas cristalizadas, interiorizaram doutrinas e práticas pentecostais, envolvendo-as com o manto da renovação religiosa.

²⁸ Embora questionável do ponto de vista teológico, e muito mais arbitrário aos de tradição reformada, empregamos essa afirmação por sua capacidade de traduzir as mudanças que a religiosidade protestante atravessou nesses cinco séculos de incessantes “reformas”, desejáveis ou não. Para mais informações sobre a expressão citada ver: CLARK, Scott. Igreja reformada sempre se reformando. **Blog Voltemos ao Evangelho**, publicado em 13 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://voltemosaoevangelho.com/blog/2017/11/igreja-reformada-sempre-se-reformando/>>. Acesso em: 10 de março de 2020.

O princípio da pentecostalidade

Na encruzilhada entre a Teologia e as Ciências Sociais da Religião, encontramos outra linha interpretativa formulada por Morante (2016) e, aqui colocada em diálogo com outros autores. Segundo ele, o carisma fundante do cristianismo foi estabelecido no dia de Pentecostes²⁹, por meio da descida do Espírito Santo, prometida pelo próprio Jesus, testemunhada e experimentada por seus discípulos. Assim diz o texto,

Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava. (BÍBLIA SAGRADA NVI, Atos dos Apóstolos 2:1-4, 2013).

Numa perspectiva eliadiana, esse episódio hierofânico remete ao movimento e à transformação operada pela divindade, mediante um poder que vem de fora do mundo, com uma trajetória estranha ao raciocínio humano e à vida cotidiana (ELIADE, 2018). Mendonça (2004, p. 36-37) explica que

A metáfora radical do fogo introduz, no interior mesmo dos elementos da hierofania do Pentecostes, uma consequência direta: a distribuição de línguas, que unifica o discurso querigmático de Pedro. Fecha-se, assim, o círculo simbólico da hierofania do Pentecostes: um poder vindo de fora do mundo, um sagrado universal, fora do círculo do Judaísmo, mas que remete à sarça ardente que fascinou Moisés no Horebe e que cumpriria a promessa do Evangelho (paráclito) e, ao mesmo tempo, o compromisso de romper o círculo religioso a que se achava restrita a “mensagem nova” (“até os confins da terra”). Rompem-se, ao mesmo tempo, os círculos geográfico e religioso-cultural.

A presença universal e a atuação contemporânea do Espírito Santo constituem, assim, a força motriz de todas as vertentes do cristianismo. Desse modo, Morante (2016) postula que além de *una, santa, católica (universal) e apostólica*, a comunidade cristã é *pentecostal* em sua essência. Essa característica é vista por ele como elemento fundante, estruturante e ordenador que possibilitou o surgimento das comunidades cristãs na Antiguidade e a perpetuação do cristianismo na história, denominado princípio da pentecostalidade.

²⁹ Essa festividade judaica foi instituída nos primórdios da formação da nação de Israel, conforme o relato de Deuteronômio 16:9-12. Para uma discussão histórica e teológica acerca da festa e do fenômeno do Pentecostes bíblico ver: GESTA, Marcelo. **Pentecoste e pentecostalismo**: uma abordagem sociológica e teológica. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

Sob esse prisma, o sentido dessa narrativa hierofânica deve ainda ser apreendido por meio do contexto socio-histórico em que surgiu a religião cristã. Tratava-se de uma comunidade composta por pescadores, artesãos e pequenos funcionários públicos oprimida, tanto pela casta religiosa judaica, quanto pelo jugo socioeconômico que o Império Romano lhe impunha. Diante disso, Mendonça (2004, p. 37) acredita que

Nada restava ao pequeno grupo de oprimidos, seguidores de um mestre que, ao mesmo tempo, mantinha diplomaticamente à distância o opressor político e demolia a elite sacerdotal comprometida e sua religião, a não ser proclamar-se detentor de um poder universal outorgado de modo espetacular pelo mestre sacrificado pelo conluio dos dois poderes político-religiosos opressores.

Essa leitura se coaduna com alguns pontos do pensamento de Morante (2016). Para este autor a presença do Espírito de Cristo se manifesta e opera poderosamente na comunidade universal dos cristãos, tornando-os uma nação, o “povo de Jesus, o Filho de Deus”. De forma muito particular, os indivíduos em situação de opressão política, social, econômica e até religiosa, dão maior liberdade às manifestações do sagrado, em contrapartida, a divindade os empodera espiritual e socialmente.

Contudo, não tardou para que o cristianismo começasse a sofrer os efeitos da institucionalização. Em parte, esse processo se contrapõe à pentecostalidade, pois, geralmente envolve a domesticação do carisma e a dominação das irrupções do sagrado. No crepúsculo da Antiguidade, o cristianismo se institucionalizou mediante o surgimento e trabalho de um corpo de sacerdotes encarregados dos mecanismos de produção, reprodução e distribuição das crenças e práticas religiosas, delimitadas por códigos morais, teológicos e disciplinares. Situação que se intensificou com o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do Império Romano.

Esses princípios opostos interagem dialeticamente: ora a pentecostalidade é liberada, ora fica confinada. Mas, “no fundo de toda igreja professante cristã há uma pentecostalidade latente ou manifesta” (MORANTE, 2016, p. 96). Como observou Mendonça (2004), inúmeras experiências com o sagrado, ao longo da história do cristianismo, desembocaram em movimentos que proclamavam o retorno as raízes fundamentais da fé e simplificações institucionais. Tendo em vista que na medida em que o sagrado “esfria” nas instituições religiosas, “profetas” e fiéis recriam-no ou recuperam sua efervescência.

Nesse sentido, a pentecostalidade é o que torna possível a criação, existência, vitalidade e renovação das comunidades cristãs. Ao mesmo tempo, trata-se de um

princípio carismático em constante conflito com a institucionalização e a rotinização, que tendem a conter e normatizar a manifestação da pentecostalidade e a irrupção do sagrado. A história do cristianismo demonstra que a pentecostalidade realiza uma espécie de movimento cíclico de evolução e involução, manifestação e latência, avivamento e esclerosamento, repressão e liberação do sagrado (MORANTE, 2016).

A pentecostalidade faz com que as expressões cristãs sempre se “renovem”, experimentem recomeços, voltem às fontes da fé e vivência dos tempos bíblicos, libertando-se de tradições enrijecidas ou pela racionalização excessiva. Mediante a hierofania do Pentecostes, o princípio da pentecostalidade provoca possibilidades criativas, forja alternativas para os despertamentos, reavivamentos e renovações dos segmentos cristãos. Dessa maneira, a pentecostalidade toma forma numa diversidade de movimentos e ramificações que buscam expressá-lo, mas sem poder esgotá-lo.

Como já discurremos anteriormente, a pentecostalidade envolve uma reapropriação do carisma por parte de diferentes vertentes da religião cristã. Numa perspectiva eliadiana, poderíamos dizer que os pentecostalismos, por exemplo, buscam ser uma “reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’” (ELIADE, 2018, p. 63). Nesse caso particular, a referência ao passado não se perde na infinitude dos tempos míticos ou sobrenaturais. As hierofanias fundantes do cristianismo desenvolvem-se no tempo histórico, isso desde a “encarnação do Filho de Deus” até a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes.

As igrejas denominadas pentecostais se esforçam para oferecer uma expressão “orgânica” e “visível” desse paradigma em sua espiritualidade e formas religiosas. Em outras palavras, o Movimento Pentecostal e suas denominações buscam concretizar histórica e culturalmente essa força do Espírito.

A pentecostalidade é anterior aos pentecostalismos, tanto no quesito epistemológico, quanto histórico. Partindo desse pressuposto, entendemos que o potencial carismático oriundo do Pentecostes bíblico não é algo exclusivo do pentecostalismo. Em outras palavras, a pentecostalidade não se limita ao fenômeno sociorreligioso que deu origem ao Movimento Pentecostal e às denominações e igrejas desse segmento religioso, no início do século XX. Antes, é constitutiva do cristianismo.

Morante (2016, p. 156) entende que *“hay una diversidad de pentecostalismos, pero una misma pentecostalidad, aunque la apropiación de la pentecostalidad es con*

*toda seguridad igualmente diversa como compleja e irreductible*³⁰. As experiências com a *persona* do Espírito Santo decorrentes dela também não se limitam ao ramo que se autodenomina pentecostal. Sendo assim, outros movimentos e igrejas cristãs também se identificam e compartilham da pentecostalidade e, ao seu modo, procuram atualizá-la, não tendo ela “fronteiras de classe, de ideologia, de território ou de confissão” (MORANTE, 1996, p. 50).

De igual modo, o resgate da pentecostalidade não deve ser simplesmente entendido como sinônimo de pentecostalização. Como explica Oliveira (2017, p. 550),

[...] a pentecostalidade não é a pentecostalização da igreja. Tem a ver com assumir a ação do Espírito de maneira ativa na igreja e na teologização, mais do que as formas clássicas de Espírito do Filho ou da força (energia) de Deus. Sua personalidade divina é estimada, invocada e presente.

São dois conceitos distintos. O primeiro, de cunho teológico, se refere à contemporaneidade da operação dinâmica e carismática do Espírito Santo, que transcende a temporalidade, as espacialidades e as confissões cristãs. A pentecostalidade pode ser entendida como carisma fundante, transformador e estruturante das renovações religiosas do cristianismo. Essa concepção deriva do entendimento de que, mesmo sendo a Bíblia a principal fonte de autoridade de fé e prática, as comunidades cristãs se mantêm abertas à ação do Espírito Santo.

Trata-se de um princípio que permite – dentro de determinados contextos teológicos, litúrgicos e socioculturais – inúmeras formações discursivas, práticas religiosas, representações e sensibilidades, produzindo uma diversidade de expressões religiosas que buscam traduzir e atualizar a experiência com o sagrado como no dia de Pentecostes. A reatualização da pentecostalidade mantém os homens em contato com o sagrado e revitaliza o universo simbólico e social da religião cristã.

Ao assumir a pentecostalidade como princípio vital do cristianismo, surgem no interior do protestantismo “movimentos carismáticos não-pentecostais”, pois se constituem de grupos que priorizaram a pentecostalidade, mas rejeitaram a identificação e vinculação direta com os pentecostais. Mesmo com rupturas institucionais, a maior parte dos protestantes carismáticos não abandonou suas tradições confessionais ou denominacionais, permanecendo fora – ou, na fronteira – da vertente pentecostal. Por sua

³⁰ “Há uma diversidade de pentecostalismo, mas uma mesma pentecostalidade, a apropriação dessa pentecostalidade é, de fato, igualmente diversa, complexa e irreductível” (Tradução livre).

vez, o conceito de pentecostalização consiste num fenômeno social específico de nossa era histórica, logo, corresponde melhor à abordagem sociológica.

A distinção básica entre pentecostalidade, pentecostalismo e pentecostalização, nos ajuda compreender o processo pentecostalizante, focalizando certos detalhes e singularidades que teríamos dificuldades em observar numa visão macroscópica. No entanto, não podemos dissociar indiscriminadamente esses conceitos, pois, são complementares, gravitando em torno de fenômenos sociorreligiosos que guardam similaridades, quando não, são coexistentes e se influenciam reciprocamente.

Os movimentos carismáticos e/ou de renovação se constituíram teologicamente a partir desse princípio, como expressão distinta do Movimento Pentecostal. Se por um lado, concordamos com isso, por outro, não podemos negligenciar a influência pentecostal na sociogênese do Movimento de Renovação Espiritual e das denominações renovadas, como pretendemos demonstrar no último capítulo.

Não vemos problema em afirmar que a efervescência religiosa no seio do protestantismo brasileiro, observada a partir da década de 1940 e intensificada nos anos 1960, seja expressão da necessidade e pretensão dos protestantes em recuperar o princípio da pentecostalidade, tendo como referência o potencial carismático que produziu os grandes reavivamentos entre os protestantes ingleses e norte-americanos noutros séculos.

Porém, de acordo com Pereira (2011), esse anseio pela renovação religiosa se associou com as transformações na sociedade e no campo religioso brasileiro, facilitando a assimilação do imaginário e de práticas pentecostais pelas denominações protestantes históricas. O que queremos dizer com isso é que a busca protestante pela renovação encontrou aporte no Pentecostes bíblico – ou seja, baseado no princípio da *sola Scriptura* – e na história do protestantismo. Mas, as referências sociorreligiosas mais próximas foram crenças e práticas dos pentecostalismos, que precederam e coexistiam com os movimentos renovacionistas.

Embora a pentecostalidade preceda os pentecostalismos, o resgate da pentecostalidade, atualmente, coexiste e acontece paulatinamente com o fenômeno sociorreligioso da pentecostalização. Desde que surgiu, o Movimento Pentecostal torna-se referência expressiva da ação do Espírito de Cristo para o cristianismo contemporâneo. Assim, ao ressignificar o Pentecostes bíblico, as igrejas protestantes tendem a interiorizar teologicamente crenças e práticas oriundas das denominações pentecostais. A partir dessa nova perspectiva, os protestantes carismáticos concebem, assim como os pentecostais,

que o Espírito Santo foi agente ativo no nascedouro da Igreja Cristã. Mais do que isso, que a divindade continua operando em favor dela e “empoderando” cada fiel.

Sem desconsiderar as limitações dessa perspectiva, cremos que ela pode ajudar-nos enxergar os fenômenos carismáticos no interior do cristianismo além dos habituais limites interpostos pela compartimentação dos saberes. A combinação da teologia com *insights* sociológicos, expressa a preocupação de Morante (2016) em desenvolver uma teologia contextualizada que é traduzível sociologicamente.

Protestantismo, pentecostalização e a teoria da religiosidade matricial

Contextualizar a pentecostalização na relação do protestantismo com a religiosidade popular brasileira é outra alternativa bastante interessante. Para isso, precisamos compreender as condições históricas, sociais e políticas de desenvolvimento da vida religiosa no país precedentes à inserção do pentecostalismo e até mesmo das missões protestantes.

Segundo Emiliano Unzer Macedo (2007), mesmo que o catolicismo tenha sido religião hegemônica no Brasil, durante séculos, a maior parte da sociedade desenvolveu um *ethos* religioso peculiarmente sincrético. À sombra da cruz católica, os cultos aborígenes e de origem africana continuaram sendo praticados, contestando o suposto monopólio católico na população brasileira.

Não obstante, o tipo de catolicismo que se disseminou no solo tupiniquim guardava pouco da religião que emanava da Sé Apostólica. Por circunstâncias e causas diversas, as camadas populares incorporaram ao catolicismo recebido – com sua faceta cultural ibérica – crenças, práticas e símbolos das religiosidades nativas e africanas. Nas encruzilhadas da nossa história, essas culturas religiosas influenciaram umas às outras, se misturaram, se interpenetraram de forma aberta e explícita.

O sincretismo religioso esteve intimamente correlacionado com a miscigenação e com os diversos estágios econômicos, políticos e socioreligiosos, ensejando assim uma concepção do sagrado e da religiosidade difusa que foi internalizada pela maioria dos brasileiros. Nessa perspectiva, independentemente da filiação religiosa, o povo brasileiro compartilhou valores, símbolos e práticas religiosas comuns, que dão margem para estudiosos como Bittencourt Filho (2005) falarem de uma matriz religiosa brasileira. Algumas mostras dessa religiosidade matricial estão na concepção festiva, informal, mágica e subjetivista da experiência religiosa que os brasileiros apresentam, configurando uma teodiceia, para fazer uso da terminologia de Berger (1985).

Como veremos adiante, os missionários protestantes repudiaram tanto o catolicismo – considerado um semipaganismo –, quanto a cultura brasileira, conseqüentemente, negando a religiosidade popular que aqui se desenvolveu. Conforme Passos (2005b), essa postura traduzia o sonho protestante de purificar o cristianismo brasileiro das influências, símbolos e rituais que distavam da concepção do *sola Scriptura*.

Como sintetiza Bittencourt Filho (2005, p. 25),

No Brasil, as denominações do protestantismo histórico consagraram a prática de identificar os valores religiosos nativos com o mal, o pecado e a heresia. Assim sendo, as missões protestantes desde logo rejeitaram quaisquer expressões religiosas oriundas da matriz e, dessa maneira, contribuíram para recalcar-la ainda mais no plano inconsciente. Tal rejeição tornou-se mesmo um elemento constitutivo da identidade evangélica brasileira, assim como lhe enriqueceu o discurso apologético, visceralmente anticatólico.

Em certo sentido, os protestantes renunciaram às demandas existenciais dos fiéis que se inclinavam à religiosidade popular com seus contornos sincréticos, tentando contê-las e as combatendo.

O pentecostalismo, da primeira e segunda onda, adotou a mesma postura anticatólica e de ascetismo intramundano que os seus predecessores protestantes. Entretanto, sob esta perspectiva teórica, certas afinidades entre os pentecostalismos e a matriz religiosa brasileira contribuíram para o enraizamento, o crescimento e a expansão pentecostal no Brasil.

O historiador presbiteriano Carl Joseph Hahn (2011, p. 394) avalia que,

O movimento pentecostal ajudou a satisfazer a grande necessidade emocional de um povo analfabeto e abandonado e a dar sentido de objetividade e comunidade àqueles a quem Niebuhr chamou “deserdados”. Os conceitos “materialistas” e “utilitários” herdados da religião folclórica africana criaram uma atmosfera propícia para as grandes campanhas de “cura” e a busca da “possessão” por um poder divino exterior.

Conforme o teólogo e historiador Justo L. González (2015), talvez, isso se deva ao fato de que a crença de que o Espírito Santo continua atuando, dirigindo e renovando as comunidades cristãs, sendo um meio possível para construção de pontes entre o protestantismo e a religiosidade popular brasileira.

Os pentecostalismos reprocessaram a religiosidade matricial. De acordo com Bittencourt Filho (2005), os pentecostais deram novos contornos e significados à religiosidade média brasileira a partir de seu próprio universo simbólico. Assim, ao invés

de rejeitar por completo as crenças e práticas populares, os pentecostais selecionaram e classificaram os conteúdos religiosos em duas jurisdições, a saber, o domínio de Deus e o do Diabo.

Com isso, discretamente, a matriz religiosa brasileira foi incorporada ao sistema simbólico do pentecostalismo clássico e do deuteropentecostalismo. Quanto ao neopentecostalismo, Gedeon Alencar (2005, p. 84) afirmou ser a “expressão mais brasileira do protestantismo”, no sentido de ter se amoldado e emaranhado com a cultura brasileira, a religiosidade popular e suas expressões híbridas.

No tocante à pentecostalização, Bittencourt Filho (2005) entende que o protestantismo histórico não conseguiu desarraigar da mente e da experiência religiosa de muitos fiéis os vestígios da religiosidade matricial. Estes resquícios permaneceram intocados por algumas décadas, até que a matriz religiosa brasileira minou a ortodoxia protestante fazendo irromper diversas modalidades carismáticas que produziram cisões nas denominações históricas e a proliferação de novas igrejas.

Analisando as proposições do autor supracitado, Jacqueline Zirolto Dolghie (2010) compreende que as novas denominações podem ter arregimentado protestantes descontentes com a posição de suas igrejas em relação à cultura brasileira. Sendo assim, a pentecostalização refletiria a emergência de demandas religiosas não supridas pelo protestantismo tradicional, expressas nas recomposições doutrinárias e novos modelos de culto das igrejas renovadas.

Diante disso, podemos inferir que essas igrejas representam uma abertura do protestantismo histórico à religiosidade típica do povo brasileiro, demonstrando uma tendência de adaptação, ainda que tardia, das igrejas protestantes ao contexto sociorreligioso brasileiro, à teodiceia difusa e à relação com matrizes diferenciadas, que compõem as práticas pentecostais e/ou carismáticas. Esse processo segue percursos, menos ou mais explícitos, de assimilação espontânea à adoção consciente e estratégica da hibridação cultural.

A pentecostalização não seria apenas um desdobramento linear e simples do protestantismo brasileiro em relação restrita com os pentecostalismos, mas um fenômeno que manifesta a dialética entre cada religião e o contexto sociorreligioso no qual está inserida. Essa dinâmica é marcada por movimentos de conservação e de transformação, em que elementos velhos e novos componentes são negociados, incorporados e rejeitados continuamente.

Essa perspectiva ajuda-nos desenvolver um olhar diacrônico acerca do sucesso e da influência do paradigma pentecostal para além de suas fronteiras denominacionais. Ela nos desperta para o fato de que as configurações e fenômenos do campo religioso atual também são produto de determinados percursos socio-históricos. No entanto, acreditamos que a compreensão da pentecostalização se torna mais viável através do estudo das relações entre protestantes e pentecostais, algo que é consenso entre estudiosos da área. Tendo em vista, que essa compreensão macrosociológica pode originar afirmações generalizadas acerca desse fenômeno sociorreligioso.

A reconfiguração do campo religioso brasileiro e a pentecostalização

No caso brasileiro, a despeito da presença religiosa aborígine e de matrizes africanas, o catolicismo exerceu hegemonia cultural, religiosa e política durante séculos, até que seu monopólio foi parcialmente desbancado com a inserção do protestantismo e de outras correntes religiosas e filosóficas concorrentes.

As transformações que se processaram e as fissuras que foram abertas na sociedade brasileira permitiram que esses novos agentes religiosos se estabelecessem efetivamente no Brasil. Com a consolidação desses novos segmentos religiosos, os poderes que o catolicismo detinha nas esferas socioculturais, progressivamente, entraram em descenso. Com o passar das décadas, os brasileiros adquiriram maior liberdade para efetuar suas adesões e escolhas religiosas.

Desde a virada do século XIX para o XX, o campo religioso brasileiro foi modificado com a introdução do protestantismo histórico, do pentecostalismo e de outras religiões. Mas, a partir dos anos 1950, a situação pluralística se acentuou devido a transformações mais profundas na sociedade e no campo religioso brasileiro.

Nessa época, os pentecostais experimentaram um gradual crescimento. Os avanços numéricos e territoriais dos pentecostais, encabeçados pela Assembleia de Deus, foram endossados pela emergência da segunda onda pentecostal, que multiplicou as alternativas de adesão ao pentecostalismo. Concomitantemente, o subcampo evangélico se tornou ainda mais plural e competitivo, gerando acomodações, convergências ou, pelo contrário, acirrando os conflitos entre as denominações evangélicas já estabelecidas e as emergentes (CAMPOS, 2013).

Segundo Campos (1996, p. 87) “foi, portanto, no contexto da segunda onda de pentecostalismo que as camadas sociais mais baixas da sociedade urbana perceberam uma melhor sintonia entre a mensagem protestante e suas necessidades concretas”. O

crescimento pentecostal contribuiu para irrupção de novos empreendimentos religiosos dentro do campo evangélico, os quais romperam com moldes tradicionais de suas respectivas confissões denominacionais.

Essa situação ficou patente com o advento do neopentecostalismo, sendo uma vertente religiosa profundamente imbuída de uma visão mercadológica da religião e capaz de incorporar crenças, práticas e símbolos diversos compondo um sistema religioso híbrido e nitidamente sincrético. Esse segmento,

[...] começou a atingir uma nova camada da população urbana, as classes médias baixa, média-média e eventualmente algumas pessoas da classe média alta. Essas novas clientelas possibilitaram a adoção de estratégias empregadas pelos tele-evangelistas norte-americanos desde os anos 50, que temos chamado de “*marketing* do sagrado”. Através delas há uma segmentação da população, com a eleição de um grupo preferencial que deve ser atingido, construindo-se ali um nicho de consumidores dos produtos religiosos. O processo passa a se voltar, não mais para o produto e sim para as necessidades dos consumidores que devem receber “bens simbólicos” devidamente adaptados às suas necessidades. (CAMPOS, 2011, p. 514).

Nesse período verificou-se o crescimento numérico da população autodenominada evangélica. De acordo com George Leite Frexeira (2013), a melhor sintonia e as afinidades eletivas dos pentecostalismos com as metamorfoses sociais possibilitaram que a hegemonia dentro desse subcampo religioso deixasse de ser das igrejas protestantes históricas e passasse para as pentecostais e neopentecostais. Mais que isso, o crescimento pentecostal tem posto em risco a predominância numérica do catolicismo, restabelecendo os marcos e o funcionamento do campo religioso brasileiro.

Campos (2013) ainda destaca que o crescimento pentecostal se intensificou entre 1950 e 1970. Em 1980, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou que os pentecostais perfaziam 48,2% dos evangélicos do país. Passado o decênio, as igrejas deste segmento passaram representar 76,1% da população evangélica.

Enquanto isso, as igrejas protestantes históricas praticamente estagnaram, crescendo apenas 9,1% entre 1980 e 1991, não acompanhando sequer o crescimento populacional do país. Segundo Mariano (2014), essa situação conjugada ao acentuado crescimento pentecostal foi decisiva para reconfiguração interna do campo evangélico brasileiro. Não obstante, a dinâmica de expansão territorial dos pentecostalismos contribuiu diretamente para o notável crescimento da população evangélica no Brasil.

Nos anos 2000, as igrejas pentecostais totalizaram pouco mais de 17 milhões de adeptos, constituindo 67,2% dos evangélicos. E, no último censo demográfico, de 2010,

eles representavam pouco mais de 13% da população brasileira e 60% do total de evangélicos. Apresentando uma redução percentual em relação ao Censo anterior.

Esses dados, para Campos (2013), indicam um declínio dos “evangélicos de missão”. Desse modo, igrejas protestantes como batistas, congregacionais, metodistas e presbiterianas estariam vendo uma redução significativa nos seus quadros de fiéis. Esse declínio do protestantismo histórico é avaliado pelo autor citado como produto de um suposto “desequilíbrio” consequente das forças da secularização, da pluralização e da livre concorrência no campo religioso brasileiro.

Seria a pentecostalização um meio de sobrevivência e mola propulsora do protestantismo tradicional ante o crescimento e sucesso pentecostal? Nesta perspectiva, é bastante provável que a resposta seja afirmativa. Como já pontuamos anteriormente, Campos (1996) encara a pentecostalização como uma alternativa para reverter o declínio e deter o esvaziamento das igrejas protestantes.

Pentecostalização, mercado religioso e paradigma da assemelhação

A fim de entender melhor a situação acima descrita, alguns pesquisadores brasileiros têm optado pela teoria do campo e mercado religioso, tendo como referencial clássico Berger (1985) e Bourdieu (2007).

O conceito de campo religioso, fundamentado em Bourdieu, permite apreender as relações entre as religiões, sejam elas de aproximação e assimilação ou de concorrência e conflito. Neste mesmo viés teórico-interpretativo, estão os elementos constitutivos das religiosidades, crenças e ritos – respectivamente, representações e práticas sociais – “pelos quais as religiões se concebem, se reconhecem e estabelecem padrões de relações umas com as outras” (CAMURÇA, 2014, p. 288).

Os pesquisadores que adotam a perspectiva teórica mais inclinada para uma concepção mercadológica das relações e fenômenos sociorreligiosos, basicamente, têm proposto que, na atualidade, as religiões tradicionais se veem inseridas numa dinâmica de “mercado”, que lhes impõe a necessidade de adaptar-se à competição por fiéis para poderem sobreviver.

Berger (1985, p. 150) defende que “a pressão para obter ‘resultados’ numa situação de competitiva acarreta uma racionalização das estruturas sociorreligiosas”. Semelhantemente, a situação de mercado teria afetado também os conteúdos religiosos. Ainda de acordo com ele,

Enquanto as instituições religiosas ocuparam uma posição de monopólio na sociedade, seus conteúdos podiam ser determinados de acordo com qualquer saber teológico que parecesse plausível e/ou conveniente para a liderança religiosa. Isso não quer dizer, é claro, que a liderança e suas decisões teológicas estivessem imunes as forças provenientes da sociedade, por exemplo, os centros de poder desta última. A religião sempre foi suscetível a influências altamente mundanas, afetando até suas construções teóricas mais rarefeitas. A situação pluralista, todavia, introduz uma forma nova de influências mundanas, provavelmente mais poderosa para modificar conteúdos religiosos do que as antigas formas, como os desejos de reis ou dos capitais investidos de classes: a dinâmica da preferência do consumidor. (BERGER, 1985, p. 156)

A existência de bens religiosos que apresentam altas *performances* no mercado religioso pode gerar uma padronização ou assemelhação dos produtos religiosos. Com isso, as instituições religiosas tendem a se amoldar às tendências prevalecentes no campo religioso para sobreviver, competir e crescer. Para isso, elas se conformam ou produzem modelos alternativos frente aos bens de salvação que fizeram e ainda fazem “sucesso” no cenário brasileiro.

Nessa situação de mercado, as agências religiosas também se amoldam às demandas dos fiéis, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento de estratégias de *marketing* para propagandear seus produtos religiosos e atrair seus “consumidores”, quanto na própria produção destes bens (GUERRA, 2000).

Assim, a tendência mimética presente no cristianismo brasileiro desde os tempos coloniais teria se intensificado em meados do século XX, mediante os ditames do mercado religioso. Diante do crescimento pentecostal, católicos e protestantes se defrontaram com o imperativo de que era “preciso agir e com urgência, antes que seja tarde demais, nem que seja copiando as estratégias da concorrência” (MARIANO, 2014, p. 14).

Segundo Campos (2011, p. 512-513), enfrentando a expansão pentecostal, “as instituições e atores religiosos tiveram que adotar estratégias de concorrência, para manter ou ganhar novos espaços, no agora disputado ‘mercado religioso’”. Desse modo, a pentecostalização do protestantismo seria um processo orientado racional e estrategicamente por pastores interessados em retomar o crescimento de suas comunidades e dinamicidade de suas denominações.

Esse novo posicionamento das lideranças protestantes em relação ao pentecostalismo implicou em mudanças discursivas e práticas religiosas. Ao considerarmos, por exemplo, a criação de uma congregação ou de cultos para o público

de fiéis carismáticos contribui para diversificação da oferta de salvação e, conseqüentemente, possibilita que indivíduos com diferentes demandas consumam seus produtos religiosos, somem-se a membresia, pode evitar que fiéis com aspirações carismáticas migrem para outras comunidades e garante o poder de concorrência da agência religiosa. O êxito do pentecostalismo em atender as demandas religiosas e angariar novos fiéis, levou muitos pastores protestantes a “ritualizarem” práticas e “canonizarem” crenças pentecostais, para utilizar a terminologia empregada por Bourdieu (2007).

Nessa percepção, esse tipo de hibridação correspondeu a uma mudança estratégica efetuada pelos pastores das igrejas protestantes históricas, a fim de interromper o esvaziamento de suas comunidades e, ao mesmo tempo, promover seu crescimento e poder de competitividade. Do conflito aberto, algumas igrejas protestantes passaram a assimilar o modelo de religiosidade pentecostal. Conforme Bourdieu (2007, p. 50),

As relações de transação que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de concorrência que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa.

Desse modo, o conteúdo de uma religião estaria condicionado aos interesses sociais e religiosos dos seus produtores e consumidores, dos sacerdotes e fiéis. O sistema de crenças e práticas religiosas, assim entendido, comporta as estratégias dos especialistas para manter sua dominação sobre as classes interessadas nos seus serviços e assegurar seu poder competitivo pelo monopólio da gestão dos bens de salvação.

Berger (1985, p. 159) salienta que

Na medida em que as “necessidades” religiosas de certas camadas de clientes, ou de clientes potenciais, são semelhantes, as instituições religiosas, ao atender a essas “necessidades”, tenderão a padronizar seus produtos de acordo com elas. [...] Essa padronização dos conteúdos religiosos, desenvolvida pela pressão do consumidor, tende a dar pouca ênfase às divisões confessionais tradicionais.

Nisto, as ofertas de salvação de diferentes religiões e segmentos podem se aproximar tanto a ponto de não se distinguirem como antes. No contexto brasileiro, essa tendência mimética é encontrada desde os tempos coloniais como, por exemplo, nos processos de hibridação afrocatólica, aborígene-católica, afro-aborígene, protestante-maçônica, entre outras. Mas, no cenário religioso contemporâneo, regido pela lógica de

mercado, tem intensificado o mecanismo do mimetismo, sendo as diversas religiões impulsionadas por uma tendência de assemelhação, para alcançar seus públicos.

Ao analisar a Renovação Carismática Católica nessa perspectiva, Lemuel Dourado Guerra (2000) nos fornece uma leitura mais adensada sobre o que Berger (1985) chama de padronização. Ele lida com esse fenômeno por meio do conceito de paradigma da assemelhação, que consiste na adoção de estratégias pelas organizações religiosas objetivando aumentar seu poder de concorrência pela preferência dos consumidores de bens religiosos. Nessa dinâmica, “as instituições religiosas tendem a padronizar seus produtos, ao mesmo tempo em que cuidam para manter características diferenciadoras que garantam a sua não intercambialidade, que teria como efeito a eliminação da concorrência real” (GUERRA, 2000, p. 73).

A fim de oferecer um modelo de religiosidade e produtos religiosos capazes de competir com o modelo pentecostal, as igrejas protestantes e setores do catolicismo estariam assimilando discursos e práticas pentecostais, se assemelhando ao pentecostalismo em suas celebrações, articulação e conteúdo dos sermões, entre outras coisas.

Aplicando essas proposições ao caso da pentecostalização do protestantismo histórico, diversas denominações protestantes que estavam em desvantagem frente ao sucesso pentecostal, padronizaram suas ofertas de salvação à semelhança dos produtos pentecostais. As igrejas protestantes mudaram para se manter no mercado religioso brasileiro, com poder de competitividade e para garantir a permanência dos fiéis que ainda não haviam debandado para os templos pentecostais e neopentecostais.

Mesmo assim, não podemos desconsiderar a possibilidade de ter havido um trabalho coletivo e anônimo da massa de fiéis. Somos bastante propensos a discutir a pentecostalização nesses termos, sem negligenciar o que já foi abordado nas linhas precedentes. Quanto a isso, Mendonça (1990) defende que os “movimentos místicos” surgidos no interior do protestantismo, em meados do século passado, foram iniciados pela massa de fiéis, nas palavras dele, tiveram um início mágico-coletivo. Em seguida, surgem os agentes que formulam o discurso profético da renovação religiosa, sendo a ação pastoral dirigida à justificação e legitimação do Movimento de Renovação Espiritual; do que de promover a mobilização inicial, pela reintrodução do sagrado na cultura religiosa protestante, descartando alguns impedimentos para maior liberação das experiências dos fiéis com o sagrado.

Desinstitucionalização e dinâmicas do trânsito religioso

Ao problematizar as perspectivas correntes sobre a secularização, Willaime (2012, p. 161) fez a seguinte afirmação: “a modernidade produz efeitos dissolventes sobre as culturas religiosas”. Essa assertiva pode ser relacionada com desinstitucionalização da vida religiosa e com a dinamicidade que os fenômenos religiosos têm se desenvolvido na atualidade.

Acerca disso, Vallverdú (2001, p. 1-2) salienta que,

En efecto, la pluralización y segmentación del fenómeno religioso no conducen necesariamente a la irrelevancia social de la religión o a su desaparición, sino a una nueva forma de relación con la modernidad. Las formas religiosas contemporáneas tienden a la disgregación, a la fragmentación, a la movilidad. Una especie de “nuevo supermercado espiritual y del sentido” toma forma en nuevos contextos ideológicos y de búsqueda de significados.

Desregulação, desagregação, são variantes do que poderíamos categorizar como crise institucional das religiões. Na leitura de Danièle Hervieu-Léger (2015), essa situação reflete uma crise de credibilidade das instituições religiosas e a emergência de novas formas individualizadas do crer e experimentar a religião. Em outras palavras, é a perda ou diminuição do poder de regulamentação da vida religiosa por parte das instituições tradicionais como produtoras de sentido. Conforme Faustino Teixeira (2015, p. 8), isso corresponde a “uma ‘bricolagem de crenças’, uma individualização e liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé”, fenômeno que parece confluir com as crises identitárias da contemporaneidade, principalmente se falarmos em fragmentação das identidades culturais, tratadas por Stuart Hall (2011) e Kathryn Woodward (2014).

Com as identidades religiosas, cada vez mais, condicionadas à livre-escolha houve um aumento substancial da dinâmica de movimento, mobilidade e dispersão de crenças e práticas religiosas. Na modernidade, as identidades religiosas dão lugar à busca por identificações mais alinhadas com as demandas individuais e, às vezes, momentâneas do sujeito religioso, favorecendo a circulação dos indivíduos no campo religioso ao qual pertencem (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Entendemos que esses fenômenos de desinstitucionalização e de trânsito religioso permitem maior abertura para encontros culturais e produzem um ambiente fértil para trocas simbólicas e processos de hibridação cultural, como a pentecostalização.

De acordo com Souza (2013a, p. 14-15),

Algumas análises consideram que as rupturas com as tradições religiosas têm relação com o atual trânsito de identidades e as mudanças ocorridas no campo religioso. Estas mudanças seriam decorrentes do

colapso das metanarrativas contemporâneas. [...] este colapso traz a experiência de indivíduos que se comportam como “peregrinos” em busca de novas práticas religiosas, a fim de garantir a “segurança espiritual” diante das incertezas contemporâneas. Desta forma a religiosidade não ocupa mais um espaço sedimentado em tradições. Ela reinventa tradições a partir do processo de ressignificação das identidades nas escolhas dos “convertidos”, que aderem a diferentes crenças livremente. Por ser transitória, ela é capaz de agregar elementos de diferentes tradições religiosas refletindo a fluidez dos laços identitários na contemporaneidade. Neste sentido a experiência religiosa no mundo atual seria constituída a partir da “bricolagem de crenças”, uma religiosidade que não está mais ancorada na tradição, mas sim na experiência pessoal e afetiva. Esta experiência levou a uma religiosidade que arrasta consigo elementos de distintas tradições religiosas.

Não obstante, o antropólogo Ronaldo de Almeida (2011) propõe que a noção de trânsito religioso seja ampliada e empregada em pelo menos três aspectos. Primeiro, enquanto movimento de indivíduos trafegando em diferentes territórios religiosos e confessionais. Em segundo lugar, na circulação de crenças e práticas entre diferentes religiões e espacialidades religiosas. E, terceiro, na trajetória religiosa dos sujeitos, nos modos pelos quais diferentes religiões ou bens simbólicos são incorporados na biografia de cada indivíduo. Essas dimensões não são excludentes, antes, são correlatas. Nessa perspectiva, o fenômeno da pentecostalização pode ser correlacionado com essas três dinâmicas do trânsito religioso.

A circulação de pessoas contribuiu para que fiéis protestantes tivessem contato com igrejas pentecostais, posteriormente, questionando suas respectivas tradições denominacionais. Hahn (2011, p. 375) oferece um exemplo pertinente, quando afirma que “é difícil uma igreja que não tenha tido alguns membros que frequentaram reuniões pentecostais e voltaram acusando-a de ser morta e fria e exigindo mudanças no culto”.

As trocas simbólicas, certamente, tiveram função importante para pentecostalização do protestantismo. Crenças e práticas pentecostais foram amplamente difundidas através de programas de rádio e TV, literatura, eventos *etc.* Não temos como mensurar os impactos dessa difusão cultural, mas, cremos que ela tenha se intensificado com o crescimento e expansão territorial das igrejas pentecostais. Sobre isto, Almeida (2008, p. 55) constata que

[...] o código evangélico-pentecostal tem se disseminado por outras instituições religiosas. Esta expansão tem um alcance maior do que a própria adesão de féis ao pentecostalismo. Se este cresce demograficamente, muito maior tem sido a influência sobre outras religiões assim como na própria sociedade.

A pentecostalização tem demonstrado que as religiões desenvolveram mecanismos de sobrevivência e legitimidade que lhes permitiram prescindir da tradição fundadora ou, pelo menos, romper com alguns de seus aspectos doutrinários, litúrgicos e até institucionais. Segundo Rivera (2001), o distanciamento da tradição protestante histórica, em nome da emoção religiosa, facilita a adoção de práticas religiosas carismáticas, viabilizando a construção de identidades religiosas efêmeras. Vê-se aí, um modelo de religiosidade que se encaixa perfeitamente no fluxo da modernidade, em que o passado perde o sentido e importância para grande parte das sociedades ocidentais contemporâneas.

Além disso, tais dinâmicas de trânsito religioso permitem que os indivíduos construam para si uma experiência religiosa que condensa elementos de diferentes crenças e práticas. De modo que,

[...] o indivíduo está ganhando margem maior de formulação do seu próprio cardápio religioso. Na circulação, a doutrina, os comportamentos, os constrangimentos da comunidade moral atingem-no menos. Neste sentido, a forma alargada do pentecostalismo em relação ao universo simbólico estende-se também para a elasticidade no pertencimento às denominações, de forma que é muito frequente encontrá-lo como um momento da série de vínculos religiosos de uma trajetória individual. As circulações de conteúdos religiosos e de pessoas não se sobrepõem *pari passu*, mas são correlatas, e elas conferem aos pentecostais e a alguns evangélicos não-pentecostais (denominações e pessoas) um dinamismo intenso e uma ampla elasticidade em que a religiosidade é vivida de maneira mais alargada do que aquela confessada pelo indivíduo (ALMEIDA, 2011, p. 117).

Sob esse prisma, a pentecostalização pode ser entendida como uma consequência da desregulamentação da vida religiosa que é, por sua vez, um dos efeitos dissolventes da modernidade sobre o religioso. Ao mesmo tempo, está associada à circulação de pessoas e bens simbólicos entre os segmentos protestantes históricos e pentecostais. Portanto, a pentecostalização não pode ser considerada simples e unicamente produto da racionalização burocrática das instituições religiosas, mas também daquilo que Bourdieu chama de trabalho religioso anônimo e coletivo. Trata-se, na verdade, de um movimento dialético que permeia tanto na esfera institucional, quanto a experiência religiosa coletiva e individual.

Processos históricos, polissemia e complexidade da pentecostalização

Nas últimas décadas, o pentecostalismo suscitou incontáveis pesquisas nos mais variados campos do saber. Quase unanimemente, os cientistas sociais da religião

concordam que o pentecostalismo é um dos movimentos religiosos mais importantes do último século. Esse entendimento tornou-se senso comum acadêmico. Junto com ele, princípios interpretativos – ou, se quiser, explicativos – também adquiriram *status* semelhante.

Princípios, que, resumidamente, seriam: a religião institucional não conseguiu responder à anomia (Durkheim) provocada pela urbanização e industrialização das cidades brasileiras, agravadas, ainda mais, pelo seu caráter opíaco, num amplo processo de alienação (Marx) deste contingente pobre que não aderiu e/ou não entendeu a racionalização modernizadora protestante (Weber) das denominações históricas. (ALENCAR, 2005, p. 48).

Tanto o fenômeno pentecostal quanto o pensamento desses autores são bem mais complexos que os reducionismos e simplificações com que nos deparamos vez por outra. Da mesma maneira, há autores que, consciente ou inconscientemente, defendem a adesão de uma linha teórica estrita para interpretar o fenômeno da pentecostalização. Algo que, por vezes, obscurece as ambivalências, ambiguidades e paradoxos desse processo.

Sob a égide da simplificação, temos provocado disjunções, fragmentações e reduções do tecido complexo das realidades sociais que nos dispomos a estudar. Entendemos que é preciso superar o paradigma simplificador e, cada vez mais, apostar num paradigma da complexidade (MORIN, 2011).

Sabidamente, as pesquisas sobre o pentecostalismo apresentam um leque bastante variado de substratos teóricos e abordagens metodológicas. Mesmo que sejam recentes, vimos ao longo deste capítulo que os estudos sobre a pentecostalização também apresentam diversidade teórica e metodológica. Como nos ensina Alencar (2005), existem diferentes vias de análise do pentecostalismo e fenômenos correlatos conforme as respectivas épocas, contextos e objetivos de pesquisa. Assim, pretendemos construir nossas reflexões a partir do diálogo com os diferentes autores e linhas argumentativas aqui expostas. Sabemos que essa opção pode parecer mero ecletismo para alguns, mas consiste numa abertura sistêmica para os complexidade dos processos sociorreligiosos e as múltiplas interpretações quem rodeiam o fenômeno da pentecostalização.

CAPÍTULO 2 – PROTESTANTES HISTÓRICOS E PENTECOSTAIS: UM ESBOÇO ARQUEOGENEALÓGICO

No século XVI, a trama aparentemente unificada do cristianismo ocidental desfiou, fio por fio. Sabidamente, a ação de Martinho Lutero desencadeou uma série de movimentos reformadores avessos ao predomínio político-religioso da Sé Romana. No fluxo da dinâmica histórica, diferentes atores, em circunstâncias variadas, contribuíram para a emergência das reformas religiosas em diversos países europeus.

Com a Reforma Protestante, a Cristandade perdeu sua aparente homogeneidade e em seu lugar formou-se um nítido mosaico cultural, social e teológico da fé cristã, no qual são incorporados vários fragmentos protestantes. Acerca disso, Mendonça (1990, p. 11) entende que

Apesar de comportar em si mesma uma grande diversidade, a tradição cristã católica sempre foi capaz de conciliar e envolver essa diversidade com a vigorosa unidade que se manifesta, por exemplo, no plano institucional. Ao contrário da tradição católica, o protestantismo que surgiu da Reforma do século XVI foi muito mais longe na variedade de tendências e instituições que gerou, e desde cedo revelou-se incapaz de conservar-se unido.

Como um rio com seus afluentes, desde cedo, o protestantismo apresentou uma clara tendência fragmentária, que se acentuaria no decorrer do tempo³¹. Da diversificação protestante, diferentes maneiras de compreender e se relacionar com o sagrado deram origem às ramificações confessionais na Europa, a exemplo dos luteranos, reformados, anglicanos, dentre outros.

Mesmo havendo pilares de fé³² comuns que conformaram certa unidade à Reforma Protestante, seus movimentos subsequentes desenvolveram estruturas eclesiais, perspectivas teológicas e práticas religiosas distintas. Alguns grupos protestantes, devido às suas crenças, práticas e até mesmo posturas políticas, entraram em confronto com as instituições estabelecidas, tornando-se alvo de reações adversas dentro e fora da esfera religiosa.

Posteriormente, outros segmentos religiosos surgiram como capilaridades dos grandes ramos confessionais. Com a pluralização protestante, especialmente nos Estados

³¹ Começamos frisando que o protestantismo é heterogêneo, embora venhamos tecer considerações gerais, não se pode perder de vista essa diversidade que acompanha o protestantismo desde as reformas religiosas do século XVI.

³² Os “pilares da Reforma Protestante”, geralmente, são sintetizados através das afirmações dos Cinco *Solas*. Para maiores informações consultar: FERREIRA, Franklin. **Pilares da fé**: a atualidade da mensagem da Reforma. São Paulo: Vida Nova, 2017.

Unidos, as diferentes organizações e fraternidades religiosas desenvolveram suas singularidades doutrinárias e formas de religiosidade, gerando o que conhecemos como denominacionalismo³³. As denominações tracejaram novos limites simbólicos nos próprios afluentes confessionais, distinguindo congregacionais, batistas, metodistas, presbiterianos e inúmeras outras denominações protestantes (MENDONÇA, 1984).

Esses diversos segmentos protestantes interagiram entre si de distintas formas, de acordo com os contextos sociorreligiosos nos quais se inseriram. Tais relações oscilaram entre aproximações e conflitos, assimilações e resistências, convergências e tensões. Assim, o protestantismo, de modo geral, se desenvolveu em torno dessa dialética.

Com o advento do pentecostalismo, no século XX, houve uma das mais profundas cisões desse subcampo religioso, que resultou na formação de dois grandes ramos protestantes distintos, e há quem afirme antagônicos. Mas, acreditamos que para uma compreensão adequada dessa relação precisamos do olhar retrospectivo da história.

A potencialidade carismática do protestantismo³⁴

O protestantismo, ao longo de sua trajetória histórica, esteve num pêndulo, entre a latência e a manifestação da pentecostalidade, entre o carisma e a institucionalização, ou ainda, entre o exílio e a liberação do sagrado. Essa predisposição envolve a gestão e interpretação dos textos bíblicos e, sob outro ângulo, aciona relações mais ou menos mediatizadas, ou ainda, imediatas com o carisma fundante do cristianismo, a pentecostalidade.

Por essa e outras razões, Willaime (2000, p. 27-28) postula que

O protestantismo é, ao mesmo tempo, um fundamentalismo e um liberalismo, e essa tensão entre essas duas atitudes é constitutiva do protestantismo. [...] Essa tensão se traduz, no plano psicossocial, como interferência de duas tendências: uma que tende constantemente a

³³ Como explica Mendonça (1984), em primeiro lugar, o denominacionalismo surgiu no contexto norte-americano em consonância com o pressuposto da liberdade religiosa. Assim, as denominações não estão inscritas como igrejas oficiais de uma região ou país; em segundo lugar, a associação dos adeptos é voluntária, baseada em preferências e convicções pessoais do fiel. O termo denominacional ainda se refere ao caráter particular de doutrinas e práticas que lhe conferem traços distintivos ante outros agrupamentos religiosos.

³⁴ Quando falamos de potencialidade carismática, recorremos a Weber (2000, p. 161) quando explica que “o carisma é a grande força revolucionária de todas as épocas com forte vinculação à tradição [...] o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do ‘mundo’, em geral”. Entendemos que, apesar de um indivíduo poder personificar o poder carismático – como defende Weber, o carisma e sua apropriação dependem de certas disposições culturais, históricas, políticas, religiosas e sociais. Remendamos, aqui, essa questão com o pressuposto antropológico de liberação do sagrado e, também, com a noção de princípio da pentecostalidade que será abordada no primeiro capítulo.

inscrever o grupo em torno de uma verdade circunscrita e a reforçar o controle social dos atores. É uma tendência que pode ser qualificada de sectária segundo a tipologia weberiana-troeltschiana. A outra tendência puxa, em sentido oposto, procurando constantemente abrir o cerco coletivo reivindicando a autonomia da consciência do crente aproximando-se, assim, do tipo místico de Troeltsch, haja vista a relativização que faz de todas as mediatizações institucionais. Esta tensão interfere numa outra na qual o protestantismo aparece como religião “quente” emocional ou como uma religião “fria” intelectual. Então o protestantismo representa também a tensão entre a efervescência do sentimento religioso e a frialdade intelectual da teologia.

Para Mendonça (1990, p. 239), o protestantismo abriga um ciclo de disposições – mágico-coletiva, profetismo, sacerdotalismo, mágico-coletiva e assim por diante – que marcam um exílio e retorno periódico do sagrado e, conseqüentemente, do seu potencial carismático de renovação religiosa. Esse constante ir e vir do sagrado, ao invés de ser caminho da revitalização, tem sido ponto nevrálgico da instabilidade das sociedades e comunidades protestantes.

Voltando às considerações de Willaime (2000), essa tensão faz com que os segmentos protestantes apresentem uma inclinação para institucionalização e racionalização da vida religiosa. Mas, ao mesmo tempo, o protestantismo traz consigo um princípio de desinstitucionalização através de novos protestos, graças aos seus próprios pressupostos e fundamentos. A questão é saber como isso se exprime em diferentes contextos históricos.

A título de exemplo, as controvérsias teológicas entre os luteranos e os reformadores radicais e anabatistas, no século XVI, deram vazão para uma intensa racionalização da fé protestante na comunidade luterana. O Movimento Pietista surgiu como contraponto aos “exageros racionalistas” dos pastores e teólogos luteranos. Para os pietistas, a comunhão pessoal com Deus nesta vida era alcançada através da dedicação ao estudo bíblico e à oração. No cultivo desta vida piedosa, o Espírito Santo foi tido como iluminador das interpretações das Escrituras, enquanto a prática das boas obras manifestava uma fé autêntica.

A partir desse movimento observamos um revigoramento religioso em que a fruição da salvação no mundo, seria caracterizada por uma experiência subjetiva, marcada por forte intensidade emocional. De acordo com Weber (2013), esse tipo de experiência emotiva tornou-se uma marca distintiva do pietismo, dando os contornos definidores de sua postura ascética.

A tendência à racionalização das religiões do campo protestante “gerou uma ortodoxia fria e acadêmica que era propensa a ignorar os aspectos subjetivos do cristianismo” (CAIRNS, 2008, p. 268), observando-se como reação o surgimento de outros movimentos religiosos que conclamavam as pessoas ao arrependimento, exercício da devoção a Deus, a piedade e, enfim, a recuperação do potencial carismático protestante. Alguns desses movimentos ficaram conhecidos como *revivals* [reavivamentos]. O reavivalismo – ou, reavivamentismo – esteve relacionado com a revitalização da vida religiosa nas comunidades protestantes em épocas e lugares distintos e, ainda, contribuindo com transformações sociais substantivas.

O “Grande Despertar” – também chamado de Grande Avivamento –, se refere a uma série de renovações religiosas que ocorreram de forma simultânea e espontânea em solo norte-americano e inglês no século XVIII. Na época, o protestantismo nos Estados Unidos experimentava um declínio vertiginoso, associado com fatores religiosos e sociopolíticos. De acordo com Mendonça (1984, p. 48),

Em princípios do século XVIII a efervescência religiosa e o puritanismo tinham declinado muito nas colônias. São diversas as causas desse enfraquecimento, mas à primeira vista surgem duas mais ou menos claras. A primeira contém motivos de ordem histórico-estrutural, como as lutas políticas com a Inglaterra que desembocaram na Guerra de Independência, e o avanço do secularismo que vinha no bojo do Iluminismo. A segunda contém motivos de ordem especificamente religiosa, como a teologia e a disciplina prevaletentes nas igrejas.

Da pregação de Theodore Frelinghuysen, em Nova Jersey, ressoou a mensagem de regeneração e a necessidade de uma experiência religiosa mais intensa nos círculos protestantes. Esse fenômeno local prontamente influenciou pastores como Gilbert Tennent, William Tennent, Jonathan Edwards e outros líderes protestantes que, por sua vez, também disseminaram o reavivamento espiritual nas outras colônias norte-americanas.

Segundo McGrath (2012), registros históricos indicam que, no período de 1735 a 1745, a população da Nova Inglaterra outrora indiferente, agora estava tomada por maior envolvimento e engajamento na vida religiosa. Milhares de pessoas se aglomeravam para ouvir sermões pregados ao ar livre e templos ficavam abarrotados de gente, manifestando numericamente uma reversão do declinante panorama religioso.

Além do aumento na participação dos cultos, pôde-se perceber uma profunda mudança no modo protestante de relacionar-se com o sagrado. Esse “despertar” provocou uma reinterpretação da experiência pessoal do fiel, na qual os aspectos emocionais e

relacionais da fé foram sobrelevados, em detrimento do padrão de racionalidade teológica que dominara, até então, nas igrejas protestantes da corrente principal.

Conforme Joelson Ferreira Gomes (2017, p. 158), algumas igrejas congregacionais norte-americanas foram tomadas por uma atmosfera “de muito fervor espiritual e excessos emocionais. Era comum as pessoas chorarem, desmaiarem, soltarem gritos e clamores quando ouviam as pregações nos cultos”. Estas práticas pareceram um tanto inusitadas para algumas lideranças e denominações protestantes da época, fazendo com que Jonathan Edwards, um eminente teólogo, filósofo e pastor congregacional, tentasse explicar essas manifestações religiosas. Sob uma perspectiva psicológica, ele defendeu que as expressões extáticas das pessoas durante os cultos era uma resposta natural aos sentimentos despertados religiosamente, como a culpa e a percepção do pecado.

Enquanto isso, os protestantes europeus e, especialmente, ingleses conviviam com o formalismo ritualista, o desgaste da relação igreja e Estado, a ascensão do racionalismo, a crescente indiferença religiosa, entre outros problemas que faziam o protestantismo inglês enfraquecer. Nesse cenário, surgiram movimentos e sociedades religiosas organizadas com o objetivo de promover uma vida religiosa mais fervorosa aos seus membros.

Por volta de 1720, alguns jovens da Universidade de Oxford organizaram uma dessas sociedades, pretendendo encontrar um “método” de crescimento espiritual. Dentre eles estava George Whitefield³⁵ e os irmãos Charles e John Wesley. O historiador Jesse Lyman Hurlbut (2007) afirma que em razão do modelo de vida daqueles universitários, eles ficaram conhecidos como “metodistas”. Esses jovens saíram do *campus* para impactar suas comunidades e a nação inglesa através das sociedades metodistas, usando incisivas pregações e música evangélica³⁶ popular, dando origem ao Movimento Metodista e a um grande reavivamento em território inglês.

No final da década de 1730, John Wesley começou a propagar uma doutrina de conhecimento subjetivo acerca da salvação denominada de “testemunho do Espírito”. Ele entendia que a justificação pela fé era acompanhada por uma experiência súbita de conversão. Segundo o dicionarista Russel Norman Champlin (2014), a ênfase desse

³⁵ Whitefield foi ordenado ministro, com cerca de vinte anos de idade, no ano de 1736. Desde então, tornou-se pregador atuante na Inglaterra e na Nova Inglaterra, dando novos impulsos ao Grande Despertar em território norte-americano.

³⁶ A expressão designa a ênfase na encarnação, ministério, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, com fins conversionistas.

ensinamento residia na necessidade da regeneração e da santificação, considerando que o sacramentalismo da Igreja Anglicana não garantia a salvação individual. Wesley condensou teologias diversas para traduzir sua nova compreensão da fé protestante. Essa situação produziu incompatibilidades doutrinárias com o pensamento reformado, que levaram Whitefield e outros metodistas com tendências calvinistas a se afastarem da ala wesleyana.

O foco wesleyano na conversão, na vida de santidade e, enfim, no lado experiencial da fé cristã, criou um espectro de entusiasmo religioso que perpassou todo o Movimento Metodista, encontrando ampla aceitação na classe trabalhadora inglesa. Esse reavivamento não ficou restrito ao ambiente religioso, certamente, ele contribuiu com importantes pautas públicas da sociedade inglesa como a do combate ao alcoolismo, pela reforma penitenciária, em prol da educação de crianças pobres, da luta abolicionista e da assistência aos pobres.

Segundo Weber (2013), esse movimento desenvolveu um tipo de religiosidade combinando um posicionamento ascético em relação ao mundo com uma experiência religiosa de maior teor emocional. Assim, para os metodistas a conduta metódica e o “coração estranhamente aquecido” eram elementos indispensáveis para a *certitudo salutis* [certeza de salvação]. Ainda de acordo com o autor,

[...] a ênfase nos sentimentos despertada em John Wesley pelas influências moravianas e luteranas, levou o metodismo, que desde o começo viu sua missão entre as massas, a tomar um caráter fortemente emocional, especialmente na América. A realização do arrependimento sob certas circunstâncias envolveu uma luta emocional de tamanha intensidade que levou aos mais terríveis êxtases, que aconteceram frequentemente, na América, em encontros públicos. Isso formava a base na crença no dom imerecido da graça divina e ao, mesmo tempo, de uma imediata consciência da justificação e do perdão. (WEBER, 2013, p. 164)

Nesse contexto, o retorno das pessoas à vivência religiosa e a influência dos princípios protestantes na vida pública estiveram acompanhadas de mudanças na natureza do próprio protestantismo e na percepção dos indivíduos em relação a este. Como salientou McGrath (2012), esse reavivamento implicou numa democratização e popularização do protestantismo de Língua Inglesa. De um lado, a experiência de conversão estava aberta para qualquer indivíduo que quisesse aceitá-la livremente; por outro, as exigências intelectuais da teologia protestante cederam espaço à vivência experimental do sagrado. Esse panorama faz-nos perceber porque inúmeros estudiosos

têm indicado o Metodismo como raiz histórica, teológica e social do Movimento Pentecostal.

Como afirmou Synan (2009, p. 30), “algumas dessas renovações proporcionaram aos seus entusiasmados seguidores uma experiência espiritual ou uma forma de culto bem diferente dos sacramentos tradicionais da Igreja”. Nesse sentido, podemos afirmar que os vários reavivamentos na história protestante, a despeito de suas diferenças, foram imprescindíveis para revitalização religiosa, manifestando o potencial carismático do protestantismo. Além disso, alguns desses movimentos fomentaram concepções e práticas religiosas que adquiriram desenvolvimento pleno no pentecostalismo.

Antecedentes histórico-teológicos do Pentecostalismo Moderno

O Movimento Pentecostal fundamentou-se basicamente numa releitura do episódio bíblico da descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes. Em Atos dos Apóstolos está registrado que cerca de cinquenta dias após a ressurreição de Jesus de Nazaré, os discípulos se reuniram em Jerusalém para a comemoração judaica da “festa das semanas” ou da colheita, conhecida, no Grego *koinê*, por festa de “*pentekosté*”.

O teólogo Merrill Chapin Tenney (2008, p. 252) afirma que naquela reunião “o Espírito Santo veio sobre eles com sinais visíveis e audíveis. Falaram novas línguas, de sorte que seus ouvintes foram capazes de entender, em seus próprios dialetos, ‘as maravilhas de Deus’, que foram realizadas em Cristo”. Com base na narrativa apresentada no Evangelho segundo Lucas e em Atos dos Apóstolos, pastores, teólogos e fiéis de diferentes denominações protestantes aceitaram e difundiram o pressuposto de que o “batismo com o Espírito” deve repetir-se, evidenciado pela glossolalia, continuamente, até a volta de Cristo³⁷.

Essa narrativa acabou se tornando modelo e fonte do poder carismático invocado pelo pentecostalismo. O problema desse tipo de narrativa é que ela se mitifica, dispensando a historicidade do fenômeno ou, ainda, implica num salto retrospectivo que associa o Movimento Pentecostal, tal como o conhecemos, diretamente com os acontecimentos neotestamentários. Essa assertiva teológica e popularizada entre os

³⁷ Caracteristicamente, os pentecostais possuem uma hermenêutica peculiar desenvolvida pela ênfase dada à narrativa do Evangelho Segundo Lucas e do livro dos Atos dos Apóstolos, considerando esse gênero linguístico tão normativo como os instrutivos e doutrinários. Enquanto os demais protestantes se atem mais à interpretação do Novo Testamento a partir das epístolas paulinas, considerando-as como uma sistematização dos ensinamentos de Jesus e dos apóstolos.

pentecostais acabou fazendo com que o surgimento desse segmento religioso seja visto como um fenômeno estritamente sobrenatural, em outras palavras, a-histórico.

Ainda que possamos considerá-lo uma experiência hierofânica, como definiu Mircea Eliade (2018), precisamos priorizar o entendimento de que o pentecostalismo emergiu num contexto histórico e social determinado na modernidade. Trata-se de um fenômeno localizável no tempo e espaço, podendo as raízes históricas, sociais e teológicas desse movimento ser pesquisadas, a fim de que possamos compreendê-lo adequadamente a partir de sua historicidade.

Embora pudéssemos percorrer dois mil anos de existência do cristianismo em busca da gênese socio-histórica do pentecostalismo, concentramo-nos na busca dos precedentes imediatos deste movimento na modernidade³⁸. Buscamos, desse modo, apreender o processo de formação do imaginário pentecostal através da emergência dos elementos discursivos e acontecimentos no protestantismo anglo-americano do século XIX, que possibilitaram o surgimento e desenvolvimento do Movimento Pentecostal³⁹.

Diferentemente, do que estamos acostumados encontrar em algumas pesquisas e livros sobre o assunto – que focalizam apenas o fenômeno do “falar em línguas estranhas”, ao fazer a investigação histórica percebemos que há algo mais que isso. Como afirmou Synan (2009, p. 32),

Uma investigação mais acurada revelou que os pentecostais priorizavam a conversão radical, uma vida santa de separação do mundo após a conversão e o “batismo no Espírito Santo”, com a evidência inicial do ‘falar em línguas’. Depois disso, o crente podia experimentar na vida normal da igreja todos os dons do Espírito. A cura divina, por meio da oração, era enfatizada de modo especial, assim como a segunda vinda de Cristo para arrebatá-la Igreja, que poderia ocorrer a qualquer momento.

³⁸ Como pontuou Souza (2004, p. 19), “desde o dia histórico de Pentecostes, quando ocorreu a descida do Espírito Santo, passando pelo reaquecimento do falar ‘línguas estranhas’ (glossolalia), do início a meados do século 20, a ênfase no culto pentecostal repousou na experiência dos carismas do Espírito (‘línguas estranhas’, ‘profecias’, ‘visões’, ‘curas’). Nesse longo período que vai do primeiro século ao século 20, o mapa da presença pentecostal é inconstante, em termos de registros históricos, embora algumas pistas indiquem que a experiência nunca se extinguiu de todo em tempo algum”.

³⁹ Aqui, as crenças e doutrinas pentecostais serão entendidas como um conjunto de representações coletivas produzidas social e historicamente com a finalidade de dar sentido a uma determinada experiência religiosa. Segundo a historiadora Sandra Jatahy Pesavento (2014), essa construção de sentidos se expressa por meios de discursos, práticas e materialidades, comportando crenças e valores, além de organizar o mundo social através das identidades.

Esses aspectos do imaginário pentecostal foram categorizados por Donald Dayton (2018) como padrão do Evangelho Quadrangular⁴⁰, de onde derivam as clássicas afirmações de que Jesus Cristo salva, cura, batiza e em breve voltará. Com base nessa observação, recuamos para fins do século XVIII, quando uma série de eventos políticos e sociais transformou a paisagem social de parte da Europa ocidental. No cenário que envolve revoluções políticas e metamorfoses sociais, alguns teólogos britânicos e norte-americanos propuseram uma interpretação escatológica de que tudo aquilo se referia à iminente “volta de Cristo”. Essa compreensão teológica deu margem para diferentes doutrinas milenistas, algumas das quais associaram a restauração dos dons espirituais com o “fim dos tempos”. Tal elo entre pressupostos escatológicos e pneumatológicos, mais tarde, tornar-se-iam componentes nucleares do discurso pentecostal.

Na Escócia, por exemplo, o pastor presbiteriano Edward Irving estava entre os defensores dessa tendência, insistindo na restauração dos dons carismáticos do Espírito Santo. Ademais, depois de observar o fenômeno do “falar em línguas estranhas” numa pequena cidade escocesa, Irving passou a ensinar que esta era a evidência do batismo com o Espírito Santo, e dela decorreriam os outros dons espirituais.

Synan (2009) ainda ressalta o papel de Charles Haddon Spurgeon e William Arthur na proliferação de mensagens sobre a “obra e o poder do Espírito”. Arthur, pregador metodista, rejeitou explicitamente a cessação dos dons do Espírito na contemporaneidade. Através de suas preleções e escritos, popularizou o que poderíamos chamar de “léxico pentecostal” entre os ingleses e norte-americanos. Por volta de 1875, alguns mestres do Movimento *Higher Life* [Vida Superior] que se reuniam em *Keswick*, abandonaram a ideia metodista de santificação como erradicação total do pecado, passando a enfatizar o batismo com o Espírito Santo, o revestimento de poder e a unção do Espírito.

Enquanto isso, a influência do primeiro reavivamento norte-americano tinha arrefecido, em parte, devido ao envolvimento das massas no processo de independência das treze colônias e nas questões políticas pós-independência. Aliado a isto, a filosofia racionalista e o deísmo penetraram os círculos acadêmicos, levando muitos jovens a mudar e até abandonar suas convicções religiosas. Das universidades presbiterianas e

⁴⁰ Frequentemente, essa expressão tem sido associada com a Igreja do Evangelho Quadrangular [*Foursquare Gospel Church*]. Por essa razão, o teólogo assembleiano Gutierrez Fernandes Siqueira tem optado em substituir o termo por “Quadrilátero Pentecostal”, proposição seguida por nós.

congregacionais do Leste dos Estados Unidos emergiu parte do conteúdo discursivo do “Segundo Grande Despertamento”.

A título de exemplo, o reitor da Universidade de *Yale*, Timothy Dwight empreendeu uma série de palestras sobre incredulidade e fé cristã no *campus* universitário, atualizando boa parte da teologia reavivalista na Nova Inglaterra. Apesar disso, as manifestações de êxtase religioso foram menos frequentes do que no despertar do século anterior naquela região (WALKER, 2006).

Na fronteira oeste, a renovação religiosa tomou outra direção por meio dos *camp meetings* [acampamentos]. O historiador Earle Edwin Cairns (2008, p. 455) registra que no acampamento *Cane Rigde Revival*, realizado pelos presbiterianos em 1801, as reuniões foram marcadas “por estranhos fenômenos, como quedas, tremores e espasmos, rolar no chão, danças e latidos”. Daí por diante, reuniões desse tipo foram se multiplicando, reunindo milhares de pessoas.

Nesses eventos podiam se presenciar conversões em massa, além de manifestações extáticas. Com forte ênfase na experiência emocional, em detrimento da cultura teológica, alguns organizadores e os frequentadores dos *camps meetings* encaravam o entusiasmo e a efervescência religiosa como sinais de legitimação de suas experiências e vivências religiosas, cultivadas fora das denominações protestantes. Esses acampamentos contribuíram para o crescimento das igrejas presbiterianas e batistas do centro-oeste, nas primeiras décadas do século XIX.

Captando as relações entre o campo religioso e a realidade social circundante, Campos Júnior (1995, p. 19) acrescenta que,

O tipo de pregação utilizada nos avivamentos desse período adaptou-se à sociedade norte-americana, cujo avanço dependia das aspirações e do desempenho dos pioneiros e imigrantes que começavam vida nova na nova terra. Nisto, o avivalismo diferenciava-se do calvinismo tradicional, que tinha em sua doutrina a questão da incapacidade humana e da soberania total de Deus, com certo elitismo que se chocava com o pensamento popular. O protestantismo norte-americano foi marcado pelo voluntarismo (o avivalismo de forma geral apregoava que “todos poderiam estar sob a graça de Deus”, enquanto o calvinismo tradicional considerava a graça acessível apenas para os “escolhidos”, com reflexos na vida secular).

O ministro presbiteriano Charles Grandison Finney tornou-se grande expoente da vertente avivalista e conversionista do calvinismo norte-americano, ainda na primeira fase do reavivamento na Nova Inglaterra. Desde 1830, Finney implantou em sua igreja

[...] cultos prolongados, linguagem coloquial na pregação, horários não convencionais para os cultos, menção de nomes de pessoas em orações

públicas e nos sermões e o ‘lugar dos aflitos’ nos cultos em que as pessoas com perguntas e angústias podiam sentar. (CAIRNS, 2008, p. 457).

Lançando as sementes do ideário conversionista, Finney relativizou a doutrina calvinista tradicional a respeito da salvação, propagando a interpretação de que há certo grau de liberdade individual para escolha e aceitação da fé cristã. Além disso, ele acreditava que a conversão dos ouvintes requeria certa dose de técnicas retóricas e persuasivas.

Essas concepções teriam ressonância na teologia do *Oberlin College*. Desde que Finney assumiu a direção, essa instituição tornou-se centro irradiador da mensagem avivalista, da ressignificação do papel feminino nas igrejas e seminários, bem como, de ideais para reforma social e educacional da sociedade estadunidense. O que mais nos interessa aqui são suas influências no âmbito teológico.

Parte dos teólogos de *Oberlin* contribuiu para formação do ideário conversionista e uma ética religiosa perfeccionista, baseada na noção de santidade. Alguns deles chegaram a defender que seria possível ao crente renunciar totalmente o pecado, de modo que os cristãos receberiam poder para vencer seus impulsos pecaminosos. O perfeccionismo avivalista se proliferou nas décadas seguintes, principalmente após o reavivamento interdenominacional de 1857, em Nova York.

As condições histórico-sociais dos Estados Unidos e a singularidade do protestantismo norte-americano nos ajudam a entender que essas proposições teológicas respondiam aos ideais igualitários, pragmáticos, racionalistas e progressistas daquela sociedade emergente. Segundo Mendonça (1984, p. 53)

Desse modo, é bastante compreensível a centralidade teológica no homem como agente moral livre, no Cristo crucificado (o Deus homem que arrasta e vence as próprias condições humanas), na religião ética e na fé racional e experimental. Uma escatologia otimista e progressista marca a dinâmica dessa teologia fortemente antropológica. Assim, o protestantismo americano do século XIX orientou-se no sentido de conduzir o pensamento cristão a uma unidade orgânica com o ponto de vista evolucionista, com os movimentos de reconstrução social e com as esperanças de “um mundo melhor”, pensamento dominante, então, na mente humana em geral.

O historiador Williston Walker (2006) ainda considera que por intermédio dos reavivamentos, das organizações missionárias e das sociedades voluntárias, o ideário conversionista foi largamente disseminado no protestantismo estadunidense. Em razão disso, o modelo cúlrico de diversas denominações protestantes passou a incluir sermões

e hinos evangelísticos com característico apelo emocional, a fim de conduzir os ouvintes à conversão. A teologia avivalista norte-americana estava centrada na disposição individual para “aceitar a salvação” e “mudança de vida”, a partir de uma nova ética religiosa que, por sua vez, modificaria e governaria toda sociedade cristã – diga-se protestante.

Segundo Cairns (2008), a natureza desses movimentos reavivalistas impulsionou a expansão do protestantismo norte-americano através das missões internacionais, além de envolvimento em questões sociais e na evangelização das massas urbanas. Os avanços sociais, políticos e religiosos fizeram muitos considerarem que tudo cooperava para o estabelecimento do “reino milenar” de Cristo, numa esperança escatológica que povos de todas as nações se converteriam ao cristianismo e desfrutariam das benesses do reino do Messias⁴¹.

Voltando ao panorama histórico, percebemos que apesar do Segundo Despertamento ter começado entre os congregacionais e presbiterianos, problemas internos geraram algumas restrições no processo de renovação religiosa dessas denominações. Por razões adversas, esses segmentos não levaram muito longe a estratégia dos acampamentos. Em contrapartida, batistas e metodistas tomaram a dianteira na promoção desses eventos e aderiram mais plenamente aos signos do reavivamento. Depois de comparar o crescimento de batistas e metodistas, Walker (2006) considerou que as resistências dos congregacionais e presbiterianos inibiram seu crescimento, fazendo-as perder a dianteira assumida na primeira fase do reavivamento.

Em decorrência disso, o predomínio calvinista-puritano no protestantismo norte-americano entrou em declínio e, em seu lugar, emergiu uma teologia híbrida, síntese do avivalismo calvinista com inclinações armínio-wesleyanas, cada vez mais fortes, à medida que o Movimento Metodista se expandia.

Do ponto de vista sociológico, essa situação refletiu

[...] o novo espírito de democracia, na sua ênfase sobre as obras humanas, na capacidade do homem de tomar decisões e de desempenhar tarefas cada vez mais complexas, afastando-se, desse modo, do elitismo calvinista. A soberania de Deus vai sendo cada vez mais esquecida, assim como a clássica doutrina da eleição foi relegada para segundo plano à medida que os homens, dentro do novo espírito de desempenho, tornavam-se seguros de que todo o que quer se salvar

⁴¹ Essa concepção acerca do milênio foi descrita como pós-milenista, caracterizada pelo ponto de vista otimista de que a igreja, no sentido amplo do termo, iria avançar em suas conquistas, convertendo e modificando a sociedade, preparando o cenário para volta de Cristo. Contudo, veremos mais adiante que essa aceção perdeu sua plausibilidade, a partir das crises sociopolíticas que os estadunidenses atravessaram em meados do século XIX.

pode fazê-lo através de uma “fé viva” e “obras de justiça”. Essa era exatamente a tendência da pregação metodista. (MENDONÇA, 1984, p. 51).

Desde que se organizaram como denominação independente, em 1784, os metodistas americanos não tardaram em se destacar dos demais segmentos protestantes em crescimento e influência, superando batistas, congregacionais e presbiterianos. A doutrina do livre-arbítrio e da santificação plena encontrou ambiente favorável para sua proliferação entremeios ao reavivamento no protestantismo estadunidense.

Além disso, Mendonça (1984, p. 50) explica que “os metodistas estavam habituados à prática religiosa informal, a realizar suas reuniões ao ‘ar livre’, com seus pregadores leigos e itinerantes e sua teologia simples e emotiva”, características que permitiram o metodismo se expandir com certa facilidade, pois, não estava preso em rígidas estruturas, como outras denominações.

A liberdade dos leigos para pregar possibilitou que as crenças metodistas chegassem a lugares remotos dos Estados Unidos. Essa adaptabilidade fez o metodismo avançar no mesmo ritmo que a marcha colonizadora na fronteira oeste. Concomitantemente, Campos Júnior (1995) observa que os pregadores itinerantes possuíam pouca instrução formal e pertenciam a camadas sociais pobres, o que facilitava a interação destes com os povos das fronteiras estadunidenses.

Conforme Dayton (2018, p. 110-111),

Os elementos arminianos e perfeccionistas próprios do Metodismo, tanto explícitos quanto implícitos, se constituíram em ambiente propício para expressar e intensificar o expansionismo otimista reinante naquela época. Sob tais condições, o Metodismo cresceu em influência de tal maneira que alguns estudiosos da história dos Estados Unidos durante o século XIX chegam a falar de uma “Era Metodista Americana”.

Essa época representou para o metodismo um período de crescimento e expansão para além dos seus limites denominacionais. A religiosidade metodista serviu para delinear facetas do protestantismo estadunidense, permeando outras denominações a partir da assimilação de certas crenças e práticas metodistas por outros segmentos e igrejas.

As publicações do *Oberlin College*, por exemplo, a partir da década de 1840, demonstram uma aproximação dos teólogos desse instituto de educação teológica com a doutrina metodista da santificação plena. As tendências perfeccionistas e as expectativas milenistas dos metodistas confluíram com a teologia do *Oberlin*. Numa metáfora, o

Movimento Metodista e o calvinismo avivalista formaram dois rios paralelos que, por vezes, se encontraram no seu curso natural, dando os contornos da identidade protestante norte-americana hegemônica.

Nos Estados Unidos, diversas denominações se afastaram dos modelos religiosos do protestantismo europeu, ajustando suas instituições, discursos e práticas com a realidade sociocultural de uma nação recém-fundada, sob os signos da renovação religiosa. De diferentes maneiras, todas as denominações do país foram influenciadas ou afetadas pela religiosidade avivalista. De modo que, ao longo do tempo, os focos de reavivamento produziram marcas indeléveis no protestantismo norte-americano, que mais tarde seria exportado para o Brasil na expansão missionária, a partir de meados do século XIX.

Todavia, os ventos do reavivamento tomaram novas direções em torno da Guerra de Secessão. Fatores sociais, alinhados com questões de ordem teológica, confluíram para mudanças que iriam preparar o ambiente para o surgimento do imaginário pentecostal. A problemática da escravidão negra, que culminou na Guerra Civil, acabou provocando divisões na maioria das denominações existentes, fazendo surgir novas denominações. As tensões derivadas da teoria evolucionista, da crítica bíblica, do liberalismo teológico e a imigração de católicos romanos e judeus colocavam em xeque o sonho da “nação protestante”, enfraquecendo o consenso evangélico, substituído por uma situação de pluralismo religioso. De acordo com Dayton (2018, p. 136), a “industrialização e urbanização complicaram ainda mais o contexto social e acentuou as diferenças de classe”. Com isso, as denominações se reconstituíram em interface com as dinâmicas de estratificação social hierarquizante.

A escatologia predominante no campo evangélico estadunidense teve, durante o Primeiro e Segundo Reavivamentos, certas afinidades com a ideia de reforma social. Com o aumento das tensões políticas e desigualdades sociais nos Estados Unidos, o otimismo escatológico perdeu sua sustentabilidade ante os problemas sociopolíticos circundantes ao campo religioso no século XIX.

Tudo isto contribuiu para que diversos teólogos revessem seus posicionamentos escatológicos, sua crença na volta iminente de Cristo e no posterior estabelecimento do “milênio”. Essa crença, denominada de pré-milenista, serviria mais tarde como um dos quatro pontos característicos do pentecostalismo. Pois, a ideia do advento de Cristo foi relacionada com a restauração da experiência neotestamentária no fim dos tempos. Conforme o historiador Isael de Araújo (2014, p. 592),

O pré-milenismo, que esperava a segunda vinda de Cristo antes do estabelecimento do milênio de Apocalipse 20, veio a caracterizar a escatologia pentecostal, em contraste com o pós-milenismo. Embora as compreensões dos pentecostais sobre a escatologia não fossem unicamente pentecostais, mas amplamente compartilhadas com as igrejas fundamentalistas (e muitas evangélicas), os pentecostais, contudo, eram únicos em ver o derramamento do Espírito como cumprimento, em si mesmo, da profecia sobre o fim dos tempos.

As circunstâncias históricas também tiveram efeitos significativos para a doutrina da “perfeição cristã”. Ela teve de ser expressa sob novas formas, que fomentariam o desenvolvimento do imaginário pentecostal. A doutrina da “santificação plena” entrou num processo de mutação, tanto no calvinismo avivalista, quanto no metodismo, sendo intensificado pelo Movimento pela Santidade [*Holiness Movement*]. É nesse cenário que observamos o florescer da linguagem pentecostal nos círculos protestantes mais tradicionais.

Primeiramente, tratemos do Movimento *Holiness*. Surgido por volta de 1830 dentro do metodismo, não permaneceu restrito a essa denominação, angariando adeptos de diversas denominações, através da promoção dos “acampamentos de santificação”. Muito provavelmente, em razão das tensões sociopolíticas entorno da Guerra Civil, a estratégia dos acampamentos com sua ênfase na “santificação plena” declinou, ao menos temporariamente. Em fins da década de 1860 houve uma retomada dessa estratégia para renovação religiosa.

Com o intuito de alcançar uma revitalização religiosa, líderes deste movimento se apropriaram do discurso restauracionista, que propugnava o retorno aos moldes da “Igreja primitiva” e dos primórdios do Movimento Metodista, com foco na santificação. Detenhamo-nos por um instante neste ponto, para compreender os desdobramentos sociorreligiosos desse pressuposto teológico para a gestação do Movimento Pentecostal.

Nos primeiros anos do metodismo, as proposições de John Wesley moldaram e predominaram na teologia metodista. A base do pensamento wesleyano consistia na reafirmação de fundamentos comuns da Reforma Protestante, distinguindo-se apenas pela doutrina da universalidade da oferta de salvação – fundamentada pelo teólogo holandês Jacob Armínio, segundo a qual haveria uma sinergia soteriológica envolvendo a ação de Deus e a vontade humana no ato da conversão. A certeza de salvação, para Wesley, seria evidenciada pela experiência subjetiva do “testemunho do Espírito” ou do “coração estranhamente aquecido”.

Disto derivava o ensino, não menos importante, da “santificação plena”. Essa doutrina foi fundamental na teologia wesleyana, mas, desde seu surgimento foi alvo de inúmeras controvérsias. De modo subsequente à conversão, o indivíduo entraria num processo de aperfeiçoamento, a fim de alcançar a “perfeição cristã”. Essa perfeição, enquanto conceito teológico, não consistia numa vida sem pecado, referia-se à tomada de consciência acerca da libertação da natureza pecaminosa.

Conforme Dayton (2018), a salvação e a conseqüente santificação consistiam, para Wesley, na reordenação da ‘existência humana caída nesta vida’. Haveria um novo entendimento e comportamento a respeito da relação do indivíduo com o sagrado, com as outras pessoas e consigo mesmo, no qual o sujeito enxergaria e vivenciaria tudo isso com a “mente de Cristo”. Essa doutrina foi reconhecida como uma “segunda bênção”, podendo ocorrer progressivamente ou de forma instantânea na vida do converso. Na medida em que a ênfase recaiu sobre uma experiência súbita, surgiram tentativas de correlacioná-la com relatos neotestamentários sobre o Pentecostes e o batismo com o Espírito Santo.

O discípulo e amigo de Wesley, John William Fletcher, foi um dos primeiros defensores de que a experiência da “perfeição cristã” estaria vinculada a um “batismo pentecostal do Espírito Santo”. Há quem afirme que Wesley foi contrário a essa tendência. Na época, as discordâncias entre os dois foram marcadas por certa tolerância e sutileza no trato dos assuntos, de ambas as partes.

Mas, essas nuances seriam acentuadas no metodismo implantado nos Estados Unidos, tanto por influência do pensamento de Fletcher sobre alguns metodistas, quanto pelo contexto do reavivamento norte-americano e do Movimento pela Santidade. Segundo Eddie L. Hyatt (2018), Fletcher foi amplamente lido por líderes do *Holiness Movement*, que incorporaram seus ensinamentos e terminologias aos seus escritos e pregações. Tais ambigüidades acarretariam em mudanças e tensões, movendo a centralidade teológica de Wesley na pessoa de Jesus Cristo, para uma aceção mais voltada para a ação contemporânea do Espírito Santo.

Após a Guerra Civil Norte-Americana, a estratégia dos acampamentos foi retomada, inclusive com a criação da Associação Nacional dos Acampamentos para a Promoção da Santidade [*National Camp Meeting to Promote Holiness Association*], em 1867, Nova Jersey. Naquele mesmo ano, foi realizado o Encontro Nacional de Acampamentos para Promover a Santidade, na cidade de Vineland. Acerca deste evento, Synan (2009) observa que mesmo que a convocação partisse do Movimento pela

Santidade, seu conteúdo esteve permeado por signos protopentecostais, tais como “unir-se num batismo pentecostal”, “descida do Espírito” e outros semelhantes. O chamamento para um “retorno à vida santa”, paulatinamente, cedeu espaço aos símbolos do Espírito Santo, seu batismo, sua descida sobre a igreja e assim por diante.

Como afirmou o teólogo e historiador Alderi de Souza Matos (2008), nesse contexto, o episódio do Pentecostes bíblico tornou-se modelo para os avivamentos desejados, enquanto a doutrina da santificação passou, cada vez mais, a ser interpretada nos termos do batismo com o Espírito Santo.

Os signos protopentecostais estavam, mais e mais, presentes entre aqueles que participavam dos acampamentos, que consumiam a literatura *holiness*, refletindo uma tendência da época de examinar a doutrina e de busca ardente pelos “dons e poder do Espírito”. Adam Clarke, Phoebe Palmer e outros teólogos desse segmento propagaram, através de seus escritos e palestras, a mudança na compreensão acerca da santificação como crise, enquanto a perspectiva que entendia a santificação como processo foi minguando. Paulatinamente, a associação da “santificação plena” com o Pentecostes e o batismo com o Espírito Santo também se tornava tema ascendente nas publicações *holiness*.

Nos grupos moderados, a tentativa de se manterem alinhados com o pensamento teológico wesleyano deu origem à concepção do batismo com o Espírito Santo como “purificação dos corações” e, em segundo lugar, o “empoderamento para o serviço”. Se havia certa moderação e instinto conservador em alguns adeptos do Movimento *Holiness*, por outro lado, houve os que radicalizaram essas concepções. Nessa ala, santificação e batismo com o Espírito foram concebidos como dois fenômenos distintos, duas “obras da graça”.

Progressivamente, os termos clássicos da teologia da santificação wesleyana deram lugar à retórica do empoderamento [*empowerment*] do Espírito, que no final do século XIX predominava em determinados círculos do Movimento pela Santidade. Numa acepção sociológica, Dayton (2018) pontua que é possível notar uma correlação entre a noção de “poder” e a situação de anomia social. Se por um lado, as lutas existenciais requeriam uma versão mais experiencial da doutrina da santificação plena para lidar com o pecado, por outro, crescia a necessidade de estar apto para enfrentar a complexa realidade social, de pobreza e crises sociopolíticas, na qual os fiéis estavam inseridos. Com a doutrina pentecostal do batismo com o Espírito Santo, os que não tinham poder eram empoderados, nos vários sentidos que isto pode suscitar.

Porém, as doutrinas protopentecostais não proviam exclusivamente do Movimento de Santidade. No continente europeu, Benjamin H. Irwin ensinou sobre a possibilidade de uma “terceira bênção”, subsequente tanto à conversão, quanto à da santificação, denominada “batismo com o Espírito Santo e com fogo”. Conforme Synan (2009), o Movimento dos “batizados com fogo” protagonizado por Irwin constituiu uma ponte para o Movimento Pentecostal, graças à concepção do revestimento com o Espírito Santo, distinto da santificação e marcado pela experiência glossolálica. Talvez, essa crença seja reflexo do anseio por uma experiência religiosa mais radical do que aquela presente até então nos movimentos protestantes carismáticos, ou ainda, algo mais próximo do paradigma pentecostal registrado na Bíblia.

O anseio avivalista na Europa também se fez notar nos acampamentos de santificação e pelas conferências dos Movimentos de Vida Superior [*Higher Life Movement*]. Nestes eventos, as pregações, as canções e as orações públicas preparavam o ambiente para diversas manifestações de êxtase religioso.

Nos Estados Unidos, teólogos do *Oberlin College*, desde 1840, já abordavam o batismo com o Espírito Santo como um fenômeno pós-conversão, com destaque para o signo do “empoderamento”. Assim, na versão avivalista os elementos metodistas da “perfeição cristã” foram suprimidos em nome da associação do batismo do Espírito com o Pentecostes.

A título de exemplo, Asa Mahan reeditou na década de 1870, um livro seu intitulado *Doutrina Bíblica da Perfeição Cristã* [*Scripture Doctrine of Christian Perfection*], sob novo título de *O Batismo do Espírito Santo* [*The Baptism of the Holy ghost*], no qual se pode perceber uma mudança na perspectiva exegética e nas referências bíblicas. Enquanto na primeira versão, a “segunda bênção” seria uma experiência ética de purificação do pecado, na reedição, a purificação interior foi associada com o batismo do Espírito, enquanto revestimento de poder. De modo que, o episódio do dia de Pentecostes tornou-se arquétipo para o despertar daqueles novos tempos.

Vê-se que as ideias e conceitos protopentecostais começaram prevalecer, inclusive em considerar “a segunda obra da graça” como o ‘batismo com o Espírito Santo’. Charles Finney, Asa Mahan, Dwight L. Moody⁴² e outros avivalistas contribuíram

⁴² Na época, o pregador leigo Moody se destacou entre os grandes expositores do pensamento avivalista, contribuindo para formação do imaginário pentecostal. Após a experiência do batismo com o Espírito Santo, Moody pregou incisivamente sobre essa obra espiritual subsequente a conversão. Influenciado pela teologia de Finney, descreveu esse dom como revestimento de poder para os cristãos evangelizarem os

para formar a concepção de “revestimento de poder para o serviço”, que se tornaria hegemônica entre as igrejas pentecostais menos influenciadas pelo Movimento de Santidade.

Por volta de 1870, os fundamentos do ensino do batismo com o Espírito Santo já estavam edificados tanto no Movimento pela Santidade, quanto entre os reformados avivalistas. Assim, na última década deste século, diferentes ramos *holiness*, do avivalismo e do Movimento *Higher Life* eram portadores dessa doutrina, ainda que com versões distintas. Como afirmou Synan (2009, p. 50), “a ideia da experiência do Pentecoste pessoal já não era uma doutrina bizarra ensinada na periferia do cristianismo evangelical”.

Todos os exemplos mostram que na virada do século, o protestantismo anglófono estava permeado com as doutrinas protopentecostais, contidas em publicações escritas, na hinologia popular, nas pregações e eventos. Podemos assim afirmar que as doutrinas protopentecostais já estavam inseridas no protestantismo de Língua Inglesa, como ensino e experiência para os cristãos da modernidade.

Os reavivamentos norte-americanos fomentaram crenças e práticas que se tornariam fundamentais para o surgimento do pentecostalismo moderno. A perspectiva conversionista, a doutrina do batismo com o Espírito Santo, a cura divina e o ideal escatológico pré-milenista estavam em circulação nas veias e artérias do protestantismo anglófono, constituindo os alicerces do quadrilátero pentecostal. Como pontuou Dayton (2018), não foi por acidente que o pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos na virada do século. Faltava-lhe apenas a fagulha que acenderia o pavio inflamável.

O advento do Movimento Pentecostal

No despontar do século XX, o Movimento Pentecostal surgiu através da conjunção da postura conservadora e, em certo sentido, literalista de interpretação bíblica; da soteriologia conversionista; da compreensão escatológica pré-milenista; do ensinamento do batismo com Espírito Santo; da crença na atualidade dos dons, especialmente de cura divina; de um tipo de ascetismo religioso intramundano derivado

povos. Assim, ao assumir a liderança das conferências anuais *Higher Life* [Vida Superior] em Northfield, deu ênfase ao batismo no Espírito Santo, fazendo afluir para aquele lugar milhares de pessoas em busca do “pentecoste pessoal”. Esse ensino também se propagou a partir da criação do instituto bíblico criado por Moody e, mais particularmente, de seu seguidor Reuben Archer Torrey. E viria se tornar basilar para as igrejas pentecostais não vinculadas diretamente com o Movimento de Santidade. (DAYTON, 2018; SYNAN, 2009).

da doutrina da santificação e perfeição cristã. Todos esses traços demonstram continuidades de crenças e práticas anteriores relativas ao Movimento pela Santidade e ao avivalismo calvinista. Então, o que marca a ruptura do pentecostalismo com suas raízes histórico-teológicas?

A resposta está no fato do Movimento Pentecostal ter sido capaz de condensar todos esses aspectos num único modelo de religiosidade, tendo como eixo principal a doutrina do batismo com o Espírito Santo, evidenciado pela glossolalia. De acordo com Hyatt (2018), apesar de toda história do cristianismo apresentar indícios da prática do “falar em línguas” e até mesmo a sistematização doutrinária dessa experiência⁴³, foi somente com Charles Fox Parham que essa expressão extática tornou-se pilar e marca distintiva desse novo segmento religioso. Como ressaltou Freston (1993, p. 67), “a glossolalia em si não era a novidade do pentecostalismo, mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica”, servindo assim como pedra fundamental do movimento emergente e da renovação religiosa do protestantismo.

Por volta de 1898, Parham criou o Instituto Bíblico Betel [*Bethel Bible College*], em Topeka, no estado do Kansas. Dos estudos desenvolvidos nesse instituto, chegou-se à conclusão de que a glossolalia seria a evidência física e inicial do batismo com o Espírito Santo, fazendo dessa manifestação linguística o critério objetivo para identificação dos batizados pelo Espírito Santo. Parham, desde então, defendeu que a experiência com o sagrado deveria fazer parte do cotidiano de todo cristão, não se restringindo aos tempos bíblicos, tampouco aos períodos de grande fervor coletivo. Synan (2009) pontua que na madrugada de primeiro de janeiro de 1901, Agnes N. Ozman, aluna do *Bethel College*, foi batizada com o Espírito Santo, falando em “línguas”. Poucos dias após o incidente, outras pessoas também tiveram experiência semelhante.

Dali em diante, Parham e seus seguidores se propuseram a difundir a doutrina e a experiência pentecostal do batismo com o Espírito, sob a evidência glossolálica. Mesmo com incansáveis esforços para propagar essa crença, prática e experiência com o sagrado, este novo movimento permaneceu discreto durante cinco anos, até o mundialmente conhecido avivamento da Rua Azusa [*Azusa Street*] (SYNAN, 2009).

Em janeiro de 1906, Parham estabeleceu outro instituto bíblico em *Houston*, no *Texas*. Dentre os seus alunos estava William Joseph Seymour, um negro caolho, descendente de escravos, que se tornou personagem consagrado na história do

⁴³ Pontuamos isto no tópico anterior, ao falar brevemente sobre o reavivamento na Grã-Bretanha e a figura de Edward Irving.

pentecostalismo. Naquele mesmo ano, Seymour foi convidado para ser pastor da Missão *Holiness* Santa Fé, em Los Angeles, Califórnia. Fundamentado na doutrina pentecostal aprendida de Parham, em seu primeiro sermão naquela comunidade pregou sobre o batismo do Espírito e sua evidência inicial.

Os membros daquela comunidade sentiram-se confusos e confrontados, pois entendiam que santificação e batismo com o Espírito se referiam à mesma experiência, que acreditavam já ter experimentado. Segundo Robert Owens (2009, p. 70), para os líderes e fiéis daquela comunidade “o novo ensino de Seymour implicava a renúncia de uma crença profundamente arraigada numa experiência pessoal e na busca por algo mais”. Em razão disso, as portas da missão foram literalmente fechadas para Seymour.

Com alguns seguidores, Seymour realizou cultos domésticos numa casa cedida por um casal batista para este fim. As reuniões atraíram dezenas e até centenas de pessoas das mais variadas denominações e movimentos, impondo a necessidade de um local adequado para acomodar tantos ouvintes.

Num antigo distrito industrial, Seymour e seus companheiros encontraram um edifício onde anteriormente havia funcionado uma Igreja Metodista negra. Depois que aquela igreja mudou de endereço, o prédio foi usado para fins comerciais, tendo sido deixado em péssimas condições. Com doações e ação voluntária, Seymour conseguiu tornar aquele lugar minimamente receptivo para comportar os fiéis que mais tarde afluiriam para ouvir a mensagem pentecostal. Assim, em meados de 1906, naquele antigo galpão situado na Rua Azusa teve início a Missão da Fé Apostólica.

De acordo com Owens (2009), Seymour e os pregadores de Azusa enfatizavam em suas preleções a renúncia do pecado, a salvação em Jesus Cristo, uma mudança no posicionamento ético (santificação), a cura divina e o ensino pré-milenista. Falavam enfaticamente sobre a necessidade de o fiel ter experiências pessoais com o sagrado, especialmente através do batismo com o Espírito Santo.

Crendo que a própria divindade conduzia os crentes reunidos ali, Seymour e seus companheiros não propuseram nenhum modelo litúrgico. Tudo ocorria de forma espontânea. Havia liberdade para qualquer pessoa que ali estivesse tomar lugar no púlpito para cantar, pregar ou testemunhar. Synan (2009, p. 32) observa que,

Outra característica era a adoração alegre e expressiva, marcada por muito barulho e emoção, que sempre causava certo choque a quem assistia a um culto pentecostal pela primeira vez. Havia mãos levantadas, louvor em voz alta, mensagens em línguas, interpretação de línguas, profecias, oração pelos enfermos e ocasionais expulsões de demônios. Pregações fervorosas baseadas na Bíblia davam destaque à

salvação, à santidade, à cura e às bênçãos matérias concedidas pelo Senhor àqueles que viessem até o altar.

Cumpre notar que expressões cúlticas desse tipo foram comuns em reavivamentos anteriores. Mas, desde cedo, muitas manifestações carismáticas foram representadas como ataques entusiásticos e encaradas com desconfiança e desdém por muitos líderes e fiéis mais alinhados com uma cultura teológica e litúrgica mais tradicional, classificada pelos seus defensores como “refinada”. Não seria diferente, com os pentecostais. Tamanha espontaneidade no culto fugia aos padrões do “protestantismo” da corrente principal, fazendo a missão da Rua Azusa parecer o lócus da “anarquia espiritual, caótica e babélica”.

Para Synan (2009, p. 19),

O movimento da Rua Azusa parece ter sido uma fusão da religião branca *holiness* com os estilos de adoração da tradição cristã negra dos Estados Unidos, que se iniciou no tempo da escravidão, no Sul. O louvor e a adoração expressivos da Rua Azusa, caracterizados por danças e clamores, eram comuns tanto entre os brancos apalachianos quanto entre os sulistas negros. A mistura de línguas e outros dons carismáticos, música de brancos e negros e variados estilos de adoração deu origem a uma forma local de pentecostalismo.

Foi a partir dessas reuniões que o Movimento Pentecostal começou ganhar notoriedade. Como movimento interdenominacional, pessoas de diversas denominações protestantes participavam dos cultos da Rua Azusa, transmitindo o seu testemunho ao voltar para suas comunidades religiosas e, no dia a dia, no ambiente de trabalho ou na vizinhança. Com isso, se criou uma rede de comunicação que tornou os acontecimentos e, conseqüentemente, as experiências pentecostais rapidamente conhecidas pelos habitantes de Los Angeles e arredores. Desse modo, a orientação pentecostal se espalhou para outras igrejas e missões da cidade.

Além disso, Owens (2009) destaca que, num período de rígidas barreiras e práticas segregadoras, gente de diferentes estratos sociais e etnias se congregava na Rua Azusa. Brancos e negros, homens e mulheres, nativos e estrangeiros, instruídos e analfabetos, todos juntos cultuavam sob a mesma atmosfera religiosa. Essa característica rompia com as convenções sociais dominantes na época, fazendo os contemporâneos crerem que o “sangue de Cristo” e o “poder do Espírito” apagariam as linhas da segregação social, racial e de gênero. O arranjo social dessa missão representava o relaxamento das fronteiras raciais, sexuais e socioeconômicas – graças à ampla adesão

das classes trabalhadoras pobres, algo que contribuiu para se questionar a autenticidade do movimento e serviu para estigmatização dos pentecostais⁴⁴ (CAMPOS, 2005).

Os cultos da Rua Azusa ganharam as páginas dos jornais. Segundo McGrath (2012), julgado como excêntrico, o movimento era retratado pejorativamente e depreciado pela imprensa local. Entretanto, foi através dos noticiários que o avivamento pentecostal se disseminou rapidamente. Primeiro, em Los Angeles, circunvizinhança e por toda Califórnia. Seymour também se valeu da publicação de folhetins, que circulavam sob o título de ‘Fé Apostólica’ [*Apostolic Faith*]. O repórter Frank Bartleman também escreveu artigos sobre a Missão da Fé Apostólica, contribuindo para tornar os cultos da Rua Azusa conhecidos pelos adeptos do Movimento pela Santidade, do qual ele fazia parte.

As notícias do avivamento atraíram fiéis e curiosos de todos os lugares do país para missão da Rua Azusa, que se tornou principal centro irradiador do Movimento Pentecostal na época. Los Angeles tornava-se, assim, espaço de peregrinação, uma “nova Jerusalém” das caravanas de protestantes ‘em busca de poder do Espírito’.

Dentro de pouco tempo, o reavivamento pentecostal tomou os Estados Unidos. Porém, o ímpeto da renovação religiosa de Azusa perdurou somente três anos. Devido a divergências teológicas e tensões raciais, o trabalho de Seymour foi sendo desautorizado, até restar apenas uma pequena comunidade pentecostal de negros, como qualquer outra que podia ser encontrada no restante do país.

Apesar disso, o pentecostalismo vigorosamente foi alcançando as massas urbanas, compostas em sua maioria por trabalhadores pobres, negros e mulheres. Essa nova expressão religiosa do cristianismo provou ser extremamente atrativa para as pessoas discriminadas da nação norte-americana e de outros países onde foi implantada (SYNAN; et al., 2009).

De início, parece que os pentecostais não tinham intenção de formar novas denominações religiosas. Assim como outros reavivamentos em solo estadunidense, eles queriam enxertar a renovação religiosa do batismo pentecostal nas denominações e igrejas já existentes.

⁴⁴ Embora o perfil igualitário característico de *Azusa Street* não tenha adquirido grandes nuances no desenvolvimento dos pentecostalismos, podemos afirmar que ele deu novo sentido ao pressuposto reformador do “sacerdócio universal de todos os crentes”. A distância entre o clero especializado e o leigo, passivo no culto, foi encurtada (MCGRATH, 2012).

As reações foram adversas. De imediato, diversos pastores e líderes protestantes construíram trincheiras para conter o avanço pentecostal nos seus territórios confessionais. Para muitos, o pentecostalismo representava o embaraço da ordem social estabelecida, a banalização do sagrado e a queda da racionalidade teológica em prol do emocionalismo e anti-intelectualismo. Os pentecostais foram alvo de repúdio e, para aqueles que estavam nos círculos tradicionais, de rejeição. Gerando grande animosidade entre pentecostais e os demais protestantes que guardaram uma postura conservadora ante esse novo segmento religioso.

Enquanto isso, o Movimento Pentecostal arrastava, como uma onda, centenas de pastores e fiéis de várias comunidades protestantes. Com isso, denominações e igrejas inteiras foram redirecionadas para a vertente pentecostal. Todavia, a expansão pentecostal em determinadas comunidades foi acompanhada de acalorados debates doutrinários, manifestando divergências que culminaram em cisões.

Segundo Owens (2009), os pentecostais não pretendiam se institucionalizar como igreja. Seu objetivo era que os adeptos do movimento difundissem o pensamento e a experiência pentecostal nas suas respectivas comunidades. As incompatibilidades doutrinárias provocaram a expulsão e a saída dos pentecostais das denominações contrárias às doutrinas e práticas que eles propunham. Em decorrência disso, grupos dissidentes tiveram de organizar igrejas autônomas para poder vivenciar suas novas concepções e experiências com o sagrado.

Conforme Freston (1993, p. 67), “o movimento pentecostal, originalmente concebido como uma renovação das igrejas, solidificou-se em grupos independentes, separados por querelas doutrinárias”. Nesse sentido, é possível afirmar que o protestantismo, já multifacetado, cindiu-se em dois grandes afluentes. Dessa forma, em menos de duas décadas de existência os pentecostais tiveram de organizar suas próprias igrejas.

Fora as questões teológicas, as tensões raciais e sociais foram acrescentando fatores de fragmentação desse movimento. A tendência protestante norte-americana ao denominacionalismo fez surgir diversas denominações em torno do princípio e da religiosidade pentecostal. Com isso, as igrejas pentecostais foram se distinguindo mais nitidamente das denominações protestantes tradicionais como, por exemplo, a Igreja de Deus em Cleveland [*Church of God*], Assembleia de Deus norte-americana [*Assembly of*

God]⁴⁵, entre outras. Cada qual com ênfases e práticas peculiares, as inúmeras agremiações pentecostais que surgiram nesse período contribuíram para proliferar esse fenômeno religioso.

Protestantismo brasileiro e o desencantamento do culto

As primeiras tentativas de implantar o protestantismo no Brasil datam do período colonial, protagonizadas por franceses, entre 1555 a 1567, e holandeses, de 1630 a 1654, ambos de confissão calvinista. Contudo, esses empreendimentos não foram tão longe, haja vista serem extensão da investida francesa e holandesa para tomar porções territoriais do domínio português na América. Com a expulsão dos “invasores” pelas forças portuguesas, a “heresia protestante” também foi extirpada dessas terras que permaneceram à sombra da cruz católica. Desse modo, a inserção protestante foi adiada por cerca de dois séculos, quando a conjuntura sociopolítica seria totalmente diferente.

A abertura do Brasil ao protestantismo esteve condicionada por diversos fatores, dentre os quais destacamos o enfraquecimento do poderio de Portugal, que se deu no mesmo período da ascensão comercial e geopolítica da Inglaterra. Por meio de acordos comerciais entre a coroa portuguesa e os ingleses, os portos brasileiros se abriram para receber ingleses, alemães, holandeses e povos de diversas nacionalidades que trouxeram a fé protestante na sua bagagem étnica.

A vinda de milhares de imigrantes europeus para o Brasil, necessariamente, implicou na importação de algumas versões do protestantismo europeu. Assim, através das correntes migratórias anglicanos, calvinistas e luteranos se estabeleceram no país. Esse *protestantismo de imigração*, como foi classificado mais tarde pelos estudiosos, tornou-se elemento importante para a preservação da identidade cultural desses colonos (BITTENCOURT FILHO, 2005).

Houve uma incipiente tolerância por parte do governo e da sociedade brasileira aos estrangeiros protestantes. Como pontua Alencar (2005), tais imigrantes foram responsáveis por colonizar e garantir a posse das terras ao sul, além de desenvolverem a economia da região. Com a promulgação da Constituição de 1824, a Igreja Católica era oficialmente reconhecida como religião do império, o que provocou novas tensões entre

⁴⁵ Embora tenhamos uma denominação brasileira com nome símile, a Assembleia de Deus no Brasil não foi produto missionário da *Assembly of God*, tampouco foi resultado de um empreendimento comum. Cada uma dessas surgiu de forma independente, posteriormente, é que os líderes denominacionais aproximaram-se por afinidades doutrinárias.

católicos e protestantes. De acordo com Richard J. Sturz (2008), graças às pressões econômicas aplicadas pela Inglaterra e a atuação de membros da elite política que se opunham ao poder político do clero católico, foi garantida liberdade religiosa aos estrangeiros. Com isso, os protestantes residentes no território brasileiro puderam continuar celebrando seus cultos em residências ou edifícios destinados para isso, mas sem qualquer aspecto de templo religioso.

Certamente, essa primeira fase de introdução do protestantismo preparou o terreno político para recepção das missões protestantes, entretanto, não foi capaz de produzir mudanças profundas e de amplo alcance no campo religioso brasileiro. Primeiro, devido às interdições jurídicas que proibiam o trabalho proselitista. Para Francisco Cartaxo Rolim (1985), também não havia grandes pretensões por parte daqueles protestantes de realizar um empreendimento missionário em terras brasileiras, se não a de sobreviver, preservando suas raízes culturais através da vida religiosa. Esse protestantismo tinha um caráter mais voltado para conservação étnico-cultural, que fins proselitistas. Além disso, segundo Hahn (2011), a quantidade de ministros ordenados era insuficiente para atender as demandas de seus compatriotas.

Entre 1820 a 1850, observou-se uma discreta introdução protestante no país. De acordo com o historiador João Marcos Leitão Santos (2008), mesmo antes da chegada de representantes oficiais das sociedades bíblicas estrangeiras, já existia iniciativas de venda e distribuição de exemplares da Bíblia, do Novo Testamento e outros escritos protestantes traduzidos para a Língua Portuguesa.

Acerca disso, Hahn (2011, p. 273-274) nos diz que

O culto protestante no Brasil foi no seu início grandemente influenciado pela distribuição de Bíblias e pela formação espontânea de grupos leigos de estudos bíblicos que recebera pouco ou nenhuma orientação de pastores formados. [...] Em torno de 1878, as Bíblias e Novos Testamentos eram vendidos, distribuídos e doados em muitos lugares do Brasil, aonde os missionários ainda não haviam chegado. Centenas e milhares de pessoas receberam a Bíblia, leram-na e compreenderam o suficiente para desejar um culto tal qual descrito em suas páginas. Formaram-se pequenas congregações leigas para ler e estudar esse livro antes mesmo de que qualquer ministro ordenado chegasse.

Com a vinda de pastores e representantes de sociedades bíblicas, como Daniel Parish Kidder, James Fletcher, Charles Adye Austin, Robert Corfield, entres outros, houve um impulso na difusão da fé evangélica. Contudo, segundo Santos (2008), esse trabalho tinha um caráter simplesmente propagandístico. Seu resultado mais imediato foi o de apresentar os fundamentos do protestantismo, diminuir as resistências e demonstrar

sua presença, ainda incipiente e ocasional, na sociedade da época. Mesmo assim, sua relevância é tamanha que podemos considerar esses processos como precursores das missões protestantes que se estabeleceriam mais tarde.

A fase de implantação protestante com fins conversionistas no país esteve, em grande medida, associada ao expansionismo missionário norte-americano, por isso, convencionalmente tem sido denominado de *protestantismo de missão*. Conforme McGrath (2012), desde fins do século XVIII, diversos empreendimentos missionários estavam sendo organizados por sociedades interdenominacionais e denominações protestantes.

Sob um *modus operandi* diferente do protestantismo de imigração, as entidades missionárias tinham por objetivo e prioridade levar a mensagem e o culto protestante para países da América Latina, África e Ásia. No caso das missões norte-americanas, isto pode ser tomado como reflexo do ideário conversionista e pós-milenista reinante nos Estados Unidos. Havia um anseio de converter as nações a Cristo – leia-se, ao protestantismo – e ao modelo civilizatório norte-americano, caracterizando uma ideologia nominada por Mendonça (1984) de “Destino Manifesto”.

A partir de meados do século XIX, os primeiros missionários congregacionais⁴⁶, presbiterianos, batistas, metodistas, aportaram no Brasil. Com isso, o campo religioso brasileiro evidenciava uma recomposição efetiva de suas estruturas e funcionamento.

Inicialmente, essas missões atenuaram suas diferenças confessionais, mantendo-se distintas somente pelos sistemas administrativos e organizacionais que adotavam. Do ponto de vista estratégico, seria contraproducente apresentar as nuances teológicas de cada tradição denominacional num país onde as pessoas reconheciam o monopólio religioso exercido pelo catolicismo. Por outro lado, tais missões eram produto ou, no mínimo, haviam sido afetadas pelo clima reavivalista norte-americano, que dava certa homogeneidade ao universo simbólico das denominações que estavam sendo implantadas.

Temos afirmado que o protestantismo que se desenvolveu nos Estados Unidos manteve seus alicerces na Reforma, porém, se distanciou com os subsequentes

⁴⁶ A implantação do congregacionalismo no Brasil não esteja diretamente relacionada com o expansionismo protestante norte-americano. Contudo, não trataremos desse segmento neste momento, dedicando o terceiro capítulo exclusivamente para exposição histórica e análise sociológica da inserção à pentecostalização entre os congregacionais.

reavivamentos e outras dinâmicas sociorreligiosas no solo americano. Conforme Mendonça (1984, p. 203),

A teologia explícita nos sermões e hinos dos congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas, nos seus contornos gerais, é a do metodismo americano: o amor de Deus por todos os homens pecadores, o perdão gracioso pela aceitação, através da fé, do sacrifício expiatório de Cristo, a vida regenerada visível na ética mundana e a expectativa da vida eterna no céu. Dois novos elementos são superpostos a essa teologia: a teologia da Igreja Espiritual, justificadora e conservadora do “*status quo*” social e certos traços da teologia do pietismo, com seu emocionalismo característico.

Até mesmo congregacionais e presbiterianos, originalmente de tradição calvinista, tiveram de marginalizar a doutrina da predestinação em nome do conversionismo e da voluntariedade da filiação religiosa. Com esse perfil comum, os missionários protestantes foram se inserindo na sociedade brasileira, basicamente, por três vias de acesso: reconhecimento político, implantação do sistema educacional protestante e pela atividade evangelística – ou, se quiser, proselitista⁴⁷.

Mesmo com a relativa abertura ao protestantismo de imigração, diversas restrições no âmbito político-jurídico permaneceram na sociedade brasileira, constituindo-se como entraves para inserção do protestantismo de missão. Assim, enormes barreiras ainda tinham de ser transpostas para consolidação das igrejas protestantes no país.

Nesse contexto, os congregacionais desenvolveram papel substancial na luta para alterar a situação do protestantismo e dos próprios protestantes. Conforme Freston (1993, p. 49), o missionário Robert Reid Kalley desenvolveu um “trabalho paciente de pregação e contatos com a elite imperial, estabeleceu uma pequena igreja que incluía damas da corte e lutou pelo reconhecimento da legalidade do culto protestante em português e dos direitos civis dos não-católicos no tocante aos ritos de passagem”, como casamentos, sepultamentos, *etc.*

Além disso, o ideário político pregado por parte do protestantismo norte-americano parecia se coadunar com as aspirações dos liberais, republicanos e intelectuais progressistas, dos quais os missionários obtiveram simpatia e apoio. De acordo com Freston (1993), na consciência desses atores políticos, a religião protestante estava em

⁴⁷ Essa compreensão está baseada na leitura de Mendonça (1984), porém, enquanto este autor considera a polêmica como fator, nós entendemos que ela esteja no cerne da ação proselitista. Assim, entendemos que a questão dos direitos civis e religiosos dos não-católicos se caracteriza como importante instrumento do estabelecimento protestante no país.

sintonia com os signos da modernidade, do progresso e da educação. Logo, várias personalidades públicas resolveram cooperar com os empreendimentos protestantes. Mais que uma nova religião, o protestantismo parecia ser a resposta aos males políticos e sociais do Brasil.

Bem sabemos que, desde a Reforma, as igrejas protestantes dispuseram um lugar central para a Bíblia nos seus respectivos universos simbólicos. Com isso, surge a questão: como uma religião da escritura (Bíblia e hinários cifrados) poderia prosperar numa sociedade predominantemente analfabeta? Somente através de um empreendimento educacional seria possível modificar essa realidade. A investida protestante se deu através da criação de grandes colégios e escolas confessionais, correspondendo à tentativa de inserção nas elites e nas camadas populares.

Segundo Mendonça (1984), podemos observar um duplo aspecto da inserção protestante pelo viés da educação. Se por um lado, a promoção do ensino era essencial para o sucesso das missões protestantes; por outro, seria uma importante ferramenta ideológica para enxertar na cultura brasileira os supostos elementos civilizatórios do *american way of life*. Nessas condições, havia uma sensível ambiguidade na estratégia protestante, que colocava sua “missão educacional” entre o converter e o “civilizar”. Em contraposição ao analfabetismo, ao “atraso” tecnológico e ao misticismo e superstições tributadas ao catolicismo, os protestantes se colocaram como signatários da modernidade para a América Latina e para o Brasil.

Quando chegaram ao país, os missionários protestantes encontraram o catolicismo como religião estabelecida e oficialmente reconhecida, adensando ainda mais o princípio da associação voluntária presente nas denominações norte-americanas, das quais eles provinham. Conforme Alencar (2005), aqueles missionários tiveram por objetivo trazer uma mensagem salvífica para uma nação que mesmo sendo predominantemente cristã, era considerada pagã. Coube a eles despender esforços para converter indivíduos numa população majoritariamente católica, pondo-se em confronto direto com o catolicismo.

Mendonça (1984, p. 91-92) afirma que

[...] para os missionários e líderes protestantes nacionais, o catolicismo brasileiro apresentava o mesmo aspecto do cristianismo da pré-Reforma agravado por práticas locais que mais se aproximavam do folclore do que de uma verdadeira religião cristã.

O protestantismo brasileiro se erigiu como negação da cultura indígena, africana e católico-ibérica. Disso decorre o teor polêmico da mensagem protestante,

definindo-se não apenas uma alternativa religiosa, mas como o “autêntico” caminho para salvação eterna.

De acordo com Souza (2013a, p. 18), a ênfase dos missionários protestantes estava

[...] na evangelização, conversão pessoal, leitura literal da Bíblia e uma religiosidade emotiva, marca dos Grandes Avivamentos ocorridos ao longo do século XIX, imaginário social presente nas missões da América Latina. A missão protestante tinha um forte apelo conversionista, baseado na experiência da “decisão pessoal por Jesus” e a mediação pela leitura da Bíblia, aspecto central da tradição do protestantismo histórico. Era uma experiência que combinava como forma de busca pela salvação práticas místicas, marcadas por “possessão” do indivíduo e pela experiência do sagrado a partir da ascese e na busca pelo aperfeiçoamento das virtudes.

Com isso, a pregação protestante se orientou pelo prisma conversionista, dogmático, racionalista e polêmico. Para Mendonça (1984, p. 208-209), o tom do sermão era “dogmático ao fundamentar-se nos dogmas comuns do cristianismo que deviam ser recuperados diante de uma melhor e mais verdadeira fundamentação escriturística, e racionalista ao procurar tecer o sermão numa lógica irrecusável”. Com o objetivo de convencer o ouvinte, se procurava demonstrar que a verdade estava no protestantismo, e o paganismo e o atraso estariam no catolicismo e nas “crendices” populares.

O sermão e os cânticos evangelísticos preparavam o ambiente para a decisão pessoal pela fé protestante, sendo o apelo para conversão um ato permeado de intensa emoção religiosa. Além de ser um convite para sair do erro e se apossar da ‘verdade’, converter-se era definido como sendo acompanhado de uma mudança profunda nos padrões de conduta, demarcando a saída do catolicismo e entrada na fé protestante. Conversão, naquele contexto, implicava não apenas no trânsito religioso, mas numa mudança no *ethos* e na ressocialização do converso.

O protestantismo, segundo Mendonça (1984, p. 94), “constituía um ‘modo de vida’ e aceitá-lo nos seus princípios de crença implicava em mudança de padrões de cultura”. O confronto com a teodiceia católica estruturou tanto a estratégia missionária, quanto delineou a identidade do fiel protestante. Os protestantes associaram os valores religiosos do catolicismo popular e a própria cultura brasileira com o mal, o pecado e o desvirtuamento das doutrinas cristãs. A rejeição das crenças e práticas religiosas oriundas da religiosidade matricial brasileira tornou-se elemento constitutivo da experiência de conversão. A adesão ao protestantismo implicava no afastamento de vínculos e exclusão social, até mesmo no nível familiar.

Todavia, o peso emocional que rodeava a conversão, com o tempo, cedia à racionalidade protestante introduzida pela catequese e pelo culto, apresentando as tensões entre emoção e razão presentes nos modelos de religiosidade originários. Requeria-se que o neófito demonstrasse a obtenção da salvação adotando nova linguagem e comportamento, tudo isto fundamentado no conhecimento bíblico.

Assim, logo após a confissão pública, o indivíduo passava a receber a instrução religiosa que o distanciava da emoção e da intensa experiência com o sagrado que caracterizava a conversão. Esse processo envolvia uma abordagem racional e desencantadora do mundo e do culto. Superando a experiência da conversão, o sujeito fundamentava sua fé em conhecimentos bíblicos, que eram postos à prova, literalmente. Nas palavras de Rivera (2001, p. 172), “o mistério e o encantamento da conversão se esvaziam com o avanço intelectual no conhecimento da Bíblia. Houve um desencantamento da conversão ou uma secularização interna da experiência religiosa”.

Assim, uma série de contradições entre emoção e razão, mistério e explicação clara, era exposta ao fiel, que teria de evidenciar na prática e na letra sua nova opção religiosa para, então, ser aprovado pela congregação.

Essas tensões não se davam apenas no nível individual. O protestantismo, desde seus primórdios, exauriu a plenitude simbólica do universo católico e o afastamento das experiências com o sagrado, reduziu sua religiosidade e seus conteúdos aos elementos essenciais do cristianismo. Conforme Berger (1987, p. 124), “o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia”. Esse processo, captado por Weber (2013) como “desencantamento do mundo”, se constituiu negando os aspectos *numinosos* do sagrado no cotidiano e no próprio culto.

A criação de seminários teológicos presbiterianos, congregacionais e batistas, podem evidenciar uma preocupação dos missionários protestantes em preparar pastores e líderes que estivessem aptos para transmitir esse modelo de religiosidade assentada no discurso teológico racionalizado. Mesmo sem conseguir formar número suficiente de teólogos para exercer função pastoral, os pastores e leigos eram instruídos a centralizar o culto no texto bíblico e na pregação.

Essa concepção do sagrado perpassou o protestantismo brasileiro, que relegou a cultura brasileira um lugar “(mal)dito” na teodiceia protestante. Conforme Dolghe (2010), o culto protestante no Brasil foi produzido como uma ruptura com o catolicismo, consoante com as dinâmicas internas e circunstâncias externas ao campo religioso.

Diferente da liturgia católica, marcadamente simbólica e ritual, o culto protestante é caracteristicamente marcado pela transmissão do conhecimento teológico. As tendências racionalistas e avivalistas do protestantismo norte-americano mesclaram-se no Brasil, refletindo num culto típico orientado por sua função pedagógica.

Em lugar da eucaristia central na missa, o culto protestante deu centralidade ao sermão, pelo qual se explanava a lógica da mensagem evangélica. O uso da Bíblia tornava necessária a leitura relativamente rápida. Ao mesmo tempo, era preciso ter um capital cultural que tornasse os fiéis capazes de acompanhar e entender a lógica do culto e da prédica. A música cültica era também um exercício intelectual, priorizando-se o entendimento doutrinário (MENDONÇA, 1984; DOLGHIE, 2010).

De acordo com Rivera (2005), os hinários continham centenas de hinos, longas composições, que dificultavam a memorização, dificultando a criação de um clima onde o fiel pudesse ter uma experiência mais emocional com o sagrado. O culto das primeiras denominações protestantes no Brasil se distanciou do que os avivalistas norte-americanos concebiam.

Em outro lugar, Rivera (2001, p. 176-177) pontua que

Apesar da forte influência do emocionalismo pietista, o protestantismo recebido sempre manteve seu lado racional, especialmente no culto. Um certo trabalho racional com a Bíblia permanecem no protestantismo latino-americano, sempre com a pretensão de explicar tudo. Era uma reminiscência da Reforma que, com as verdades da Bíblia, lutava contra a ignorância e magia católicas. À emotiva pregação evangélica contrapunham-se o estudo bíblico, o sermão catequético e a escola dominical, que procuravam ir além do mistério, utilizando ideias claras.

Se o autor estiver correto em sua interpretação, esse modelo de religiosidade não conseguiu banir toda forma de expressão e emoção religiosa, contudo, parece ter domesticado o sagrado, formalizado e “civilizado” o culto. Sob a função pedagógica do culto, havia pouco espaço para a liberação não controlada da emoção, pois a racionalidade, o intelecto e a ordem deveriam ter primazia. Nas palavras de Mendonça (1984, p. 153), o culto protestante parecia “mais uma aula do que um encontro com o sagrado”. Nisto se explicitava a disparidade da cultura religiosa letrada em relação a uma religiosidade matricial, transmitida às margens da igreja pela oralidade, regada de magia, mistério e milagres.

Mesmo sendo o catolicismo uma religião hegemônica, no final do século XIX havia frestas para a inserção protestante na sociedade brasileira, principalmente, na

camada pobre e livre. Porém, os obstáculos externos e as próprias características do protestantismo restringiram seu crescimento.

O Pentecostalismo no Brasil: começos e trajetórias

Mesmo marginal e estigmatizado no campo evangélico norte-americano, o Movimento Pentecostal se tornou um fenômeno internacional ainda nas suas primeiras décadas de existência. Freston (1993, p. 67-68) observa que “muitos missionários americanos em contato com os acontecimentos na sua pátria, e os muitos imigrantes nos Estados Unidos em contato com os seus países de origem e com patrícios emigrados para outros lugares” contribuíram para expansão mundial do pentecostalismo. Além disso, muitos missionários foram enviados por denominações e igrejas pentecostais, sem contar empreendimentos pessoais como os que descreveremos a seguir.

Pouco tempo depois do avivamento da Rua Azusa, a cidade de Chicago tornou-se um importante centro irradiador do pentecostalismo. Após realizar estudos e ter experiências pessoais, inclusive o batismo com o Espírito Santo, o pregador *holiness* William Howard Durham aderiu ao nascente movimento e se empenhou para propagação da mensagem pentecostal a partir da Missão do Evangelho Pleno na Avenida Norte [*North Avenue Full Gospel Mission*]. Dali, milhares de estadunidenses e canadenses foram conduzidos ao Movimento Pentecostal e missionários influenciados, direta e indiretamente, por Durham, se dirigiram à Argentina, Brasil e Itália.

Dentre os tais estava um operário de origem italiana chamado Luigi Francescon. Nos Estados Unidos, Francescon se converteu ao protestantismo calvinista e cooperou na fundação de uma Igreja Presbiteriana entre colonos italianos. Mais tarde, tomou conhecimento dos avivamentos de Chicago, deixando sua antiga comunidade em prol das ênfases pentecostais. Em viagem para Argentina, no final de 1910, aportou no Brasil e permaneceu aqui por algum tempo.

Em São Paulo, Francescon encontrou acolhida numa colônia de italianos na região do Brás, onde já havia se estabelecido uma Igreja Presbiteriana, da qual ele tornou-se frequentador. Segundo Hahn (2011), depois de alguns cultos, Francescon ganhou espaço e voz naquela comunidade religiosa, expondo suas concepções pentecostais. A liderança local discordou dele e surgiram conflitos que culminaram na saída de Francescon e de seus primeiros seguidores. Posteriormente, arregimentando batistas, católicos e metodistas simpatizantes, Francescon contribuiu para o surgimento do

Movimento Pentecostal brasileiro, iniciando a Congregação Cristã no Brasil (CAMPOS JÚNIOR, 1995).

Conforme Nilmar Pellizzaro (2005), as crenças e posicionamentos pessoais de Francescon foram imprimindo os traços teológicos e culturais dessa denominação pentecostal. A Congregação Cristã, além de acreditar na contemporaneidade dos dons carismáticos, segue uma tendência peculiar de interpretação literalista e subjetiva da Bíblia, mediada pela ‘iluminação direta do Espírito Santo’. Ao mesmo tempo, em que guarda resquícios do movimento valdense – que transparecem em aspectos comportamentais dos fiéis – e do calvinismo – no tocante a ideia de salvação⁴⁸.

Com forte caráter étnico, a Congregação Cristã se manteve, por duas décadas, limitada às colônias e fiéis italianos, expandindo-se através de redes familiares em São Paulo, no Paraná e, posteriormente, para outras cidades interioranas Brasil afora. Freston (1993) ressalta que essa denominação, desde o início, rejeitou os métodos evangelísticos comumente empregados por protestantes de missão e por outros grupos pentecostais. Sua difusão foi efetuada por meio de contatos pessoais. Teologicamente, isso pode estar relacionado com a noção de predestinação, segundo a qual Deus ‘traria’ as pessoas que estariam predestinadas a se salvar, um resquício da influência calvinista de Francescon. Cumpre notar que tal característica preservou a Congregação Cristã de sofrer grandes cisões, mas também condicionou seu tímido crescimento no país, sendo superada em número de adeptos pela Assembleia de Deus, por volta de 1940.

Os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, emigrantes nos Estados Unidos, tiveram contato com Durham, no início da explosão pentecostal norte-americana. Mediante uma “mensagem profética”, decidiram viajar para o Brasil no final de 1910. De origem batista, depois de aportarem em Belém do Pará instalaram-se na Igreja Batista daquela cidade.

Segundo Araújo (2014), ao iniciarem a pregação e o ensino dos princípios pentecostais aos seus “irmãos” batistas, foram postos em suspeição. Alguns líderes e fiéis rejeitaram as doutrinas e práticas daqueles missionários, enquanto outros se tornaram partícipes das reuniões de oração e simpáticos aos ensinamentos pentecostais. As animosidades desembocaram na exclusão de Berg, Vingren e de todos que se puseram

⁴⁸ Para mais sobre os fundamentos doutrinários da Congregação Cristã no Brasil, ver: PELLIZZARO, Nilmar. Predestinados e santificados: considerações sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil. In: PASSOS, João Décio (Org.). **Movimentos do espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 187-212.

em favor deles. Essa situação precipitou a fundação da Missão da Fé Apostólica, em 1911, posteriormente, denominada de Assembleia de Deus.

De acordo com Passos (2005b), nas três primeiras décadas de existência, a Assembleia de Deus no Brasil se expandiu de forma moderada e discreta, a começar pela conversão de descendentes de escravos, nordestinos e seringueiros desempregados da região amazônica. Seus avanços no Norte e Nordeste ocorreram de dois modos distintos e simultâneos. Primeiro, com o fim do ciclo da borracha houve um refluxo migratório, fazendo milhares de nordestinos voltarem para seus lugares de origem. Ao retornarem, os conversos levavam consigo a mensagem pentecostal, propagando-a por onde passavam e entre seus conterrâneos. Concomitantemente, o forte ideário conversionista desse segmento religioso deu margem ao trabalho evangelístico-proselitista realizado por missionários designados pela igreja *mater* desde os primeiros anos. Essa expansão estratégica contava com relativo apoio financeiro e de missionários enviados pela Igreja Livre de Estocolmo, Suécia, pastoreada pelo líder pentecostal Lewi Pethrus.

Conforme Alencar (2005), a Assembleia de Deus ascendeu entre as camadas populares, marginalizadas e periféricas da sociedade brasileira. Seu extraordinário crescimento foi indicado através do censo populacional dos anos 2010, com mais de doze milhões de membros, correspondendo a 28% da população evangélica brasileira (CAMURÇA, 2013)⁴⁹.

Recentemente, alguns pesquisadores têm demonstrado a existência de outras denominações pentecostais que, mesmo sendo pouco expressivas demograficamente, devem ser incluídas e analisadas nessa primeira fase de inserção do pentecostalismo no Brasil. Samuel Pereira Valério (2017) registra que, em 1912, Erik Jansson fundou a Igreja Batista Sueca numa colônia no Rio Grande do Sul, orientada pela matriz pentecostal. Por sua vez, o historiador Joalisson Lucas Silvestre da Silva (2016) estudou o surgimento e desenvolvimentos recentes da Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil⁵⁰, que se estabeleceu no sertão e agreste pernambucano, na década de 1930, através do trabalho missionário do norte-americano Horace S. Ward. Essa denominação de origem norte-americana fundou seu primeiro templo na cidade de Serra Talhada, Pernambuco, no ano de 1937. Isso

⁴⁹ É importante frisar que esses dados desconsideram as incontáveis divisões internas, geralmente, causadas por disputas de poder. Hoje, podemos afirmar que sob este rótulo denominacional se inscrevem centenas de ministérios e milhares de igrejas locais dispersas, diversas e até divergentes entre si.

⁵⁰ Recentemente, a denominação abandonou o designativo “no Brasil” sendo agora reconhecida como Igreja de Cristo Pentecostal Internacional. Ela foi incluída no bojo do pentecostalismo clássico em razão de suas ênfases teológicas e cronologia histórica que melhor se adéquam nessa tipologia, do que no pentecostalismo da “segunda onda”.

demonstra que o Movimento Pentecostal no Brasil teve muitos outros e incessantes começos e evoluções, como comenta Passos (2005b, p. 53), “tecendo afinidades com nossa cultura e tradição religiosa”.

A introdução do pentecostalismo no país foi um ingrediente a mais para a reconfiguração do nosso campo religioso. Desde então, esse movimento cresceu, se expandiu, diversificou e se transformou. Na leitura desse fenômeno, inúmeros estudiosos propuseram diferentes linhas interpretativas com suas respectivas tipologias, cronologias e referenciais histórico-teológicos.

Bittencourt Filho (2005), por exemplo, sugeriu uma tipologia dual, diferenciando o pentecostalismo “clássico” e o “autônomo” com base na origem dos fundadores e, não menos importante, no corte doutrinário, histórico e institucional. Outros autores, como Mendonça (1990), também adotaram classificações baseadas no recorte de dois grandes grupos pentecostais.

Outra proposta, bastante conhecida, foi formulada por Freston (1993). Ele analisou o crescimento pentecostal no Brasil a partir de uma metáfora de “três ondas”⁵¹. Com base nessa periodização, Mariano (2014) propôs a compartimentação do Movimento Pentecostal em três tipos-ideais, a saber, o pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo e o neopentecostalismo. Consideramos a análise do pentecostalismo brasileiro a partir dessa categorização e tipologia como aquela que capta mais adequadamente os desdobramentos desse movimento religioso, com suas afinidades e adaptações à sociedade brasileira.

Por volta de 1950, podemos verificar a emergência da segunda onda de igrejas pentecostais no Brasil. Essa fase engloba a implantação da *Foursquare Gospel Church* [Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular], em 1951; e a criação de denominações autóctones, como a Igreja ‘O Brasil para Cristo’, a Igreja Pentecostal ‘Deus é Amor’, ‘Casa da Bênção’, Igreja Pentecostal de ‘Vida Nova’ e dezenas de outras denominações de menor porte, fundadas entre a década de 1950 e 1960.

Essas igrejas se destacaram pela ênfase na doutrina da cura divina e libertação espiritual – incluindo a prática de exorcismos. Além disso, foram atuantes na realização

⁵¹ Ao longo de nossos estudos, observamos que a metáfora das “três ondas pentecostais” remonta aos estudos do teólogo e historiador estadunidense Charles Peter Wagner. Esse estudioso começou suas pesquisas sobre o campo religioso norte-americano por volta dos anos 1970, desenvolvendo essa perspectiva a fim de captar os desdobramentos do pentecostalismo naquele enredo. Essa perspectiva se popularizou nos Estados Unidos e foi adaptada por Freston para análise do contexto brasileiro. Para mais informações, ver: Mariano (2014) e McGrath (2012).

de grandes eventos em espaços públicos e intensa utilização da mídia radiofônica. Essa estratégia, provavelmente, reflete a influência do modelo norte-americano da Igreja do Evangelho Quadrangular, introduzido pelos missionários Harold Williams e Raymond Boatright.

Queremos nos deter, por um instante, numa denominação deuteropentecostal que será importante para algumas reflexões feitas no final deste escrito. Em 1959, o missionário canadense Robert McAlister inicia outra cruzada evangélica que desembocaria na fundação da Igreja Pentecostal de Nova Vida. Os primeiros cultos dessa igreja foram realizados na sede da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, no ano de 1961.

Desde o início, segundo Araújo (2014), essa denominação buscou conciliar sua práxis pentecostal com uma organização litúrgica peculiar – evitando a imprevisibilidade, atentando aos horários de início e fim das reuniões, *etc.* – e com menos restrições que as igrejas pentecostais clássicas, inclusive, abolindo boa parte das regras de “usos e costumes”. Também esteve entre as primeiras igrejas evangélicas brasileiras que aderiram a formação de “células”⁵², ao uso do rádio e da televisão, a permissão de guitarras elétricas e baterias no culto e, ainda, ao diálogo inter-religioso com o catolicismo e entre as igrejas pentecostais e carismáticas. Com isso, a Igreja Pentecostal de Nova Vida teria apresentado uma versão da religiosidade pentecostal mais palatável às classes médias emergentes.

De acordo com o Paulo Rodrigues Romeiro (2005), o bispo Robert McAlister enfatizava a cura física e a libertação espiritual como chave de seu ministério. Curiosamente, McAlister foi proponente da prática de colocar um copo d’água em cima da televisão na hora da oração, que se tornou comum nos programas de rádio e TV neopentecostais. Ainda como desdobramento da mensagem de libertação espiritual, o bispo McAlister formulou uma tendência teológica que identificava os demônios, espíritos maus e ações demoníacas com as religiões de matriz afro-brasileira.

Entre os anos 1970 e 1980, a Igreja Pentecostal de Nova Vida atravessou algumas mudanças. A agressividade evangelística do fundador arrefeceu, devido sua saúde e seus encargos como bispo de uma denominação crescente, que requereu maiores esforços na instrução doutrinária dos seus fiéis. O perfil socioeconômico de uma maioria

⁵² As células são grupos que se reúnem periodicamente para estudos bíblicos, momentos de cântico e oração, fora do espaço da igreja, geralmente, na residência de um dos membros do grupo. Consultar verbete Movimento G12 no *Dicionário do Movimento Pentecostal* (ARAÚJO, 2014).

dos adeptos dessa denominação colocou-a em sincronia com os problemas dos grandes centros urbanos. McAlister ainda formulou um discurso teológico conciliando vida espiritual e financeira, que se coadunou com os anseios da classe média brasileira e, não pouco tempo depois, com o recesso econômico provocado pelo “milagre econômico” durante o regime militar.

Segundo Araújo (2014, p. 370),

No decurso dos anos 80, a influência do bispo McAlister entre as igrejas evangélicas do país continuou em seus livros e pregações (vendidas em fitas cassetes). Mas essa influência também se renovou, de um modo inesperado, pela grande quantidade de líderes saídos de suas fileiras, cujos esforços fizeram nascer novas denominações neopentecostais.

Em razão disso, Romeiro (2005) chega a afirmar que Robert McAlister foi o agente catalisador do Movimento Neopentecostal no Brasil e que, em certo sentido, sua denominação deu origem às igrejas neopentecostais. Essa afirmação é discutível, mas sem dúvida, a influência que o bispo McAlister e sua igreja exerceram sob o neopentecostalismo é inegável. Nessa época, os temas da cura divina e da libertação espiritual adquiriram lugar proeminente no discurso dos líderes pentecostais da segunda onda, diminuindo a ênfase do “falar em línguas”. De certa forma, o deuteropentecostalismo preparou o terreno para a terceira insurgência pentecostal.

No final da década de 1970, desponta no cenário religioso brasileiro outro desdobramento do Movimento Pentecostal. Por sobrelevar aspectos do pentecostalismo da segunda onda e até mesmo romper com antigos paradigmas do pentecostalismo clássico, essa versão pentecostal se tornou conhecida como neopentecostalismo ou, ainda, pós-pentecostalismo.

Mais que por uma questão cronológica ou institucional, as ênfases doutrinárias e seu discurso teológico são a chave de distinção das igrejas assim denominadas. Sem qualquer vínculo direto com alguma denominação brasileira ou estrangeira, os líderes neopentecostais importaram tendências teológicas norte-americanas que remontam à década de 1940, quando surgiu uma corrente denominada de Confissão Positiva. Conforme Mariano (1996), seus promotores afirmam que ao confessar algo com fé, as palavras do fiel tornam-se divinamente inspiradas. Mediante o poder de Jesus, os seus dizeres trariam à existência aquilo que eles precisam ou desejam. Esse movimento doutrinário se consolidou nos Estados Unidos por volta de 1970, adquirindo novas roupagens em outros movimentos, como “Palavra de Fé” e a Teologia da Prosperidade.

Essa teologia emerge combinada com a negação, incorporação e tradução de crenças e práticas da religiosidade popular brasileira, especialmente, de matriz afro-brasileira, fundamentando a demonologia neopentecostal e os seus rituais de exorcismo.

Assim, o trinômio cura divina, libertação espiritual e prosperidade, serviu de alicerce para a edificação da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980), Renascer em Cristo (1986), Sara Nossa Terra (1992) e outras denominações.

Com traços peculiares na religiosidade e no modelo institucional centralizador, é difícil enxergar nesse segmento resquícios dos princípios do protestantismo e, inclusive, do quadrilátero pentecostal. Segundo Passos (2005b), o neopentecostalismo ultrapassa as formas elementares da religião protestante-pentecostal. Esse ramo tem incorporado uma gama de elementos culturais, teológicos e institucionais de matriz católica e afro-brasileira.

Os neopentecostais se inserem e suas denominações funcionam numa lógica mercadorizante, baseando-se em mecanismos de trocas simbólicas através dos quais se oferece salvação e prosperidade como retorno da fidelidade do compromisso financeiro e simbólico com as igrejas. Em razão disso, alguns protestantes históricos e pentecostais sequer os consideram como componentes do campo evangélico, e alguns estudiosos referem-se a eles como pós-pentecostais.

Independentemente das avaliações teológicas e pastorais, o advento do neopentecostalismo correspondeu às mudanças estruturais que a sociedade brasileira tem atravessado nas últimas décadas. Para Freston (1993), a terceira onda pentecostal se mostrou flexível e adaptável aos anseios de ascensão social de uma camada populacional pobre e que vive nos centros urbanos e industriais. Ao passo que, também, conseguiu instrumentalizar os meios de comunicação de massa ao seu favor, transmitindo nos seus cultos e programas televisivos uma mensagem de “vida abundante” para uma sociedade que ensaiou sair da estagnação econômica para uma situação de ascensão econômica.

Observando a síntese apresentada, notamos metamorfoses que demonstram a dinâmica de adaptação das mensagens e mesmo das estruturas religiosas ao campo religioso e ao contexto social em que se inserem. Como pontuou Alexandre Carneiro de Souza (2004, p. 20-21),

No princípio, o pentecostalismo desenvolveu a busca dos carismas do Espírito Santo como sendo recursos indispensáveis para o crescimento interno da espiritualidade da igreja e para a tarefa da evangelização. Depois, a ênfase foi direcionada para a cura e a liberação como efeitos

da operação do Espírito Santo. Nesse período, foram notáveis as grandes concentrações públicas de cura divina acompanhadas de sessões de exorcismo. Já o pentecostalismo da década de 80 adicionou ao leque variado de “prestação de serviços”, a prática advinda da crença de que a operação do Espírito Santo liberta da pobreza, da miséria e da opressão demoníaca que provocam distúrbios na vida das pessoas e nas relações sociais.

Em tais contextos, conforme Passos (2005b), as igrejas pentecostais fundaram suas origens, fundamentaram suas denominações e estruturaram seus discursos, práticas e instituições. Nesse sentido, podemos dizer que sua inserção e seus desenvolvimentos deram novos impulsos à expansão protestante no Brasil e, porque não dizer, na América Latina. Os pentecostalismos foram adaptando suas culturas religiosas mediante os contextos sociais e históricos específicos, a cada instante, tecendo afinidades com a realidade sociocultural a sua volta (RODRIGUES, 2002).

O pentecostalismo ofereceu uma versão da fé protestante acessível a setores mais amplos da sociedade do que o fizeram outros segmentos protestantes. Homens e mulheres pobres, sem instrução formal, tiveram oportunidade de conhecer os pressupostos protestantes, sem a exigência intelectual requerida pelo protestantismo de missão. Além do mais, era uma religião mais experiencial do que definida por rígidas formulações teológicas, como o observado nos protestantes históricos.

Construindo as diferenças

À luz da história, os primeiros missionários pentecostais que vieram para o Brasil não demonstraram pretensão de criar novas denominações e igrejas. Lembremo-nos que Luigi Francescon tinha vínculos com o presbiterianismo, buscando, primeiramente, transmitir as crenças e práticas pentecostais dentro de uma comunidade presbiteriana em São Paulo. E, também, Daniel Berg e Gunnar Vingren eram de origem batista, procurando seus “irmãos” batistas para disseminar entre eles o evangelho do “poder pentecostal”.

Em ambos os casos, parece haver o entendimento de que o pentecostalismo era um paradigma e movimento incontestavelmente protestante, que poderia ser enxertado no corpo institucional das igrejas protestantes já estabelecidas. Em outras palavras, os missionários pentecostais identificavam-se como portadores de uma mensagem legitimamente protestante a ser disseminada nas igrejas protestantes já estabelecidas no Brasil.

Sob o prisma sociológico, Campos (2011, p. 508) observa que “a chegada de qualquer novo agente no interior de um campo [religioso]⁵³ provoca, querendo ou não, o deslocamento de pessoas, instituições e organizações que ali já estavam estabelecidas”. Com isso, a tentativa dos pentecostais recém-chegados de firmar alianças com igrejas consolidadas poderia ser lida como uma estratégia de inserção no campo religioso brasileiro.

Porém, os missionários pentecostais não conseguiram firmar tais alianças com a liderança presbiteriana, tampouco com os líderes batistas. Pelo contrário, seus ensinamentos e práticas geraram crises, cisões e conflitos. As ênfases e práticas religiosas pentecostais foram percebidas por pastores e alguns fiéis da Igreja Presbiteriana do Brás e da Igreja Batista de Belém como subversão da fé protestante, sendo equiparadas ao espiritismo, e consideradas como radicalmente opostas e inconciliáveis com os pressupostos doutrinários e cômicos que regiam aquelas comunidades.

Assim, os “profetas pentecostais” e seus seguidores foram expulsos das igrejas presbiterianas e batistas. Desta feita, semelhantemente ao enredo norte-americano, os pioneiros pentecostais tiveram de fundar novas denominações para exercitar suas crenças e práticas religiosas com a “força do Espírito”.

Segundo Campos e Benjamín F. Gutiérrez (1996), de início, os protestantes ignoraram o nascente Movimento Pentecostal, crendo ser não mais que um “modismo religioso”. A indiferença, talvez, tenha mantido a maioria dos pastores protestantes aguardando os próximos capítulos dessa novela. Contudo, outros já de início posicionaram-se combativamente contra os pentecostais.

Com o vertiginoso crescimento do pentecostalismo e sua diversificação, tornou-se perceptível que esse movimento havia se consolidado e estava em plena expansão. No seu empreendimento, os pentecostais visavam alcançar as massas pobres, desassistidas pelo catolicismo oficial e pelas denominações protestantes históricas. Todavia, na esteira disso, pessoas de diferentes confissões protestantes já estabelecidas também foram atraídas pelo Movimento Pentecostal. Certamente, isto representou uma ameaça a mais para o *establishment* protestante, incitando uma postura mais combativa entre os representantes do protestantismo histórico⁵⁴. Assim, se constituíram relações marcadas por ressentimentos e recriminações mútuas.

⁵³ Acréscimo nosso.

⁵⁴ Com isso, não queremos insinuar que o Movimento Pentecostal foi motivo de preocupação ou combatido por parte de todos os pastores protestantes em cada recanto do Brasil.

A diversificação e a pluralização do campo religioso aumentam exponencialmente as disputas, competições e divergências, devido às reconfigurações e transformações que acompanham essa dinâmica. De acordo com Bourdieu (2007), a lógica de funcionamento dos campos religiosos está assentada na dialética dos conflitos. Agentes e agências religiosas concorrem pela hegemonia, reconhecimento do exercício do poder religioso e sua força legitimadora. Na luta pelo monopólio do campo religioso, os agentes e instituições estabelecidas tendem “impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação” (BOURDIEU, 2007, p. 58). É a partir dessas instâncias que são determinadas as estratégias para afirmação do exercício legítimo do poder religioso em relação aos fiéis e a gestão dos bens de salvação.

No que diz respeito à questão identitária, acreditamos que a instabilidade e a insegurança geradas nesse contexto ampliaram a suspeita entre pastores e fiéis protestantes históricos em relação aos missionários que trouxeram a proposta pentecostal de religiosidade ao país. A ameaça pentecostal seria melhor combatida mediante sua identificação e classificação como supostos inimigos e detratores das denominações protestantes históricas. Num jogo taxonômico, protestantes históricos identificaram os pentecostais, ao mesmo tempo, buscaram delinear suas próprias identidades, numa lógica de diferenciação⁵⁵.

Mesmo sendo minoritárias no campo religioso nacional, algumas denominações protestantes estabelecidas já dispunham de capital cultural, religioso e social que lhes possibilitou ocupar uma posição a partir da qual ordem de *status* e esquemas de diferenciação em relação aos pentecostais foram mobilizados. Os protestantes históricos empregaram diversos dispositivos, estratégias e mecanismos, na luta contra os pentecostais, para manutenção da estrutura e preservação das suas posições no subcampo do protestantismo no campo religioso brasileiro.

Dos púlpitos aos folhetins impressos, os pentecostais foram caricaturados como sectários e hereges, desviantes [*outsiders*]. De acordo com Alencar (2005), no cristianismo, esses rótulos se constituíram como importante mecanismo de estigmatização dos inimigos e concorrentes religiosos. Nessa linha de raciocínio, os

⁵⁵ Como explica Pesavendo (2014, p. 89-90), “enquanto representação social, a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença. A identidade é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao *eu* ou ao *nós* do pertencimento se coloca a estrangeiridade do outro”.

signos igreja e seita, ortodoxia e heresia, indicam como as relações de poder têm se desenvolvido ao longo da história do cristianismo.

Mais que divergências teológicas, identificar os pentecostais com as insígnias das seitas e heresias refletem, sobretudo, relações de poder no campo religioso brasileiro. Ao imprimir esses estereótipos nos pentecostais, os protestantes históricos outorgaram para si o lugar de “guardiões da ortodoxia bíblica”, ou seja, da interpretação correta e legítima da Bíblia e da doutrina. A partir disso, os protestantes construíram um discurso apologético denunciando os “aspectos heréticos” do pentecostalismo. O teor polêmico da mensagem protestante contra o catolicismo, agora, seria também direcionado aos ensinamentos e práticas pentecostais.

É bastante provável que os pentecostais, por sua vez, também tenham contestado as denominações protestantes históricas, com suas instituições e seus sacerdotes⁵⁶. Segundo Campos (2011, p. 507), em “tais ações os novos pregadores tendem a vestir a roupagem dos ‘profetas’, encarnando a retórica da novidade e da transformação, denunciando os estabelecidos”. Descredenciados pelos protestantes históricos, os pregadores pentecostais se arvoraram como “profetas”, denunciando o racionalismo teológico, o formalismo e a frivolidade do culto e, sobretudo, a ausência de poder do Espírito na propagação do evangelho. Tudo isto, sob a retórica do retorno às origens apostólicas e do resgate da pentecostalidade.

Apesar de terem raízes histórico-teológicas comuns, protestantes históricos e pentecostais constituíram-se como segmentos religiosos aparentemente antagônicos, distintos e paradoxais. No rastro dessas disputas, vestígios históricos apontam para a necessidade de compreendermos os processos de construção da identidade cultural protestante histórica e pentecostal, a partir de esquemas de diferenciação dentro desse subcampo religioso.

Concepções do sagrado

Considerando que os primeiros missionários protestantes tenham recebido significativa influência do reavivalismo norte-americano – vetor do pentecostalismo no

⁵⁶ Não encontramos referências ou fontes que possam esclarecer qual posicionamento tomado pelos pentecostais em reação as hostilidades impetradas pelos protestantes. Mesmo sem subsídios empíricos, podemos supor que como quaisquer outros agentes ou grupos religiosos que se inserem e/ou emergem num determinado campo religioso, no qual não são aceitos, os pentecostais tenham arrogado para si a função de “profetas”. Os “profetas”, enquanto figuras típico-ideais, são aqueles que propõem recuperar o carisma original, considerando-se portadores da força vital e autêntica que deu origem a religião. (WEBER, 2000; BOURDIEU, 2007).

seu nascedouro –, o protestantismo brasileiro poderia ter sido um potencial receptor da religiosidade pentecostal. Mas, isso não aconteceu.

Não muito depois da introdução do protestantismo no Brasil, a racionalidade teológica foi acionada para se contrapor aos gestos, palavras e ritos que davam os tons da religiosidade católica popular. Ao confrontar-se com a teodiceia católica, logo, o protestantismo se enrijeceu, potencializando sua tendência de racionalização do mundo e desencantamento da vida religiosa, como observou Rivera (2001). Em outras palavras, o protestantismo brasileiro se distanciou do avivalismo norte-americano, despontencializando o ponto pelo qual o princípio carismático pentecostal poderia ser introduzido nas suas denominações e igrejas. Para Velasques Filho (1990), o fervor avivalista e o aspecto emocional do metodismo norte-americano sequer chegaram a ser implantados no Brasil.

Na mesma linha de raciocínio, Mendonça (1990, p. 189) explica que

Os missionários pioneiros encontraram no Brasil uma religião estabelecida: não havia como desalojá-la, nem como pelo menos abrir alguns espaços, a não ser demonstrando sua “falsidade”. O núcleo da nova mensagem religiosa era a luta da “verdade” contra o “erro”. 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 pela razão. Como consequência, reforçou-se a centralidade da pregação no culto: num dado momento a pregação “era” o culto.

Nesse sentido, a ruptura do protestantismo brasileiro com suas raízes avivalistas teria predisposto à estranheza, recusa, repúdio e à estigmatização do pentecostalismo. Além disso, havia uma barreira em relação à religiosidade católica e afro-indígena o que, provavelmente, também contribuiu para que protestantes rejeitassem o pentecostalismo, com suas crenças e práticas carismáticas que, indiscriminadamente, eram associadas com aquilo que era identificado como misticismo e magia do catolicismo popular e das religiões de matriz africana e indígena.

Em consequência desse afastamento, pode-se supor que a concepção do sagrado no protestantismo histórico brasileiro se tornou mais abstrata, apresentando Deus como um ser transcendental, inatingível pelo ser humano. Nesse processo de racionalização, era preciso eliminar aquilo que os especialistas da religião definiram como fora do padrão normativo, da ortodoxia protestante.

Acerca disso, Mendonça (1990, p. 246) problematiza:

Crença é a adesão intelectual a um sistema de doutrinas oficialmente estabelecido e inculcado. A simbiose entre conhecimento e crença é típica do protestantismo tradicional brasileiro. O protestante mais estuda do que crê; está mais para verdades do que para crenças. Alguém já disse que as igrejas protestantes são mais escolas do que templos. Estão mais para as sinagogas do que para o templo de Salomão. Nesta mesma linha o rito desapareceu. Como o rito, por palavras e gestos, é um diálogo com o sagrado, ele não tem espaço ou lugar em que possa falar sobre o sagrado. Como consequência, as experiências espirituais também não têm lugar porque o sagrado está intermediado pelo discurso do especialista.

Sob essa descrição, o fiel protestante e o próprio protestantismo vão sendo caricaturados como religiosos frívolos, racionalmente teológicos, despidos de toda aura emotiva da vida religiosa e distantes de todo e qualquer tipo de experiência coletiva e individual com o sagrado. E isto, é tão problemático quanto identificar os pentecostais como religiosos irracionais, movidos apenas e unicamente por emoções, efusões e entusiasmos religiosos.

De acordo com Edin Sued Abumanssur (2005, p. 119), devemos estar cômicos que “o pentecostalismo tem sua própria racionalidade. Não a mesma dos protestantes, mas outra que põe em parâmetros compreensíveis a maneira como Deus age no mundo e como o crente mesmo deve também agir”. Esse “Deus que age” está em constante interação com o fiel, que pode contar com a divindade e, não apenas isso, sendo empoderado espiritual, existencial e socialmente por ver a si mesmo como habitação do Espírito Santo.

Como explica Santos (2014, p. 154),

Com chave hermenêutica centrada na pneumatologia, o pentecostalismo produz uma teologia fundamental para o relacionamento do ser humano com o divino, condicionada à busca aliada à fé. O pentecostalismo atende à demanda religiosa e existencial das pessoas desprovidas, marginalizadas, desorientadas, dando-lhes sentido de vida, num relacionamento pessoal com Deus, que lhe devolveu a valorização pessoal, elevando sua autoestima, e capacitando-o para servir. Além da possibilidade real, através desse contato com o divino, de tornar-se ser humano, novamente, onde pode exprimir suas angústias, superar suas dificuldades com ajuda do alto, e, louvar, em gratidão, por tudo que Deus lhe proporcionou.

Assim, além de encontrar Deus na Bíblia, a presença da divindade é injetada diretamente no indivíduo e na ressacralização da vida cotidiana, graças à centralidade da experiência com o sagrado e à necessidade de transformação do *ethos*. A religiosidade pentecostal, a partir disso, conjuga essa percepção da vida religiosa ao modo como Deus

é encontrado e anunciado. Oferecendo um novo paradigma para a fé protestante, afetando sua produção discursiva, seu referencial ético e comportamental, suas formas litúrgicas *etc.* (MCGRATH, 2012).

A experiência do batismo com o Espírito Santo e a manifestação dos dons carismáticos colocam a experiência religiosa, regular e cotidiana, emparelhada com a pregação evangelical, alterando a concepção de sagrado e, conseqüentemente, a racionalidade e as práticas religiosas.

Além disso, a religiosidade pentecostal teria encontrado ambiente fértil, graças as suas afinidades com o *status* social da população pobre e com o imaginário religioso do catolicismo popular.

Segundo Campos (1996, p. 100),

[...] a crença na segunda vinda e no “fim do mundo” foi muito bem aceita por uma população em situação de anomia e desorganização social. O rompimento do mundo rural comprovava que “um” mundo realmente estava no fim. O “falar em línguas” também teve para aquelas pessoas uma importante função sociológica e psicológica, pois oferecer 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.

A concepção do sagrado pentecostal certamente contribuiu para uma rápida inserção das suas crenças e práticas numa grande parcela pobre da sociedade brasileira. Ainda segundo o autor supracitado, a mensagem pentecostal envolvia o corpo e a alma, abrangendo as necessidades humanas integralmente. A salvação é atualizada, não é preciso esperar pela morte ou arrebatamento para gozar dos benefícios e desfrutar de uma experiência direta com a divindade. Para o pentecostal sua relação com o sagrado acontece de forma pessoal, íntima e direta. Os bens de salvação, como o empoderamento do Espírito Santo, a cura divina e a libertação espiritual, se tornaram disponíveis para os fiéis enfrentarem a lida diária e as ‘forças diabólicas’.

Na correlação entre as crenças e práticas,

[...] a que recebeu (e ainda recebe) atenção mais detida é a concernente ao batismo com o Espírito Santo como uma “segunda bênção” distinta da salvação oriunda do processo de conversão e da permanência dos dons espirituais, como glossolalia, profecia e dons de cura no seio da experiência religiosa eclesial. (MOREIRA, 2016, p. 22)

Tais crenças implicaram em experiências religiosas, consideradas pelos líderes protestantes, como malélicas ao primado de religião racionalmente embasada no conhecimento bíblico-teológico. Houve, assim, uma adesão ao pressuposto cessacionista

– isto é, que esse tipo de experiência com o sagrado se limitou aos tempos apostólicos – por parte das denominações e igrejas protestantes históricas no país.

Nesse sentido, o campo evangélico teria bifurcado em duas grandes vertentes. Conforme Passos (2005), os protestantes tradicionalmente compreenderam e organizaram sua fé, sua vida religiosa e o culto de suas comunidades com referência a hermenêutica racionalizada do texto bíblico; os pentecostais, com outra chave hermenêutica mais pragmática, literalista e subjetiva, fundam suas igrejas, crenças e religiosidades investindo mais na mística e na mágica.

Diante dessas e de outras questões, diversos líderes e intelectuais protestantes históricos insistiram em recusar o pentecostalismo como um desdobramento do protestantismo. Seja pelo fato de não conceber a fé protestante como uma religião de massas, quanto pelas distinções na forma como esses segmentos compreendem a divindade e suas experiências com o sagrado. Nas palavras de Mendonça (2004, p. 38),

[...] mais relevante neste caso, é a diferença fundamental entre o protestantismo e os pentecostais: para estes, o Pentecostes se repete infinitamente pelo derramamento do Espírito ao passo que, para aquele, o Pentecostes não se repete porque o Espírito veio, segundo a promessa do Evangelho, e ficou com a Igreja, mantendo-a e renovando-a sempre. Aliás, este é o princípio também de todo o Cristianismo tradicional.

Sob o argumento de que seria portador de crenças e práticas mágicas o pentecostalismo foi rejeitado, definido como avesso à representação racionalizada dos protestantes históricos. Ao mesmo tempo, em que se formulava o discurso estereotipado sobre o Movimento Pentecostal, era desenhado o embate ente as igrejas protestantes históricas em torno de dicotomias tais como: cultura escrita X oralidade; racionalidade teológica X emocionalismo; erudição X popularidade; e teologia X experiência.

Deve-se acrescentar que os pentecostais, durante anos, mostraram certa aversão pela educação teológica. Além dos altos índices de analfabetismo, havia no Movimento Pentecostal uma tendência anti-intelectualista. Essas circunstâncias predisuseram um afastamento dos pentecostais em relação aos princípios hermenêuticos adotados pelos protestantes históricos, ao menos daqueles com formação teológica (ZABATIERO, 2010).

A pregação pentecostal contou com uma interpretação literalista e, muitas vezes, construída a partir da subjetividade de cada pregador e crente, sendo a Bíblia interpretada como um livro de experiências entre os homens e seu Deus. A título de exemplo, a ênfase em episódios veterotestamentários como o de Gideão e os trezentos ou a batalha de Josafá,

como modelos da vitória providencial para a comunidade de crentes contemporâneos. Mas, não somente isto. A interpretação literal e a-histórica feita do livro de Atos a respeito do Pentecostes; aquela feita por Paulo a respeito das relações entre homens e mulheres; ou ainda, a relação dos acontecimentos geopolíticos com a literatura apocalíptica, dentre tantas outras.

Culto, conceitos e práticas

O protestantismo brasileiro, desde primórdios, mesclou modelos racionalistas e avivalistas em prol de um culto de tom evangelístico, um reflexo do ideário conversionista. A pregação e a hinódia foram veículos da argumentação polêmica com fins proselitistas, endossada pelo apelo emocional para a conversão individual dos ouvintes.

Com isso, o culto protestante no Brasil se orientou por “uma conduta tipicamente ativista de trabalho” (DOLGHIE, 2010, p. 262). Assim, em vez do culto ser visto como uma expressão de adoração ao divino, acabou sendo conceituado como “serviço religioso”.

O conceito de culto protestante também esteve ligado a uma ideia pedagógica. No culto se aprende a “verdade do Evangelho”, solidificando as concepções inculcadas desde a conversão, visando à firmeza e a “reconsagração” do fiel através da argumentação presente no sermão e nos cânticos. Desse modo, os fiéis protestantes iam para o culto para “trabalhar” e “aprender”. A prática cültica se subjugou, cada vez mais, ao ideário conversionista e a instrução dos conversos, colocando o sermão como ponto culminante do culto (MENDONÇA, 1990).

Aliás, o sermão e os cânticos, ingredientes essenciais do culto protestante, se caracterizaram pela centralidade do discurso teológico. Como explica Rivera (2005), o protestantismo latino-americano foi uma religião de dois “livros sagrados”, a saber, a Bíblia e o hinário, exigindo dos fiéis a capacidade de ler e acompanhar o raciocínio das ideias expressas no texto.

Como explica Gutierrez Fernandes Siqueira (2018), como uma reação ao catolicismo, os pentecostais evitaram as noções de liturgia e sacramento, substituindo-as por cerimônia e ordenança. Semelhantemente ao culto protestante, a pregação também ocupou o centro do culto pentecostal. Mas, a experiência com o sagrado tornou-se igualmente importante ao sermão nas reuniões pentecostais, quase sacramentais. Conforme Souza (2004), o resgate da doutrina dos “dons espirituais” tornou as

experiências de êxtase⁵⁷ comuns e regulares nos cultos, condicionando as práticas religiosas nos ambientes cúlticos pentecostais⁵⁸.

Descrevendo o culto dominical da Assembleia de Deus, por volta dos anos 1950, Hahn (2011, p. 381) diz o seguinte:

Com o culto da noite vem o grande clímax da semana. Todos os que sabem tocar algum instrumento têm um lugar na banda da igreja que toca muitos números especiais. Os crentes dão seus testemunhos contando como foram salvos, curados, perseguidos, abençoados, e como receberam respostas especiais a orações. [...] Juntam-se todos numa avalanche de oração, todos fazendo suas petições a Deus em voz alta. Finalmente, vem o sermão, usualmente pontuado com frequentes e sonoros “améns”, “aleluias” e gritos alegres de “glória a Deus” O sermão é quase sempre um apelo para decisão, um convite, e os que aceitam enfileiram-se diante do altar⁵⁹.

A marca emotiva das igrejas pentecostais contrastava com as ações comedidas que o culto protestante requereu dos leigos para efetivar o ensino e a aprendizagem da Bíblia e dos cânticos. Muito mais, quando encontramos tendências dentro de algumas igrejas pentecostais, chamadas de “reteté”, com práticas que exacerbam o padrão normativo de denominações como a Assembleia de Deus e a Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil, por exemplo⁶⁰.

Os pentecostais se valeram das hierofanias como fonte de legitimação de sua existência e crescimento, sendo sua ênfase na ‘emoção’, no ‘entusiasmo’ e no ‘fervor’

⁵⁷ Embora o termo “êxtase religioso” possa, por vezes, ser relacionado com a experiência glossolálica – que é a mais comum entre pentecostais clássicos – nem sempre ela gera transe ou outros tipos de inconsciência. Há pesquisadores da área neurolinguística, que estudando a glossolalia em contextos pentecostais observam sua estrutura linguística e o dato de que os indivíduos que vivenciam tal experiência mantêm-se conscientes e conseguem conter-se para encerrá-la. Para mais, ver: Siqueira (2018).

⁵⁸ Regularidade não significa que em cada reunião e durante todo o culto há manifestações abundantes de glossolalia ou outros dons carismáticos nas igrejas pentecostais, especialmente, nos templos de médio e grande porte, onde o pastor ou presbítero edificam interditos para manutenção da ordem cúltica.

⁵⁹ É importante frisar que discordamos da ideia propugnada por Mendonça e Velasques Filho (1990) e outros autores que caracterizam as igrejas pentecostais como não-litúrgicas. Em concordância com Siqueira (2018, p. 51), entendemos que “o culto pentecostal é previsível e há elementos comuns mesmo em diferentes culturas e contextos. O Movimento Pentecostal sempre teve uma liturgia, embora não tenha produzido os chamados livros de orações, calendários de festas oficiais, uso exclusivo de hinários em cânticos, *etc.* É, obviamente, uma liturgia menos rígida, mas não deixa de ter certo aparato e ordem esperada”.

⁶⁰ Como ressaltou Souza (2004), a ênfase emocional, experimental e mística do pentecostalismo não lhe faz romper com todos os postulados da racionalidade protestante. Não há como dissociar as práticas religiosas, por mais extáticas que sejam, de todo e qualquer sistema de racionalização, mesmo que este seja simples. Além disso, apesar da maioria das igrejas pentecostais não ter manuais litúrgicos e desenvolverem cultos de modo espontâneo, Siqueira (2018) observa que há previsibilidade no culto pentecostal e, mais, existem elementos comuns, que conformam, regulam e normatizam as práticas de culto e, ainda, são formativas do imaginário religioso. Numa perspectiva weberiana, o próprio processo de rotinização das práticas carismáticas produz, gradualmente, uma série de prescrições que regulamentam as condutas religiosas no ambiente cúltico pentecostal.

religioso motivos para hostilizar os protestantes históricos, por realizarem um culto ‘frio’ e ‘enrijecido’, ‘sem unção e presença do Espírito’. Assim, as diferenças cúltricas também apareceram como fontes de reafirmação da diferença entre protestantes e pentecostais. De ambas as partes, estereótipos foram sendo produzidos ao longo dos anos, os quais foram em certa parte da literatura que os analisa, ao invés de analisados, reforçados.

Diferenças sociais

Mesmo sem nos ater a uma leitura marxista do fenômeno religioso que estamos estudando, a questão das classes sociais é outra via importante para entendermos a produção e reprodução das diferenças entre protestantes históricos e pentecostais. Ela é uma variável a mais na construção dessas identidades sociorreligiosas.

Conforme Mendonça (1984), o protestantismo de missão originou-se, basicamente, a partir da camada pobre e livre das vilas e vilarejos pelo interior do Brasil. Contudo, com as transformações sociais na virada dos séculos XIX para o XX, parte dos fiéis protestantes ascenderam social, econômica e politicamente. Paulatinamente, as igrejas protestantes conseguiram atrair fiéis de classe média, jovens e intelectuais do país. Sendo considerada por alguns como a religião do *ethos* modernizante, correspondente ao espírito capitalista da época, o protestantismo foi se distanciando dos segmentos populares (ALENCAR, 2005; CAMPOS, 2011).

Segundo Rolim (1985, p. 62),

Segmentos da burguesia e setores elevados das classes médias urbanas atraíram preferencialmente as atenções do protestantismo. Do seu lado, a Igreja Católica dava continuidade à sua aliança com o setor cafeeiro e com as classes médias, de cujo seio tirou sua elite de intelectuais leigos. Mas os setores populares das classes dominadas, que o catolicismo oficial supunha ter sob seu domínio, permaneciam à margem de um trabalho criativo que fosse ao encontro da sua espontaneidade e das raízes da sua fé. Ora, foi precisamente nesta extensa faixa dos econômica e culturalmente desprivilegiados que o pentecostalismo fincou suas bases.

O fosso entre o protestantismo histórico e os pobres, em certo sentido, foi preenchido pelos pentecostais, que se dispuseram com “ardor proselitista no interesse pela salvação das almas dos pobres” (SOUZA, 2004, p. 24). Além disso, a inserção do pentecostalismo nas camadas populares foi facilitada tanto pela pertença social dos primeiros “obreiros” pentecostais, muitos dos quais trabalhadores pobres, sentiam na pele as carências e necessidades dessa população; quanto pelas afinidades teológicas com as demandas sociais destes desprivilegiados, como já vimos anteriormente.

Dessa camada social foram separados diáconos, presbíteros e pastores pentecostais, analfabetos e simples trabalhadores tiveram oportunidade de ascender no âmbito sociorreligioso. Rompendo com o pressuposto da formação teológica dos ministros, marginalizados social e economicamente, os fiéis se dedicaram à propagação da mensagem pentecostal e contribuíram para o crescimento do pentecostalismo. O lugar social dos pregadores pentecostais forneceu o húmus necessário para o florescimento do pentecostalismo de primeira e segunda onda no meio da pobreza.

Conforme Alencar (2005), a mensagem do pentecostalismo inicial se disseminou no mesmo âmbito social em que surgiu, alcançando os párias da sociedade brasileira, pobres, negros, moradores da periferia. As crenças pentecostais do empoderamento do Espírito, cura divina e libertação espiritual dos crentes, que aguardavam a vinda iminente de Cristo para buscar os salvos, foram muito aceitas por uma população em situação de anomia social.

Mais que isso, para Souza (2004, p. 23),

O pentecostalismo assimilou doutrinariamente a exclusão social, legitimando-a mediante estatuto sagrado, construindo uma visão de mundo pautada no extravasamento das dores e das carências pelo emocional, crendo na vigência de outra linguagem, que não a deste mundo, uma língua estranha a todos os códigos linguísticos, o apego a curas e às libertações operadas milagrosamente. Essas manifestações tiveram repercussão social e acabaram sendo rotuladas pelas classes privilegiadas como características de uma religião bizarra. Na concepção dos setores “esclarecidos”, as práticas gestuais e ritualísticas representavam um retrocesso cultural; voltando no tempo para as épocas remotas em que a sociedade estivera presa à natureza e o mundo era concebido segundo interpretações mágicas. A partir deste foco, aliado às condições econômicas dos adeptos, se estabeleceu um grande fosso entre o pentecostalismo inicial e os segmentos favorecidos econômica e politicamente.

Como pontuou Campos (1996), o pentecostalismo inicial respondeu de forma positiva às necessidades sociais e psicológicas de pessoas excluídas pela modernidade capitalista. Assim, desde primórdios do Movimento Pentecostal no Brasil, desenhou-se um nítido horizonte social que seria distintivo em relação às igrejas protestantes de missão.

A evocação da tradição e da efervescência religiosa

A evocação da tradição protestante e reformada também foi instrumentalizada para disputa do poder religioso no subcampo evangélico brasileiro, sendo elemento importante do capital simbólico dominado pelos pastores e igrejas protestantes de missão.

É comum nos depararmos com a negação de que o pentecostalismo é um desdobramento histórico da Reforma Protestante⁶¹. Para o *establishment* protestante, as crenças e práticas pentecostais representavam – e, para alguns, ainda representa – um desvirtuamento da Reforma.

De acordo com Souza (2013a, p. 38), “a noção de que o protestantismo histórico no Brasil é o portador da herança reformada remete a perspectivas modernizadoras da noção de cultura, que legitima as diferenças entre [protestantes] históricos e pentecostais”. Tal herança engloba vínculos históricos, teológicos e partilha de confessionalidades, expressas na subscrição de confissões de fé e catecismos.

Essa evocação da essência e pureza da tradição reformada implica em ver e lidar com o pentecostalismo como dissidência que desencadeou processos degenerativos na religião protestante. Conforme o autor supracitado, essa reinvenção das tradições surge no discurso de líderes e teólogos protestantes e é acrescida pela produção acadêmica influenciada por ou diretamente vinculada com este olhar da intelectualidade protestante sobre os pentecostais.

Souza (2013a) observa que até acadêmicos – como Émile G. Leonard, Rubem Alves e Antônio Gouvêa Mendonça – contribuíram com suas pesquisas para reforçar essa imagem estereotipada dos protestantes em relação ao pentecostalismo e, também, dos pentecostais em relação ao protestantismo histórico. Por vezes, esses autores exprimem uma concepção de que o protestantismo representa uma forma superior de religiosidade – com sua teologia, liturgia, sistema ético, *etc.* –, enquanto que os pentecostalismos não passam de uma religião desprovida de uma tradição histórica e teológica consistente. Assim, mesmo que lancem luz sobre determinados aspectos do Movimento Pentecostal, estereótipos e estigmas estão emaranhados em suas análises e produções⁶².

O protestantismo de missão brasileiro evoca a tradição, cultura e história como fundamento de sua identidade e legitimidade ante uma suposta ausência desses elementos no Movimento Pentecostal. Concordamos com Souza (2013a) que, aos se afirmarem enquanto protestantes “históricos”, estes segmentos religiosos delineiam uma identidade

⁶¹ Para mais sobre o assunto, ver: SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. **Protestantismo Pentecostal**: O caráter carismático da Eclésia Reformada. São Paulo: Teologia Pentecostal *E-books*, 2015.

⁶² Essa constatação não visa o julgamento dos autores e seus respectivos trabalhos, tampouco consiste numa crítica de um cientista-religioso em defesa de suas preferências religiosas. Fique claro que ao ressaltar essa questão, tivemos a intenção de demonstrar que há resquícios na pesquisa científica da subjetividade e de prenoções dos pesquisadores.

cultural que os distingue do pentecostalismo e, justifica sua resistência às crenças e práticas religiosas pentecostais.

Por sua vez, os pentecostais se valeram da efervescência, entusiasmo religioso e crescimento para se legitimarem e se contraporem ao modelo protestante tradicional. O pentecostalismo romperia com a tradição teológica racionalista e com a liturgia reformada, dando vazão para o que os pentecostais narravam como ‘experiência imediata com o sagrado’. Em nome do ‘Espírito Santo’, os pioneiros pentecostais desafiaram o *establishment* protestante, construindo para si espaços de legitimação e institucionalização e os pastores e igrejas estabelecidas responderam negando e ridicularizando as reivindicações dos profetas pentecostais, demonstrando, assim, aspectos do jogo de construção das identidades religiosas e das dinâmicas e estratégias entre modelos de religiosidade concorrentes.

Territórios confessionais

Segundo Mendonça (1984), num primeiro momento, os missionários protestantes atenuaram suas diferenças denominacionais, adotando uma teologia monolítica, para obter êxito na implantação do protestantismo no Brasil. Chegou a haver acordos de *modus vivendi* para ocupação territorial e mútua cooperação entre as igrejas protestantes que buscavam se estabelecer no país. Nessa fase do protestantismo de missão, a concorrência religiosa entre os protestantes era significativamente regulamentada.

Dada a realidade do campo religioso brasileiro, a conversão de alguém correspondia à associação voluntária do indivíduo a determinada igreja, de acordo com suas convicções e preferências. O maior desafio para os missionários era romper com a hegemonia católica. Todavia, com a chegada dos missionários pentecostais e, posteriormente, os avanços do pentecostalismo, essa situação mudou drasticamente. Como observou Santos (2014, p. 104), “o protestantismo e o pentecostalismo ao se encontrarem no mesmo espaço geográfico patrocinaram muitas disputas na luta pelo poder no mercado de bens da salvação”. A explosão pentecostal provocou a pluralização do subcampo evangélico, isso requereu que as igrejas protestantes e as pentecostais em formação apresentassem suas especificidades denominacionais.

Com a introdução do pentecostalismo no país, as espacialidades tiveram de ser arranjadas novamente, inclusive na dimensão simbólica. Pentecostais cruzaram áreas geográficas de atuação acordadas por algumas igrejas protestantes, principalmente pela

característica autoenunciada de não pretenderem formar igrejas, mas ‘restaurar’ o ‘verdadeiro cristianismo’, atuando inicialmente dentro das igrejas protestantes históricas, restando às instituições religiosas do protestantismo de missão demarcar com maior nitidez os territórios confessionais, repetindo-se em grande medida o observado na disposição denominacionista observada nos Estados Unidos.

As fronteiras simbólicas que dividem os ramos e as denominações evangélicas não são resultado apenas das diferentes estruturas políticas e teológicas, são também produto de discursos e representações de universos simbólicos. Para o historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011, p. 34-35),

tanto na visibilidade quanto na dizibilidade articulam-se o pensar o espaço e o produzir o espaço, as práticas discursivas e as não-discursivas que recortam e produzem as espacialidades e o diagrama de forças que as cartografam.

Recortar, demarcar e nomear as regiões do campo evangélico brasileiro envolve relações de força e de produção de sentido, que não estabelecem entre si, necessariamente, qualquer tipo de determinação, apenas formam uma trama discursiva e social.

Conforme Rivera (2002, p. 631), as religiões definem suas fronteiras simbólicas por meio de práticas e doutrinas, ritos e crenças com referência a sua tradição de origem. Na construção da tradição religiosa, os líderes cumprem um papel decisivo ao determinar a verdadeira versão da gênese histórica, estabelecendo bases interpretativas, definindo doutrinas e regulando práticas. Uma transmissão eficaz desses marcos fronteiraços gerava identidades definidas, através das quais os protestantes históricos se distinguiam facilmente por meio da suas respectivas denominações e igrejas.

Nesse processo de construção das diferenças, o protestantismo e o pentecostalismo se constituíram como dois territórios entrecortados por abismos e barreiras quase intransponíveis. O território dos pentecostais foi fabricado em contraposição ao dos protestantes de missão. O *establishment* protestante pode criar e difundir representações estereotipadas do pentecostalismo e dos pentecostais e vice-versa. A imposição e a legitimidade do protestantismo, símbolo do progresso, da racionalidade e da autêntica mensagem evangélica, serviram para caricaturar o pentecostalismo com os signos da desordem cúltica, da heresia, da marginalidade social. Por sua vez, os pentecostais traduziram a perseguição sofrida como selo de legitimidade e confirmação do movimento, apontando os protestantes históricos como ‘frios’, ‘sem emoção’, ‘desviantes do cristianismo dos apóstolos’, ‘pseudoconvertidos’, já que não tinham

experimentado o ‘batismo com o Espírito Santo’, dentre outras categorizações desqualificadoras.

Acerca disso, os pioneiros pentecostais no Brasil foram capazes de se utilizar da posição de periferia no subcampo dos protestantes a seu favor, como argumenta Alencar (2000, p. 78):

A teodiceia do sofrimento transforma o escárnio em privilégio e a marginalização social em participação do sofrimento por amor de Cristo. Isto é uma tremenda reviravolta na lógica do sofrimento. A ideia de perseguição como legitimação da verdade foi excepcional para a AD naquele momento. De fora, a leitura é de um bando alienado de fanáticos, mas a leitura interna é de “privilegiados por sofrerem pela causa de Cristo”. Isto, evidentemente, fez uma tremenda diferenciação na agressividade evangelística da AD.

Ao assinalar as diferenças entre esses dois segmentos religiosos, criaram-se espacialidades simbólicas, divisões e repartições no campo evangélico brasileiro, as quais contribuíram para a estigmatização mútua, estratificação e hierarquização dos protestantes. Assim, a população evangélica brasileira conheceu os limites entre esses dois segmentos religiosos, suas denominações e igrejas. Essa situação contribuiu para estabelecer marcos e fronteiras simbólicas, delimitando o “nós, verdadeiros evangélicos” e os “outros, desviantes”.

Crenças, práticas, classes sociais, invenção das tradições, territórios confessionais, esses e outros fatores corroboraram para demarcação de diferenças religiosas e, conseqüentemente, identitárias. A tensão contínua entre protestantes históricos e pentecostais contribuiu para gestar concepções segundo as quais as fronteiras entre os protestantes de missão e os pentecostais eram bem definidas, duras, atuando como mecanismos de distinção naturalizadora, graças ao que Alves (2009, p. 39) aponta como sendo o processo pelo qual “nos esquecemos de que as coisas culturais foram inventadas e, então, elas aparecem aos nossos olhos como se fossem naturais”.

Essa reificação – ou coisificação – da relação e das identidades protestantes históricas e pentecostais é aqui analisada como um constructo socio-histórico, uma “invenção”. Por meio da História Cultural, da sociologia e antropologia da religião entendemos que os campos e suas posições são fabricados através discursos, representações e práticas sociais, que de forma gradual se estabelecem como naturalidades. Em correspondência com essa compreensão adotamos uma postura arqueológica, no sentido de escavação histórica em busca dos elementos e processos que

instauraram a dicotomia protestantes históricos *versus* pentecostais como algo da ordem da fixidez e da essencialidade.

Como nos ensinou Albuquerque Júnior (2007, p. 21), através da historicização dos fenômenos, “objetos e sujeitos se desnaturalizam, deixam de ser metafísicos e passam, pois, a ser pensados como fabricação histórica, frutos de práticas discursivas ou não, que os instituem, os recortam, os nomeiam, os classificam, se nos dão a ver e dizer”.

A incisiva busca pela diferenciação terminou transformando algumas miudezas teológicas e litúrgicas em elementos em torno do qual se construía intensas disputas entre protestantes históricos e os pentecostais pioneiros.

Com as mudanças no cenário religioso brasileiro e o advento dos movimentos renovacionistas, os esquemas de diferenciação simbólica entre protestantes históricos e pentecostais foram abalados. Cabe-nos, daqui por diante, desmistificar essa diferenciação e seus subsequentes conflitos, para compreender como foi possível a emergência do processo de pentecostalização.

CAPÍTULO 3 – NOVOS MOVIMENTOS DO ESPÍRITO

Desde os anos 1950, o pentecostalismo entrou numa fase de franco crescimento e expansão internacional, recompondo campos religiosos, com tamanho ímpeto que deu origem a outros “movimentos do Espírito”. Nesse enredo surgiram os movimentos carismáticos, que sob a influência pentecostal, provocaram metamorfoses em várias denominações protestantes e até setores da Igreja Católica Romana. Acerca disso, Synan (2009, p. 31) afirma que, a partir dessa época, “o mundo teve notícias de que um novo e poderoso movimento se alastrava como fogo pela face da terra”.

Nos Estados Unidos, por exemplo, depois da Segunda Guerra Mundial, o clima de prosperidade também alcançou os pentecostais. Muitos deles ascenderam socialmente e contribuíram para a construção de grandes templos, tornando as igrejas deste segmento mais visíveis. Outra fonte de projeção das ideias e práticas pentecostais foram grandes cruzadas e eventos evangelísticos em espaços públicos, os programas de rádio e de televisão dos “ministros da cura divina”, observando-se o fenômeno da pentecostalização de igrejas protestantes tradicionais que outrora foram contrárias ao pentecostalismo.

Por volta da década de 1960, uma segunda onda pentecostal emergiu no campo religioso norte-americano, atravessando o subcampo dos protestantes e também o do catolicismo. De acordo com Synan (2009, p. 476), “a penetração do pentecostalismo nas igrejas históricas não foi planejada pelos pentecostais, mas aconteceu à medida que as pessoas eram batizadas individualmente com o Espírito Santo”. Até então, centenas de milhares de pastores e fiéis tinham de manter sua experiência em segredo ou renunciar suas filiações religiosas para aderir alguma denominação do ramo pentecostal.

A partir do polêmico caso do reverendo episcopal Dennis Bennet, um movimento no interior das denominações protestantes tradicionais estadunidenses se desenvolveu com o objetivo de ‘renová-las’, aos moldes pentecostais. Líderes e leigos protestantes começaram se apropriar da doutrina e experiência do batismo com o Espírito Santo, da cura divina e outras práticas carismáticas de forma explícita. Estas práticas se estenderam da experiência individual para compor os cultos e reuniões de inúmeras igrejas protestantes e deu origem também ao movimento de Renovação Católica Carismática.

Conforme McGrath (2012, p. 413-414),

A renovação carismática nas igrejas da corrente principal levou a novos e informais estilos de adoração, a uma explosão de “músicas de

adoração”, a um novo interesse para a dinâmica de adoração e a uma crescente insatisfação com o tradicionalismo de adoração litúrgica formal.

O Movimento Pentecostal nos EUA foi adensado pela renovação carismática protestante e católica. Esse fenômeno foi importante na transformação da concepção pública acerca do pentecostalismo, movendo-o da periferia ao centro do cenário religioso estadunidense, agora, respeitado e aceito pelo padrão *wasp*⁶³.

Para McGrath (2012), desde essa época, ficou evidente que a renovação carismática estava conquistando adeptos nos círculos de denominações protestantes tradicionais, disseminando as ênfases e práticas pentecostais na cultura protestante norte-americana. Enquanto as igrejas protestantes que mantiveram suas bases doutrinárias e litúrgicas tradicionais praticamente estagnaram seu crescimento, as que adotaram o modelo carismático encontraram aceitação e experimentaram crescimento no campo religioso estadunidense.

Esse fenômeno da pentecostalização também tem sido observado em outros países da Ásia, África e América do Sul. Fazendo-nos crer que a expansão pentecostal está transformando as faces do protestantismo em vários lugares do mundo, despontando na década de 1950, irradiando seus efeitos até nossos dias, não apenas no cenário religioso, mas social, político e cultural.

O caso do fenômeno da pentecostalização no Brasil tem conexões com o fenômeno carismático ocorrido em outras nações. Quanto a isso, Santos (2014) salienta que, entre 1930 e 1960, diversos pregadores carismáticos estrangeiros participaram de grandes eventos no Brasil, e alguns deles aqui se estabeleceram. Dentre esses merecem destaque George Ridout, Edwin Orr, Raymond Boatright, Robert McAlister, Billy Graham e Roy Hession, que figuram no rol dos pregadores avivalistas, evangélicos e pentecostais de suas respectivas épocas.

“No mover do Espírito”: O Movimento de Renovação Espiritual no Brasil

Em meados do século XX, as disputas entre protestantes e pentecostais no país começaram a arrefecer. Nessa época, o pentecostalismo teve amplo suporte dos seus fiéis para uma nova dinâmica de crescimento. De acordo com Rolim (1985, p. 23), “não fosse a expansão pentecostal acelerando-se a partir da década de 1950, o protestantismo não

⁶³ *Wasp* é o acrônimo que designa em Língua Inglesa, pessoas de perfil branco, anglo-saxão e protestante [*white, anglo-saxon, protestant*].

teria o crescimento que vem mostrando”. Parafrazeando McGrath (2012), é bastante provável que a expansão e o avanço pentecostal provocaram uma reconfiguração do campo do protestantismo brasileiro.

Rolim (1985), Freston (1993), Gutiérrez (1996), Campos Júnior (2009) e inúmeros outros estudiosos concordam que o êxito do pentecostalismo no Brasil esteve associado com mudanças que a sociedade brasileira atravessou na esfera cultural, econômica, política, social e religiosa: crescimento demográfico nacional, intensificação das migrações internas e êxodo rural, urbanização e formação das periferias em grandes e médias cidades, retomada da industrialização do país, são alguns dos fatores que, de uma forma ou de outra, tiveram ressonância no cenário religioso brasileiro, contribuindo para enraizamento, crescimento e expansão pentecostal.

Deixando de ser uma minoria religiosa, os pentecostais vêm se tornando maioria numérica dentro do campo evangélico e, também, frente a outras religiões. Como observam Campos e Gutiérrez (1996, p. 7), o Movimento Pentecostal “passou do rodapé da história religiosa e cultural para ser um concorrente pela hegemonia com o catolicismo no campo religioso brasileiro”.

O pentecostalismo converteu-se em um eminente paradigma de teologias e práticas religiosas para o cristianismo contemporâneo em várias nações. Em meados do século XX, vimos ocorrer uma intensa assimilação de bens simbólicos pentecostais pelas principais denominações protestantes e até por setores católicos. Esse processo foi encarado de forma variada, ora como revigoração religioso, outra como ameaça à ortodoxia e identidade protestantes, causando situações paradoxais de renovação religiosa e crises denominacionais, retomada de crescimento e cismas. Nessa dinâmica, o protestantismo brasileiro sofreu metamorfoses, territórios confessionais foram recompostos e as interações entre indivíduos, instituições e universos simbólicos do campo evangélico sofreram profundas alterações.

Campos (2011) observa que, num primeiro momento, as transformações na sociedade brasileira não foram bem compreendidas ou, ainda, foram ignoradas pelos demais protestantes. A estagnação e perda de dinamismo pareciam indicar o esgotamento do protestantismo de missão frente às novas configurações sociais e aos novos movimentos religiosos daquele contexto.

A criação da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, parece traduzir os esforços de líderes protestantes para desenvolver estratégias e projetos de fortalecimento mútuo das denominações confederadas. Mesmo assim, o clima de exaustão abriu espaço

para o discurso renovacionista dentro das igrejas protestantes, sinalizando possíveis mudanças na interação e identificação com o pentecostalismo.

Primeiras ebulições pentecostalizantes entre os metodistas

Por volta dos anos 1940, os primeiros líderes e grupos vinculados ao protestantismo de missão começaram a pregar sobre a necessidade de um reavivamento espiritual, recorrendo a suas raízes avivalistas, o que deu permeabilidade para a assimilação de crenças e práticas pentecostais.

Nessa época, alguns líderes e fiéis da Igreja Metodista do Brasil iniciaram campanhas em busca de despertamento, reinterpretando os postulados teológicos de John Wesley e do metodismo wesleyano. Esta aspiração, segundo Campos Júnior (2009), desencadeou uma busca por novas experiências com o sagrado, através de reuniões de oração nas igrejas dos bairros de Vila Mazzei e Tucuruvi. A influência pentecostal logo se fez notar no discurso e práticas religiosas de algumas igrejas metodistas da zona norte de São Paulo. A ênfase carismática dessas comunidades atraiu a atenção de um grupo de seminaristas da Faculdade de Teologia Metodista que, de imediato, aderiu aos conceitos e experiências provenientes do deuteropentecostalismo – com ênfase na cura divina. Esses estudantes de teologia e aspirantes ao episcopado, se juntaram aos pastores carismáticos produzindo o respaldo teológico para o nascente movimento pré-renovacionista.

Essa situação gerou desconforto entre fiéis e em setores da liderança metodista, que agiu para conter o “avanço pentecostalizante”. Nessa investida, foram tomadas medidas administrativas em relação aos seminaristas envolvidos, enquanto que os adeptos e defensores das crenças e práticas carismáticas foram pressionados a abandonar suas comunidades.

Alguns dissidentes se articularam, dando origem à Igreja Evangélica Avivamento Bíblico, em 1946. Esta nova denominação se estruturou com base nas doutrinas e práticas assimiladas do pentecostalismo, mantendo, porém, o modelo administrativo episcopal, a prática da leitura bíblica sistemática e a ênfase na doutrina da santificação, aos moldes da teologia metodista-wesleyana. A partir da adesão de outros crentes metodistas, esta denominação se expandiu na região do grande ABC paulista, no interior paulistano, no norte paranaense e, posteriormente para outros estados. Configurando-se como um movimento de vanguarda da renovação espiritual

pentecostalizador, os carismáticos metodistas não alcançaram maior amplitude numérica, tampouco causaram grandes impactos no campo evangélico.

Gérmens do renovacionismo batista

Confrontada com a realidade crítica dos batistas mineiros, numa situação de estagnação e “frieza espiritual”, a missionária Rosalee Mills Appleby começou a pregar sobre a urgência de uma renovação para crescimento e revitalização das missões e igrejas batistas no Brasil. Poucos anos após a morte de seu esposo, o missionário David Percy Appleby, ela se empenhou ainda mais no trabalho de evangelização e na produção de livros, poemas e folhetos.

As preleções e publicações da senhora Appleby, principalmente aquelas sobre “enchimento do Espírito Santo”, reavivamento, renovação espiritual, santificação, influenciaram batistas, que, movidos por essa mensagem, se empenharam na revitalização religiosa de suas comunidades e em alcançar novos fiéis, com a finalidade de fazer crescer essa denominação e torná-la mais relevante na sociedade brasileira.

Esse discurso desembocou em transformações substantivas no universo simbólico da comunidade batista, evidenciadas no discurso, práticas de evangelização, no culto *etc.* Pereira (2011, p. 41-42) observa que,

[...] apesar da história e da sacralidade do culto tradicional, um novo estilo litúrgico, mais espontâneo, avivado e emocional, começou a ser implantado e difundido entre os batistas mineiros. Isso sinalizava a existência de um descompasso, não só na experiência cültica, mas também na sua experiência de fé e maneiras de lidar com o sagrado, o que abriu espaço para a difusão do avivalismo nas igrejas batistas, o que se deu mais intensamente no final de 1940, com as pregações e os escritos de Appleby.

Enquanto esteve no Brasil, Rosalee Appleby foi porta-voz do reavivamento para denominação batista e para as demais denominações protestantes⁶⁴. Ela e seus seguidores apresentaram a renovação espiritual evocando premissas bíblicas, a história dos reavivamentos e o discurso de pregadores avivalistas como Spurgeon, Finney e Moody.

Dentre os indícios da influência pentecostal na mensagem dessa missionária se fazem notar quando, por exemplo, ela defendia que a santificação era o meio pelo qual o fiel poderia receber o batismo com o Espírito Santo, sendo assim capacitado para fazer a

⁶⁴ Suas publicações eram enviadas gratuitamente para pastores e líderes, não apenas da igreja batista, mas de outras denominações protestantes.

“obra de Deus”⁶⁵. Cumpre frisar, porém, que ela não deu maior destaque às experiências de êxtase, como a glossolalia, visões, profecias e congêneres. Essa fase da renovação batista foi acompanhada pela emoção religiosa relacionada à mística da oração, ou ainda, como resgate da tradição avivalista norte-americana (PEREIRA, 2011).

Por essa razão, Thiago Moreira (2016) denomina esse período da história dos batistas de ‘pré-renovacionista’. Importa observar que, desde então, diversas igrejas batistas se abriram para líderes carismáticos e para expressar o que se propunha como ‘maior efervescência religiosa, ainda que não tão “radicais” – ou melhor, explicitamente pentecostais – quanto as que seriam manifestas posteriormente. Durante essa fase foi possível manter a unidade denominacional, situação que se estendeu até fins da década de 1950, quando a renovação espiritual entre batistas foi explicitamente associada ao modelo de religiosidade pentecostal.

O renovacionismo no campo dos protestantes históricos em geral

Com a segunda onda pentecostal, um clima de ebulição e transformações tomou o campo evangélico brasileiro. A atuação dos missionários e conferencistas do “avivamento” e da “cura divina” conquistou ampla simpatia de alguns setores do protestantismo histórico, sendo inclusive templos presbiterianos e de outras denominações históricas utilizados durante as campanhas por aqueles realizadas no Brasil. Não tardou para que viessem à tona as divergências, conflitos e resistências aos pregadores da cura divina, gerando cisões, como a ocorrida na Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci. Com isso, as relações entre protestantes históricos e pentecostais mais uma vez foram desestabilizadas (LIMA, 1996).

Os pregadores pentecostais da cura divina fizeram amplo uso da mídia radiofônica, o que contribuiu para aumentar disseminação do imaginário pentecostal na sociedade brasileira e, especialmente, entre a população evangélica do país. A cura divina, a libertação espiritual e a operação de milagres ocuparam lugar de destaque nas ofertas de salvação das novas denominações pentecostais, dando novo sentido à noção de “poder pentecostal”. Além disso, Campos (2011, p. 506) avalia que, a partir de então, “o subcampo evangélico brasileiro se tornou mais plural e competitivo, acirrando-se os processos de conflito, acomodação e sincretismo”.

⁶⁵ Note-se a semelhança com as perspectivas pentecostais rudimentares do Movimento de Santidade e do Movimento de Vida Superior, abordados no capítulo anterior.

Mendonça (2005) ressalta que na década de 1960, as igrejas protestantes históricas brasileiras estavam numa encruzilhada, tendo diante de si as alternativas do ecumenismo, do fundamentalismo e do pentecostalismo de “cura divina”. Os pressupostos ecumênicos e de uma teologia de engajamento sociopolítico alcançaram uma ala de jovens intelectuais pertencentes a diversas denominações protestantes. Com posturas teológicas próximas do liberalismo e alinhadas com a esquerda política, esses indivíduos foram reprimidos, expulsos de suas comunidades, durante o regime ditatorial iniciado em 1964 no país.

Parte dos pastores protestantes apostou no fundamentalismo, sob uma acepção teológica conservadora, frequentemente, atrelada com uma agenda política de direita, que deu força à repressão imposta pelo regime militar então em vigor; outra parte aderiu de modo substantivo às tendências pentecostais.

Alguns intérpretes do fenômeno renovacionista das denominações protestantes históricas (a exemplo de Pereira, 2011) argumentam que o protestantismo de missão experimentava uma fase de estagnação sem precedentes no país, o que contribuiu para conduzi-lo à renovação pentecostalizante (PEREIRA, 2011).

A intensificação do pluralismo no campo religioso nacional enfraqueceu as rígidas fronteiras simbólicas que outrora separavam os territórios do catolicismo, do protestantismo histórico e dos pentecostais, o que, aliado a outras circunstâncias, possibilitou que na década de 1960, tenha ocorrido “uma vigorosa penetração do pentecostalismo no interior do protestantismo histórico” (CAMPOS, 2011, p. 513).

Uma alternativa de entendimento desse fenômeno é a de que ele visto pelas lideranças do protestantismo histórico como uma via para retomar o crescimento perdido. Campanhas de oração e jejum coletivo entraram na ordem do dia em diversas igrejas protestantes históricas, com o objetivo de buscar um ‘avivamento’ e o despertar dos fiéis para a evangelização. Cultos e eventos festivos realizados por várias igrejas protestantes passaram a contar com a participação de pregadores avivalistas do Brasil e estrangeiros, alguns declaradamente pentecostais.

O protagonismo batista no Movimento de Renovação Espiritual

Essa onda carismática não representou apenas uma revitalização religiosa, como também provocou alterações no modelo de religiosidade do protestantismo brasileiro. Parafraseando Campos e Gutiérrez (1996), assim como os pentecostalismos, a renovação espiritual tornou-se um movimento com força suficiente para criar novas realidades

eclesiásticas, reestruturar teologias e substituir práticas cristalizadas por novas formas de religiosidade.

Exemplo disso é a criação da Igreja Batista da Lagoinha. Vimos anteriormente que a missionária Rosalee Appleby buscou inculcar um ideal de renovação espiritual entre os batistas, que se tornou mais perceptível duas décadas após. O discurso renovacionista e o espírito avivalista emergente nos círculos protestantes no Brasil, arregimentou um grupo de jovens que se organizou para fundar uma congregação batista no bairro da Lagoinha, em Belo Horizonte, no ano de 1957. Eles tinham por objetivo vivenciar suas crenças e experiências carismáticas com maior liberdade, sem romper com o vínculo denominacional. Aquela comunidade foi emancipada e elevada à categoria de igreja, segundo a ritualística estabelecida pelos batistas, sendo convidado para nela exercer o ministério pastoral José Rego do Nascimento.

Cumprido ressaltar que este pioneiro do Movimento de Renovação Espiritual entre os batistas foi um personagem ambivalente entre seus pares. Sua biografia é permeada por contatos recorrentes com o pentecostalismo, inclusive, registrando experiências religiosas associadas até então com mais frequência aos pentecostais, como o “batismo com o Espírito Santo”. Em 1955, após ser ordenado ao ministério pastoral, tornou-se pastor da Igreja Batista de Vitória da Conquista, no estado da Bahia, de onde iniciou sua pregação sobre a doutrina do batismo com o Espírito Santo.

Em 1958, o pastor Nascimento participou da “Semana da Renovação” no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, Rio de Janeiro. Na ocasião, os ouvintes levantaram a questão sobre a repetição do Pentecostes na atualidade. Ao findar os trabalhos, um grupo de jovens reuniu-se com o referido pastor na biblioteca, e narraram ter tido ali uma experiência de êxtase coletivo.

Esse episódio ganhou status de marco emblemático do movimento renovacionista entre os batistas, por ter acontecido em um local que representava a racionalidade teológica e uma das fontes autorizadas do discurso religioso institucionalizado no subcampo batista.

Como destaca Pereira (2011), o que aconteceu na referida instituição de educação teológica batista deu visibilidade a uma reinterpretação do sagrado e de relacionamento com este similar ao modelo pentecostal, do qual Nascimento seria agente catalisador, intensificando suas pregações e ensinamentos acerca da “plenitude do Espírito Santo”, tanto na Igreja Batista de Vitória da Conquista, Bahia, quanto através de artigos publicados no *Jornal Batista*.

Chegando à Igreja Batista da Lagoinha, esse pastor encontrou um ambiente altamente favorável para difusão dos ideais renovacionistas e alcançou maior projeção. Araújo (2014, p. 501) nos informa que

Nesta época, a missionária batista norte-americana Rosalee Mills Appleby estava desenvolvendo um trabalho evangélico de avivamento espiritual, a que se filiaram, entre outros, os pastores José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo. Para anunciar este avivamento, Rego iniciou um programa de rádio chamado “Renovação Espiritual”.

Sob a liderança de Nascimento, a Igreja Batista da Lagoinha tornou-se estandarte da ‘renovação espiritual’ entre as igrejas batistas de Minas Gerais e de outros estados brasileiros. Nas vigílias de oração dessa comunidade, era comum haver ‘batismos com o Espírito Santo’ – evidenciados pela glossolalia, profecias, revelações e visões. Para Pereira (2011), o modelo de religiosidade proposto pela referida igreja afastava da tradição denominacional, crescentemente a aproximando do modelo de religiosidade pentecostal. Quanto a isso, Moreira (2016, p. 22) observa que,

O advento desta expansão pentecostal, ou melhor, da experiência pentecostal em meio às igrejas protestantes tradicionais trouxe à baila novas formas de experienciar sua religiosidade que para uns seria uma forma mais livre, emocional e viva, para outros, uma forma herética, irracional e infantil. Assim, a questão do batismo no Espírito Santo e as possíveis manifestações que lhe seriam características apresentam-se como um desafio teológico e institucional [...].

Logo, a suspeição que havia sobre Nascimento recaiu também sobre aquela igreja, despertando tensões internas e conflitos no âmbito denominacional. Na própria comunidade, houve conflitos a ponto de fecharem as portas do templo para o pastor Nascimento e os crentes carismáticos, literalmente. Os desafios doutrinários e eclesiais foram levados às instâncias superiores da denominação batista. Entrevendo uma “degeneração” da doutrina e identidade batista, no ano de 1961, a Convenção Batista Mineira decidiu pela exclusão da Igreja Batista da Lagoinha e de outras igrejas de orientação semelhante do seu rol de comunidades filiadas.

As conexões do pastor Nascimento e seus fiéis com outros líderes e comunidades simpáticos à religiosidade carismática permitiu formar uma rede renovacionista no círculo batista. Cerca de 30 igrejas desligadas da Convenção Batista Mineira se organizaram para criação da Convenção Batista do Estado de Minas Gerais, sob a liderança de José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Archilles Barbosa.

Desligada do órgão que determinava os limites das doutrinas e práticas batistas, a Igreja Batista da Lagoinha pode construir com liberdade seu cardápio religioso. Ao longo dos anos, essa igreja ganhou espaço no movimento renovacionista batista, constituindo-se importante centro de irradiação da religiosidade pentecostalizada no país⁶⁶.

Além de Nascimento se destaca no movimento renovacionista entre os batistas o teólogo e pastor Enéas Tognini. Outrora avesso às ênfases carismáticas, tornou-se um expoente e ávido defensor da mensagem renovacionista, transmitindo-a através dos programas de rádio que apresentou em diversas emissoras, de 1959 a 1964, e ao percorrer todo o país “pregando a renovação espiritual e divulgando seus livros entre as igrejas tradicionais” (ARAÚJO, 2014, p. 862).

Em 1964, por iniciativa de um grupo de pastores carismáticos, ocorreu o Primeiro Encontro de Renovação Espiritual, na Igreja Batista da Floresta, em Belo Horizonte. O evento fora organizado como uma conferência teológica para tratar sobre o “reavivamento espiritual” na denominação batista, incluindo em sua convocatória apenas pastores e fiéis dessa denominação. Porém, o pastor batista Humberto Viegas Fernandes (1979) registra que na ocasião compareceram pastores e pregadores leigos de várias denominações do país, fazendo daquela ocasião um encontro do “movimento carismático interdenominacional”.

Esse episódio acentuou a suspeição que havia sobre pastores e igrejas por parte dos setores anti-renovacionistas da liderança batista em nível nacional. Em 1965, a Assembleia da Convenção Batista Brasileira ratificou a decisão da Convenção Batista Mineira sobre a exclusão da Igreja da Lagoinha e outras comprometidas com a renovação espiritual, ampliando seu posicionamento para todas as igrejas do território nacional que se identificassem com as doutrinas e práticas renovacionistas e/ou pentecostais.

De acordo com Pereira (2011), a influência da Igreja Batista da Lagoinha cresceu, contagiando outras comunidades batistas e de outras denominações protestantes históricas em todo Brasil, fazendo com que os pastores “profetas da renovação espiritual” se reunissem para criar a Convenção Batista Nacional, abarcando a mesma

⁶⁶ Cumpre notar que, por volta dos anos 1990, o processo de pentecostalização desta igreja foi redirecionado e ampliado. Nesse período a Igreja Batista da Lagoinha começou a assimilar aspectos institucionais, crenças e práticas religiosas características do neopentecostalismo. De acordo com Pereira (2011), desde que o pastor Márcio Valadão e sua família assumiram a liderança da igreja, promoveram uma abertura e maior flexibilidade no modelo de religiosidade desta, mantendo-a afinada com as mais variadas “tendências evangélicas” nacionais e até internacionais.

aproximadamente 400 igrejas batistas renovadas, em 1967. Ao mesmo tempo, o Movimento de Renovação Espiritual era organizado em outras denominações, caracterizando um movimento interdenominacional, no campo do protestantismo.

De modo geral, Campos (1996) avalia que depois dos primeiros impactos do avivamento renovacionista no crescimento e revitalização da vida religiosa nas igrejas, as tensões surgiram. Grande parte dos pastores e leigos contrários aos “excessos pentecostais” quiseram purgar suas comunidades da “invasão pentecostal”. Assim, a emergência do movimento renovacionista foi acompanhada por acaloradas discussões e cisões em várias denominações, pastores e membros foram excluídos de suas congregações.

Para Souza (2013a, p. 11-12),

Estas rupturas ocorriam a partir da disputa entre os grupos carismáticos em conflitos com a identidade histórica, causando a expulsão ou saída de grupos que fundavam novas igrejas com o nome “renovadas”. Este processo indicava que estas igrejas já traziam indícios de uma “pentecostalização” em curso.

Assim, na tentativa de preservar as tradições e identidades denominacionais, convenções de ministros e assembleias gerais foram acionadas para punir pastores e crentes adeptos do Movimento Renovacionista. Muitos desses indivíduos foram expulsos das igrejas, outros decidiram deixar suas comunidades, por não abrirem mão das crenças e da experiência carismática.

Segundo Campos Júnior (2009, p. 106), a pentecostalização era representada como “um mal, uma heresia que entrava nas igrejas históricas e que deveriam ser extirpados a qualquer custo, mesmo que, para isso, ocorresse uma perda substancial de membros e resultasse em um esvaziamento de suas igrejas”. Os dissidentes renovacionistas se mobilizavam, dando origem às chamadas “igrejas renovadas” e configurando o que Bittencourt Filho (2005) chamou de neodenominacionalismo⁶⁷.

Com a rejeição dos carismáticos, é provável que os protestantes tradicionais imaginassem que estavam reforçando antigos limites e protegendo seus territórios confessionais ao delimitar novas fronteiras simbólicas entre um protestantismo mais tradicional e próximo do introduzido pelas missões, mobilizando uma ideia de

⁶⁷ Essa nomenclatura não contribui para uma descrição clara do novo cenário delineado nesse período de ascensão do renovacionismo entre os protestantes históricos. Pois, as divisões de igrejas devido aos conflitos entre os favoráveis e contra a renovação e o surgimento das igrejas nas quais a expressão ‘renovada’ era acrescida à denominação das igrejas das quais as novas se formavam.

‘autenticidade’ e ‘pureza’, e outro mais distanciado dos modelos originários e menos ‘puros’ e ‘autênticos’, mais próximos do pentecostalismo.

Mesmo com a saída dos grupos renovacionistas, as tensões nas denominações protestantes continuaram surgindo e sendo acrescentadas por outras problemáticas. Em razão disso, Campos (1996) considera que as crises no protestantismo de missão eram de ordem estrutural, não surgiram simplesmente por causa das entradas e crescente influência do pentecostalismo nas igrejas protestantes históricas brasileiras.

Enfraquecimento inquisitorial e a renovação no presbiterianismo

Por volta dos anos 1980, a força inquisitorial das lideranças denominacionais protestantes históricas diminuiu, observando-se a intensificação e difusão do fenômeno da pentecostalização no subcampo supracitado. A fragilidade institucional consequente das sucessivas divisões denominacionais apontou para o declínio do protestantismo de missão. Desde então, as denominações protestantes históricas têm modificado suas táticas, flexibilizando a institucionalidade e o campo teológico para poder atender concomitantemente os setores tradicionais de sua membresia e a ala renovacionista, na tentativa de evitar mais perdas. Um exemplo notável dessa transição encontra-se no caso da Igreja Presbiteriana Independente.

O segmento protestante se defrontou várias vezes com a questão da pentecostalização. Segundo o teólogo e historiador Éber Ferreira Silveira Lima (1996), Daniel Berg e Gunnar Vingren, além de provocar a cisão na Igreja Batista de Belém, conseguiram atrair membros da comunidade presbiteriana naquela cidade, levando-a ao esvaziamento. Do mesmo modo, Francescon provocou uma cisão na Igreja Presbiteriana do Brás, também ocorrida devido ao confronto entre os princípios do modelo de religiosidade de missão e os do modelo pentecostal.

Na década de 1960, a Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci recebeu os missionários Harold Williams e Raymond Boatright. Depois de uma série de conferências feitas por eles, essa igreja dividiu-se num grupo favorável e outro contrário às doutrinas pentecostais. O debate carismático se proliferou entre os presbiterianos das circunvizinhanças até que, no final da década de 1960, a ênfase carismática de muitos pastores e líderes leigos da Igreja Presbiteriana Independente confundiu-se com a teologia e prática pentecostal.

Os renovacionistas tentaram ampliar e intensificar o processo de pentecostalização, mas devido ao sistema de governo presbiteriano, eles precisavam

dominar politicamente os presbitérios, sínodos e a assembleia geral. Com a derrota nas disputas político-institucionais, parte da ala carismática deixou a denominação, para fundar a Igreja Presbiteriana Independente Renovada, em 1972. No mesmo ano, a junção com uma dissidência carismática da Igreja Presbiteriana do Brasil deu origem à Igreja Presbiteriana Renovada.

Muitos líderes e membros renovacionistas mantiveram sua lealdade denominacional, o que, posteriormente, permitiu a abertura da Igreja Presbiteriana Independente para acomodar seus fiéis carismáticos.

O confronto direto entre indivíduos e grupos favoráveis e contrários à renovação quase sempre culminou na expulsão dos minoritários e/ou cisão denominacional. Tal estratégia mostrou-se contraproducente para um protestantismo que experimentava, em termos gerais, um declínio numérico. De acordo com Lima (1996), a circulação das “ideias pentecostais” através da televisão, rádio, literatura e música concorriam para o crescimento do movimento carismático no interior das denominações presbiterianas e das demais igrejas protestantes históricas do Brasil. As lideranças dessas denominações reconheceram que seria necessário encontrar soluções para além do sectarismo, do cisma denominacional e da inibição dos carismáticos no seio das igrejas protestantes históricas.

Nos anos 1990, o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana Independente deliberou sobre o lugar da doutrina do Espírito Santo e a necessidade fortalecimento da identidade institucional, propondo referenciais para o convívio entre as alas tradicional e carismática, mantendo-se a lealdade à denominação e à teologia reformada.

Os metodistas e outras ebulições carismáticas

Encontramos outro exemplo dessa mudança de posicionamentos e política religiosa no segmento metodista. Em meados da década de 1960, o anseio renovacionista adentrou mais uma vez na Igreja Metodista do Brasil. Foram ficando comuns as vigílias de oração, o emprego de cânticos com estilo contemporâneo e cultos menos pautados por um padrão litúrgico rígido, ao passo que se multiplicavam as “experiências pentecostais” de pastores e fiéis.

Além disso, Souza (2013a) ressalta que a questão carismática se alinhou com outros fatores que instauraram uma crise denominacional. As tensões internas levaram a ala pentecostalizada a romper com a Igreja Metodista do Brasil, dando origem à Igreja Metodista Wesleyana, no Rio de Janeiro, em 1967.

Depois da saída do bispo Nathanael Innocêncio do Nascimento⁶⁸, grande opositor do movimento renovacionista, a cúpula episcopal da Igreja Metodista do Brasil progressivamente modificou sua posição e diretrizes acerca dos grupos carismáticos. Tanto Souza (2013a), quanto Santos (2014) salientam que posteriormente à cisão acima descrita, os líderes metodistas tentaram evitar novas dissidências, por meio da aceitação e reconhecimento das crenças e práticas pentecostalizadas. Para tanto, a denominação foi se adequando institucionalmente para comportar os carismáticos. Com uma diversificada oferta de cultos, foram incorporadas pregações com linguagem mais coloquial e um perfil musical menos tradicionalista, permitindo-se, inclusive, o uso de guitarras elétricas e baterias. Ao mesmo tempo, pode-se notar uma valorização da atuação e liderança leigas em várias atividades desenvolvidas pela igreja.

Sob a ideia de “tradição metodista”, a assimilação do que se associava como o modelo de religiosidade pentecostal pelos metodistas carismáticos foi compreendida mais como resgate e renovação de ênfases presentes na orientação wesleyana, do que como resultante da pentecostalização. Assim, o Movimento de Renovação Espiritual dentro da Igreja Metodista do Brasil avançou, principalmente, durante a década de 1980, com a realização de acampamentos, congressos de juventude e cultos sob os emblemas “cura e poder”.

De diferentes maneiras, a liderança eclesiástica metodista buscou vias “para legitimar a presença dos carismáticos e criar uma identidade institucional inclusiva, definindo a igreja como portadora de uma ‘multiplicidade de dons’, conciliando os grupos distintos existentes em seu meio” (SOUZA, 2013a, p. 93). Foram, assim, empregadas estratégias e recursos para ampliar a participação dos fiéis na vida religiosa, evitar cismas e, ainda, contemplar uma maior variedade de público.

A partir dos dois exemplos acima apresentados, afirmamos que enquanto as relações de força ainda eram minimamente favoráveis aos grupos tradicionalistas, as igrejas protestantes históricas expulsavam os grupos carismáticos do seu interior. Na medida em que o modelo pentecostal ganhava espaço, passando a conquistar hegemonia no campo evangélico brasileiro, a alternativa era ceder e construir estratégias de assimilação dos carismáticos dentro do protestantismo de missão.

⁶⁸ A época da cisão, o bispo Nascimento ocupava a Superintendência da 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil. Ele foi responsável pelo cerceamento e mudanças regimentais que buscavam subjugar os adeptos da “agenda pentecostalizante” (SANTOS, 2014).

Sob o prisma da teoria do mercado religioso, esse novo posicionamento das lideranças protestantes em relação à pentecostalização pode ser entendido como uma ação estratégica, para garantia do poder de concorrência. A criação de ambientes e programações para atender ao público carismático, sem deixar de lado as demandas dos fiéis de linha “tradicional”, indica uma diversificação na oferta de religiosidade por parte de denominações e igrejas protestantes históricas. Como assinala Freston (1993), a aceitação e o reconhecimento das doutrinas e práticas pentecostalizadas visava manter os fiéis carismáticos dentro da denominação, evitando perdas para os concorrentes. O investimento na flexibilização e oferta diversificada de modelos de religiosidade pode habilitar as agências religiosas para alcançarem uma variedade cada vez maior de indivíduos promovendo, por exemplo, seu crescimento numérico. Além disso, viabiliza a institucionalização das crenças e práticas que os fiéis absorvem nas dinâmicas de trânsito religioso, a fim de garantir a manutenção da identidade e unidade denominacional, ainda que atravessada pela fragmentação (PEREIRA, 2011).

PARTE II – OS CONGREGACIONAIS E A PENTECOSTALIZAÇÃO

CAPÍTULO 4 – CONGREGACIONALISMO: COMEÇOS, TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL

Os diversos desdobramentos da Reforma Protestante tiveram com eixo comum a ruptura com a Igreja Católica Romana e determinados pilares doutrinários – os cinco *solas*, por exemplo –, mas as conjunturas sociopolíticas de cada região da Europa, contribuíram para determinar os rumos e delinear as diferentes expressões do protestantismo (RIVERA, 2005).

No despontar da reforma religiosa na Inglaterra, as questões políticas predominaram sobre os fatores religiosos que deram emergência aos movimentos reformadores noutros países. Mais que o divórcio de Henrique VIII, aquele contexto era oportuno para que este rei se libertasse das amarras que lhe mantinham sob o jugo do prelado romano. Assim, com a promulgação do Ato de Supremacia de 1534, aquele reino desligava-se religiosa e politicamente da Sé Romana, submetendo oficialmente a vida religiosa nacional ao domínio do monarca. Essa situação e os subsequentes conflitos entre a corte inglesa e a cúria romana deram ensejo ao surgimento da Igreja Anglicana.

Ainda assim, fora a supressão do monasticismo por Henrique VIII, não houve grandes mudanças teológicas, eclesiásticas e litúrgicas em território inglês. Como pontuou Cairns (2008, p. 299), “a Igreja Inglesa era uma igreja nacional dirigida pelo rei, mas católica romana na doutrina”. De modo que o protestantismo inglês não foi produto de uma ruptura abrupta com a religiosidade católica, antes, resultou de sucessivos eventos que engendraram transformações graduais.

Para McGrath (2012, p. 113),

É impossível falar de alguma coerência no “protestantismo” inglês em algum ponto durante o reinado de Henrique, pois parece que Henrique não teve interesse em adotar o luteranismo nem o zuinglianismo. Nem os evangélicos usavam o termo “protestante” para se referir uns aos outros. Antes, podemos identificar uma variedade de facções evangélicas que se radicalizavam, à medida que as políticas religiosas de Henrique pareciam cada vez mais erráticas na direção e inconsistentes na aplicação.

Com a morte de Henrique VIII, em 1547, a reforma religiosa na Inglaterra foi redirecionada sobre trilhos protestantes, mais especificamente calvinistas. Durante a menoridade de Eduardo VI, o Duque de *Somerset*, Eduardo Seymour tornou-se mentor do rei, propondo o fim da perseguição religiosa promovida por seu pai, Henrique VIII. Junto com o parlamento, Seymour conseguiu revogar frações das leis de traição e heresia, viabilizando o retorno de refugiados protestantes e atraindo estrangeiros de confissão

calvinista para a Inglaterra. Essa abertura política permitiu a introdução de elementos caracteristicamente protestantes na teologia, no culto e na igreja oficial. McGrath (2012) considera que estas mudanças foram essenciais para a estruturação da Igreja da Inglaterra e no florescimento do protestantismo inglês.

Sobre esse ponto, o historiador Carter Lindberg (2017, p. 363) propõe que “o arquiteto do protestantismo inglês foi o arcebispo de Canterbury, Thomas Cranmer, cuja orientação protestante durante o reinado de Henrique encontrou expressão importante no reino de Eduardo”. O reverendo Cranmer preparou e implementou significativas modificações teológicas e litúrgicas, além de substituir bispos de tendência católico-romana por outros que tivessem maior afinidade com o protestantismo.

Nesse período, as influências luteranas haviam entrado em declínio no país, ao passo que reformadores ingleses e protestantes estrangeiros residentes na Inglaterra, desenvolveram suas teologias em diálogo com os pressupostos de reformadores como Zwinglio, Calvino e, diretamente, Martin Bucer que, de 1549 até sua morte em 1551, atuou como professor na Universidade de Cambridge. A influência do protestantismo reformado se fez notar na composição doutrinária dos *Quarenta e Dois Artigos*, a revisão litúrgica do *Livro de Oração Comum*, adoção da língua vernácula e a leitura da Bíblia nas celebrações, ressignificação da eucaristia, do celibato clerical, das imagens e veneração dos santos *etc.*

A despeito da reação católica de Maria Tudor⁶⁹, com a ascensão da rainha Elizabeth I (1558-1603) inaugurou-se um período de moderação a partir de resoluções conciliatórias a fim de conter os ânimos de grupos mais extremados. Por meio do *Ato de Uniformidade*, a rainha pretendeu padronizar a religião em seu território, visando garantir a unidade política de seu reino.

A política religiosa de Elizabeth I, por sua vez, também contribuiu para delinear traços da Igreja Anglicana com uma identidade institucional híbrida, com aproximações e distanciamentos em relação ao catolicismo e ao calvinismo. Como descreveu McGrath (2012, p. 121), “a Igreja da Inglaterra seria reformada em sua teologia, mas permaneceria católica em suas instituições”, gerando, desse modo, um modelo de religiosidade que

⁶⁹ Maria Tudor, filha de Henrique VIII com Catarina de Aragão, ascendeu ao trono em 1553 reinando até 1558. Durante seu reinado buscou restaurar os fundamentos e a estrutura católica da Igreja Anglicana, ao mesmo tempo em que, desencadeou intensa perseguição religiosa aos protestantes no território de seu domínio.

comportava, ao mesmo tempo, elementos e bens simbólicos de matizes protestantes e católicos.

Contudo, esse posicionamento ambíguo não foi capaz de conter os debates e tensões religiosas na era elizabetana⁷⁰. Segundo Hurlbut (2007), naquele contexto, surgiram basicamente três facções dentro da igreja oficial. Havia os romanistas que, como a expressão indica, buscavam reconciliar a Igreja Anglicana com o bispado romano e a religiosidade católica; os anglicanos formavam o grupo alinhado com as modestas reformas de Henrique VIII, Eduardo VI e de Elizabeth I; e os puritanos, defensores de uma reforma ainda mais profunda.

Este último grupo era majoritariamente composto por clérigos e leigos que, fugindo da perseguição de Maria Tudor, se refugiaram em lugares onde predominava a teologia reformada, tais como Genebra, Zurique e Estrasburgo⁷¹. Sob o reinado de Elizabeth I, estes exilados puderam retornar para Inglaterra, acreditando ser o momento ideal de reformar a Igreja Anglicana aos moldes de Genebra. Esse ideal era sublinhado pela noção de purificar a Igreja, o que lhes rendeu o título de puritanos.

Acerca deste movimento, Cairns (2008, p. 303) nos diz que,

Os puritanos entediavam que muitos “trapos do papado” continuavam na Igreja Anglicana e queriam purificá-la de acordo com a Bíblia, aceita por eles como regra infalível de fé e prática. Por isso, receberam a alcunha de puritanos a partir de 1560. Até 1570, suas principais objeções eram dirigidas contra a permanência do ritual e das vestes na liturgia eclesial, que lhes soavam como papistas. Eles se opunham à guarda dos dias santos, à absolvição clerical, ao sinal da cruz, à presença de padrinhos no batismo, ao ajoelhar-se na hora da ceia e ao uso do sobrepeliz pelos ministros. Também deploravam a observância relaxada do domingo por parte dos anglicanos.

De modo geral, reformar era para eles sinônimo de purificar a igreja dos vestígios da religiosidade romanizada. Ainda de acordo com o autor citado, entre os temas centrais do puritanismo estavam inscritos a soberania divina no plano redentor, a meditação da Bíblia entendida como palavra inspirada e normativa de Deus, a insistência

⁷⁰Embora até aqui tenhamos enfatizado o papel dos soberanos, os ideais e ações reformistas não foram de iniciativa isolada ou movimentos unilaterais dos regentes britânicos. Desde o século XIV, John Wycliffe, os lollardos e outros pensadores promoveram uma visão anticlerical, buscando combater a corrupção endêmica do clero inglês, da qual Henrique VIII se apropriou. De igual maneira, há registros da atuação de homens como William Tyndale, Robert Barnes, Miles Coverdale e tantos outros reformistas desconhecidos que contribuíram para espalhar as convicções protestantes entre os ingleses.

⁷¹ Apesar de Calvino ser o expoente dessa corrente teológica, nomes como de Ulrich Zwínglio, Enrique Bullinger e Martin Bucer foram fundamentais para formulação dos princípios teológicos conhecidos como “Teologia Reformada”. Entendendo que suas proposições eram mais radicais que as defendidas por Lutero e seus seguidores em relação a ruptura com a Teologia Católica.

na continuidade e aprofundamento da reforma religiosa e propagação de uma teologia que alcançasse mentes e corações.

Graças a sua formação, alguns puritanos adquiriram prestígio social e ocuparam lugares proeminentes na corte e nas universidades propagando suas ideias em lugares distintos do reino. No decorrer do tempo, esse movimento se desenvolveu como uma visão de mundo abrangente que, além do culto, da teologia e da pregação, tinha desdobramentos sociais e políticos, esbarrando, por vezes, nos ditames da igreja oficial e do próprio poder real. Com isso, mesmo no reinado de Elizabeth I, os puritanos foram postos em suspeição, chegando a serem perseguidos durante os governos de James I e Charles I (MATOS, 2008).

A maioria dos puritanos discordava do modelo de governo episcopal vigente na Igreja Anglicana, contudo, esse assunto deu margem para duas tendências no puritanismo. De um lado, havia os que defendiam que as congregações locais fossem organizadas em “federações”, adotando um regime representativo de anciões e presbíteros eleitos pela comunidade dos fiéis. Thomas Cartwright, teólogo de Cambridge, foi um dos grandes expoentes da concepção eclesial presbiteriana na Inglaterra. Ele propunha uma reforma da teologia e, também, da eclesiologia fundamentada no modelo que Calvino implantou na cidade de Genebra. Para Cartwright e seus seguidores, o governo da igreja deveria estar sob o controle de um presbitério, com funções estritamente espirituais.

Por outro lado, havia uma ala mais radical que propugnava o rompimento com o *establishment*, essa ala puritana tornou-se conhecida como “separatistas”. Eles entendiam que o modelo de igreja do Novo Testamento correspondia ao conjunto de indivíduos que, voluntariamente, se reuniam em nível local para ouvir e aprender o Evangelho, cultivar e participar dos sacramentos. Tudo isto através de um “pacto eclesiástico pelo qual os separatistas se vinculavam em lealdade a Cristo e uns aos outros à parte da Igreja oficial” (CAIRNS, 2008, p. 305).

Por volta de 1567, o clérigo Richard Fitz e um grupo de cristãos londrinos foram os primeiros de que se tem registro histórico a se organizarem realizando cultos fora da Igreja Anglicana e instaurando um modelo de administração eclesiástica diferente do episcopal, que seria conhecido mais tarde como congregacionalismo.

Outro proponente do separatismo foi Robert Browne. Em torno de 1580, ele reuniu um grupo em Norwich por meio de um pacto eclesiástico. Em seus tratados, Browne fixou princípios do congregacionalismo separatista em que defendia a noção de “pacto voluntário”, a eleição congregacional para os ofícios ministeriais e a autonomia

das igrejas locais. Segundo Mendonça (1984), esses pequenos grupos, embora fossem mais radicais, não chegaram a exercer grande influência naquele momento histórico.

O modelo congregacional foi proposto por outros pastores e teólogos ingleses, em certo sentido, mais moderados que os separatistas. Contrários ao modelo presbiteriano e ao radicalismo separatista, eles lutaram para que Igreja estabelecida fosse reorganizada em congregações autônomas sendo, por isso, reconhecidos como “independentes”. Henry Jacob, William Ames e William Brashaw, são alguns dos atores sociais que deram contornos mais precisos ao congregacionalismo não-separatista. Basicamente, eles advogavam uma mudança estrutural da Igreja oficial que abandonaria a administração episcopal em prol do modelo de governo local das congregações, incluindo a liberdade de escolha dos ministros por parte da comunidade de fiéis.

Desses três nomes citados, Jacob exerceu papel singular para propagação da proposta eclesiástica congregacional. Ele “foi um dos signatários da Petição Milenar a James I em 1603, que pedia uma mudança do episcopado na Inglaterra” (CAIRNS, 2008, p. 305), além de escrever um tratado contra o episcopado anglicano, em favor do congregacionalismo.

Em 1609, Jacob viajou para cidade holandesa de Leyden, onde esteve cooperando com o pastor congregacional separatista John Robinson e, em seguida, pastoreando uma igreja congregacionalista formada por ingleses em Middelburg. De volta à Inglaterra, por volta de 1616, Jacob procurou formar uma comunidade em torno dos princípios congregacionais por ele defendidos. Segundo Gomes (2017, p. 107), para esse reformador congregacionalista, “era notório o fato de que a autoridade descansava nos membros de cada congregação local, não numa igreja nacional. Todavia essas igrejas locais deveriam coexistir com a igreja estatal”.

Constituindo um meio-termo entre o separatismo e a continuidade de relações entre os congregacionais e a Igreja Anglicana, a congregação de Southwark se reunia em casas particulares, havendo ao mesmo tempo liberdade para os fiéis frequentarem e comungarem nas paróquias anglicanas. De modo que

estes semisseparatistas não rejeitavam completamente a autoridade da Igreja Anglicana, mas acentuavam que outras congregações independentes, como a deles, com status igual à igreja dominante, poderiam coexistir fora do controle da igreja oficial do país (GOMES, 2017, p. 108-109).

Esse modelo desenvolvido por Jacob exerceu profunda influência na formação do congregacionalismo inglês e, de modo geral, para o contemporâneo, primando por esse

modelo de governo, mas respeitando as demais igrejas existentes e seus respectivos governos eclesiais.

Como dissemos anteriormente, a situação das minorias religiosas foi bastante delicada devido às imposições da política religiosa adotada nesse período. Com a ascensão da dinastia Stuart, respectivamente James I e seu filho Charles I, houve uma nova tentativa de uniformização religiosa na Inglaterra, sob o modelo episcopal anglicano. Essa reforma religiosa, aliada com outras questões políticas, culminou em convulsões sociais e numa guerra civil. O exército do parlamento subjugou o exército real, abolindo o governo episcopal na igreja oficial.

Em 1643, clérigos e teólogos foram convocados com a finalidade de auxiliar o parlamento nas questões religiosas, reunindo-se na Abadia de Westminster, em Londres. A presença massiva de presbiterianos, somada à influência de representantes escoceses, pôs de lado a presença de representantes congregacionais e episcopais, prescrevendo a transformação da Igreja Anglicana, por volta de 1648, a partir da matriz teológica calvinista e da administração eclesiástica presbiteriana.

Todavia, segundo Cairns (2008), a política presbiteriana não encontrou respaldo e apoio entre os soldados do exército do parlamento. Além de estarem desassistidos, estavam inconformados com a marginalização dos ideais congregacionalistas. Oliver Cromwell, adepto do congregacionalismo, mobilizou suas tropas contra a ameaça escocesa instrumentalizada por Charles I, sendo este executado. A seguir, Cromwell instaurou uma ditadura republicana, expulsou os presbiterianos do parlamento com sua política religiosa estrita, favorecendo e fortalecendo o Movimento Congregacionalista. Assim, em 1658, congregacionais independentes e separatistas se reuniram para formular a *Declaração de Savoy*, fundada sob o alicerce da teologia reformada da *Confissão de Fé de Westminster*, e com uma revisão em termos de eclesiologia.

Os *Pilgrim Fathers* e o congregacionalismo na América

Na cidade de Gainsborough surgiu outro grupo de congregacionais separatistas que, devido ao seu crescimento, optaram por organizar outra congregação no vilarejo de Scrooby, por volta de 1606. Essa congregação foi liderada por William Brewster e John Robinson. Assim como outros puritanos, os fiéis de Scrooby decidiram fugir da perseguição religiosa de James I, refugiando-se na Holanda, onde a expansão protestante estava em pleno vigor. Residindo primeiro em Amsterdã, estabeleceu-se posteriormente em Leyden.

Conforme Gomes (2017), alinhada teologicamente com a *Confissão Belga*, aquela comunidade congregacionalista contou com a simpatia e adesão de alguns holandeses. Naquela época, o calvinismo presbiteriano predominava na Holanda, inclusive, com significativa influência na política. Assim, conquanto o grupo liderado por John Robinson aceitasse os princípios teológicos de matriz calvinista, discordava da concepção de organização eclesiástica presbiteriana.

Tal situação provocou divergências entre alguns fiéis que se desligaram da comunidade, sem maiores prejuízos para aquela igreja. Porém, outros fatores puseram em xeque a permanência dos congregacionais ingleses naquele lugar como, por exemplo, o conflito entre calvinistas e arminianos que colocou em suspeição todos os grupos protestantes minoritários na Holanda, abrindo caminho para perseguição religiosa. Além disso, havia o risco iminente de uma guerra entre holandeses e espanhóis, aliada à preocupação dos exilados com a aculturação de seus jovens. Esses e outros fatores contribuíram para que aqueles congregacionais decidissem partir em direção das colônias inglesas na América.

Em 1620, o navio *Mayflower* aportava em Plymouth, na Nova Inglaterra, trazendo cerca de trinta e cinco membros da congregação de Leyden. Ao se estabelecerem ali, os “pais peregrinos do *Mayflower*” [*Pilgrim Fathers*] incorporaram princípios do Movimento Congregacionalista na organização da política local, assumindo, através do *Pacto do Mayflower*, o compromisso de aplicá-los no plano político e social da colônia (AQUINO, 2010).

Acerca disso, Hurlbut (2007, p. 238) acrescenta que,

[...] os peregrinos organizaram-se numa verdadeira democracia, com um governador e um conselho eleito por voto popular, apesar de estarem sob a bandeira inglesa. De acordo com suas convicções, cada igreja local era absolutamente independente de autoridade exterior. Cada igreja fazia o seu próprio programa, chamava e ordenava o seu ministro e tratava de seus próprios negócios. Qualquer concílio ou associação de igrejas exercia apenas uma influência moral, e não uma autoridade eclesiástica sobre as várias sociedades.

Diante disso, Mendonça (1984) entende que os congregacionais, partidários de um governo igualitário e democrático, poderiam finalmente se organizar enquanto igreja e sociedade civil em conformidade com seus ideais. Nas décadas de 1620 e 1630, o congregacionalismo exerceu tamanha influência entre os colonos norte-americanos, que a maioria das comunidades puritanas adotou a política eclesiástica congregacional, em detrimento do presbiterianismo e do modelo episcopal anglicano.

Embora se pensasse haver um forte senso de liberdade religiosa entre os colonos da Nova Inglaterra, na colônia de Plymouth, batistas e *quakers* foram repudiados e até perseguidos. Segundo Mendonça (1984), uma possível explicação disso é que a noção de “liberdade religiosa” daqueles congregacionais não englobava o pluralismo religioso. Seu princípio de liberdade religiosa se resumia à autonomia das igrejas em relação à tutela do Estado e da voluntariedade na filiação religiosa. Essa situação perdurou até fins do século XVII, após os Grandes Despertamentos.

Por volta do século XIX, as igrejas congregacionais norte-americanas afastaram-se dos fundamentos teológicos e referidos ao modelo de política eclesiástica seguido pelo Movimento Congregacionista inglês. Como pontua Gomes (2017), houve ampla adesão de líderes congregacionais à teoria unitarista – doutrina que negava a divindade de Jesus Cristo e do Espírito Santo – e também ao universalismo – segundo a qual toda a humanidade seria salva. Além disso, houve uma onda de convergências entre congregacionais e presbiterianos, prevalecendo nessas fusões confessionais o modelo de governo presbiteriano que perdura nos Estados Unidos.

Congregacionalismo brasileiro: começos, fundamentos e desdobramentos

De acordo com McGrath (2012), o século XIX pode ser descrito como a “era da expansão global do protestantismo”. Como vimos anteriormente, nessa época, diversas denominações protestantes norte-americanas e europeias fundaram departamentos para promoção da atividade missionária em países asiáticos, africanos e latino-americanos. Também foram criadas sociedades missionárias interdenominacionais, as quais junto com as denominações individualmente consideradas, responsabilizaram-se por levantar os recursos financeiros, organizar grupos de apoio logístico, recrutar os missionários e os manter.

Além dessas organizações missionárias, houve empreendimentos de missionários autônomos, como é o caso particular de Robert Reid Kalley. Diferentemente de outras missões protestantes implantadas no Brasil, a partir de meados do século XIX, a introdução do congregacionalismo no país não está diretamente associada ao expansionismo protestante norte-americano, tampouco ao congregacionalismo inglês, sendo o resultado dos esforços pessoais e do investimento financeiro deste missionário escocês, cuja biografia é imprescindível estudar se se deseja entender o congregacionalismo brasileiro.

Nascido em 1809, na cidadela de Mount Florida, na Escócia, Kalley foi criado num ambiente familiar protestante. Em sua juventude distanciou-se da religião recebida na infância, abraçando o ceticismo e o ateísmo. Graduou-se em medicina e farmácia, ingressando em várias viagens marítimas como médico de bordo. De volta a sua pátria, atuou em Kilmarnock, onde foi afetado pela serenidade com que uma de suas pacientes enfrentava uma doença terminal. Segundo Matos (2003), a partir disso, Kalley empreendeu uma jornada intelectual analisando as doutrinas cristãs. Essas experiências pessoais o levaram à reconciliação com a Igreja da Escócia, inclusive, dedicando-se ao ensino bíblico na igreja local (HAHN, 2011).

Segundo Antônio Alberto de Souza Matos (2006), depois algum tempo, Kalley se dispôs a propagar a fé cristã através da atividade missionária estrangeira, com recursos financeiros que tinha herdado. Assim, solicitou à Junta Missionária da Igreja da Escócia para ser enviado à China como médico e missionário. Tendo seu pedido rejeitado, recorreu à Sociedade Missionária de Londres. Todavia, em decorrência da saúde debilitada de sua primeira esposa, Margareth Crawford, Kalley, em vez de ir para China viajou para Ilha da Madeira⁷², no ano de 1838.

Na cidade de Funchal, desempenhou atividade missionária, realizando cultos em casas particulares e distribuição de exemplares do Novo Testamento. De acordo com Matos (2003), Kalley chegou a ser eleito presbítero numa colônia de escoceses presbiterianos. Atuando na assistência social e com intensa investida proselitista, cada vez mais pessoas eram atraídas pelos ensinamentos religiosos daquele protestante. Logo fez-se necessária a ordenação pastoral de Kalley. Ainda que fosse membro da Igreja da Escócia, a iniciativa dele não encontrava apoio desta igreja. Em razão disso, Kalley mais uma vez buscou auxílio da Sociedade Missionária de Londres, que através de uma comissão⁷³, ordenou-lhe pastor, no ano de 1839.

Enquanto esteve ali, o missionário escocês ofereceu atendimento médico à população pobre e educação aos menos favorecidos, fundando um pequeno hospital e algumas escolas na ilha⁷⁴. Apesar do profícuo trabalho social de Kalley, a perseguição religiosa da liderança e população católica se intensificou contra o missionário e nativos conversos ao protestantismo, fazendo com que, em 1846, o missionário e

⁷² Possessão portuguesa no Atlântico.

⁷³ Esta comissão era composta, em sua maioria, por ministros congregacionais. Algo que reforça a ideia de que Kalley possuía certas afinidades com o congregacionalismo, conforme argumenta Gomes (2017).

⁷⁴ Estima-se que Kalley estabeleceu dezessete escolas na ilha, alfabetizando mais de duas mil pessoas durante oito anos.

aproximadamente dois mil madeirenses protestantes fugissem da ilha. Deixando outros milhares na clandestinidade, pelo pertencimento religioso.

Depois de sua fuga, Kalley passou uma temporada na Inglaterra, posteriormente empreendendo outras viagens missionárias para Malta, Síria e Palestina. Entremeios, sua esposa Margareth faleceu. Enquanto estava residindo na Palestina, Kalley conheceu a senhorita Sarah Poulton Wilson, com quem se casou, em 1852. Nos dois anos seguintes, o casal Kalley passou uma temporada na cidade estadunidense de Springfield, visitando uma comunidade de madeirenses refugiados (GOMES, 2017).

Nesse período, estava em circulação o livro do missionário metodista Daniel Parish Kidder, que entre os anos de 1837 a 1842 serviu como capelão dos marinheiros americanos no Rio de Janeiro. Junto com o missionário Justin Spaulding, Kidder promoveu ações de colportagem⁷⁵ e distribuição de folhetos para brasileiros. Ao voltar para os Estados Unidos escreveu o livro *Esboços da residência e viagem no Brasil* [*Sketches of residence and travel in Brazil*] relatando as dificuldades de sua jornada. Mendonça (1984) acredita que foi através desse livro que Kalley tomou conhecimento dos desafios do avanço protestante no Brasil.

Conforme Hahn (2011), Kalley também teria tomado conhecimento do que estava acontecendo no Brasil, através de uma solicitação feita à Sociedade Bíblica Americana. James Cooley Fletcher, missionário presbiteriano que atuava na Sociedade de Amigos dos Marinheiros Americanos, pediu que aquela instituição recrutasse e enviasse refugiados madeirenses para trabalhar como colportores no Brasil, devido a seu domínio da Língua Portuguesa. Não sabemos ao certo o que impulsionou Kalley, apenas que ele se lançou ao empreendimento missionário nas terras brasileiras em meados de 1855.

O casal Kalley chegou ao Brasil aos dez dias de maio de 1855, estabelecendo-se num casarão na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro. Como registrou Hahn (2011, p. 157-158), na própria residência,

Kalley iniciou imediatamente o tipo de evangelização e culto que caracterizou seu trabalho nos primeiros anos, isto é, um “culto doméstico” para o qual eram convidados todos os da casa, serviçais e hóspedes, assim como vizinhos. A Sra. Kalley, que fora entusiástica e dinâmica líder do movimento de Escola Dominical na Inglaterra, desempenhando o mesmo papel na música, deu início a aulas de Escola Dominical e de canto.

⁷⁵ Colportagem é a distribuição de publicações, livros e panfletos religiosos por pessoas chamadas “colportores”.

Num período em que persistiam restrições à liberdade de culto, a evangelização pessoal e o culto doméstico eram algumas das poucas alternativas viáveis ao proselitismo protestante. Assim,

Kalley ensinava que cada família de crentes devia realizar seu “culto doméstico” e convidar os vizinhos para assistir e participar. De fato, este foi o único tipo de culto que o Dr. Kalley teve permissão para dirigir em seus primeiros anos como missionário no Brasil. Como as casas dos crentes tornavam-se cada vez mais espalhadas, cada casa tornava-se núcleo de uma igreja na medida em que o “culto doméstico” aos domingos se estendia e assumia o nome de escola dominical. (HAHN, 2011, p. 311)

Convém pontuar ainda a importância do trabalho desenvolvido pela senhora Kalley para o enraizamento missionário. Ávida defensora do movimento de “Escola Dominical” na Inglaterra, Sarah Kalley transplantou e adaptou esse projeto à realidade brasileira. Três anos antes de fundar a Igreja Evangélica Fluminense, “no domingo 19 de agosto de 1855, a Sra. Kalley iniciara a escola dominical em sua casa, com cinco crianças às quais ela leu a história de Jonas, ensinou-as a cantar hinos e orou a Deus com elas” (HAHN, 2011, p. 310). No curso de um ano, esse trabalho era realizado pelos Kalley em três idiomas, alcançando crianças e adultos de diferentes nacionalidades.

Conforme Mendonça (1984), essa seria uma importante estratégia na luta dos primeiros missionários protestantes para se estabelecer e ganhar espaço no cenário religioso e na sociedade brasileira: cultivar habilidades de leitura necessárias à vida religiosa protestante e servir para proliferação da mensagem protestante. As escolas dominicais acompanharam a multiplicação das casas que realizavam os cultos domésticos. Essas reuniões tornaram-se braços proselitistas do casal missionário. Enquanto, os cultos domésticos ou de pregação se destinavam aos “não-crentes”, as escolas dominicais forneciam instrução doutrinária e cültica aos já conversos, contando com a participação da liderança leiga.

Assim, como na Ilha da Madeira, a evangelização promovida por Kalley foi acompanhada por uma constante prática de assistência social, médica e educacional aos marginalizados, alcançando negros escravizados, quando o regime escravocrata era vigente. Na época em que os Kalley chegaram ao Brasil as condições sociais e de saúde pública eram críticas. Ausência de saneamento, incidência de epidemias e a precariedade da assistência médica, se apresentavam como alguns dos problemas enfrentados pela população, inclusive na corte imperial.

Conforme José Roberto Bonome e Fernando Lobo Lemes (2018, p. 87),

Visando enfrentar tal situação o governo imperial buscou estimular a vinda de profissionais do exterior, sobretudo de especialistas na área de saúde, que ajudassem a tratar os doentes, principalmente, na cidade do Rio de Janeiro, capital do Império. Neste aspecto, as necessidades brasileiras vieram ao encontro do anseio missionário do médico escocês Robert Reid Kalley que, conjugando atividades profissionais e interesses religiosos, deu início ao funcionamento da igreja evangélica no Brasil.

Durante a epidemia de cólera que tomou o país em 1855, Robert Kalley ofereceu seus serviços médicos à sociedade do Rio de Janeiro, tendo seu trabalho reconhecido pela imprensa na corte imperial. Gomes (2017, p. 184) ressalta que “como médico, Kalley aproveitava a oportunidade para pregar a ‘Palavra de Deus’ aos seus pacientes e o número de pessoas que ouviam o evangelho crescia”.

Não fosse a prática assistencial, talvez, a pregação kalleyana tivesse alcançado com maior dificuldade as camadas populares. Quanto a isso, Bonome e Lemes (2018) compreendem que a linguagem e a aceitação de Kalley pelas elites locais comprometeram seu enraizamento junto à população iletrada do Rio de Janeiro, de modo que foi entre as elites que o discurso racional do médico-evangelista se propagou mais facilmente.

A fim de solidificar o núcleo da missão protestante, Kalley contactou alguns conhecidos que estavam vivendo nos Estados Unidos. Em 1856, vieram em seu auxílio o inglês William Dreaton Pitt e os madeirenses Francisco da Gama, Francisco de Souza Jardim e Manoel Fernandes, estes últimos com suas famílias. Discretamente, esses homens contribuíram com Kalley na difusão da mensagem evangélica entre os trabalhadores pobres.

Através deles,

Foi estabelecido um padrão de trabalho: venda de Bíblias e Novos Testamentos de casa em casa, distribuição de folhetos, conversação com colegas de trabalho sobre Cristo e convites para assistir e participar dos ‘cultos domésticos’ diários. Esta prática tornou-se modelo para todo lar cristão, sendo suplementada pelas ocasionais visitas do missionário que batizava os novos crentes e celebrava a Ceia do Senhor [...] (HAHN, 2011, p. 161)

Kalley encontrou outra abertura estratégica para seu empreendimento missionário através dos jornais. Por meio dos impressos, o missionário escocês respondeu seus adversários católicos, escreveu artigos sobre a fé evangélica e publicou trechos do clássico livro do puritano inglês John Bunyan, *O peregrino* (GOMES, 2017).

Como fruto dos esforços dos Kalley e seus companheiros, em 11 de julho de 1858, o primeiro brasileiro foi batizado e era criada a Igreja Evangélica⁷⁶ com quatorze membros de diferentes nacionalidades, tendo sido a primeira missão protestante do oitocentos a se estabelecer plenamente no território brasileiro com finalidade proselitista e constituída por fiéis brasileiros.

Graças ao trabalho leigo de Manoel José da Silva Vianna, que atuava como colportor no Recife, formou-se uma pequena comunidade, que foi assistida por Kalley e pela Igreja Evangélica Fluminense, até que, em 1873, foi oficialmente inaugurada a Igreja Evangélica Pernambucana, contando com pouco mais de uma dezena de fiéis (CÉSAR, 1983).

Kalley encontrou resistências de autoridades civis e religiosas, que tentaram por diversas vezes suprimir o nascente movimento evangélico no país. Entretanto, o missionário escocês já gozava de influência social, conseguindo mobilizar grandes conquistas para os protestantes na sociedade civil e no âmbito da legislação religiosa do país. Sua proximidade com o imperador Dom Pedro II e outros personagens políticos da época lhe proporcionou inúmeras oportunidades de manifestar os pressupostos para a liberdade religiosa. Acerca disso, Freston (1993, p. 49) afirma que Kalley desenvolveu um “trabalho paciente de pregação e contatos com a elite imperial, estabeleceu uma pequena igreja que incluía damas da corte e forçou o reconhecimento da legalidade do culto protestante em português e dos direitos civis dos não-católicos no tocante aos ritos de passagem”.

Sobre esse início da atividade dos protestantes no Brasil, concordamos com Bonome e Lemes (2018, p. 86) quando afirmam que

A importância histórica do movimento congregacionalista brasileiro está no pioneirismo do protestantismo de matriz evangélica em território nacional. Foi a primeira denominação a fazer uso, no interior da filosofia protestante, da evangelização – educação religiosa, hinos e cânticos, cultos e cerimônias – em língua portuguesa, visando, especificamente, a “conversão” de grupos locais de origem nacional. Décadas mais tarde, os resultados alcançados por aquele movimento de evangelização foram notáveis.

Através do protagonismo dos Kalley e dos fiéis da Igreja Evangélica Fluminense e Pernambucana, o protestantismo de missão fincou raízes e espalhou seus ramos no Brasil. Sua luta pela ampliação da liberdade religiosa abriu caminho para outras investidas

⁷⁶ Mais tarde denominada Igreja Evangélica Fluminense, segundo Matos (2003), com a finalidade de distingui-la da igreja organizada pelo missionário presbiteriano Ashbel Green Simonton, fundada em 1862.

missionárias protestantes. Além do mais, suas práticas evangelísticas, a hinologia e formação de líderes protestantes fez ressoar sua influência no protestantismo brasileiro (MATOS, 2003).

Fundamentos da fé congregacionalista: Tipologia teológica

O reverendo Salustiano Pereira César (1983), em seu tratado histórico, defende que o congregacionalismo no Brasil não possui um fundador, pois os congregacionais se consideram continuadores do modelo neotestamentário de igreja. Contudo, não há como negar que o casal Kalley exerceu tal papel. Como dissemos anteriormente, a trajetória histórica do congregacionalismo brasileiro se confunde com a própria biografia dos Kalley. De acordo com Santos (2008), o perfil excêntrico e o espírito independente de Dr. Kalley, característico do puritanismo escocês, foi em grande medida absorvido pelo congregacionalismo brasileiro. Não seria diferente em relação ao pensamento teológico e práxis litúrgica derivada de seus esforços.

Na avaliação de Hahn (2011, p. 166),

[...] diversos fatores do modelo [congregacional kalleyano]⁷⁷ apresentaram aspectos negativos: aqueles leigos estavam sob o controle fortemente paternalista de um homem, Dr. Kalley. Era ele quem pagava as contas, administrava os fundos, decidia o que era heresia e o que não era, e constituía a instância final de apelação para toda espécie de problema.

Como descreveu Matos (2003), as influências sofridas e as mudanças experimentadas por Kalley marcaram sua história de vida, que se refletem no discurso teológico congregacionalista brasileiro. Por não ter se vinculado a nenhuma denominação, nem deixar explícitos seus referenciais teológicos, ainda nos é difícil identificar com propriedade o pensamento teológico de Kalley. Contudo, Mendonça (2002) explica que, em linhas gerais, a teologia kalleyana era expressão do calvinismo de raízes anglo-americanas avivalistas. Podendo ainda ser descrita como uma convergência da teologia congregacionalista inglesa, metodista americana e puritana escocesa (MATOS, 2006).

Segundo Gomes (2017), desde cedo Kalley demonstrou afinidade com os pressupostos do congregacionalismo inglês. Certamente, em razão de seus contatos com ministros congregacionais, sua ligação com a Sociedade Missionária de Londres –

⁷⁷ Acréscimo nosso.

majoritariamente congregacionalista –, a convivência com a família de sua esposa e a sua estadia na Igreja Congregacional de Torquay.

Sobre esse ponto, Manoel da Silveira Porto Filho (1997, p. 14) acrescenta que

O Doutor Kalley era de origem presbiteriana. Particularmente, era avesso a organizações legalistas e centralizadas. Seu espírito pastoral – e ele se caracterizava exatamente por seu ministério pastoral junto ao rebanho – o aproximava de John Robinson, o celebrado pastor de Scrooby, igreja-*mater* do congregacionalismo, em sua concepção do “povo de Deus”, da Igreja, e na aversão a contendas e dissensões entre cristãos. Assim, ao criar a primeira Igreja Evangélica no Brasil, Kalley se distanciou da sua tradição presbiteriana, rígida em matéria de ordem eclesiástica e introduziu uma constituição de tipo congregacionalista. Com isso ficou expressada a independência da igreja local de qualquer assembleia superior, a co-responsabilidade de todos os fiéis no governo eclesiástico.

Concomitantemente, segundo Matos (2006), Kalley guardava distância dos limites postos pela configuração do denominacionalismo. É bastante provável que, como reflexo dessa aversão, Kalley tenha optado pelas expressões “Igreja Evangélica” e “cristãos” para designar a comunidade por ele organizada e pastoreada e os seus fiéis. Talvez, tenha sido a alternativa para permanecer à distância dos interesses de expansão denominacional, especialmente, das missões presbiterianas e batistas norte-americanas.

Pouco antes voltar para sua terra natal, Kalley elaborou uma súpula teológica sob o título *d’Os 28 Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo*. Com o objetivo de servir para catequização dos conversos, o documento veio a tornar-se uma fórmula prototípica da confissão de fé congregacionalista brasileira, sendo subscrito pela Igreja Evangélica Fluminense e Pernambucana. Esses artigos poderiam ser elucidativos, mas em sua maioria são assertivas genéricas de teologia protestante. Como afirma Matos (2003, p. 27), “a maior parte dos artigos poderia ser aceita por qualquer evangélico, reformado ou não”. O posicionamento de Kalley em relação às tradicionais denominacionais, permitiu-lhe propagar uma mensagem religiosa difusa, como indica Mendonça (1984).

Os “hinos dos Kalley” são outra importante fonte documental para se captar as ideias teológicas que permeavam o congregacionalismo brasileiro em sua gênese. No ano de 1861, foi publicada a primeira edição do hinário *Salmos e Hinos*, compilado pelo casal de missionários, com ênfase prioritária na disseminação da fé protestante no Brasil.

Poetisa, linguista e musicista, a senhora Kalley empenhou-se na composição, tradução e arranjo de músicas que foram acrescidas com antigas composições de Robert Kalley, para formação do hinário citado. Conforme Hahn (2011), esse cancioneiro tornou-

se o mais popular entre as denominações protestantes até metade do século XX, e ainda continua sendo usado em várias igrejas, influenciando os cânticos congregacionais da maioria das igrejas evangélicas no Brasil, incluindo as pentecostais.

Ao analisar a hinódia kalleyana, Mendonça (1984, p. 185) observa que o seu discurso é

A teologia do amor de Deus, isto é, que Deus ama a todos os homens, embora pecadores, e quer salvar a todos, pensamento que perpassa o puritanismo inglês e ganha grande importância no metodismo, está patente nos Kalley. A correspondência a esse amor universalista de Deus, que se contrapõe à doutrina clássica da predestinação calvinista, é individual e voluntária. A salvação assim aceita não é definitiva como no calvinismo ortodoxo, mas sujeita à “recaída”, mediante as tentações do mundo. Daí a necessidade de uma ética rigorosa que mantenha bem nítida a linha divisória que separa o fiel do mundo, linha esta que tem de ser robustecida num constante esforço de purificação e santificação.

Assim como n’*Os 28 Artigos*, “os elementos específicos do calvinismo, tais como a soberania de Deus, a eleição divina e a perseverança dos santos, não são enfatizados” (MATOS, 2003, p. 27). Mesmo assim, chama nossa atenção o esforço de Kalley em traduzir e publicar trechos do livro *O peregrino*⁷⁸ no *Jornal Correio Mercantil*. Escrito pelo pregador puritano John Bunyan, esse clássico da literatura protestante apresenta uma ideologia religiosa que tem como foco “o universalismo do amor de Deus, o individualismo e a peregrinação do pecador, em meio a dúvidas e tentações que podem fazê-lo perder a rota, até a gloriosa Cidade de Deus” (MENDONÇA, 1984, p. 185). Certamente, essa obra influenciou a mensagem religiosa de Kalley e a mentalidade dos primeiros protestantes brasileiros sob um prisma puritano.

A influência puritana sobre Kalley é inegável, ainda que apareça de forma atenuada ou oblíqua. Além do calvinismo-puritano ter sido seu sistema teológico, houve uma profícua cooperação entre este e o missionário presbiteriano Ashbel Green Simonton. Acrescentem-se outras tantas ligações entre obreiros congregacionais e presbiterianos e, ainda, convergências desses empreendimentos missionários. Seguindo Matos (2003, p. 24), entendemos que esses pontos de contato “explicam-se pelo fato de, por muitos anos, esses terem sido os únicos representantes do protestantismo missionário no país, bem como pelas suas afinidades históricas e doutrinárias”.

⁷⁸ Para compreensão do pensamento de Bunyan, sugerimos sua obra *Graça Abundante* publicado em português pela Editora Vida. Na qual, o autor interpreta sua trajetória pessoal à luz da perspectiva teológico-literária d’*O peregrino*.

Seus hinos se inclinam ao aspecto conversionista, fortemente atrelado a uma ética intramundana puritana. Assim, essas canções refletiam um voluntarismo individualista que negava o mundo sem, no entanto, deixar de agir para glória de Deus neste mesmo mundo. Colocada no plano individual, os esforços dos fiéis seriam orientados por uma concepção perfeccionista, talvez, influenciada pelo metodismo ou por correntes avivalistas inglesas e norte-americanas.

Outro ponto importante da teologia kalleyana foi o pietismo. Segundo Matos (2006, p. 36),

[...] Kalley introduziu a teologia conversionista simples e superficial semelhante à dos avivamentos, fornecendo a matriz teológica do pensamento popular protestante no Brasil. Para compor o hinário “Salmos e Hinos”, o casal Kalley utilizou hinos oriundos de uma miscelânea teológica em que prevaleceu a teologia do Pietismo.

Essa composição teológica, proveniente de distintas confissões e tradições denominacionais, denota o caráter híbrido da maioria das missões protestantes que se estabeleceram no Brasil. De acordo com Mendonça (1984), os primeiros missionários protestantes compartilhavam, em maior ou menor grau, uma base teológica monolítica, ao menos no período em que os limites denominacionais ainda não haviam sido traçados nitidamente. Para este autor, naquele momento de inserção protestante, seria contraproducente manifestar ao povo brasileiro as distinções doutrinárias de cada tradição denominacional.

O culto kalleyano: em busca de uma tipologia litúrgica

Kalley desenvolveu uma prática cültica composta por elementos básicos, a saber: a oração, os cânticos, a leitura e a exposição bíblica e, quando possível, a ministração eucarística. Essa composição do culto kalleyano deve ser compreendida à luz das peculiaridades da trajetória religiosa do missionário⁷⁹.

É possível que as circunstâncias da conversão de Kalley (fora do ambiente institucional) também tenham lhe conduzido para uma caminhada missionária independente que reverberou na sua concepção e prática de culto. Sua biografia religiosa

⁷⁹ Mendonça e Velasques Filho (1990) classificam as igrejas batistas, congregacionais, metodistas e presbiterianas como “não-litúrgicas”, por não oferecerem uma prescrição ritualista para o culto público. Contudo, discordamos desse entendimento, por avaliar que mesmo sem um manual litúrgico as igrejas tendem formular princípios normativos e reguladores de culto que lhes conferem uma padronização mínima.

comporta uma mistura de elementos pietistas e racionalistas que, segundo Hahn (2011), transpareceram em sua teologia e culto.

De acordo com Matos (2006), a autonomia de Kalley contribuiu para que ele rompesse com os paradigmas litúrgicos de sua época. Pois, apesar de ter sido influenciado por diversas confissões protestantes que adotavam ordens e livros litúrgicos, ele não fez uso desses modelos. Ainda conforme o autor citado, essa ruptura pode estar associada à compreensão de que a Bíblia não traz regras estritas para realização dos cultos, logo, não haveria necessidade de seguir o padrão estabelecido por outras denominações. Entretanto, Mendonça (1990) entende que o culto implantado por Kalley teria como referência a prática cültica “não-litúrgica” – optamos pelo termo espontânea – das Igrejas Livres da Europa.

Por sua vez, Hahn (2011), analisando a hinódia kalleyana, afirma que no ambiente congregacional “os padrões de culto refletem o subjetivismo pietista, assim como o complexo social dos seus anos de formação, isto é, de um grupo minoritário ‘tolerado’ e às vezes ‘perseguido’”. Dadas as restrições da legislação religiosa e as circunstâncias em que se deu a implantação do protestantismo no Brasil, desde que chegou, Kalley investiu num modelo cültico discreto e simples, iniciado em sua própria residência. Os companheiros do missionário também seguiram essa prática, assim, todas as noites, “abriam suas casas para amigos a fim de participarem com eles do ‘culto doméstico’, em que se lia a Bíblia e se fazia algum comentário sobre ela, cantavam-se hinos e se faziam orações” (HAHN, 2011, p. 160).

Essas diferentes versões não são, necessariamente, excludentes entre si. Elas refletem múltiplos fatores que podem, direta ou indiretamente, ter modelado o padrão de culto proposto por Kalley. Frente aos limitados recursos para identificar com maior precisão as raízes e influências do modelo cültico kalleyano, resta-nos ressaltar que a “informalidade” se tornou um dos seus principais caracteres.

Segundo Matos (2006), a liberdade do dirigente da reunião em escolher o texto bíblico, os modelos pouco rígidos de oração, e a prática musical facultativa, estão entre outros elementos que formataram um culto público informal e espontâneo em comparação à meticulosa liturgia encontrada em algumas igrejas protestantes da Europa.

O “culto doméstico” tinha uma ativa participação dos leigos, que dirigiam orações, entoavam cânticos e faziam a leitura bíblica. Realizadas no ambiente familiar, tais reuniões não requeriam a presença do missionário ou pastor para serem realizadas. Essa prática tornou-se a principal estratégia para estabelecimento do culto e do próprio

protestantismo no país, sendo uma ferramenta proselitista ímpar. O fato de cada crente poder realizar o “culto doméstico” e transformar suas casas em núcleos de evangelização, ampliou a capacidade de disseminação da mensagem e do culto protestante.

Por outro lado, Hahn (2011, p. 166) entende que

Do ponto de vista do culto, o dirigido pelos leigos nunca era completo. Passavam-se meses e até mesmo anos sem que os sacramentos fossem administrados e, quando o eram, tornavam-se parte de um testemunho e dever públicos, não com o sentido da Graça de Deus ou de um mistério relacionado com sua promessa e presença. O culto protestante passou a ser trabalho; o crente vai ao culto para “aprender” e para trabalhar. Este conceito de igreja promoveu uma participação pessoal ativa de todos os convertidos e contribuiu para fazer das igrejas evangélicas no Brasil uma dinâmica e crescente instituição.

O posicionamento de Kalley, a legislação vigente e a escassez de ministros evangélicos ordenados são breves aportes que nos ajudam a compreender, pelo menos em parte, a ausência ou pouca relevância dos manuais litúrgicos no congregacionalismo brasileiro.

De acordo com Hahn (2011, p. 149), “[...] o Dr. Kalley provavelmente exerceu mais influência sobre os padrões de culto do que qualquer outro missionário no Brasil”. Esse modelo cútico foi endossado com a chegada dos missionários norte-americanos que, influenciados pelos movimentos reavivalistas, reforçaram e perpetuaram esse conceito e prática de culto.

Sucedendo Kalley, João Manoel Gonçalves dos Santos pastoreou a Igreja Evangélica Fluminense de 1875 a 1911. Durante sua formação ministerial, o reverendo Santos estudou no Colégio de Charles Spurgeon, em Londres. Conforme Hahn (2011), o foco evangelístico e a ênfase avivalista do “príncipe dos pregadores” acompanharam o reverendo João Santos, que entendia e dirigiu os cultos a semelhança dos batistas ingleses, sem adotar um livro de ordem litúrgica e tendo como centro o sermão bíblico.

Mas, devemos salientar que a informalidade, a atividade leiga no ambiente cútico e a influência reavivalista não descartaram a concepção de racionalidade do Evangelho presente no protestantismo.

Como explica Dolghie (2010, p. 262-263),

[...] os modelos racionalistas e avivalistas mesclaram-se no Brasil, originando um típico “culto de missão” ou, se preferirmos, “culto evangelístico”, que acabou por impor, já na segunda fase, uma conduta tipicamente ativista de trabalho, ligada, por sua vez, à ideia pedagógica de culto.

Livre das amarras financeiras e da dependência de missionários estrangeiros, a igreja fundada por Kalley era uma expressão brasileira do protestantismo, caracterizado pela simplicidade doutrinária e cültica.

Delineando a fisionomia denominacional do congregacionalismo brasileiro

Durante sua estadia no Brasil, Kalley procurou enfatizar o perfil independente de sua comunidade, recusando a vinculação do seu trabalho tanto com os presbiterianos, quanto com os batistas. Ele era incisivo em afirmar que a Igreja Evangélica Fluminense e Pernambucana não se vinculavam a nenhuma denominação estrangeira. Doutrinariamente, se aproximando mais da teologia calvinista; na organização eclesiástica se assemelhando com o sistema democrático batista. No entanto, não deviam ser associadas com os presbiterianos pela validação do modelo de batismo católico romano; tampouco dos batistas pelo sectarismo desse segmento e pela defesa do batismo por imersão (EVERY-CLAYTON, 1998).

Essa independência das igrejas fundadas por Kalley, em grande medida, só foi possível pelo capital financeiro que ele dispunha para manutenção do trabalho. Além disso, a resistência em vincular-se com agências missionárias pode refletir a visão do missionário a respeito do teor propagandístico que as informações sobre o trabalho missionário adquiriam na Europa e nos Estados Unidos. De certo modo, também seria contraproducente dar visibilidade ao Brasil para esse tipo de atividade, pois, se converteria num forte atrativo às denominações concorrentes. Ou ainda, a intensa presença protestante no país poderia despertar maior hostilidade da religião dominante, desencadeando perseguições semelhantes às sofridas na Ilha da Madeira, as quais Kalley, certamente, preferiria evitar (SANTOS, 2008).

De qualquer forma, mesmo desenvolvendo uma forma típica de governo congregacionalista, Kalley manteve decisões administrativas e doutrinárias centralizadas em suas mãos, o que, segundo Matos (2003), fez com que as igrejas por ele fundadas ficassem excessivamente dependentes dele. No final de 1875, Robert Kalley e sua esposa voltaram definitivamente para a Escócia. Com sua partida, seus sucessores encontraram dificuldades para dar continuidade ao trabalho congregacional no país.

A abertura da igreja para missionários, obreiros e fiéis que ali se achegassem, independentemente de sua origem confessional, da época de Kalley, rendeu conflitos e gerou impasses para o delineamento da teologia e para gestação da identidade institucional do congregacionalismo brasileiro. Segundo César (1983), alguns ministros

recebidos pela Igreja Evangélica Fluminense não compartilhavam da perspectiva eclesial congregacionalista, ocasionando tensões internas. De fato, muitos obreiros e crentes saíram do círculo congregacionalista para ingressar noutras fileiras protestantes, muito particularmente, do segmento presbiteriano (MATOS, 2003).

Por volta de 1910, os congregacionais contavam com treze igrejas apenas. Dentre outras coisas, devido ao princípio da autonomia administrativa e pastoral essas comunidades permaneceram isoladas umas das outras, o que supomos ter restringido o crescimento e expansão congregacional no país. Somente em 1913, as treze igrejas brasileiras e cinco portuguesas que partilhavam as doutrinas propostas por Kalley, se associaram, dando origem à *União das Igrejas Evangélicas Indenominacionais*, como entidade representativa do congregacionalismo luso-brasileiro.

Conquanto o regime congregacionalista fosse vigente na Igreja Evangélica Fluminense e nas demais igrejas confederadas, a menção ao congregacionalismo foi omitida nessa fase de institucionalização. Manoel da Silveira Porto Filho (1997) explica que era uma forma de evitar que o trabalho de Kalley fosse associado ao congregacionalismo inglês ou norte-americano, não desejado pelo avanço do liberalismo teológico e o distanciamento dos princípios congregacionalistas de várias igrejas congregacionais na Inglaterra e nos Estados Unidos, no final do século XIX.

Embora tenha sido descrita como “indenominacional”, esta denominação e as igrejas conveniadas mantinham uma mesma tradição doutrinária, cútica e organizacional, possuindo assim os traços peculiares de uma denominação evangélica como qualquer outra. De acordo com César (1983), a indefinição da nomenclatura denominacional dificultou o reconhecimento civil e a identificação religiosa do segmento congregacionalista no campo religioso brasileiro.

Somente em 1916, o designativo “congregacionais” foi implementado ao nome da organização denominacional, sendo chamada então de *Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais Brasileiras e Portuguesas*. A nomenclatura denominacional foi alvo de sucessivas alterações, conforme demandas apresentadas nas convenções gerais. Assim, podemos afirmar que o processo de organização e unificação denominacional das igrejas congregacionais manteve uma contínua problemática no que diz respeito à identificação do congregacionalismo brasileiro, se comparado às demais denominações protestantes estabelecidas no país.

Em 1942, a União das Igrejas Congregacionais firmou vínculo denominacional com a Igreja Evangélica Cristã⁸⁰, dando origem a *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil*. Contudo, essa fusão rendeu inúmeros conflitos internos enquanto durou.

Na avaliação de César (1983, p. 21), durante esse período, “interrompeu-se a sequência histórica do congregacionalismo no Brasil”, porque, segundo ele, o legado, as doutrinas e os princípios congregacionalistas foram asfixiados pela justaposição das igrejas coligadas. As incompatibilidades causaram sérias reservas doutrinárias e pessoais entre ministros e igrejas das diferentes denominações então associadas.

Ainda em 1943, alguns pastores se mostraram contrários ao processo de unificação denominacional, apregoando que as igrejas congregacionais deveriam permanecer orientadas pelos pressupostos delineados na primeira convenção de 1913. No curso dos anos, essa postura se adensou num Movimento de Restauração Denominacional, tendo entre seus líderes o reverendo Salustiano Pereira César. Segundo Porto Filho (1997, p. 33),

Em 1960, com a adesão de 51 igrejas, constitui-se uma ala dissidente da União, que se organizou sob o nome de União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, em discordância com os dois modos de batismo praticados na União, diversidade no modo de governo entre as igrejas Cristãs e as Congregacionais e tolerância de opiniões diferentes quanto à segurança da salvação.

Conforme Manoel Bernardino de Santana Filho (2011), o mote da cisão teria sido as divergências quanto à fórmula batismal – congregacionalistas defendiam o batismo não infantil por aspersão, enquanto os representantes da Igreja Cristã Evangélica praticavam-no por imersão –, a adoção de uma forma híbrida de governo eclesiástico e a doutrina arminiana da salvação.

Através de uma convenção regional realizada na Igreja Evangélica Congregacional de Vitória de Santo Antão, Pernambuco, um grupo de igrejas de vários estados do Nordeste, do Rio de Janeiro e de São Paulo, fundaram um novo organismo denominacional estritamente congregacionalista. Com o objetivo de resgatar e preservar a tradição congregacionalista kalleyana. Naquela ocasião foram elaborados documentos

⁸⁰ Essas duas denominações já mantinham vínculos missionários desde 1913, quando a *Help for Brazil* foi incorporada à *União Evangélica Sul Americana*. Para maiores informações consultar: IGREJA CRISTÃ EVANGÉLICA DO BRASIL. **História.** Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em 18 de maio de 2020.

fixando conceitos doutrinários inalienáveis para aquela União Congregacional (CÉSAR, 1983).

No ano de 1968, a *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil* foi dissolvida, abrindo caminho para reunificação das igrejas congregacionais no Brasil. A recomposição denominacional se efetuou em 1969, quando 177 igrejas se reagruparam, adotando a designação *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil*. César (1983) registra que por ocasião do concílio geral daquele ano, a União Congregacional buscava reunir os evangélicos congregacionais numa só denominação, com forte identidade institucional.

Contudo, ficaram de fora algumas igrejas congregacionais, devido à cisão ocorrida no Nordeste decorrente do Movimento de Renovação Espiritual, no ano de 1967. Esse episódio da história congregacional sequer é mencionado nos tratados históricos de César (1983) e Porto Filho (1997). De acordo com Santana Filho (2011), tanto o *Jornal O Cristão*, como o *Jornal Brasil Congregacional* guardaram silêncio sobre o movimento renovacionista no interior do congregacionalismo⁸¹.

Congregacionais versus pentecostais

Cerca de quatro séculos separam o surgimento do Movimento Congregacionista na Inglaterra do Movimento Pentecostal nascido nos Estados Unidos. Sendo assim, não poderíamos requerer dos primeiros congregacionais declarações se posicionando frente ao pentecostalismo, pois lhes era extemporâneo. Além disso, já vimos que o ponto central do congregacionalismo era a questão eclesiológica, seguindo, em termos teológicos, a linha calvinista-puritana. Mesmo assim, podemos levantar algumas suposições a partir da abordagem histórico-teológica.

Segundo Romeiro (2005), desde que o montanismo⁸² foi censurado como um movimento herético, as doutrinas da volta iminente de Cristo e da operação dos dons espirituais entraram em descenso nas comunidades cristãs, o que também se associa aos processos de institucionalização do cristianismo. De acordo com Hyatt (2018), a partir de

⁸¹ O primeiro periódico citado permaneceu como órgão oficial da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil, enquanto o segundo foi criado pelo grupo dissidente que formou a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, circulando entre 1960 e 1966.

⁸² Movimento surgido na região da Frígia, no segundo século da era cristã, com ênfase ascética, apocalíptica e profético-carismática. Esse modelo de religiosidade é difundido pela Ásia Menor, mesmo após a morte de seu fundador. Posteriormente, o movimento alcança o Ocidente cristão, tendo entre os seus adeptos Tertuliano. No decorrer do século III d.C., o movimento é acusado herético e reprimido por Justiniano no século seguinte (CHAMPLIN, 2014, vol. 4).

então, a prevalência dos dons espirituais cedeu aos ditames institucionais e cerimoniais do cristianismo oficial.

Synan (2009, p. 37) acrescenta que

No decorrer dos séculos, portanto, o cristianismo, tanto em sua vertente católica quanto protestante, adotou a teoria de que os dons espetaculares do Espírito Santo haviam cessado ainda na igreja primitiva e que, com a definição do cânon das Escrituras, eles não eram mais necessários. A tradição mística do catolicismo, no entanto, continuou permitindo a uns poucos santos, os dotados de “santidade heroica”, o exercício de alguns daqueles dons. A convicção da maioria era que tal santidade estava reservada aos clérigos e aos religiosos (bispos, sacerdotes, monges e freiras), sendo vetada às massas comuns da cristandade.

Tentando explicar o posicionamento protestante, Siqueira (2018) acredita que as controvérsias do período da Reforma tornaram a doutrina do Espírito Santo secundária. Mesmo sendo transversal nos debates em que se envolveram os reformadores o conhecimento sobre a pessoa e a obra do Espírito Santo se restringiram ao problema soteriológico, particularmente, na ala calvinista da Reforma⁸³.

Todavia, Antônio Vieira de Souza e Felipe Antônio de Oliveira (2017) propõem que, desde o próprio João Calvino, a teologia calvinista tratou dons, curas e milagres como elementos temporários e extemporâneos do cristianismo. Segundo essa linha de raciocínio, as operações sobrenaturais, experiências com o sagrado e dons carismáticos foram necessários somente para lançar as bases da religião cristã no período apostólico, depois disso desapareceram ou se tornaram espécimes raros na vida comunitária dos cristãos. Essa concepção corresponde ao que poderíamos chamar de discurso proto-cessacionista⁸⁴.

Há indícios de que uma ala dos “reformadores radicais” foi posta em suspeição não apenas por seus posicionamentos políticos e anti-eclésiásticos, como pelas crenças e práticas religiosas de tipo carismáticas, tendo como reação das correntes principais da Reforma – dentre as quais, luteranos e, especialmente, calvinistas – a produção de um discurso apologético e polêmico em que predominava a noção de que os carismas teriam cessado.

⁸³ Sugerimos a leitura dos tópicos introdutórios *Espírito Santo: o Deus esquecido* e *Onde está o capítulo sobre pneumatologia* de Siqueira (2018, p. 16-21). Neles, o autor oferece um esboço histórico sobre a lacuna da doutrina do Espírito Santo na teologia protestante calvinista.

⁸⁴ O cessacionismo é uma corrente teológica contemporânea, sistematizada no início do século XX pelo teólogo calvinista Benjamin Breckinridge Warfield, e fomentada pelo movimento fundamentalista norte-americano. Muito embora, também possa designar a crença difusa de que os dons carismáticos se restringiram aos primórdios do cristianismo.

No contexto inglês, conforme Cairns (2008), o parlamento promoveu reformas religiosas mais profundas, para tanto comissionando uma centena de teólogos para as debates e orientar. A Abadia de *Westminster* sediou as sessões do concílio, que reunia puritanos⁸⁵, congregacionais, episcopais e outros ingleses, além de representantes do presbiterianismo escocês e de outros países europeus. Dentre os resultados mais importantes dessa assembleia estão a *Confissão de Fé*, o Catecismo Maior e o Menor de *Westminster*.

Em linhas gerais, a *Confissão de Fé de Westminster* era a expressão do ideal de consolidar uma perspectiva teológica para o contexto religioso inglês, assentada no princípio da *sola Scriptura* e da tradição calvinista. Quanto a isso, somos tentados a problematizar os argumentos desse documento confessional como reações às doutrinas, a tradição e a influência política católico-romana. Contudo, devemos ter em mente que, no século XVII, o campo religioso inglês já comportava uma situação pluralística.

Sendo assim, os “deputados” de *Westminster* estavam lidando com demandas e discussões teológicas diversificadas, que envolviam arminianos, erastianos, romanistas, socianianos, *seekers*, *quakers* e tantos outros segmentos⁸⁶. De acordo com Alan Renné Alexandrino (2018), o conflito com os grupos carismáticos, como os *quakers*, pode ter levado a Confissão de *Westminster* declarar a cessação dos “dons proféticos e revelacionais”⁸⁷.

A predominância dos puritanos deu contornos nitidamente calvinistas às discussões e proposições da Assembleia de *Westminster*⁸⁸. De modo geral, essas concepções também eram compartilhadas por congregacionalistas, que discordavam basicamente da adoção do sistema eclesiástico presbiteriano para a igreja oficial da

⁸⁵ Para mais sobre o Puritanismo ver: Matos (2008) e Mendonça (1984).

⁸⁶ Enquanto arminianos, erastianos, romanistas e socianos levantavam a problemática soteriológica; *seekers* [buscadores], *quakers* [ou *quacres*, tremedores] e outros grupos deram ênfase a experiência religiosa, como forma de relacionar-se com o sagrado. Conforme Araújo (2014) e Champlin (2014, vol. 6), os *quakers* – ou, Sociedade dos Amigos – formavam um grupo fraternal que repudiavam o formalismo, o sacramentalismo e a hierarquização eclesiástica, defendendo uma religiosidade mística de consagração à Deus, iluminação interior. Esse grupo acreditava que o Espírito Santo era responsável por essa iluminação, enchimento e que falava diretamente com cada fiel, registrando experiências como curas miraculosas, falar n’outras línguas, profecias, visões e tremores físicos.

⁸⁷ O termo se refere ao entendimento de que Deus continua revelando a si mesmo e seus desígnios por meio de profecias e outras formas imediatas de relacionamento com o ser humano. O pensamento teológico refletido em *Westminster* é de que esse tipo de experiência com o sagrado não mais acontece, pois toda admoestação, conhecimento e pilares da fé cristã estão contidos na revelação escriturística, ou seja, na Bíblia. Ela é suficiente e absoluta no que diz respeito a fé e a prática cristã.

⁸⁸ Garnet Howard Milne empreendeu um estudo histórico sobre a Confissão de *Westminster* e a cessação da revelação. Milne documentou disputas em torno da interpretação do primeiro parágrafo desse documento confessional. Na época, os relatos sobre profecias e milagres eram correntes no contexto anglófono. Mas, a interpretação vitoriosa foi de que dons haviam cessado (RUTHVEN, 2017).

Inglaterra. Sob o governo de Oliver Cromwell, os congregacionalistas tiveram oportunidade de expressar suas convicções frente ao presbiterianismo e as demais vertentes cristãs de sua época.

No ano de 1658, os congregacionalistas ingleses produziram um documento confessional de cunho calvinista-puritano, refletindo sua concordância com a Confissão de *Westminster*, mas propugnando a eclesiologia congregacionalista. A *Declaração de Fé e Ordem de Savoy* – ou, simplesmente *Declaração de Savoy* – versa sobre tópicos fundamentais da fé protestante⁸⁹. É curioso notar uma breve referência no capítulo sobre o culto acerca do dever de orar, quando reunido com outras pessoas, “em língua conhecida” – o que pode sugerir a experiência glossolálica entre eles.

Os relances cessacionistas da Confissão de *Westminster* e da Declaração de *Savoy* foram questionados pelo líder *quaker* George Fox, acusando os conciliares de cometer um equívoco ao confinar a ação e revelação divina às Escrituras, como uma defesa das crenças e práticas carismáticas, tais como a profecia. Muitos grupos carismáticos da Inglaterra e de outras partes da Europa, foram estigmatizados com signos do sectarismo e da heresia.

Observando a produção teológica calvinista, Siqueira (2018) considera que obras específicas sobre o Espírito Santo nessa corrente representam um número ínfimo, que poderia ser descrito como um tema secundário. Embora existam obras sobre o assunto produzidas pelos teólogos reformados John Owen e Abraham Kuyper, elas não se colocaram entre as principais e mais conhecidas publicações desses autores. Fazendo-se notar, inclusive, a ausência de seções nos tratados de teologia calvinista sobre a doutrina do Espírito Santo, como é o caso da *Teologia Sistemática*, escrita por Louis Berkhof⁹⁰.

O imaginário pentecostal foi forjado a partir de elementos contrastantes com o discurso teológico subscrito pelos calvinistas em geral e pelos congregacionais, respectivamente, nos dois documentos confessionais acima abordados⁹¹. Predominantemente, as igrejas pentecostais fundamentaram-se na soteriologia armínio-

⁸⁹ **DECLARAÇÃO DE SAVOY:** a primeira confissão congregacional de fé. ALVES, Diego dy Carlos Araújo; EVERY-CLAYTON, Glenn Thomas; EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/59201969-A-declaracao-de-savoy-a-primeira-confissao-congregacional-de-fe.html>>. Acesso 17 de março de 2019.

⁹⁰ Na sua primeira edição essa obra recebeu o título *Reformed Dogmatics* [Dogmática Reformada], publicada em 1930. Esse tratado se constitui como obra referencial dos calvinistas conservadores, tendo grande aceitação entre os brasileiros.

⁹¹ Propositivamente, empregamos os termos “imaginário pentecostal” e “discurso teológico calvinista”, pelo fato do reavivalismo reformado ter aproximado os representantes calvinistas dos germens que deram origem ao pentecostalismo.

wesleyana⁹², na doutrina do batismo com o Espírito Santo – evidenciada pelo falar em ‘outras línguas’, na crença da atualidade dos dons espirituais e na escatologia pré-milenista dispensacionalista⁹³.

O advento do pentecostalismo provocou uma ruptura histórica, pois durante séculos predominou no cenário protestante a posição teológica de que os dons extraordinários do Espírito Santo haviam cessado ou rareado, mantendo os grupos carismáticos na marginalidade (RUTHVEN, 2017)⁹⁴.

De acordo com o pastor e teólogo congregacional Thomas Magnus de Almeida⁹⁵, diante das inúmeras divergências teológicas em torno do Movimento Pentecostal, a maioria dos congregacionalistas ingleses e norte-americanos se posicionou contra o pentecostalismo e suas ênfases.

Voltando para realidade brasileira, devemos salientar que Kalley não teve de lidar com a questão pentecostal, mesmo assim, alguns dos contornos que ele delineou podem ter influenciado o posicionamento dos congregacionais brasileiros em relação aos pentecostais. Mesmo guardando uma herança pietista e recebendo certa influência dos *Plymouth Brethren* [Irmãos de Plymouth]⁹⁶, Kalley também manteve o calvinismo puritano como principal referência teológica, como demonstram *Os 28 Artigos*, podendo, inclusive, ter entendimento semelhante ao que encontramos Confissão de *Westminster* e a Declaração de *Savoy* a respeito dos dons.

Quanto à racionalização da vida, da religião e do culto protestante no segmento congregacional brasileiro, lembremos que apesar de ter inicialmente se inserido nas camadas populares, por meio de sua atuação médica assistencial e, posteriormente, de

⁹² Para compreender o debate arminianismo versus calvinismo, consultar: Matos (2008), Souza e Oliveira (2017) e COUTO, Vinícius. Introdução à teologia arminio-wesleyana. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

⁹³ A perspectiva dispensacionalista é oriunda do Movimento Fundamentalista, mesmo com sérias restrições às doutrinas pentecostais, várias igrejas pentecostais assimilaram essa concepção escatológica. Ver verbete *Dispensação (Dispensacionalismo)* em Champlin (2014, vol. 2).

⁹⁴ Para mais ver: BUSENITZ, Nathan. O que o cessacionismo não é. **Blog Reformados 21**, publicado em 23 de junho de 2016. Disponível em: <<https://reformados21.com.br/2016/06/23/o-que-o-cessacionismo-nao-e/>>. Acesso 20 de maio de 2020.

⁹⁵ Correspondência eletrônica.

⁹⁶ Para maiores informações sobre esse grupo ver verbete *Plymouth* em Champlin (2014, vol. 5, p. 304-305). Sobre a relação de Kalley com esse movimento, Hahn (2011, p. 167) afirma que, “os Kalley permaneceram congregacionais, mas o trabalho deles foi grandemente influenciado por este constante contato e, através dele, os antigos padrões de culto no Brasil”. Matos (2006, p. 26) comenta em nota que a despeito da discordância de Kalley em relação à alguns entendimentos e práticas desse grupo. Como, por exemplo, a respeito da doutrina dispensacionalista propugnada por John Nelson Darby. Kalley manteve contatos pessoais com Darby, mas divergia dessa compreensão escatológica. Por outro lado, ele apresentou posicionamentos que se aproximavam das crenças desse grupo, dentre as quais a noção de que o Espírito Santo guia e promove a união dos cristãos na fé e no culto – isso pode ter ressonância nos artigos 17º e 18º da *Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo*.

seus companheiros, o discurso do médico-missionário escocês encontrou ambiente propício entre as elites locais. Sua projeção nas camadas elitizadas se dava através de contatos pessoais, palestras e publicação de artigos com argumentação em defesa da fé protestante e liberdade religiosa.

Para Bonome e Lemes (2018, p. 91),

Talvez um dos grandes “ganchos” aproveitado pelo médico evangelista para alavancar sua missão em terras brasileiras estivesse exatamente calcado no imaginário dessa elite desejosa de conquistar a liberdade de acumular riquezas e consumir produtos industrializados, provenientes especialmente dos países protestantes. Por isso necessitava da justificação através de um discurso de caráter religioso, algo impraticável no discurso católico, centrado na exaltação da pobreza como objetivo de vida espiritual. Por essa via, os interesses dessa elite convergiam no sentido de reforçar a presença de Reid Kalley enquanto conveniência ideológica. Neste sentido, não tiveram, regra geral, qualquer comprometimento com o evangelho pregado pelo médico missionário.

Se considerarmos a tese de Mendonça (1984) sobre a inserção protestante no Brasil com os objetivos ideológicos e proselitistas, ainda concordaremos com Bonome e Lemes (2018, p. 97) quando afirmam

Se em nenhum momento o evangelho deixou de ser pregado dentro de parâmetros racionais [por Kalley]⁹⁷, isto indica que o público alvo do discurso era, sobretudo, a elite econômica e culta, provavelmente como estratégia para influenciar os formadores de opinião na capital do Império.

Kalley e seus contemporâneos não fizeram uma abordagem sobre as ênfases pentecostais, pois este movimento religioso demoraria algumas décadas para emergir e ganhar visibilidade na sociedade e no campo religioso brasileiro. As preocupações de Kalley, assim como de outros missionários de sua época, consistiam em implantar o protestantismo no Brasil, lidando prioritariamente com debates teológicos contra o catolicismo e lidando com contratempos jurídicos e sociais, em sua maioria derivados das disputas com a liderança católica.

No cenário internacional, na virada do século XIX para o XX, a teologia liberal e certas alas do evangelicalismo foram confrontadas por um movimento conhecido como fundamentalismo⁹⁸. Segundo Velasques Filho (1990), além desses oponentes, os fundamentalistas se defrontaram também com os pentecostais, basicamente, acusando-os

⁹⁷ Acréscimo nosso.

⁹⁸ Ver verbete *Fundamentalismo* em Champlin (2014, vol. 2, p. 828-829). Para aprofundamento, ver Mendonça e Velasques Filho (1990).

de priorizar a experiência religiosa em vez da fidelidade doutrinária e de basear seu discurso pneumatológico somente a partir de Atos dos Apóstolos.

Segundo Mendonça e Velasques Filho (1990) essa tendência foi importada para o Brasil tendo como seus principais receptores batistas e presbiterianos, espalhando-se sua influência também por outros segmentos evangélicos do país, inclusive no que se refere à escatologia pentecostal. A vinda de missionários norte-americanos e ingleses pela *Help for Brazil* e pela União Evangélica Sul Americana pode ter agregado outros elementos para rejeição dos congregacionais em relação aos pentecostais no Brasil.

O contexto pernambucano apresenta outras nuances da relação protestantes e pentecostais que merece nossa atenção. Conforme José Roberto de Souza (2013b), pouco tempo após a chegada do casal de missionários suecos Joel e Signe Carlson a Pernambuco, a disseminação da mensagem pentecostal pelo Recife e cidades do interior inquietou a liderança da Igreja Presbiteriana do Brasil⁹⁹. Em meados da década de 1920, os presbiterianos veicularam uma série de artigos no *Jornal Norte Evangélico*, sob o título de *A seita pentecostal*, publicados mais tarde em formato de livretos.

A nascente Assembleia de Deus em Pernambuco foi taxada de

seita turbulenta e de confusão, que ensina perniciosas heresias, doutrinas anticristãs, baixo espiritismo e promove balbúrdias que só cessam com a intervenção policial. O pentecostismo não encontra lugar nas ramificações históricas da Igreja de Cristo. (SOUZA, 2013b, p. 37)

A reação protestante ao pentecostalismo foi ainda registrada na história oficial da Assembleia de Deus. Conforme Araújo (2014), campanhas difamatórias foram promovidas por algumas denominações protestantes, através de folhetos e outros impressos. A polícia chegou a ser acionada por um pastor de outra denominação protestante para monitorar a “nova seita”¹⁰⁰.

Considerando que presbiterianos e congregacionais tinham uma base teológica comum e as interrelações entre esses dois grupos¹⁰¹, é provável que a concepção

⁹⁹ Embora se reconheça que Adriano Nobre tenha sido o primeiro missionário enviado pela Assembleia de Deus para Pernambuco, os resultados de seus esforços se limitaram a um pequeno número de conversos na capital pernambucana. O enraizamento da missão assembleiana no estado se deu através do casal Joel Frans Adolf Carlson e sua esposa, Signe Hedlund Carlson.

¹⁰⁰ Não conseguimos identificar o pastor, tampouco a denominação que ele representava.

¹⁰¹ Clayton (1998) oferece-nos inúmeros exemplos de cooperação e relacionamentos entre pastores e instituições das duas denominações, inclusive com a fusão do Instituto Bíblico do Recife mantido pela Igreja Evangélica Pernambucana com o Seminário Presbiteriano do Recife, dando origem ao Seminário Evangélico do Norte, tendo como deão o reverendo William Bannister Forsyth – que mais tarde assumiria o pastorado da Igreja Evangélica Pernambucana.

cessacionista e a reação presbiteriana ao pentecostalismo tenham acicatado o posicionamento dos congregacionais brasileiros contra os pentecostais.

Também é importante lembrar que a inserção do pentecostalismo em Pernambuco provocou uma reconfiguração do campo religioso do Recife, afetando sua estruturação e incomodando as denominações que ocupavam nele posições de dominância. Pelo que relata o pastor e memorialista Isaac Martins Rodrigues (1968), parte da membresia da nascente Assembleia de Deus no Recife era proveniente de outras denominações protestantes. Além disso, ao contrastar as narrativas históricas de Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton (1998) e Eraldo Omena (1993), parece-nos que no fluxo da expansão pentecostal pelo Recife foram alcançadas localidades onde havia trabalhos evangelísticos da Igreja Evangélica Pernambucana. É possível que a desestabilização das disposições espaciais correspondentes à estruturação do subcampo dos protestantes históricos no estado tenha gerado conflitos entre assembleianos e congregacionais¹⁰².

Every-Clayton e Marcos Robson Quaresma de Araújo (1998, p. 59) relatam que numa sessão de 1933 da Igreja Evangélica de Caruaru, três pessoas foram excluídas do rol de membros “por serem pentecostais”. Dentre os tais, um deles retornou ao círculo congregacionalista depois de estar quatro anos numa comunidade pentecostal. Talvez, esses indivíduos, antes de sua exclusão, tenham frequentado reuniões pentecostais e acusado de ‘frieza e falta de vitalidade’ o culto congregacionalista, como propõe Hahn (2011).

Partindo da literatura teológica, pudemos encontrar ainda uma leitura mais sistemática a respeito da polêmica pentecostal. Ao escrever um comentário sobre *Os 28 Artigos* formulados por Kalley, o pastor congregacional Ismael da Silva Júnior (1962) dedicou um capítulo de sua obra para tratar dos pentecostais e suas doutrinas. Na obra, o autor apresenta uma visão cessacionista, conceituando o dom de profecia como capacitação para pregar aos “pecadores”, com o fim de convertê-los, e de ensinar aos crentes, com o objetivo de inculcar princípios doutrinários e potencializar a maturidade dos fiéis em sua vida religiosa.

Nessa mesma perspectiva, ele aborda uma doutrina central do pentecostalismo, a saber, a crença e experiência glossolálica. Ele afirma,

¹⁰² Como pontuou Santos (2014), comumente, protestantes e pentecostais brasileiros patrocinaram disputas e tensões ao se encontrarem no mesmo espaço geográfico. Mas, nossa suposição ainda demanda maiores esforços de pesquisa histórica para serem confirmadas.

A língua estranha. Estranha é uma palavra que não aparece nos originais bíblicos. Melhor será dizer estrangeira ou de outra nação. É ela um poder que Deus concedeu aos crentes primitivos, visando a apenas os descrentes que, por esse milagre divino, aceitavam o Evangelho de Jesus Cristo. Id. Verso 25. Hodiernamente, não é mais necessário o milagre de falar em língua estranha, porque temos completo o Novo Testamento, que tem produzido milhões de conversões. Esse dom especial cessou para dar lugar a um maior, ou seja, o da pregação de Cristo crucificado, poder de Deus, para dar salvação a todo o que crê. (SILVA JÚNIOR, 1962, p. 191)

Negando a continuidade desse dom do Espírito Santo e, conseqüentemente, refutando as experiências pentecostais em prol da excelência da pregação, a base distintiva do Movimento Pentecostal é atacada, ao mesmo tempo em que se reforça o ideal do protestantismo racionalizado. Esse discurso apologético é incrementado por uma narrativa histórica confusa sobre o surgimento do Movimento Pentecostal e sua inserção no Brasil. Silva Júnior (1962, p. 192) pontua que,

No Brasil, os pentecostais conseguiram implantar as suas heresias, usando da mentira. São, portanto, filhos do Diabo, no dizer de Jesus Cristo, João, 8:44. É uma seita assim fundada, jamais pode se apresentar como cristã ou como Assembleia de Deus. Há anos passados, em época que não conseguimos saber, surgiu, em Belém do Pará, no norte do Brasil, onde havia uma florescente Igreja Batista, um senhor sueco, que se apresentou como missionário dessa Igreja. Os irmãos creram na sua palavra e concederam-lhe o púlpito sagrado. Pois bem, depois de algum tempo, consegui desviar alguns crentes, fundando uma Assembleia de Deus, que se tornou um grande foco do pentecostismo. Daí, saíram outros missionários, que contaminaram outros Estado da nossa entenebrecida Pátria.

A expressão “filhos do Diabo” traz consigo uma gama de estigmas e estereótipos, deixando transparecer a desqualificação dos pentecostais no discurso teológico e eclesiástico congregacionalista acima citado. Ademais, o termo “desvio” reforça nossa suposição de que entre protestantes e pentecostais se instaurou uma ordem de *status* que opunha à ortodoxia e a heresia, igrejas autenticamente protestantes *versus* seitas pentecostais. No trecho acima ainda chama nossa atenção o uso do verbo contaminar, que sugere uma comparação da expansão pentecostal com um surto epidêmico que estaria degradando as dimensões doutrinária, eclesiástica e identitária das denominações protestantes e do protestantismo brasileiro.

Posteriormente, Silva Júnior (1962) se valeu de alguns episódios em que pentecostais fizeram ‘previsões equivocadas’, orações por cura ‘sem resultado’, práticas de hipnotismo e outros fatos mais, que contribuíram para gerar preconceitos e estigmatização. Seu discurso factográfico foi atravessado pelo discurso apologético,

construindo visibilidade e dizibilidade em relação ao segmento pentecostal de modo a reforçar a legitimidade dos protestantes históricos e a desqualificação dos pentecostais. Silva Júnior (1962, p. 198) fez circular uma descrição destes como “pentecostistas, treme-treme, tremedores, glórias, línguas de fogo, fogo estranho”.

Esses elementos servem ao discurso estigmatizante para caricaturar o pentecostalismo e os pentecostais. Na medida em que as estereotípias proliferam, práticas de segregação se multiplicam e receios edificam barreiras simbólicas quase intransponíveis.

Mas, ainda no estudo desse fragmento textual outra janela se abriu para nossa leitura. Pouco antes de termos acesso ao texto citado, havíamos nos questionado porque razão os líderes congregacionais teriam reagido de modo negativo ao Movimento Pentecostal? Qual ameaça o segmento pentecostal representava para as demais denominações protestantes? Como já vimos, nos seus primórdios, as igrejas pentecostais cooptaram seu contingente de fiéis tanto do catolicismo, como de outras denominações protestantes. Diante de uma suposta ameaça de perder fiéis para o pentecostalismo, Silva Júnior (1962, p. 192-193) observa que

Alguns pentecostais, como os sabatistas, gostam muito de trabalhar entre os membros das várias igrejas evangélicas, aos quais se apresentam como crentes, como irmãos em Cristo. Andam sempre com a Bíblia e com os nossos hinários e, assim, conseguem angariar as simpatias dos irmãos, quando, então, pregam as suas heresias.

O proselitismo entre os já convertidos, mais que as questões teológicas, afetava as posições ocupadas pelas denominações protestantes históricas no subcampo religioso evangélico e os acordos de cordialidade entre igrejas, produzidos no âmbito do sistema denominacionista existente. Assim, os pentecostais seriam responsáveis tanto por corromper as doutrinas protestantes com suas heresias, quanto por provocaram um desequilíbrio na configuração do campo religioso protestante.

Apontando para a porosidade das fronteiras no subcampo religioso dos protestantes, o autor acrescenta um comentário que modifica o tom dos trechos acima citados e comentados:

Felizmente, nos dias que correm, os pentecostais, principalmente os do Estado da Guanabara, que conhecemos mais de perto, já não adotam mais o proselitismo antigo, causador de lutas contínuas entre eles e diversas igrejas não pentecostais, mas, pelo contrário, cooperam nos movimentos evangélicos interdenominacionais e mantêm relações fraternais com os demais crentes a quem chamam irmãos. Também os seus cultos já são mais moderados e estão se enquadrando dentro do ensino de Paulo em 1ª Coríntios, 14:40. (SILVA JÚNIOR, 1962, p. 193)

Como vimos acima, o discurso congregacionista contra os pentecostais parece ser atenuado, aludindo-se à consolidação e institucionalização de algumas igrejas pentecostais, como a Assembleia de Deus, bem como a passagem do grupo do “eles” para o grupo do “nós”. Seria uma fresta aberta para pentecostalização?

Do ponto de vista sociológico, a argumentação apresentada acima não deriva apenas da reflexão teológica, nem explicita todos elementos da relação conflitiva entre congregacionais e carismáticos, desde os *quakers* até os pentecostais brasileiros. Antes, envolve também controvérsias, polêmicas e tensões com grupos e tendências socioreligiosas que representavam ameaça para o *establishment* protestante, calvinista e congregacionista. São conflitos que giram no eixo da rotinização do carisma ou liberação do sagrado, orientação teológica e ética da religião ou abertura para a experiência e a emoção religiosa.

Congregacionais nas trilhas da Renovação Espiritual

Parte do quadro conflitivo entre protestantes e pentecostais começa a mudar no final da década de 1950, quando diversas denominações são alcançadas pelo Movimento de Renovação Espiritual. Dentre os expoentes do Movimento Renovacionista, os pastores batistas José Rego do Nascimento e Enéas Tognini foram responsáveis pela difusão da mensagem renovacionista pelo país. Viajando pelo Brasil, eles pregaram sobre a importância da doutrina do Espírito Santo, a crença na atualidade dos dons espirituais e testemunhavam suas experiências pneumáticas.

Concomitante ao Movimento de Restauração Denominacional, que deu origem à União Congregacional, composta em sua maioria por pastores e igrejas do Nordeste, algumas comunidades congregacionistas também foram afetadas pela ‘onda renovacionista’.

A lacuna histórica nos faz seguir a narrativa oficial do grupo carismático, que parte do ano 1959 quando, por ocasião da festividade da União Auxiliadora Feminina da 1ª Igreja Congregacional de João Pessoa, no estado da Paraíba, se instaurou um clima de efervescência religiosa com tonalidades pentecostalistas. Desde as pregações do pastor metodista Dorival Rodrigues Bewlke¹⁰³, aquela comunidade viu aumentar o número de “conversões, de mudança de hábito em muitos membros da igreja. A Mocidade era ativa,

¹⁰³ Conseguimos identificar que esse reverendo pastoreava uma Igreja Metodista situada no bairro do Espinheiro, em Recife, Pernambuco.

a Auxiliadora atuante, a Escola Dominical dinâmica, o Evangelho pregado com autoridade, almas sendo salvas e o Reino de Deus se expandindo” (SANTOS, 2006, p. 231).

Repetindo padrões observados em outros lugares, em 1962, cerca de 80 fiéis deixaram essa igreja para se integrarem à Assembleia de Deus, causando um abalo naquela comunidade congregacional. Mesmo com a baixa de membros, a igreja permaneceu envolta numa aura de renovação espiritual que, mais tarde, contagiou outras igrejas congregacionais paraibanas e pernambucanas.

Segundo o memorialista Geraldo Batista dos Santos (2006, p. 231),

[...] o grupo remanescente, na liderança do pastor Jônatas Ferreira Catão, não desanimou, nem tergiversou. Pelo contrário, continuou exercendo o ministério da oração, a prática de uma vida à disposição do Senhor da Obra: evangelizando e servindo. Deus honrou, abençoou e triplicou a membresia da igreja, tornando-a forte numérica e espiritualmente. Muitos desses irmãos tiveram vidas renovadas, com a bênção do batismo com o Espírito – inclusive o pastor Catão –, exercendo dons, ganhando almas, vivendo plenamente o Evangelho”. Desde, então, o reverendo Jônatas Ferreira Catão e sua igreja promoveram uma busca pelo “avivamento espiritual”.

Enquanto isso, na capital pernambucana, os batistas também começavam a entrar nos trilhos da renovação espiritual. Em 1961, o pastor José Rego do Nascimento realizou uma série de conferências em igrejas e seminários teológicos do Recife, por ocasião do Congresso da Juventude Batista Pernambucana. O evento reuniu pastores, lideranças leigas e jovens de várias denominações para ouvir a pregação deste arauto do renovacionismo.

De acordo com o memorialista e pastor Rosivaldo de Araújo (2013, p. 32),

O pastor José Rego voltou para Belo Horizonte, porém muitos segmentos evangélicos do Recife foram incendiados pelo poder de Deus. Ninguém mais conseguia viver aquela vida antiga, morna, acomodada e sem unção. Os batismos no Espírito Santo começaram a se suceder naquelas igrejas tradicionais e conservadoras, entre pastores, líderes e os crentes em geral.

A Igreja Batista de Casa Amarela tornou-se um centro irradiador da ‘Renovação Espiritual’ no Nordeste. A partir dela e da influência do pastor Rosivaldo de Araújo¹⁰⁴, várias igrejas protestantes de Pernambuco começaram a promover reuniões de oração e vigílias, os sermões adquiriram tons avivalistas e cultos eram marcados por pessoas se

¹⁰⁴ Além de suas pregações, produziu e apresentou o programa *Seara em Fogo*, transmitido pela *Rádio Jornal do Commercio*, e mais tarde publicando um jornal impresso com o mesmo nome, através dos quais buscava difundir a mensagem renovacionista nos estados nordestinos.

convertendo, brados de aleluia e glória a Deus, fiéis sendo ‘batizados com o Espírito Santo’, “falando n’outras línguas”, ‘tendo visões’, ‘declarando profecias’ ou sendo ‘curados miraculosamente’¹⁰⁵.

Nesse período, as articulações e contatos entre os líderes renovacionistas do país se tornaram mais frequentes. Ao que indicam as pistas históricas, pastores e igrejas renovadas buscavam estar sincronizados com o Movimento Renovacionista em âmbito nacional e regional. Os batistas protagonizaram os Encontros Nacionais e Regionais de Renovação Espiritual, realizados anualmente em diferentes estados, contando até com a participação de pregadores pentecostais, como o bispo Robert McAlister. Era um momento em que se buscava esclarecimento das doutrinas e experiências “pentecostais”, bem como sobre sua adequabilidade à teologia e práxis do protestantismo tradicional.

Essa disposição do campo evangélico permitiu maior fluxo e contatos entre fiéis de diferentes denominações e, conseqüentemente, de trocas simbólicas. Os eventos realizados serviram como espaços “desterritorializados”, por não estarem sujeitos ao domínio de denominações ou igrejas específicas. De acordo com Araújo (2013), o caráter interdenominacional do Movimento de Renovação Espiritual entre os nordestinos, culminou na criação do Comitê de Avivamento do Nordeste, reunindo batistas, congregacionais, metodistas e presbiterianos independentes. Nesse contexto, surge a canção do cantor Josué Barbosa Lira: “Não importa a igreja que tu és / Se aos pés do Calvário tu estás / Se o teu coração é igual ao meu / Dai-me a mão e meu irmão serás”.

Nesse contexto, o pastor Jônatas Ferreira Catão, juntamente com outros pastores, líderes leigos e fiéis congregacionais aderiram, participando dos Encontros de Renovação Espiritual e reproduzindo os pressupostos e práticas renovacionistas nas suas comunidades.

Conforme Santos (2006, p. 232),

Nos idos de 1964 surgiu no seio dos batistas o Movimento de Renovação Espiritual e muitas igrejas foram sacudidas pelo poder do Espírito Santo para a realização de uma grande obra. A nossa igreja se identificou muito bem com a linha de Renovação Espiritual, porque liderada por homens de Deus de muito conceito e de bom testemunho, a exemplo dos pastores José Rego do Nascimento, Enéas Tognini, Rosivaldo de Araújo, Josué Santana [...] Havia alegria no meio do povo de Deus e as igrejas promoviam encontros de renovação, com o envolvimento de muitos pastores, líderes, cantores e igrejas. Era uma festa constante, com o povo arrematado, orando, cantando e vivendo

¹⁰⁵ Ao que podemos observar, os batistas renovados não faziam uma associação estrita entre a experiência do batismo com o Espírito Santo e a glossolalia, como os pentecostais. Por essa razão, citamos como fenômenos distintos neste parágrafo.

o evangelho com muita intensidade. Como dissemos, o volume maior de igrejas era do segmento batista, entretanto, na Paraíba, tínhamos na Igreja Congregacional de João Pessoa o seu maior expoente, o epicentro do movimento, com uma atuação marcante na capital, com reflexos em toda a região.

As conexões interdenominacionais foram imprescindíveis para fortalecimento do emergente movimento e, também, para o processo de interiorização teológica, assimilação e tradução cultural. A natureza interdenominacional do Movimento Renovacionista permitiu que teólogos renomados, como Enéas Tognini, contribuíssem com a formulação doutrinária das crenças e práticas assimiladas, sendo essa uma importante etapa da legitimação para as ‘igrejas renovadas’.

A recomposição do universo simbólico congregacional, assim como dos demais grupos carismáticos, precisava de aportes na própria tradição congregacionista, sem a qual seria inviável manter a identificação dos renovacionistas com o congregacionalismo.

Como discorre Moreira (2016, p. 35),

Para os adeptos da renovação espiritual o objetivo era “renovar”, ou seja, partir de algo que já estava posto, um protestantismo que era considerado “frio” e com uma espiritualidade escassa (ou até ausente): “igrejas que existem, mas que dormem embaladas pelo comodismo e pela inatividade”. Tratava-se de conduzir tal protestantismo a uma dimensão experiencial que promovesse o despertar da espiritualidade tal como na igreja primitiva (era apostólica), um “retorno ao Pentecostes”, e não de inovar.

Essa adesão congregacional ao Movimento de Renovação Espiritual pode ser considerada, primeiramente, como uma consequência do reconhecimento da vivência e da experiência “pentecostal-carismática” de pastores, fiéis e igrejas congregacionais. Mas, ainda há dois aspectos interessantes para pensar acerca dessa abertura para pentecostalização.

Partindo de alguns *insights* pontuados pelo pastor batista Enéas Tognini (1986), sublinhamos que a aceitação da renovação espiritual, se não assimilada pela comunidade religiosa protestante tradicional, teria como consequência imediata a transferência de fiéis e até pastores para denominações e igrejas pentecostais. Outro desdobramento dessa decisão diz respeito ao modo como protestantes históricos continuariam lidando com um novo modelo de religiosidade oferecido no mercado religioso, a saber aquele que prometia experiências mais emocionais com o sagrado, com destaque para o usufruto dos dons do Espírito Santo.

Olhando por esse prisma, ao aceitar os princípios da renovação espiritual, os líderes congregacionais estariam mudando os rumos do congregacionalismo brasileiro. Aqueles que o fizeram assimilaram diversos elementos simbólicos do Movimento Pentecostal que se tornaram temas e objetos transversais do universo religioso das “igrejas congregacionais renovadas”, condicionando suas doutrinas, representações, símbolos, práticas, enfim sua teologia, religiosidade e experiência religiosa.

“Odres velhos não suportaram vinho novo”

Conforme Santana Filho (2011, p. 5), havia “um desejo ardente e também sincero de um avivamento espiritual no meio das igrejas da União”¹⁰⁶. Por outro lado, existia uma preocupação em manter uma postura conservadora e a manutenção da tradição congregacionalista kalleyana, afim de preservar princípios teológicos e, principalmente, eclesiásticos, que haviam sido atingidos quando ocorreu a fusão com a Igreja Evangélica Cristã.

Assim como ocorreu em outras denominações, a renovação espiritual entre os congregacionais desencadeou reações adversas. Logo, os líderes e fiéis renovacionistas seriam estigmatizados como facciosos que ensinavam “heresias pentecostais”, degenerando a tradição protestante e, mais especificamente, congregacional.

A proliferação das crenças e práticas renovacionistas no interior da União Congregacional, despertou a reação de um grupo de pastores liderados pelo reverendo Inácio Cavalcanti Ribeiro que, na época, pastoreava a 3ª Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande. Para esse grupo, a renovação espiritual representava uma ameaça à ortodoxia e ao modelo de culto congregacional. As práticas relacionadas com a renovação espiritual foram consideradas por alguns como antagônicas ao *ethos* congregacional e à teologia reformada.

No mês de junho de 1967, a Igreja Evangélica Congregacional de Patos, Paraíba, pastoreada pelo reverendo José Quaresma de Mendonça, sediou dois congressos, um organizado pelo departamento feminino e outro pela juventude. As preleções do missionário avivalista Gerson Barbosa de Menezes¹⁰⁷ foram acompanhadas de conversões, confissões de pecados e ‘batismos com o Espírito Santo’. A repercussão

¹⁰⁶ Lembrando mais uma vez que essa “União” se refere à denominação que surgiu do movimento de restauração denominacional, composta majoritariamente por igrejas do Nordeste.

¹⁰⁷ Para mais sobre esse pregador, consultar: <http://gersonbarbosademenezes.blogspot.com/>.

desses eventos parece ter sido o estopim para reação do setor conservador da denominação no Nordeste (SANTOS, 2006).

Foi então convocado o 18º Concílio Geral (Extraordinário) da União Congregacional¹⁰⁸ na Igreja Congregacional de Feira de Santana, estado da Bahia, para o final do mês de julho. Santos (2006) chama atenção para o fato de o grupo renovacionista ter recebido um ofício convocatório com a data de 21 e 22 de julho, enquanto os demais conciliares haviam sido convocados para os dias 20 e 21 de julho. Quando o primeiro grupo chegou ao local notou que a assembleia já estava em andamento.

Mesmo sendo o reverendo Salustiano Pereira César, o presidente da denominação, a assembleia foi presidida pelo pastor Inácio Cavalcanti Ribeiro, eleito como moderador¹⁰⁹. Segundo a versão dos renovacionistas, a pauta principal da reunião foi a questão da renovação espiritual entre os congregacionais. Mas, Santana Filho (2011) salienta que havia outras questões envolvendo a gestão do Seminário Congregacional e do Ginásio 19 de Agosto, ambos situados no Recife.

Conforme Santos (2006, p. 235),

O documento [apresentado no concílio, por uma comissão especial]¹¹⁰ era um verdadeiro libelo acusatório às igrejas que estavam trabalhando de forma avivada e dependente de Deus: taxaram-nos de pentecostais de última hora, de xangozeiros, de embusteiros, de promotores de baixo espiritismo, de hereges, de anátemas, provocadores da desordem no culto, de profetas falsos, entre outros adjetivos.

O parecer da comissão recomendava, então, a exclusão das igrejas e dos pastores citados do rol denominacional. Durante o concílio foi vetado o direito de resposta aos renovacionistas, que sequer tiveram tempo para se articular com os membros da assembleia antes da votação.

Ao final da reunião, foi deferida a exclusão da 1ª Igreja Evangélica Congregacional de João Pessoa, da 1ª e 2ª Igrejas Evangélicas Congregacionais de Campina Grande, da Igreja Evangélica Congregacional de Patos, da Igreja Evangélica Congregacional de Natal, e das Igrejas Evangélicas Congregacionais dos bairros Totó e Pina de Recife, além dos seus respectivos pastores. Foram excluídos, assim, os pastores Jônatas Ferreira Catão, José Quaresma de Mendonça, Isaías Correia dos Santos, Moisés

¹⁰⁸ Na época, esse organismo era formado em sua maioria por pastores e igrejas do Nordeste, resultado do Movimento de Restauração Denominacional. Essa nota se faz necessária, pois é comum a confusão com a atuação denominação que veio a existência em 1969, dois anos após a cisão renovacionista.

¹⁰⁹ Santana Filho (2011) acredita que essa disposição conciliar era uma forma de evitar o uso dessas reuniões para fins eleitorais, de uma diretoria denominacional com vistas a reeleição.

¹¹⁰ Acréscimo nosso.

Francisco de Melo, Raul de Souza Costa, João Barbosa de Lucena e Roberto Augusto de Souza.

Mesmo com a recomposição da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, em 1969, que tinha o propósito de reunir “todas” igrejas congregacionais do país em um só órgão denominacional, os renovados permaneceram de fora dos quadros da nova denominação. Omitindo o racha com os renovados, César (1983) e Porto Filho (1997) deixam nas entrelinhas que os “autênticos congregacionais” estariam integrados na União Congregacional, como únicos e verdadeiros herdeiros dos pioneiros congregacionais no Brasil.

Partindo das considerações de Pereira (2011), entendemos que a exclusão feita pela União Congregacional não foi um ato isolado, tampouco uma reação somente aos renovacionistas desligados naquela ocasião. Consistiu numa tentativa de legitimação da religiosidade tradicional – e, cessacionista –, ao mesmo tempo, era uma via para interromper o processo de pentecostalização que estava em curso nas igrejas congregacionais brasileiras. Esse cerceamento religioso, construído nos meandros do poder, “fez com que a prática da vigilância tivesse equivalência com a prática persecutória e inquisitória” (PEREIRA, 2011, p. 92), bastante comum na história protestante.

Assim como em outras denominações, o Movimento Renovacionista aqui tratado também foi encarado como uma degeneração doutrinária e, conseqüentemente, da identidade congregacionalista. Para aqueles que se arrogaram como representantes da tradição confessional, a renovação espiritual seria uma profanação dessa ortodoxia.

Como explica Souza (2013a, p. 13),

Para estes grupos a pentecostalização representa a influência da crença pentecostal no reforço de concepções mágicas do mundo nas igrejas históricas. Isto ocorreria em consequência da predominância de concepções encantadas fortemente presentes no “ambiente pentecostal” o que explica o fenômeno ocorrido nas igrejas históricas.

Nesse sentido, a pentecostalização não apenas engendrou mudanças na cultura religiosa congregacional, como também desvelou disputas que estavam germinando alguns anos antes, desde a inserção pentecostal no país e assimilação de tendências carismáticas pelas igrejas protestantes no seu entorno. Essas mudanças davam margem para conflitos internos que irromperam com inúmeras cisões denominacionais decorrentes da “questão pentecostalizante”. Por em suspeição, estigmatizar, perseguir e excluir eram instrumentos para atacar e, se possível, extirpar o “mal que incomodava e ameaçava” o *establishment*.

Na lógica do campo religioso, essa reação pode ser apreendida como recurso para conservação do monopólio e autoridade sacerdotal e institucional. A contestação profética tende a gerar um risco à existência de uma determinada instituição, pois coloca em xeque o exercício legítimo do corpo sacerdotal e a razão de ser desse sacerdócio. Para manutenção da autoridade e força daqueles que se apoiam na tradição e na estrutura burocrática se faz necessário suprimir ou excluir aqueles elementos ameaçadores, “profetas” que sustentam sua legitimidade numa fonte de poder carismático (SANTOS, 2014).

Por sua vez, os agentes da renovação encararam a perseguição sofrida, assim como os assembleianos na época de sua inserção no país, como indício de autenticidade e legitimação do Movimento Renovacionista, concebendo a si mesmos como profetas da renovação.

Tratando do protestantismo, Mendonça (2004, p. 32) observa que “todos aqueles que se esforçam para voltar a um sagrado mais ‘quente’, são logo excluídos”. Com a rotinização do carisma fundante, qualquer tentativa de liberação do sagrado nos segmentos protestantes, geralmente, tem sido acompanhada por dissidências.

Porém, os princípios da Reforma Protestante – tais quais o sacerdócio universal de todos os crentes e a derrocada da máxima *nulla salus extra ecclesiam* – permitem o surgimento de novas igrejas e denominações sem grandes empecilhos. Como explica Mendonça (2004, p. 32),

Como o sistema, ou princípio, de ordenação tornou-se legal ou burocrático, independente da transmissão do carisma, os dissidentes formam logo outras instituições e consagram seus pastores sem outras formalidades. Além disso, a ausência de um centro exclusivo de poder e de gestão do sagrado permite o surgimento circunstancial de confissões de fé que sustentam as diversas denominações.

Assim foi com os batistas renovados que, como vimos, criaram uma convenção estadual em Minas Gerais e, mediante a exclusão da Convenção Batista Brasileira, para fundar a Convenção Batista Nacional. Não seria diferente com os congregacionais, que já contavam com um corpo de pastores instituídos e templos disponíveis para reunir os fiéis adeptos da renovação espiritual.

Forjando uma Aliança Congregacional na ‘força do Espírito’

O concílio de Feira de Santana refletia a tentativa de impedir o avanço da pentecostalização e conter os agentes pentecostalizantes que trabalhavam para “renovar”

o congregacionalismo brasileiro. Diante da resolução daquela assembleia, restou aos congregacionais renovacionistas o mesmo caminho que outros renovacionistas excluídos de outras denominações, a saber, fundar uma nova denominação. Julgamos que essa tenha sido a alternativa mais plausível para garantir a legitimidade religiosa daqueles pastores e, no mais, continuarem propagando crenças e práticas renovacionistas, mantendo a identificações com a tradição congregacional.

Segundo a narrativa oficial, a sugestão de “reunir os excluídos num grupo organizado, com características denominacionais, com estatuto, regimento interno, diretorias” (SANTOS, 2006, p. 237) partiu do pastor Jônatas Ferreira Catão. Ele se tornou principal agente na tarefa de arregimentar pastores e igrejas para formar uma nova denominação congregacionalista. Com seu carisma pessoal e capacidade de articulação não lhe foi difícil cumprir tal missão. Visitas foram realizadas aos líderes e igrejas congregacionais que comungavam dos ideais e práticas renovacionistas que, após desligarem-se da União, juntaram-se ao grupo excluído.

Em 13 de agosto de 1967, as delegações das igrejas renovadas se reuniram na Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande para discutir sobre a criação de uma nova entidade denominacional que lhes representasse. Dando continuidade ao concílio, no dia seguinte, foi fundada a *Aliança de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil*, contando com uma diretoria composta pelos pastores Raul de Souza Costa, Jônatas Ferreira Catão, Geraldo Batista dos Santos, respectivamente, na presidência e vice-presidência¹¹¹; no secretariado assistiram os presbíteros Euclides Cavalcanti Ribeiro e Euclides Gomes da Costa; na tesouraria os presbíteros Osmar de Lima Carneiro e Caitano Antônio da Silva.

Assim, a Aliança foi constituída como organismo denominacional representante das igrejas congregacionais de linha renovada no Nordeste brasileiro, assumindo o papel de difundir, expandir e solidificar o congregacionalismo pentecostalizado na região e além. Entusiasticamente, a senhora Iraci Silva de Mendonça¹¹² (2007, p. 42) relata que

Desde então, as igrejas tomaram grande impulso espiritual. Agora com uma nova visão, na doutrina (com ensinamentos intensivos), na comunhão, no amor, na firmeza, na dedicação, enfim: mais sede de salvação pelas almas perdidas. Foi uma verdadeira revolução espiritual,

¹¹¹ A despeito do pastor Catão ter sido principal idealizador da criação da nova denominação, ele não ocupou a presidência da Aliança. De acordo com Santos (2006), devido à complexidade burocrática do encargo com a criação de estatuto, regimento interno e outros instrumentos estruturais, o pastor Catão abriu espaço para que o Raul, que era advogado, pudesse agir nessa linha de frente.

¹¹² Esposa do pastor congregacional José Quaresma de Mendonça.

parecendo até que havia surgido uma nova igreja, que dia-a-dia crescia e se fortalecia.

E, assim como outras denominações do Movimento de Renovação Espiritual que surgiam, os congregacionais renovacionistas cantavam: “Ninguém detém é obra santa! Nem Satã, nem o mundo todo podem apagar esse ardor...”. Certamente, contando com o apoio e influência dos expoentes batistas Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo, fundadores da Convenção Batista Nacional.

Os congregacionais, demografia religiosa e a teoria do campo religioso

Como as mudanças apresentadas acima podem ser explicadas à luz da dinâmica de crescimento ou retração dos congregacionais no país? Que conclusões podem ser extraídas a partir de um breve exercício de demografia conjugado à teoria do campo religioso? Buscamos refletir sobre essas questões neste tópico.

Antes de analisar a situação dos “evangélicos de missão” no Brasil na atualidade, Campos (2013, p. 133) apresentou estimativas sobre a população evangélica, da década de 1920 a 1970, levantados por diferentes órgãos confessionais. Reproduzida abaixo,

TABELA 1 – Os evangélicos (em percentagem) estimativas de organismos e instituições protestantes. Fonte: CAMPOS, 2013.

Denominação	1922	1932	1960	1964	1970
Luteranos	76,54	-----	24,0	11,57	16,4
Anglicanos	0,68	2,5	0,9	0,50	0,8
Batistas	8,50	30,0	12,2	9,06	12,6
Metodistas	4,30	11,5	3,7	2,04	2,4
Presbiterianos	8,12	34,0	13,8	6,44	9,3
Congregacionais	0,95	3,0	1,7	0,96	1,8
Pentecostais	-----	9,5	38,5	65,16	49,4
Adventistas	-----	5,0	2,8	2,31	4,5
Outros evangélicos	0,81	-----	2,4	1,92	10,06
Total em números absolutos	293.552	135.390	1.527.200	2.592.000	2.623.550

A despeito de suas variantes e imprecisões, essas informações apresentam tendências e reconfigurações do campo evangélico brasileiro, dentre as quais está o declínio do “protestantismo de missão”. No gráfico acima, podemos observar ainda a dinâmica de crescimento e retração do congregacionalismo no país. Notadamente, entre os anos de 1922 a 1970, os congregacionais apresentaram baixos índices percentuais em referência a população evangélica, estando à frente apenas das igrejas anglicanas – que nesse quadro incluem episcopais – e outras evangélicas de menor porte.

Apesar de pioneiros na implantação do protestantismo missionário no país, os congregacionais brasileiros não tiveram um crescimento proporcional ao crescimento evangélico, muito menos em relação à população brasileira. Como observa Campos (2013, p. 152),

Esse grupo, embora seja o mais antigo dentre os “evangélicos de missão” no país, tem tido um desempenho muito fraco no decorrer das décadas. Nas estimativas de 1932 eles eram 3% dos evangélicos; nas estimativas de 1959-1960 caíram para 1,7%, aumentando muito pouco em 1970, 1,8%. Em 2000 eles eram 0,56%, retrocedendo em 2010 para 0,26%.

Ao comparar dados do Censo 1991, 2000 e 2010, podemos perceber uma queda no número dos “evangélicos de missão” e, particularmente, dos congregacionais entre 2000 e 2010¹¹³. Em 2010, os congregacionais representavam um dos menores segmentos evangélicos do país. Com baixíssima expressão nas regiões Centro-oeste e Norte, média percentagem no Sul, e com maior presença no Sudeste e Nordeste que contavam, respectivamente, com cerca de 40% e 37% do total de congregacionais do país. Convém notar que as duas regiões onde existe a maior concentração numérica de congregacionais são exatamente aquelas em que o próprio Robert Kalley implantou igrejas, a saber, a Igreja Evangélica Fluminense e a Igreja Evangélica Pernambucana.

Cumprir notar que a partir da década de 1930, a expansão do congregacionalismo no Nordeste e, mais especificamente, no interior paraibano deveu-se ao trabalho desenvolvido pela Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande que, desde 1934, é mantenedora do projeto Missão Evangelizadora do Nordeste.

Com base na trajetória histórica do congregacionalismo, levantamos algumas hipóteses para interpretar seus índices de crescimento e retrações. Primeiramente, devemos considerar que diferente dos batistas, presbiterianos, metodistas e assembleianos, não há indícios de que os congregacionais tenham recebido investimentos e recursos financeiros de agências ou denominações estrangeiras. O congregacionalismo brasileiro, nas suas primeiras décadas de existência, foi subsidiado quase exclusivamente pelo capital financeiro de seu missionário fundador. Com a morte do casal Kalley, uma importante fonte de recursos financeiros foi interrompida, o que pode ter dificultado o

¹¹³ O Censo 1991 oferece apenas cinco categorias, não especificando segmentos ou denominações, o que não nos permite analisar a disposição dos congregacionais na década de 1990. Para maiores informações, ver: SIDRA: Censo Demográfico: Tabela 137 – população residente, por religião. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>>. Acesso em 24 de setembro de 2019.

processo de expansão territorial e crescimento deste segmento evangélico (MATOS, 2003).

Além disso, conforme Hahn (2011, p. 235),

Transparece, por razões não bem conhecidas, que o Dr. Kalley não estava interessado em implantar um grande número de igrejas através do interior do Brasil. Seus planos estavam mais para uma boa Igreja-mãe no Rio e no Norte do Brasil com um grande número de evangelistas leigos e colportores plantando a semente do Evangelho em extensas áreas.

Posteriormente, a preocupação com o princípio congregacionalista da autonomia das igrejas locais manteve, durante muito tempo, a entidade denominacional enfraquecida. As igrejas congregacionais de origem kalleyana estavam isoladas entre si. De certa maneira, isto impôs limites às ações coordenadas e unificadas de implantação de igrejas. Como explica Matos (2003, p. 24),

Outra razão para o pequeno crescimento da obra congregacional foi o isolamento inicial das comunidades, ciosas do princípio da plena autonomia da igreja local. Cinquenta e cinco anos após a criação da Igreja Evangélica Fluminense (1858) havia somente treze igrejas organizadas no país. Foi só então, em 1913, que os congregacionais começaram a criar uma estrutura nacional, realizando a sua primeira convenção geral. Em termos de comparação, os presbiterianos, cuja primeira igreja foi organizada em 1862, já possuíam cerca de sessenta comunidades por ocasião da criação do Sínodo (1888) e, em 1910, época da organização da Assembleia Geral, o número de igrejas havia subido para cento e cinquenta, apesar das grandes perdas sofridas com o cisma independente de 1903.

Mesmo com fomento de recursos humanos e, talvez, financeiros da *Help for Brazil* e da União Evangélica Sul Americana, os congregacionais foram “deixados para trás” na corrida de implantação e crescimento do protestantismo no Brasil, tendo batistas, presbiterianos e metodistas a sua frente. E, muito mais, com a expansão do pentecostalismo. Como é possível observar no quadro a seguir:

TABELA 2 – Membros comungantes das igrejas evangélicas tradicionais e pentecostais. Fonte: Rolim, 1985.

Igrejas	1900	1930	1960	1970
<i>Tradicionais</i>	<i>33.530</i>	<i>121.879</i>	<i>663.968</i>	<i>990.161</i>
Batista	4.582	41.090	181.238	295.295
Presbiteriana	19.108	46.032	204.219	244.030
Metodista	5.596	15.480	43.127	58.591
Congregacional	2.030	4.063	13.818	25.345
<i>Pentecostais</i>	<i>-----</i>	<i>44.311</i>	<i>705.031</i>	<i>1.418.933</i>
Assembleia de Deus	-----	13.511	407.588	753.129

Congregação Cristã	-----	30.800	211.108	328.655
Evangelho Quadrangular	-----	-----	10.617	36.432

Enquanto o congregacionalismo enfrentou sucessivas retrações, com episódicos e pequenos indícios de crescimento, contrastando com o substantivo crescimento do pentecostalismo no Brasil.

Rolim (1985) analisa esse avanço pentecostal a partir de dois aspectos, a saber, a expansão geográfica e o crescimento da membresia das igrejas pentecostais. Ele observa uma rápida proliferação de templos pentecostais no período de 1930 a 1970, distribuídos em todo território nacional. E, ainda, a superação dos protestantes de missão pelos pentecostais, que em 1970 atingiram a marca de 58,9% da população evangélica do Brasil. Entre 1930 e 1970, a Assembleia de Deus ultrapassou o número de membros do segmento batista e presbiteriano.

Conforme o Censo de 1991, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, as “denominações evangélicas pentecostais” alcançaram a marca de mais de 8 milhões de fiéis, enquanto “evangélicas tradicionais” contavam com aproximadamente 4,5 milhões de adeptos¹¹⁴. Acerca dos dados censitários das décadas seguintes, Campos (2013, p. 137) ressalta “a crescente diversidade, complexidade e desigualdade do mundo evangélico brasileiro”. Ele ainda observa o decréscimo dos “evangélicos de missão”, baixa no desempenho dos pentecostais e explosão dos que se designam como “evangélicos não-determinados”.

Conjugando esse exercício de demografia religiosa com os pressupostos da teoria do campo e do mercado religioso, poderíamos inferir que dado o crescimento, expansão e sucesso mercadológico pentecostal, líderes congregacionais tenham optado por assemelhar-se aos concorrentes pentecostais. Primeiro, com o Movimento de Renovação Espiritual e, posteriormente, com a abertura da União Congregacional às doutrinas e vivência pentecostalizada de pastores, fiéis e igrejas filiadas, também com o objetivo de deter o esvaziamento de suas igrejas, garantindo sua sobrevivência, quer como via para retomada do crescimento, ou as duas coisas (CAMPOS, 1996).

Apesar dessa hipótese ser atraente, não podemos esquecer que a estratégia proselitista dos pentecostais não teve como principal alvo os protestantes de missão. Ainda que fiéis protestantes tenham migrado para denominações pentecostais e

¹¹⁴ Empregamos a nomenclatura do próprio Censo. Para maiores informações, ver: SIDRA: Censo Demográfico: Tabela 137 – população residente, por religião. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>>. Acesso em 24 de setembro de 2019.

provocado esvaziamentos em determinados contextos, a competitividade pentecostal atingiu, primária e diretamente, o catolicismo. Quanto a isso, Rolim (1985, p. 109) afirma, “basta ver que o aumento pentecostal não correspondia ao esvaziamento das igrejas protestantes tradicionais”.

De modo que conceber a pentecostalização, simples e unicamente, como resultado de reconfigurações do campo e do mercado religioso brasileiro nos parece forçado. Por outro lado, não descartamos a possibilidade de que o sucesso da produção religiosa pentecostal tenha sido visto como alternativa para garantia de sobrevivência e competitividade de segmentos e denominações protestantes, como os congregacionais. E, nesse sentido, somos propensos a relacionar essa ideia com a dinamicidade do trânsito religioso, seja na trajetória dos fiéis ou na esfera das trocas simbólicas.

No Censo de 2010, a população evangélica perfazia cerca de 42 milhões de pessoas, dos quais, aproximadamente 25 milhões se declararam participantes de denominações pentecostais e os 7 milhões restantes se distribuíam entre as igrejas “evangélicas de missão”. Deste montante, os congregacionais perfaziam pouco mais de 109 mil adeptos.

No Brasil, atualmente, existem sete denominações que se intitulam congregacionais ou seguem princípios congregacionalistas. Diante da variedade de origens históricas e orientações teológicas, interessa-nos duas denominações vinculadas ao trabalho de Robert Kalley e que subscrevem *Os 28 Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo* como declaração de fé, a saber, a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (UIECB) e a Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB). Estas são as duas principais e maiores entidades denominacionais deste segmento religioso no Brasil.

A União Congregacional é composta por 435 igrejas espalhadas em todo território nacional, tendo no seu quadro ministerial 807 pastores ordenados. Hoje, a Aliança Congregacional conta com 102 igrejas e 203 ministros evangélicos. Sua extensão territorial se limita a nove estados da federação, com grande concentração na Paraíba, Pernambuco e Minas Gerais. Por sua vez, essas igrejas subsidiam cerca de 150 congregações.

Enquanto, a Aliança Congregacional surge de uma cisão denominacional por causa da pentecostalização, a União Congregacional abriu-se nas últimas décadas para esse processo de hibridação cultural, que ocorre em maior ou menor intensidade mediante idiosincrasias dos pastores, comunidades, campos religiosos e sociais envolventes. No

entanto, essa mudança paradigmática ainda não tem se mostrado suficiente para alavancar o crescimento do congregacionalismo brasileiro. Curiosamente, a Aliança Congregacional não alcançou o mesmo ritmo de crescimento que a Convenção Batista Nacional – entidade formada pelos “batistas renovados” –, sendo que ambas surgiram praticamente ao mesmo tempo no contexto da Renovação Espiritual.

Mesmo assim, cumpre notar que Aliança Congregacional e suas igrejas filiadas têm impulsionado o avanço do congregacionalismo e contribuído significativamente com a difusão do protestantismo pentecostalizado dentro do retângulo geográfico Recife, João Pessoa, Campina Grande e Caruaru. Para tanto, contam com um esquema bastante diversificado de expansão territorial e crescimento, explicitado em entrevista pelo atual presidente da denominação, pastor Ismael Ornilo da Silva Júnior¹¹⁵.

Na esfera denominacional, a Aliança Congregacional organiza suas estratégias evangelísticas e missionárias através do Departamento de Orientação Missionária, criado no início da década de 1980. No Brasil, esse órgão apoia 17 trabalhos missionários, distribuídos em 12 campos missionários, espalhados por quatro regiões. Com quatro atividades missionárias entre imigrantes paquistaneses, povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas. São assistidos seis campos missionários na Bolívia e Espanha e três projetos missionários em Guiné Bissau e Bolívia.

Embora conte com recursos financeiros fruto de doações das igrejas filiadas, esse órgão tem por função primordial estimular, assessorar e firmar parcerias com as igrejas locais para “plantação de igrejas”. A diretoria desse departamento age contatando igrejas locais para juntar recursos humanos e financeiros no intento de abrir campos missionários ou plantar igrejas em locais estratégicos. Além disso, uma vez por ano é realizada a Campanha Nacional de Missões, a fim de levantar fundos para manutenção e envio de missionários para dentro e fora do país.

Sendo uma fraternidade seccionada em regiões, distritos e igrejas com autonomia eclesiástica, as igrejas locais podem desenvolver seus projetos próprios de atividade evangelística e missionária. Nesse caso, as igrejas locais têm liberdade para abrir campos missionários, congregações e pontos de pregação de forma independente, firmar acordo com o Departamento de Orientação Missionário ou, até mesmo, com outras igrejas. Essa forma dista dos modelos típico-ideais verificados em denominações pentecostais, que mantêm seus programas missionários orientados, efetuados e

¹¹⁵ Exerce a função de pastor titular da 2ª Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção de Caruaru (Vale do Kennedy).

subsidiados por uma igreja-sede com seu pastor-presidente e diretoria de ministros. Mesmo assim, a estrutura da Aliança Congregacional e das igrejas filiadas tem apresentado resultados significativos, traduzidos pela proliferação de igrejas, congregações e campos missionários.

CAPÍTULO 5 – A RENOVAÇÃO CONGREGACIONAL NA “CAPITAL DO AGRESTE”

Conforme Santos (2008), a partir da década de 1860, Pernambuco experimentou uma nova fase de inserção protestante, com a conversão de provincianos brasileiros ao protestantismo. Nessa época, a prática da colportagem se associou com a pregação e ação proselitista que desembocaria no estabelecimento da primeira missão protestante permanente em solo pernambucano.

Voltando sua atenção para a população pernambucana, Kalley buscou promover a distribuição de Bíblias, livros e folhetos evangélicos de forma mais intensa. Mesmo à distância, o missionário contava com uma rede de agentes nativos e portugueses para realizar esse trabalho, ao mesmo tempo em que desenvolviam o contato pessoal com populares, usando o método conversionista.

O diácono Manoel José da Silva Vianna foi um dos que se dedicaram ao trabalho de colportagem e a realização de cultos domésticos no Recife, entre 1868 e 1873, fazendo também incursões por cidades interioranas e províncias vizinhas. Seu trabalho contribuiu para efetiva implantação do protestantismo de missão em Pernambuco, tendo como marco histórico a fundação da Igreja Evangélica Pernambucana, em 19 de outubro de 1873, quando doze pessoas foram batizadas pelo próprio Robert Kalley (EVERY-CLAYTON, 1998).

Coube aos congregacionais o pioneirismo na implantação do protestantismo com fins conversionistas em terras pernambucanas. Com a chegada de missionários presbiterianos, metodistas e batistas, o *status* político e jurídico dos protestantes começou se alterar em Pernambuco. Desde então, o protestantismo se consolidou na capital e pode seguir em direção ao interior.

Segundo Every-Clayton e Araújo (1998), depois da morte de Robert Kalley, a senhora Sarah e o reverendo James Fanstone empreenderam esforços para fundar e administrar uma agência missionária, com a finalidade de expandir os territórios de atuação e subsidiar as igrejas congregacionalistas no Brasil. Em 1892, foi criada a *Help for Brazil Mission*, na cidade de Edimburgo. O trabalho dos pastores e missionários enviados visava solidificar as igrejas implantadas e novos núcleos congregacionais nas cidades interioranas do Nordeste.

Nessa época, o município de Caruaru já vinha se consolidando como centro econômico no agreste pernambucano. Na rota que ligava o sertão ao litoral e o interior à

capital, essa cidade cresceu com base na atividade agropastoril e no nascente comércio da feira-livre, sendo seu desenvolvimento intensificado com a inauguração da estação ferroviária da *Great Western*, interligando-a ao Recife¹¹⁶.

Por volta de 1897, o reverendo Charles W. Kingston e a sua esposa, Ida Batchelar Kingston, iniciaram suas primeiras ações evangelísticas nessa cidade. À semelhança dos Kalley, o casal Kingston iniciou suas atividades realizando cultos domésticos e contatos pessoais de evangelização. Além disso, havia distribuição de medicamentos e roupas fabricadas pela senhora Ida, atividades essenciais para abrir “o caminho para evangelização” (EVERY-CLAYTON; ARAÚJO, 1998).

Os Kingston e os primeiros conversos protestantes sofreram perseguições por parte de autoridades municipais, do clero e de fiéis católicos. As agressões físicas e o risco de morte impeliram os missionários a sair de Caruaru. A atividade dos conversos locais, permitiu que o protestantismo fincasse raízes naquela terra agreste. Em diversas frentes, pessoas dedicaram-se à leitura da Bíblia nas casas, venda de exemplares da Bíblia, do Novo Testamento, livretos e distribuição de folhetos.

Poucos anos depois da saída dos Kingston, os cultos foram retomados num salão comprado por Charles Kingston, sob liderança leiga. A recém-formada igreja foi assistida periodicamente por pastores enviados pela Igreja Evangélica Pernambucana. No idos de 1920, o missionário James Howie Haldane se propôs a estruturar a igreja. Mas, ela só receberia seu primeiro pastor efetivo eleito em 1934, Júlio Leitão de Melo.

No final de 1939, o reverendo Ismael da Silva Júnior, em viagem pelo Nordeste, conheceu a Igreja Congregacional de Caruaru, sobre ela se expressando como segue:

Caruaru é uma cidade que progride de dia para dia. A Igreja também tende a se desenvolver muito mais, pois conta com um pastor consagrado, cujo supremo ideal é conseguir a santificação dos crentes e a conversão dos pecadores. Com o grupo de auxiliares que possui, não temos receio de afirmar que, dentro de alguns anos, o Rev. Júlio terá de fazer o mesmo que o Rev. Ximenes fez em Campina Grande — aumentar a atual capacidade do templo, para abrigar as pessoas que anseiam ouvir a mensagem evangélica. (SILVA JÚNIOR, *apud* CÉSAR, 1983, p. 64-65)

¹¹⁶ AGÊNCIA ESTADUAL DE PLANEJAMENTO E PESQUISAS DE PERNAMBUCO (CONDEPE/FIDEM). **Município de Caruaru.** Disponível em: <http://www.condepefidem.pe.gov.br/c/document_library/get_file?p_l_id=18393234&folderId=18394117&name=DLFE-89544.pdf>. Acesso em 27 de outubro de 2019.

Essa expectativa parece ter se confirmado, pois conforme Santos (2006), durante os vinte anos de ministério pastoral em Caruaru, o reverendo Júlio Leitão batizou aproximadamente 420 pessoas.

Transformações e reconfigurações sociorreligiosas em Caruaru

Como salientou Rolim (1985), os fenômenos de êxodo rural, urbanização, industrialização e migração, frequentemente, têm sido indicados como fatores importantes para entendermos o crescimento e a expansão do protestantismo e, sobretudo, do pentecostalismo.

Apesar da predominância do catolicismo, a partir da década de 1920, a presença protestante já se fazia notória na sociedade caruaruense. Além dos congregacionais, outras missões protestantes iniciaram suas atividades na cidade, culminando na fundação da Igreja Batista, em 1923, da Igreja Presbiteriana do Brasil, ano de 1927, da Assembleia de Deus em 1935, da Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil, em 1947, entre outras.

Conforme o relato do historiador caruaruense Josué Eusébio Ferreira¹¹⁷, no final dos anos 1950, Caruaru despontou no agreste pernambucano como centro gravitacional de comércio, cultura e educação. Jovens, adultos e famílias inteiras, por diferentes motivações, afluíram das zonas rurais e cidades circunvizinhas para a juvenil “Princesa do Agreste”.

O crescimento demográfico foi acompanhado por profundas mudanças socioculturais. Conforme Ferreira, “o centro deixou de ser uma área isolada, passando a existirem núcleos, que hoje são os bairros mais próximos do centro”¹¹⁸. O comércio e a indústria local se desenvolveram de forma intensa. Sob a onda do desenvolvimentismo nacional, Caruaru recebeu as inovações do cinema, do rádio, da arquitetura e da urbanização, bem como, os colégios ginasiais e as primeiras faculdades da região.

Concomitantemente, de acordo com o historiador Gustavo Henrique da Silva (2014), políticos locais, empresários e intelectuais construíram uma narrativa de Caruaru como uma cidade que gradualmente se modernizava. Os jornais da cidade destacavam seu protagonismo cultural, econômico e político no agreste, refletindo os interesses da elite local em projetá-la como importante cidade do interior pernambucano. Por meio de discursos, imagens e práticas sociais, foi então inventada a “Capital do Agreste”.

¹¹⁷ Entrevista de Josué Eusébio Ferreira concedida ao autor da dissertação, em 25 de maio de 2020.

¹¹⁸ Entrevista de Josué Eusébio Ferreira concedida ao autor da dissertação, em 25 de maio de 2020.

Essas metamorfoses sociais foram acompanhadas por uma intensificação do processo de pluralização do campo religioso local, aliando-se o crescimento urbano, que atraía indivíduos com a emergência de novas propostas de religiosidade no campo religioso local.

Mesmo sendo responsável pela implantação de várias igrejas em outras cidades do interior pernambucano, a Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru apresentou relativo crescimento até meados da década de 1960. Conforme o pastor congregacional Anacleto Inácio da Silva, estima-se que, em seu ápice, os congregacionais contavam com aproximadamente 500 fiéis membros em Caruaru¹¹⁹.

Nessa mesma época, os pentecostais parearam com os congregacionais, para logo ultrapassá-los. Segundo Martins (1968), nesse mesmo período, a Assembleia de Deus registrava 560 pessoas no seu rol de membros, distribuídos pela cidade em três templos. Levando em conta o tempo de implantação dessas denominações em Caruaru, é possível inferir que os pentecostais experimentaram um acelerado crescimento e expansão, acompanhando a dinâmica demográfica desse município.

No final da década de 1990, a 1ª Igreja Congregacional contava com apenas cento e vinte membros e cerca de cinquenta congregados, havendo acentuada retração em relação à década de 1960. Mesmo assim, uma de suas congregações foi emancipada, dando origem a 2ª Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru e, ainda, foi aberta na cidade uma extensão do Seminário Teológico Congregacional do Recife (EVERY-CLAYTON; ARAÚJO, 1998).

Cumprir frisar que desde que se estabeleceram em Caruaru, os congregacionais tiveram de enfrentar o enorme desafio de romper com o monopólio católico, como demonstraram Every-Clayton e Araújo (1998). A chegada de batistas e presbiterianos parece não ter tido tantas implicações para o segmento congregacional, observando-se apenas certas dificuldades em firmar alianças de cooperação frente ao catolicismo. A partir de sutis referências na obra citada observamos que, na década de 1930, o “sabatismo”¹²⁰ e o pentecostalismo foram encarados como desafiadores pelos líderes congregacionais de Caruaru.

¹¹⁹ Entrevista de Anacleto Inácio, pastor congregacional e professor de História do Congregacionalismo, concedida a Heitor Lamartine, em 02 de junho de 2020.

¹²⁰ A expressão diz respeito à Igreja Adventista do Sétimo Dia, considerada por evangélicos em geral como uma seita. Para mais, consultar: WILGES, Irineu. **Cultura religiosa**: as religiões no mundo. Petrópolis: Vozes, 2008.

Como outras pesquisas consagradas já demonstraram, as afinidades eletivas entre o pentecostalismo e a vida urbana moderna facilitaram a consolidação e expansão desse segmento religioso. O crescimento pentecostal também está associado com a chegada de migrantes à cidade, os quais, diante da realidade urbano-industrial, perdiam referenciais socioculturais, encontrando acolhimento, ressocialização e recomposição do *nomos* social em igrejas pentecostais. Nessa direção interpretativa temos o que afirma Oliveira (2014, p. 91-92):

O modo de ser pentecostal funde a realidade social com a espiritualidade, gerando uma ressignificação do mundo e suas relações. Essa reinterpretação atualizou a experiência religiosa e possibilitou a adaptação da fé protestante do rural ao urbano na América Latina. O crescimento vertiginoso no século passado aponta para essa flexibilidade, nova linguagem e resposta atualizada da fé cristã. Por isso teve influência sobre o catolicismo e sobre as demais tradições cristãs, gerando igrejas renovadas. O pentecostalismo mostrou-se um corpo includente e foi favorecido pela crescente urbanização. Com o avanço da violência, exploração do trabalho e a fragmentação da sociedade, o pentecostalismo deu esperança, sentido, proteção, recompensas, libertação.

As transformações socioculturais e a pluralização do campo religioso caruaruense engendraram reconfigurações na lógica e no funcionamento das igrejas evangélicas da cidade. Como já afirmado anteriormente neste trabalho, a emergência do movimento renovacionista congregacional seria uma estratégia operada pelos especialistas da religião para conter a saída de fiéis e produzir – ou mesmo, reproduzir – um modelo de religiosidade atraente e compatível com as novas demandas de uma sociedade em transformação.

O processo de pentecostalização observado também entre os congregacionais esteve relacionado com as metamorfoses culturais, sociais e religiosas observadas e com a situação pluralística do campo religioso, a qual permitiu uma nova dinâmica de trânsito e trocas simbólicas, tornando-o um ambiente propício para desencadear o fenômeno.

Neste “Vale de Bênção”: a renovação entre os congregacionais caruaruenses

Em meados da década de 1960, o clima avivalista do Movimento de Renovação Espiritual tomava conta das igrejas congregacionais paraibanas e pernambucanas. Na medida em que este movimento crescia com a adesão de pastores e fiéis de várias denominações protestantes, aumentava sua influência, despertando outros tantos para a mensagem renovacionista, que também chegou a Caruaru.

Conforme relata Anacleto Inácio da Silva¹²¹, nos idos de 1965, a 1ª Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru recebeu o pastor Josué Santana¹²², importante líder do Movimento Renovacionista, então fixado na cidade do Recife. Durante sua visita, o reverendo ministrou uma série de estudos sobre “despertamento espiritual” para os fiéis congregacionais e mensagens evangelísticas nos cultos públicos. Nosso entrevistado acrescentou que

Em 1966 acontece mais um Encontro de Renovação Espiritual, desta feita, na cidade de Recife, tendo como palestrante o reverendo Enéas Tognini. Estiveram presentes a este Encontro vários pastores congregacionais. Posso citar dois, que acredito que tiveram importância, o Roberto Augusto de Souza, que era o pastor da Igreja Congregacional em Casa Amarela em Recife, e o pastor Edgar Leitão de Albuquerque, que era o pastor da Primeira Igreja [Evangélica Congregacional]¹²³ de Caruaru. Então, esses homens beberam na fonte da renovação. Esses e outros tantos, já vinham há anos atrás buscando um avivamento genuíno, estudando sobre o assunto, orando por isso, não é? Então, por isso que quando o movimento acontece, as portas se abrem no seio congregacional para receber o movimento. Era algo que eles já vinham buscando algum tempo atrás.

Em janeiro de 1967, a cidade do Recife sediou o IV Encontro Nacional de Renovação Espiritual¹²⁴. O presbítero Caetano Antônio da Silva organizou uma caravana formada por fiéis da 1ª Igreja Congregacional de Caruaru para participar do evento. Ao regressar do encontro, o grupo se reuniu para orar no pátio da residência do presbítero citado e depois daquela primeira reunião, outras se sucederam. Geralmente, ocorriam após os cultos noturnos da 1ª Igreja Congregacional, estendendo-se pela madrugada. Com isso, defendemos a tese de que o processo de pentecostalização congregacionalista em Caruaru foi dirigido primeiramente por leigos.

Daniel Tenório Siqueira¹²⁵ (2007, p. 15) registra ainda que,

[...] aqueles irmãos passam a reunir-se regularmente naquele local, onde, certo dia, diante da visitação poderosa do Espírito Santo, o irmão José Braz declarou: “Isto é um vale de bênção!”. De fato, aquela declaração expressava na íntegra, a nova e indizível experiência que

¹²¹ Pastor-auxiliar da IVB Central de Caruaru, responsável por uma congregação no bairro do Vassoral, e professor de teologia, com ênfase em história do cristianismo e do congregacionalismo.

¹²² Ministro evangélico que pastoreava a Igreja Batista de Nova Descoberta, Recife.

¹²³ Acréscimo nosso.

¹²⁴ Essa informação extraída de Araújo (2013, p. 73-77) entra em contradição com a narrativa histórica oficial da Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção e registrada por Siqueira (2007, p. 14) que afirma: “Foi durante este período que aconteceu o 3º Encontro de Renovação Espiritual, realizado na cidade de Feira de Santana – BA, no dia 21 de julho de 1967, promovido pelo pastor Rosivaldo de Araújo. O presbítero Caetano Antônio da Silva organizou um grupo e foi ao encontro”. Prevendo os esforços e tempo que seriam despendidos para solucionar essa incompatibilidade, preferimos nos limitar a sublinhar essa questão com esta nota de rodapé.

¹²⁵ Presbítero da IVB Central de Caruaru, com atuação pastoral na IVB na cidade de Cupira, Pernambuco.

aqueles irmãos estavam vivendo. Desde então, o pátio da casa do presbítero Caetano passou a ser chamado de “VALE DA BÊNÇÃO”.

A exclamação do senhor José Braz de Araújo se remete ao tema do IV Encontro Nacional de Renovação Espiritual, do qual tinha participado o grupo que passou a se reunir no local citado: “Juntos no Vale da Bênção”¹²⁶.

As reuniões acima citadas se constituíram no marco da emergência do movimento carismático entre os congregacionais de Caruaru. Segundo Mendonça (2004), esse tipo de manifestação religiosa pode se constituir como uma experiência conservadora, transformadora ou fundante numa e de uma comunidade religiosa. No caso congregacional, a hierofania do “vale de bênção” foi, ao mesmo tempo, transformadora da religiosidade daqueles congregacionais e fundante do movimento que mais tarde daria origem à 1ª Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção, fundamentada em uma narrativa que construiu sua legitimidade pela vinculação a um poder extemporâneo, universal, outorgado pela própria divindade, o Espírito Santo e, também, baseada no princípio da *sola Scriptura* (SANTOS, 2014).

Comumente, na história das igrejas renovadas encontramos um episódio fundante onde o sagrado teria se manifestado ao líder ou ao grupo carismático. Situações marcadas por entusiasmo e êxtase religioso, desde pessoas falando n’outras línguas, jogando-se ao chão, rindo, chorando, confessando pecados, com visões de seres sobrenaturais e assim por diante. Essas experiências sinalizam para os sujeitos que as atravessam e assistem que o grupo reunido teria sido “visitado” pelo Espírito Santo à semelhança da narrativa bíblica de Atos, capítulo 2. A construção da continuidade entre a Renovação Espiritual e as comunidades cristãs do primeiro século seria outro modo de legitimar a vivência de fé contemporânea dos movimentos e igrejas renovacionistas.

Segundo Moreira (2016 p. 65), a crença na atualidade da operação e dos dons do Espírito Santo tem pelo menos duas implicações básicas do ponto de vista sociológico. Primeiro, ela ressignifica a noção de sagrado e, em segundo lugar, confere legitimidade aos “profetas da renovação”, pois são autodefinidos e comunitariamente reconhecidos como ‘vozes do próprio Espírito de Deus’. Essa doutrina serve de alicerce que permite aos precursores do Movimento Renovacionista atuar como “agentes da renovação”, sendo amparados pelas narrativas de suas experiências com o sagrado, sejam elas pessoais ou

¹²⁶ Segundo Araújo (2013), a escolha dessa temática foi baseada no texto bíblico de 2ª Crônicas, capítulo 20, que relata a intervenção divina para vitória dos judeus numa batalha épica. Celebrando vitoriosos, chamaram o vale onde estavam de *Beraca*, que traduzido do hebraico significa “bênção” (BÍBLIA SAGRADA, 2013; TOGNINI, 2009).

coletivas, também construídas no sentido de portarem a missão de ‘revigorar o protestantismo tradicionalista e institucionalizado’, sem se afastar do cânone escriturístico.

Voltando ao panorama histórico, o pastor Rosivaldo de Araújo (2013) ainda relata que participou dos cultos no pátio da casa do presbítero Caetano. Ele enfatiza a presença de pessoas de outras denominações, desde assembleianos até batistas, além de não-evangélicos, alguns dos quais acabavam se convertendo naquelas reuniões. Dentro de pouco tempo, esses cultos já contavam com aproximadamente quarenta pessoas.

Não tardou para que o grupo buscasse o reconhecimento do pastor congregacional Edgar Leitão de Albuquerque e de seus pares. Através de abaixo-assinado, eles solicitaram a abertura de outra Igreja Congregacional na cidade, na verdade, uma congregação¹²⁷ para agrupar aqueles que compartilhavam das crenças e práticas carismáticas, sob a tutela do pastor local. O pedido foi negado sob a alegação de isto incorreria em permitir desvios doutrinários dentro do congregacionalismo (SIQUEIRA, 2007).

Abrindo um parêntesis, a tentativa de fundar uma congregação por parte dos renovacionistas deixa transparecer quatro aspectos correlatos. Primeiramente, indica que os renovacionistas se reconheciam como membros de um movimento legitimamente protestante. Em segundo lugar, reflete um contexto sociorreligioso em que a pertença do fiel se encontra emaranhada com a identidade cultural de cada sujeito. Terceiro, a abertura da congregação implicaria no reconhecimento do grupo renovacionista por um ministro e pela comunidade congregacional. E, ainda, está relacionado à necessidade de estabelecer um espaço sagrado de culto.

Pereira (2011, p. 59) salienta que na época que surgiram as igrejas renovadas,

[...] ainda era comum haver um forte traço identitário do fiel com a igreja e com o sistema de crenças por ela prescrito. Como não havia uma forma típica de trânsito religioso, o mais comum e até aceito como “correto”, era permanecer fiel à doutrina e tradição religiosa a que se estava vinculado no momento da retomada do entusiasmo religioso.

Essa situação nos remete ao padrão típico-ideal do convertido, formulado por Hervieu-Léger (2015), no qual a mobilidade e o trânsito religioso são pouco comuns. Para aqueles congregacionais, provavelmente, seria mais confortável e conveniente resgatar o entusiasmo religioso dentro da tradição e do círculo denominacional no qual estavam

¹²⁷ Que, de acordo com o regime congregacional, poderia posteriormente adquirir autonomia administrativa e eclesial.

inseridos, do que migrar para denominações pentecostais. Era a alternativa mais viável para que eles se mantivessem no mesmo universo simbólico e ambiente religioso, além de estarem debaixo da legitimidade religiosa da tradição congregacionalista.

Na perspectiva cristã, a vida religiosa está intimamente ligada ao templo, enquanto lugar consagrado. Ainda que para os protestantes e pentecostais os santuários não possuam o simbolismo místico, presente no catolicismo, os templos são, por excelência, espaço legítimo do culto e da manifestação do sagrado. Embora as experiências hierofânicas do grupo renovacionista tenham ocorrido no pátio de uma casa, a necessidade de legitimidade do espaço sagrado do templo para realização dos cultos logo aparece (ELIADE, 2018).

Todavia, os ideais daquele grupo renovacionista soaram como ameaça ao *establishment* congregacional. Mais que isso, a experiência com o sagrado fora dos parâmetros institucionais mobiliza os sacerdotes – ou, “especialistas da religião” – para reforçar sua dominação sobre a irrupção e experiências dos fiéis com o sagrado, tomando-se providências para reforçar seu poder de controlar a manifestação do sagrado. Devido à continuidade das reuniões carismáticas, a liderança congregacional propôs, em reunião ordinária, a convocação para os fiéis “retornarem”, caso contrário, seriam desligados da Igreja Congregacional.

Siqueira (2007, p. 13) nos informa que,

O pastor Edgard Leitão de Albuquerque (na época pastor da Primeira Igreja Evangélica Congregacional) tentou contornar a situação, e, em uma reunião ordinária presidida por ele, no dia 06 de agosto de 1967, na qual foi determinada uma data de retorno dos 38 irmãos à igreja. Os que não retornassem estariam automaticamente desligados do rol de membros da igreja. O tempo determinado se passou, e na reunião do mês seguinte, 03 de setembro de 1967, houve o retorno dos irmãos José Brás de Araújo, José Antônio de Oliveira e a irmã Maria José de Oliveira. Os outros foram desligados do rol de membros da igreja, em um total de 35 irmãos [...].

O grupo renovacionista se afastou da Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru, saindo da tutela religiosa do reverendo Edgard Leitão. Como observou Mendonça (2004, p. 33), “quanto mais rígida e sujeita a doutrinas estabelecidas e consolidadas for uma instituição religiosa, mais sujeita estará a divisões ocasionadas pela necessidade de liberação do sagrado”.

Diante da impossibilidade de perpetuar seus vínculos, a criação de uma nova comunidade com elementos da teologia e eclesiologia congregacional acrescida das ênfases não cessacionistas seria a via para que o grupo renovacionista se reconhecesse

como mantenedor dessa tradição denominacional. Além do mais, a concepção congregacionalista de igreja, como corpo de fiéis reunidos localmente, dava margem para formação do novo agrupamento, como aconteceu nos primórdios do congregacionalismo inglês ou do próprio trabalho missionário de Kalley. Dos excluídos, 28 pessoas dariam início à “Congregação Congregacional Vale da Bênção”.

Ao longo da história do protestantismo, diversos grupos romperam com suas tradições confessionais dando origem a novos movimentos religiosos. De modo geral, essas rupturas não se deram de forma abrupta. Tais transições se processam gradualmente, variando em velocidade, intensidade e efeitos colaterais, observando-se que mantêm laços de continuidade e reminiscências. Weber (2013) pontua exatamente isto ao tratar da sociogênese dos movimentos pietistas, metodistas e puritanos. Assim, também, pode ser observado na cisão dos primeiros congregacionais com a igreja oficial da Inglaterra.

No protestantismo institucionalizado tornou-se comum que todos aqueles que lutem por modos não legitimados de experiência do sagrado logo sejam excluídos. Essa luta em favor de uma religião na qual o sagrado tenha maior liberdade para ser manifesto se apresenta, peculiarmente, através da recuperação ou pela produção de formas mais emocionais de experiência religiosa.

Como explica Mendonça (2004), a rigidez dogmática possibilita as divergências no interior da religião instituída. Entretanto, enquanto as contestações estiverem apenas no campo intelectual, os contestadores podem ser mais ou menos tolerados. Todavia, quando as querelas surgem a partir de grupos ou de pessoas insatisfeitas com a rotina eclesiástica, a suspeição rapidamente se desdobra em penalidades mais incisivas, na maioria das vezes, culminando na exclusão dos envolvidos, pois, nesse caso, se contesta diretamente a legitimidade dos agentes religiosos em dominar os usos e significados do sagrado.

Esse tipo de situação, geralmente, tem como consequência primária a marginalização, estigmatização e pontuais ações coercitivas contra os sujeitos discordantes que se mantêm no interior de uma determinada confissão, denominação ou igreja. Na medida em que as diferenças aumentam, os entraves e conflitos se acirram, dificultando a manutenção da coesão dentro da sociedade ou comunidade religiosa.

Gradativamente, os confrontos internos tornam insustentável a permanência dos “facciosos” nos limites do *establishment* religioso, desembocando na dissidência do grupo menor. Há pelo menos dois caminhos para os dissidentes. Eles podem migrar para

outra agremiação religiosa que atenda melhor suas demandas ou, noutra direção, podem fundar um novo movimento ou organização religiosa.

O movimento renovacionista iniciado entre os congregacionais caruaruenses, não nos parece ter surgido do interesse de organizar uma nova igreja, antes, apresentou como objetivo principal reacender o “poder do Espírito” na comunidade congregacional. Em nossa leitura, isto significa uma tentativa promover uma liberação do sagrado através do que chamamos de resgate da pentecostalidade. A tentativa de fundar uma congregação, por exemplo, pode ser indicativa de quão pouco aquele grupo estava propenso abandonar a tradição congregacionalista, desde que ela se adequasse ao modelo que defendiam como melhor.

Porém, dada a impossibilidade de permanecerem no convívio de sua comunidade originária, os renovacionistas optaram por se desligar da 1ª Igreja Congregacional, a fim de continuarem com suas crenças e práticas carismáticas.

No fluxo da Renovação Espiritual surge a Igreja Vale da Bênção

A irrupção dos modos heterodoxos de experiência do sagrado, mais cedo ou mais tarde, procuram se institucionalizar. É bastante provável que aqueles excluídos sentiram essa necessidade, fundando para si uma instituição religiosa.

No fluxo da Renovação Espiritual, a “Congregação Vale da Bênção” recebeu os pastores congregacionais renovacionistas Jônatas Ferreira Catão e Raul de Souza Costa, que estavam arregimentando pastores e igrejas para criação de uma nova denominação congregacional renovada.

Assim, dias após a fundação da Aliança Congregacional, era inaugurada e emancipada a Igreja Evangélica Congregacional Caruaruense, em 19 de agosto de 1967. Os congregacionais renovacionistas de Caruaru, agora, contavam com os subsídios eclesiais, institucionais e teológicos que dariam legitimidade à nova igreja (SIQUEIRA, 2007).

O surgimento desta igreja não se deu de forma isolada, estando direta ou indiretamente interligado com as transformações do subcampo evangélico da época e, particularmente, com outros movimentos renovacionistas.

Inicialmente, a igreja permaneceu sob a supervisão do pastor Jônatas Catão. Convidado pelos fiéis de Caruaru, o reverendo José Quaresma de Mendonça foi recebido pela comunidade, em 25 de junho de 1968, para assumir o exercício pastoral na cidade.

Nessa época, a igreja contava com cerca de 70 membros, que se reuniam numa antiga oficina situada à “Rua Preta” (MENDONÇA, 2007).

Precisamos abrir um parêntesis aqui, considerando a importância da localização geográfica da Igreja Vale da Bênção. Nas bordas do centro da cidade, a chamada “Rua Preta” formou-se às margens da estrada que seguia para o sertão do estado. A partir da década de 1950, aquela área adquiriu novas representações no imaginário urbano caruaruense. De acordo com José Daniel da Silva (2010), a Rua Preta tornou-se ponto de encontro dos boêmios, do futebol, dos bares, das agremiações carnavalescas, do círculo operário, do Convento de São Francisco¹²⁸. Para Josué Eusébio,

Se houve a escolha para o local da Igreja [Vale da Bênção]¹²⁹, eu não tenho nenhuma noção do que levou a isso, porque em qualquer outro lugar era a mesma condição, mas o contato, a logística, o local daquela igreja é... foi conveniente, foi bem pensada.

Numa sessão ordinária, ocorrida em 09 de setembro de 1968, além de relatórios eclesiais e apresentação dos candidatos ao batismo, foi acordado que a comunidade retomaria o designativo “vale da bênção”, instituindo a expressão carismática de sua narrativa fundante. Desde então, se reconheceu oficialmente a Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção.

Siqueira (2007) registra que, a partir do final dos anos 1980, a Igreja Vale da Bênção entrou numa fase de franco crescimento e expansão. Ainda sob a liderança do pastor José Quaresma, o primeiro templo foi reformado e igrejas foram fundadas nos bairros da Vila Kennedy e do Salgado e outras duas na cidade de Santa Cruz do Capibaribe, além da abertura de congregações e pontos de pregação. O reverendo Quaresma idealizou e apresentou o programa radiofônico *Avivamento em Marcha*, transmitido localmente e realizava cultos ao ar livre¹³⁰ e distribuição de folhetos, como marca do ideário conversionista e da agressividade evangelística que caracterizou pentecostais e, posteriormente, os protestantes renovados (MENDONÇA, 2007).

¹²⁸ SILVA, José Daniel da. Opinião: Lembrando o exemplo do São Francisco/Rua Preta. **Jornal Vanguarda**, Caruaru, 31 de julho de 2010. Disponível em: <<http://www.jornalvanguarda.com.br/v2/?pagina=noticias&id=6533>>. Acesso em 12 de maio de 2020.

¹²⁹ Acréscimo nosso.

¹³⁰ Iraci Silva de Quaresma (2007) memora que houve um período de festas juninas, que as palhoças distribuídas pela cidade contrastaram com cultos realizados pelos crentes do Vale da Bênção, orientados pelo referido pastor.

Em 1986, sob indicação do pastor Quaresma, o paraibano Nicácio Correia de Moura Filho¹³¹ foi eleito, em assembleia local, como pastor titular da 1ª Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção de Caruaru – ou, simplesmente, Vale Central. Notadamente, as atividades evangelísticas desta comunidade foram reforçadas, sendo posteriormente abertas novas congregações e pontos de pregação em vários bairros e nas zonas rurais de Caruaru, além de estender-se para outras cidades da região agreste (SIQUEIRA, 2007).

Com a criação do Departamento de Atividades Missionárias (DEPAM), a Igreja Vale da Bênção Central contribuiu para implantação de igrejas congregacionais filiadas à Aliança Congregacional nos estados da Bahia e Paraíba, na região metropolitana do Recife, sertão e agreste pernambucano. Marcando a consolidação da Igreja Vale da Bênção em Caruaru, foram criados o Centro de Assistência Social Evangélico Vale da Bênção (1990), o Colégio Evangélico Vale da Bênção (2000) e o Seminário Teológico Evangélico Congregacional – STEC (2003).

O Vale se alarga, cresce, expande, multiplica-se

Historicamente, as primeiras denominações protestantes do país tiveram dificuldades em conjugar a expansão do protestantismo com a devida assistência pastoral aos fiéis. A presença de missionários ou pastores brasileiros não acompanhava o ritmo de difusão da mensagem protestante protagonizada pelos leigos.

Acerca disso, Hahn (2011, p. 288) nos informa que

O padrão foi o comum, isto é: primeiro a pessoa ficava insatisfeita com a Igreja Romana por causa da sua falta de ética; depois começava a ler a Bíblia distribuída por algum colportor ou missionário; em seguida fazia algum contato com um missionário; e, finalmente, realizava a pública profissão de fé seguida de ocasionais visitas do missionário. Nos intervalos dessas visitas, que às vezes demoravam anos, o pequeno grupo de crentes mantinha o “culto doméstico” extenso todas as manhãs de domingo, para o qual os vizinhos eram convidados. Quando ocasionalmente o pastor missionário vinha, poderia haver diversos novos crentes prontos para professar a fé. A chegada do pastor era como a chegada de um bispo. Os atos oficiais, como batismo e Ceia do Senhor, ficavam para quando ele vinha, mas os cultos regulares eram dirigidos por leigos.

¹³¹ Presidiu a Aliança Congregacional em 1985 e continua como pastor titular da Igreja Vale Central de Caruaru. Sua influência na denominação é singular, sendo conhecido pelo seu engajamento na plantação de igrejas, junto de sua esposa.

Com o tempo, essas denominações buscaram promover a formação de novos ministros evangélicos, criando seminários teológicos como via para suprir essa carência. Os congregacionais, por exemplo, fundaram seu primeiro seminário em 1913. Em maior ou menor medida, as igrejas protestantes de missão tentaram manter suas atividades centralizadas, preparar-se estruturalmente, para só então ampliar seu campo de atuação (FREXEIRA, 2013).

Diferentemente, as igrejas pentecostais clássicas tiveram e têm nos leigos sua força propulsora para expansão e fundação de novas comunidades religiosas. A “plantação de igrejas” pelos próprios fiéis – ou, se quiser, a germinação e nucleação de pequenos grupos – foi fundamental para a rápida expansão territorial das Assembleias de Deus, por exemplo.

Essa característica, para Rolim (1985, p. 46),

Foi o germe que fez os templos se multiplicarem quando este ramo pentecostal atravessava o Nordeste e outras regiões. Seu dinamismo está na iniciativa de cada crente. Nenhuma programação ou planejamento antecipadamente traçado. Fica ao sabor das circunstâncias e aos cuidados de cada um. Não vem de cima para baixo. Brota da base. É informal. Em torno de algum crente ou pastor, não faz diferença, ela é no começo simples reunião de não crentes, curiosos ou desejosos de conhecerem a Bíblia. Muitas casas de crentes foram a matriz da nucleação. Na moradia simples a leitura da Bíblia atraía os vizinhos. E o interesse despertado levava a um novo encontro. Cânticos, leitura de textos, pregação despertando o sentimento, criando consenso. Aglutinando.

De forma subsequente, as denominações pentecostais estabeleciam um templo para realizar suas reuniões na cidade ou vila. Com a adesão de novos fiéis, a igreja se ramificava alcançando outros bairros da cidade, vilarejos e até municípios vizinhos. Geralmente, empreendendo campanhas evangelísticas, implantando pontos de pregação e, posteriormente, construindo congregações. Essa rede de comunidades religiosas, geralmente, está conectada administrativa e eclesialmente pela liderança de um “pastor de campo”¹³².

Nesse enredo, a liderança leiga foi e continua sendo importante força na expansão das igrejas pentecostais. Constituída por presbíteros, diáconos e líderes de

¹³² Dentro da estrutura organizacional da Assembleia de Deus e da Igreja de Cristo Pentecostal Internacional, por exemplo, as congregações são comunidades formadas por um grupo de fiéis ligados a uma “igreja-sede” ou “matriz”, geralmente, dirigidos por presbíteros e diáconos que atuam como “auxiliares” do pastor do campo. É comum que essas comunidades se formem a partir de outra estratégia conhecida como “pontos de pregação”, consistindo na realização de cultos semanais fora do templo, nas residências ou edifícios cedidos pelos fiéis. Como Araújo (2014) afirma, esse sistema é um dos segredos do crescimento das Assembleias de Deus no país.

grupos – dirigentes, os próprios fiéis trabalham na linha de frente para ampliação dos territórios de atuação dessas denominações. Dispensando muitos dos pré-requisitos teológicos do ministério pastoral, esses grupos se constituem de voluntários que possuem certo tempo de filiação, apresentam “bom testemunho” e sabem “manusear” a Bíblia.

Analisando a relação entre o sistema de gestão eclesiástica e o crescimento das igrejas evangélicas em Caruaru, Frexeira (2013, p. 71) observou que

As Igrejas Históricas, abordadas nesta pesquisa, são altamente burocráticas e por isso são estáveis ante a expansão dos seus ministérios, outrora, as Emergentes, aqui também estudadas, são voláteis, com pouca rigidez, descentralizam fáceis e são favorecidas por ambientes instáveis, pois são nesses ambientes que elas costumam trabalhar e crescerem¹³³.

A partir disso, podemos afirmar que o protestantismo de missão se desenvolveu com um movimento de expansão mais lento, devido ao enrijecimento característico de suas estruturas eclesiásticas. Enquanto isso, igrejas pentecostais e algumas neopentecostais costumam ser mais ágeis na ampliação de seus territórios de atuação, graças ao trabalho leigo, a flexibilidade estrutural e um modelo eclesial menos assentado na burocracia, com predominância do exercício de poder carismático.

Essa pressuposição é atestada ao compararmos a quantidade de templos espalhados pela cidade – correspondendo à abrangência territorial da denominação – e o crescimento numérico¹³⁴.

A Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru, vinculada à União Congregacional, manteve-se limitada em termos de expansão e crescimento de sua membresia. Centenária na cidade, esta igreja conta atualmente com apenas dois templos autônomos e uma congregação, que juntos contam com aproximadamente 180 fiéis membros^{135 136}.

¹³³ Frexeira (2013) utiliza as categorias “Igrejas Históricas” – designando desde protestantes de imigração aos pentecostais clássicos, como a Assembleia de Deus – e “Igrejas Emergentes” – abrangendo denominações pentecostais da segunda e terceira onda (neopentecostais). O autor situa as Igrejas Vale da Bênção neste último grupo, algo que para nós representa problemas na identificação das “igrejas renovadas” com o neopentecostalismo, desconsiderando as peculiaridades histórico-teológicas.

¹³⁴ Ao buscar informações em âmbito municipal, ficaram evidentes as observações de Campos (2013) acerca dos limites do sistema classificatório desenvolvido pelo IBGE. Nele, as categorias aplicadas são imprecisas e, por vezes, os segmentos protestantes se confundem com as denominações religiosas. Buscando superar esse hiato, solicitamos as igrejas suas próprias estimativas.

¹³⁵ Informação fornecida por correspondência eletrônica pelo pastor auxiliar Edkleyton Leão, da 1ª Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru.

¹³⁶ A expressão “fiéis membros” ou, simplesmente, “membros” abrangem uma categoria mais estrita de fiéis evangélicos, equivalendo ao grupo de “comungantes” que fizeram sua profissão de fé pública através de rito batismal. Assim, as estimativas empregadas neste tópico são resultado da contabilização daqueles indivíduos que possuem vínculo “formal” com a denominação.

Enquanto isto, a denominação pentecostal Assembleia de Deus em Pernambuco¹³⁷ computa 120 templos – incluindo um templo-sede, congregações e pontos de pregação na cidade e zona rural – e aproximadamente onze mil membros ativos. Estima-se, ainda, que haja três mil congregados¹³⁸, com uma perspectiva de crescimento de 5,5% ao ano¹³⁹.

Mais que números, a expansão geográfica demarcada pelos templos e o crescimento do número de membros exprimem uma dimensão qualitativa do avanço pentecostal. De acordo com Rolim (1985, p. 94),

Em outros termos, eles indicam que houve, persistente e ardoroso, um trabalho religioso de produção de bens religiosos aos quais correspondeu um mercado, ou seja, aceitação por parte dos frequentadores do templo. Se numerosos e disseminados em muitos lugares, os templos mostram que o crescimento da religião pentecostal se fez através do intercâmbio entre oferta e demanda religiosas. Os múltiplos espaços sagrados à sombra dos templos são assim espaços de produção religiosa, consumo ou internalização dos bens produzidos, oferta dos mesmos aos que a eles acorrem pela primeira vez.

A realidade demográfica de Caruaru tem sido marcada por um crescente fluxo migratório, a cidade recebendo constantemente jovens em busca de formação acadêmica e emprego. O crescimento populacional implica na multiplicação de novas áreas urbanas, o que representa para as instituições religiosas um desafio em termos de planejamento de sua oferta de pontos de distribuição dos templos. Os pentecostais têm se mostrado mais ágeis e as denominações protestantes tradicionais dependem de maior tempo para abrir núcleos e congregações.

Segundo Frexeira (2013), duas tendências se observam: batistas, congregacionais e presbiterianos têm se instalado em poucos bairros, buscando mais as zonas centrais. Isso visa evitar uma “expansão irregular”, em que templos são implantados, mas faltam recursos dos mais variados tipos para assistência religiosa e manutenção eclesiástica dessas novas igrejas; por sua vez, a flexibilidade em trabalhar com pequenos núcleos e as estratégias das denominações pentecostais, como a atuação da liderança leiga permite ao pentecostalismo fazer um movimento mais intenso de capilarização geourbana, seguindo o ritmo da realidade demográfica local.

¹³⁷ Existem diversas igrejas nominadas Assembleia de Deus no estado de Pernambuco, que se diferenciam por “ministérios” e lideranças pastorais – como AD Abreu e Lima, AD Madureira, AD Vitória em Cristo, AD Seara. Os dados acima se referem à Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Pernambuco, denominação que tem como presidente o pastor Ailton José Alves.

¹³⁸ Fiéis ainda não batizados, mas que declaram adesão religiosa e participam da vida comunitária dessa igreja.

¹³⁹ Informações concedidas pela própria instituição, através de correspondência eletrônica.

Ainda de acordo com o autor, as IVB seguiram uma estratégia missionária-evangelística semelhante à da Assembleia de Deus, Igreja de Cristo Pentecostal e outras pentecostais. Em conformidade com o artigo 3º do Regimento Interno da Aliança Congregacional, as IVB de Caruaru, no exercício de sua atividade evangelística, têm organizado campos missionários, congregações e pontos de pregação¹⁴⁰. Todavia, seus líderes têm conjugado estratégias de expansão comuns entre as igrejas pentecostais com elementos do modelo de evangelismo, da logística e da formação teológica protestante histórica.

A 1ª IVB de Caruaru tem crescido significativamente, contando com um órgão próprio para coordenação das ações missionárias e evangelísticas¹⁴¹. Como resquício da tradição congregacionalista, essa igreja buscou conciliar seu ritmo de expansão com a estrutura burocrática característica das igrejas protestantes, criando o Seminário Teológico Evangélico Congregacional, em parceria com a denominação, com o objetivo de suprir a demanda de ministros a serem ordenados para as comunidades com porte para emancipação.

A linha estratégica da Aliança Congregacional e das demais IVB tem se mostrado eficiente para multiplicando seus territórios de atuação e, conseqüentemente, fomentando a adesão de novos fiéis a partir dessa expansão geográfica dentro e fora do município. Atualmente, sob a sigla da Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção e filiadas à Aliança Congregacional, existem sete igrejas emancipadas na cidade de Caruaru¹⁴². Segundo informações da secretaria distrital da 5ª Região Administrativa da Aliança Congregacional, somam-se a estas igrejas mais quinze congregações, dirigidas por pastores auxiliares, presbíteros e seminaristas, supervisionados e assistidos por

¹⁴⁰ Conforme o artigo 3º do Regimento Interno da Aliança Congregacional:

§ 1º Designa-se “campo missionário” o grupo de crentes que, situado em campo pioneiro, longe das demais Igrejas filiadas e sem capacidade de manter-se, é tutelado por uma Igreja filiada, podendo esta estabelecer parceria com a ALIANÇA, através do Departamento de Orientação Missionária – DOM, para manutenção do referido campo.

I – Adquirindo o Campo Missionário capacidade para se manter, e, em havendo a parceria referida no § 1º, deverá ser iniciado, imediatamente, o processo de emancipação do campo e sua conseqüente filiação à ALIANÇA.

§ 2º – Designa-se “congregação” a comunidade de crentes professos, com o mínimo de dez membros, que se reúne regularmente fora da sede da igreja para cultuar a Deus e evangelizar, com autonomia relativa, a critério da Igreja mãe.

§ 3º – Designa-se “ponto de pregação” o grupo de crentes que à semelhança da Congregação se reúne fora da sede da Igreja, sem nenhuma autonomia administrativa.

¹⁴¹ Seu engajamento na “plantação de igrejas” fez o congregacionalismo renovado se espalhar por diversas cidades pernambucanas e até em outros estados. As Igrejas Vale da Bênção parecem formar uma denominação dentro da entidade denominacional Aliança Congregacional.

¹⁴² Cada uma destas possui autonomia eclesiástica e administrativa, sendo geridas por pastor local.

pastores das igrejas já estabelecidas. Ainda de acordo com informações fornecidas, estimamos que o rol de membros das Igrejas Vale da Bênção comporta cerca de quatro mil pessoas¹⁴³.

Não sendo a pentecostalização a única causa de crescimento, observamos que ela é acompanhada pela adoção de um estilo de intensa evangelização, baseada no ideário conversionista e na ideia de que “Jesus salva e breve voltará”.

Uma igreja que cresce, enquanto se fragmenta

As IVB em Caruaru são mais expressivas numericamente e em expansão que sua coirmã congregacionista, mas isto não significa que formam um grupo homogêneo. Mesmo ligadas à Aliança Congregacional e sob a mesma sigla Vale da Bênção, é possível encontrar diferenças substantivas no discurso teológico e liturgia desse conjunto de igrejas.

Como constatou Mendonça (1990, p. 35) a respeito do congregacionalismo brasileiro, “o próprio sistema eclesiástico favorece essa dispersão, o que torna difícil a avaliação do potencial dessas igrejas”. O traço distintivo do congregacionalismo é exatamente o seu modelo eclesiológico, partindo da concepção teológica e o desenvolvimento prático do princípio de que “igreja” se refere a uma comunidade local, completa e autônoma. Assim, uma assembleia local é tida como representação visível de uma parcela da “Igreja Universal de Cristo”¹⁴⁴ (GOMES, 2017).

Na prática, os crentes reunidos localmente estão aptos para tomar decisões e posicionamentos de sua comunidade, independentemente da entidade denominacional e de outras igrejas congregacionais, através do princípio democrático e de autonomia das comunidades de fiéis. Isto não implica, necessariamente, no isolamento ou separação radical de cada igreja em relação à denominação e as igrejas coirmãs, antes prescreve uma vinculação cooperativa e fraterna. Como explica Porto Filho (1997, p. 19-20),

Cada comunidade local é uma verdadeira igreja, autônoma, independente administrativamente de suas coirmãs, embora a elas ligada pela fraternidade da fé e pela participação da mesma vocação em Cristo. Cada uma delas é um microcosmo, uma especializada localização no corpo universal da Igreja. Não são unidades que, somadas, formam a Unidade Maior, mas pontos em que a Igreja se manifesta em sua plenitude de significado, natureza e missão.

¹⁴³ Os dados aqui apresentados podem não corresponder aos números reais, foram resultado de estimativas feitas pela secretaria distrital da Aliança Congregacional.

¹⁴⁴ Essa expressão faz menção a compreensão teológica de que há uma Igreja universal e invisível, que comporta os crentes de todas épocas, lugares e até denominações.

A parte da reflexão propriamente teológica, nos interessa identificar as possíveis consequências sociorreligiosas desse modelo eclesial. Entendemos que ele pode gerar certo isolamento, falta de centralidade administrativa e de unicidade no discurso teológico e práticas cúlticas, tomada de rumos diversos orientados pelo pastor local e pela demanda dos fiéis, *etc.* No caso do congregacionalismo renovado, devemos estar atentos a possibilidade de líderes poderem instrumentalizar o poder carismático em favor de outros modos de administração eclesiástica, com menor gestão democrática. Essa independência é um desafio constante para os líderes denominacionais, para manutenção da cooperação e para evitar novas cisões.

Diferentemente das outras denominações pentecostais mencionadas, que mantém a centralidade eclesiástica no pastor do campo e na igreja-sede; os princípios congregacionalistas fazem com que a Igreja Vale da Bênção trabalhe para emancipar suas congregações, à medida que estas comprovem os requisitos administrativos, financeiros e eclesiástico-doutrinários para tal.

De modo geral, as denominações se compõem de igrejas locais que compartilham raízes histórico-teológicas, interpretações doutrinárias, moldes litúrgicos, musicais e literários. Mesmo aquelas denominações que possuem administração eclesiástica rigidamente centralizada, desenvolvem peculiaridades conforme o perfil cultural, econômico, geográfico e social da membresia e das idiosincrasias do pastor local.

No caso das IVB, a eclesiologia congregacionalista contribui para acentuar a tendência fragmentária. Assim, a expansão das Igrejas Vale da Bênção em Caruaru não representa ramificações da Primeira IVB, tampouco a disseminação do mesmo discurso e práticas religiosas¹⁴⁵. Embora a Primeira seja chamada “Vale Central”, sua suposta centralidade se perde no movimento expansivo e na efetivação da autonomia eclesiástica das primeiras igrejas plantadas a partir dela, pois, diferentemente de uma denominação de governo episcopal que tem uma catedral ou templo-sede como modelo paradigmático a ser seguido por outras igrejas; o governo congregacionalista, não permite que um pastor ou Igreja Vale da Bênção outorgue para si autoridade doutrinária e litúrgica em relação

¹⁴⁵ Sobre a ótica de alguns entrevistados e a comparação dos cultos transmitidos por algumas Igrejas Vale da Bênção de Caruaru, pudemos identificar diferenças substantivas no padrão cúltico do Vale Central em relação às demais igrejas da cidade. Das múltiplas variantes que incidem sobre cada comunidade, cumpre notar o papel do pastor Nicácio Moura, que está à frente do Vale Central há mais de três décadas, faz parte das primeiras gerações de congregacionais renovados e se mostra ávido defensor de uma religiosidade avivalista, carismática.

às demais igrejas emancipadas, mesmo que umas influenciem mais que outras na identificação desse conjunto de igrejas (SILVA, 2017).

Por ora, cumpre frisar que em consequência dessa situação a Vale Central pode perder sua influência na produção e reprodução de uma cultura religiosa característica do congregacionalismo pentecostalizado em relação às igrejas que foram fundadas a partir dela. Em segundo lugar, à medida em que a 1ª IVB perca sua dinamicidade de crescimento e expansão, ela abre espaço para suas coirmãs, podendo perder influência como principal “agência de evangelização” (FREXEIRA, 2013, p. 33).

Essa expansão fragmentada faz com que as Igrejas Evangélicas Congregacionais Vale da Bênção, assim como as Assembleias de Deus no Brasil, se tornem muitas, “diversas, distintas, plurais, contraditórias e concorrentes” (ALENCAR, 2012). A descentralização e a flexibilidade que acompanham o processo de expansão denominacional reforçam o sentido da autonomia congregacional, ao mesmo tempo em que principiam os contrastes encontrados no subcampo que engloba as igrejas que usam o emblema Vale da Bênção.

Ao longo da pesquisa, observamos também certas variações discurso doutrinário e padrão litúrgico das IVB que estão relacionadas com as dinâmicas de pentecostalização, neopentecostalização e despentecostalização, além de envolver o perfil, as preferências e orientações de cada pastor¹⁴⁶ – diferenças geracionais, bem como, a trajetória religiosa e biográfica – e de cada comunidade de fiéis¹⁴⁷.

A título de exemplo, os cultos realizados pelo IVB Central tendem à espontaneidade cültica, linguagem coloquial na pregação com maior expressão emocional e adoção de músicas contemporâneas, tocadas em ritmos embalados; enquanto que a 2ª Igreja Vale da Bênção, situada no bairro Vila Kennedy, apresenta uma estrutura cültica previamente formatada, centrando todos os elementos do culto no conteúdo do sermão, pregado com significativa exposição de conceitos e concepções teológicas e predominância dos cânticos congregacionais do cancionário *Salmos e Hinos* em suas programações.

¹⁴⁶ Essa discussão vai além dos objetivos e limites de nossa pesquisa. Mas, essa questão requer um estudo sobre o modo de constituição da verdade que essas diferentes gerações de pastores invocam para legitimação; e o funcionamento da autoridade religiosa no interior do congregacionalismo, ou seja, a maneira como se exerce e se legitima o poder religioso que detêm os pastores congregacionais, sendo oportuno, em pesquisas futuras, aprofundar essa problemática, talvez, adotando a teoria weberiana das formas típico-ideais de dominação (WEBER, 2000; WILLAIME, 2000).

¹⁴⁷ Essa não é a única chave interpretativa, o perfil da membresia – capital cultural, econômico, social e ainda a origem geográfica – são outros fatores importantes a serem considerados. Dados os limites desta pesquisa, fica o apontamento para pesquisas futuras.

A autonomia congregacionalista não explica toda a questão da fragmentação, mas é uma chave que abre possibilidades para enxergarmos outras nuances que, direta ou indiretamente, reverberam no fenômeno da pentecostalização e suas clivagens.

Se por um lado, a diversificação de orientações e, conseqüentemente, da produção religiosa desse grupo de igrejas pode gerar tensões internas, por outro, ela pode favorecer o crescimento e a expansão no sentido de oferecer uma maior variedade de ofertas de salvação no mercado religioso local, atingindo diferentes públicos – desde os que tendem para religiosidade pentecostal aos que optam por uma “mistura” da racionalidade protestante com o ‘fervor religioso’ de matriz pentecostal. Capaz de adaptar-se as realidades e contextos nos quais se inserem, as IVB têm alcançado diferentes segmentos e estratos da sociedade caruaruense, construindo e reconstruindo seus universos simbólicos em relação aos ambientes e mudanças sociais.

CAPÍTULO 6 – DOBRAS DA PENTECOSTALIZAÇÃO: MARCAS, CONTRASTES E AMBIVALÊNCIAS

Enquanto sistema simbólico que se reporta a um carisma fundante e gera uma cultura religiosa, a religião cobre uma área importante da construção da realidade sociorreligiosa em termos de materialidades, representações, sensibilidades e sociabilidades. No intento de conquistar plausibilidade, as religiões se empenham para fazer com que as coisas da vida cotidiana e extracotidiana se encaixem numa totalidade, na qual fragmentos da existência humana e social são alinhavados numa trama metafísica, universal e teleológica. Segundo Willaime (2000), a religião delinea um universo mental¹⁴⁸, por meio do qual tanto os indivíduos quanto coletividades podem expressar e viver determinada concepção de mundo, da religião e do sagrado.

Cumpre salientar que cosmovisões religiosas, como quaisquer outras formas de representação do mundo,

[...] não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (PESAVENTO, 2014, p. 39).

Dentre as formas que dão dizibilidade, visibilidade e, enfim, sentido à realidade envolvente está o discurso religioso¹⁴⁹. De acordo com Passos (2005b), são as crenças, doutrinas e teologias que descrevem, interpretam e explicam a realidade humana, sendo componente essencial na fabricação de uma visão de mundo.

As estruturas religiosas são dinâmicas – como campo social e historicamente construído – mudam no curso das temporalidades e mediante conjunturas socioculturais nas quais elas se inserem. Assim, precisamos estudar o discurso pastoral como um aspecto da produção religiosa do congregacionalismo renovado, pelo qual crenças são produzidas

¹⁴⁸ Preferimos a expressão imaginário entendida “como um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. A ideia do imaginário como sistema remete à compreensão de que ele constitui um conjunto dotado de relativa coerência e articulação. A referência de que se trata de um sistema de representações coletivas tanto dá a ideia de que se trata da construção de um mundo paralelo de sinais que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica” (PESAVENTO, 2014, p. 43).

¹⁴⁹ O conceito de discurso, como trabalhado na Análise de Discurso, permite evidenciar o uso da língua como ação social, envolvendo uma relação dialética entre a linguagem e a realidade social, na qual o discurso se constitui e é constitutivo nessa relação. Considerando isto, Fairclough (2001) defende que o discurso é um elemento indispensável para se discutir a construção das identidades e relações sociais, como também, dos sistemas de conhecimento e de crença.

e reproduzidas, em constante processo de elaboração e reelaboração do universo simbólico e do corpo doutrinário.

A ação discursiva dos profetas da religião – agentes da renovação – possibilitam a criação de um elo entre a tradição e a renovação religiosa sob diferentes signos do sagrado. Não compreendemos essa produção discursiva como uma tarefa puramente racionalizada dos especialistas da religião para o mercado religioso; antes, é também uma ação social com diversas motivações e predisposições, que envolve formas de dizer, entender, ver, representar, sentir a vida religiosa e, por conseguinte, produzir, reproduzir e transmitir determinados conteúdos discursivos. Em outras palavras, está condicionada aos processos de subjetivação, interiorização e exteriorização da religião.

Resgatando o “poder do Espírito”

Conforme Eliade (2018, p. 17), as hierofanias consistem na “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo”. Considerando isso, Gesta (2015) afirma que o “derramamento do Espírito Santo” na festa de Pentecostes, registrado em Atos dos Apóstolos, capítulo 2, pode ser descrito como uma hierofania que, indo além da realidade ordinária e se impondo sobre o profano, ocorreu num determinado momento e contexto histórico.

O Pentecostes inaugura, na narrativa bíblica, um novo tipo de experiência com a divindade. Os seguidores de Cristo teriam recebido uma compreensão mais clara a respeito da continuidade de seu relacionamento com Jesus, quando ele já não estivesse entre eles. Além disso, a experiência que eles tiveram é descrita como algo que os habilitou e lhes deu poder para atuarem em Jerusalém, na Judeia, em Samaria e até os confins da terra, como ‘testemunhas de Cristo’.

Esse princípio carismático, como qualquer outro, tende a ser cristalizados, seja pela tradição, quanto pela institucionalização da vida religiosa. A gestão do sagrado feita por especialistas da religião tem como função assegurar formas de continuidade do carisma fundante, dificultando novas irrupções do sagrado, experiências e vivências religiosas que estejam fora das cercas doutrinárias do que os clérigos e teólogos entendem por ortodoxia.

Com a institucionalização do cristianismo, o carisma cedeu às tradições religiosas. No entanto, o catolicismo, com sua riqueza simbólica, permitiu ao fiel viver num mundo onde o sagrado continuou sendo refletido nos sacramentos, na intercessão

dos santos, na crença nos milagres e graças recebidas. Enquanto isso, Berger (1985, p. 124-125) observou que

O protestantismo aboliu a maior parte dessas mediações. Ele rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história. Não é preciso dizer que não era essa a sua intenção. Seu objetivo, ao despir o mundo de divindade, era acentuar a terrível majestade do Deus transcendente e, ao atirar o homem num estado de ‘queda’ total, abri-lo à intervenção da graça soberana de Deus, o único e verdadeiro milagre no universo protestante. Fazendo isso, porém, o protestantismo, reduziu o relacionamento do homem com o sagrado ao canal, excessivamente estreito, que ele chamou de palavra de Deus (que não se deve identificar com uma concepção fundamentalista da Bíblia, mas com a excepcional ação redentora da graça de Deus – a *sola gratia* das confissões luteranas).

A racionalização teológica do protestantismo restringiu o espaço da mística. Na medida em que isso aconteceu, o sagrado foi exilado e, posteriormente, “um sentimento de orfandade por parte dos fiéis explode num movimento sectário de recuperação do sagrado em seu estado de pureza primitiva” (MENDONÇA, 1990, p. 234). Avessos à tradição católica e à racionalização protestante, os pentecostais conservaram pilares da fé protestante, acrescentando-lhes “o protagonismo do Espírito Santo de tal forma que podemos dizer que para os pentecostais há também um *Solus Spiritus Sanctus*” (OLIVEIRA, 2017, p. 549).

Já tivemos oportunidade de discutir como o resgate do poder do Espírito Santo pelo Movimento Pentecostal teve como um de seus eixos principais a reinterpretação da narrativa bíblica de Atos 2. Episódio este que fora interpretado tradicionalmente pelos protestantes como fato histórico, único e irrepetível, que marca o surgimento da “Igreja Cristã”. Os pentecostais levaram essa acepção mais longe, considerando a experiência do Pentecostes, como o cumprimento de uma promessa de empoderamento feita por Jesus Cristo, que permanece atual.

Como explica Oliveira (2017, p. 541),

A alegação é que o Pentecostes não era somente um evento histórico e restrito ao passado, mas, ao contrário, seria normativo para a igreja, isto é, deveria dar-se novamente em cada geração. Com isso, os dons atribuídos ao Espírito Santo e os efeitos desse agir estariam em plena continuidade com as páginas do Novo Testamento. Por conta dessa ênfase no modelo do Pentecostes esses grupos ficaram conhecidos como pentecostais.

Nessa perspectiva, o texto bíblico citado relata como essa *persona* da Trindade veio manifestar-se na realidade histórica e, assim como outras narrativas fundantes,

fornece um paradigma para vida religiosa e, às vezes, até para outras dimensões da vida humana e social. A irrupção do sagrado na festa de Pentecostes revela uma nova *performance* do Espírito Santo – em outras palavras, um novo tipo de experiência com o sagrado personificado – e inaugura um princípio carismático que temos chamado de pentecostalidade. Para os pentecostais e renovacionistas, outras passagens de Atos dos Apóstolos permitiriam inferir que a hierofania de Pentecostes pode repetir-se na atualidade.

Para o Movimento Pentecostal, “o Espírito Santo é sinônimo de novidade, emoção, quebra de rotina, do espetacular. A rotinização é vista como ausência da dinâmica espiritual, portanto ausência ou fraca presença do próprio Espírito Santo” (PEDDE, 1997, p. 253). Essa visão também foi adotada por diversos líderes e igrejas protestantes históricas, levando-os a pregar sobre a urgência de um reavivamento denominacional.

A expansão pentecostal e a emergência de movimentos carismáticos no interior das igrejas protestantes brasileiras forçaram seus líderes e estudiosos a revisitar seus postulados e ressignificar suas formas religiosas e, conseqüentemente, os seus discursos teológicos. Seguindo a concepção pentecostal, para o renovacionistas, a descida do Espírito Santo Pentecostes se refere ao evento inaugural tanto da Igreja – no sentido amplo do termo –, quanto da experiência do batismo com o Espírito Santo.

Vejamos como o pastor José Rego do Nascimento (1980, p. 85-86) comenta sobre esse ponto:

Deveria ser normal a vida da Igreja no poder do Espírito Santo. Mas há ocasiões em que esse poder esfria (I Tes. 5.19), e desaparece dos atos cristãos a presença dinâmica. Tudo passa a ser feito no poder do homem: poder material e poder mental. Os atos e modos do culto não são mais “conforme o Espírito concede” (Atos 2.4; I Cor. 12.11) mas previamente planejados. Há um programa de cultos e um processo de repetição de doutrinas já de antemão aprendidas. Os cânticos e orações são simplesmente humanos e a pregação é manifestação de saber assimilado por esforço mental. Não há presença de inspiração divina, não há poder espiritual. O culto formal prevalece em falta do espiritual. Há ocasiões em que tal estado permanece por anos e dá ao grupo características próprias e definidas, tomando forma de tradição.

Para os ‘protestantes históricos renovados’ o poder do Espírito Santo deve fazer parte da experiência hodierna das comunidades cristãs e, mais especificamente das evangélicas. Para os “agentes da renovação” quando o ‘poder sagrado esfria’ e sua dinamicidade diminui, entram em cena os sacerdotes, especialistas da religião, que cuidam para normatizar e cristalizar as crenças e a vida religiosa a partir da instituição e

da tradição, ou seja, de elementos iminente e meramente humanos. A espiritualidade é submetida à rotina e à tradição.

Entre outras coisas, a tentativa de manter intacta a diferenciação protestantes e pentecostais, levou alguns pastores protestantes a afirmar que os dons do Espírito Santo – mais especificamente os referidos à glossolalia, à cura, à profecia – ficariam restritos aos tempos apostólicos, algo que pode ter reverberado na compreensão de que a divindade está distante ou age imperceptivelmente. A atuação do Espírito Santo descrita em termos menos mágicos, no que se refere aos dons espirituais de discernimento, consolação, orientação e produção da santificação no cotidiano dos fiéis, foi interpretada como limitadora das possibilidades de experiência direta com o sagrado, que passa a ser mediada pelo pastor, por meio do discurso teológico produzido nos sermões, pelos estudos bíblicos e cânticos congregacionais.

Acerca disso, o pastor Enéas Tognini (1986, p. 14-15), importante líder e mentor intelectual do Movimento de Renovação Espiritual, observa que

[...] há os mais dogmáticos que, sem hermenêutica, e com uma exegese claudicante, unilateral, temerosa da verdade, se lançam no encapelado mar da confusão; então, lutam e insistem que o Pentecostes não mais se repete. E porque não se repete, todo mundo fica impedido de receber seus efeitos. Também o Calvário não se repete mais; mais negará alguém os seus efeitos redentores? Quem, dentre os intérpretes de reputação ousa afirmar que Pentecostes se repita? E dessa premissa falsa, se argumenta e falsamente se conclui. Não pretendem, talvez negar os efeitos de Pentecostes, mas os negam. E negam por medo dos irmãos pentecostais. E negam para prejuízo da vida espiritual do nosso povo. E negam em favor da ignorância da doutrina do Espírito Santo, entre o povo escolhido do Senhor. E negam para fortalecer a posição das seitas exageradas. E negam **para facilitar o trabalho proselitista entre as ovelhas de nosso pasto**. E negam, finalmente, para reforçar as hostes infernais que trabalham para retardar a marcha do Reino de Deus, escoradas em preconceitos de uns e comodismo de outros. [negritos nossos].

Na posição de “profeta da renovação”, Tognini e seus companheiros questionam o *establishment* do protestantismo “tradicional” e, conseqüentemente, confrontam o *status quo* dos pastores que rejeitam uma reativação do poder carismático em suas comunidades, chamando a atenção inclusive para o substrato menos explícito da defesa que faz da atualidade dos ‘dons do Espírito Santo’, o risco do trabalho proselitista dos pentecostais no ‘nosso pasto’, agregando no final da fala a associação entre a rejeição ao renovacionismo com ‘preconceito’ e “comodismo”.

A partir disso, propõe que a abertura das igrejas protestantes para doutrina do batismo com o Espírito Santo e da atualidade dos dons carismáticos é resultado da

retomada da efervescência religiosa, sem se apartar totalmente daquilo que era considerado “teologia séria”, das Sagradas Escrituras¹⁵⁰. Em defesa do Movimento de Renovação Espiritual, o pastor Joelson Ferreira Gomes declara:

Ninguém que tenha um pouco de conhecimento histórico negará a atuação do Espírito Santo na Igreja desde os começos do Cristianismo. O próprio Cristo disse que o poder da igreja dependeria dessa obra: “mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria até aos confins da terra” (At 1:8). [...] Durante a Reforma Protestante no séc. XVI, e subsequentes desenvolvimentos do Cristianismo, irmãos continuaram dando testemunho da operação do Espírito. Teólogos como B. B. Warfield, John MacArthur, O. Palmer Robertson, Richard Gaffin, Walter Chantry, tentaram com suas deduções cessacionistas “apagar o Espírito”, como disse o congregacionista Dr. Martin Lloyd-Jones, mas não conseguiram (ninguém consegue)¹⁵¹.

Segundo Passos (2005b), a atualização da experiência de Pentecostes, tal qual nos tempos bíblicos, funda as comunidades pentecostais e, acrescentamos, as igrejas renovadas. A pentecostalidade, como paradigma carismático, remodelou a estrutura e organização das denominações e igrejas protestantes, fornecendo húmus para produção do universo confessional nas suas dimensões materiais, simbólicas, sociais e sensibilidades.

Num tom apologético, busca-se legitimar o anseio, a mensagem e o próprio Movimento de Renovação Espiritual por meio da narrativa bíblica, da teologia e da história. Desse modo, pastores e teólogos renovacionistas buscaram tecer fios para ligar duas tessituras, a saber, a narrativa bíblica e o Movimento de Renovação Espiritual que, ao mesmo tempo, ocupam as dimensões hierofânica e histórica. Evidentemente que foi preciso sanar lacunas e construir pontes entre a comunidade apostólica e o congregacionalismo renovado, por meio da noção de reavivamento.

Defendendo a importância do avivamento espiritual, o pastor Antônio Pereira da Costa Júnior, exemplifica

Vários períodos da história da Igreja pós-apostólica foram marcados por reavivamentos maravilhosos, nos quais Deus usou soberanamente homens falíveis para uma proclamação das verdades de um Deus infalível. Por exemplo: A Reforma Protestante (John Wicliffe, Lutero, Calvino, Knox), Reavivamento Morávio (conde Zinzendorf), o Grande

¹⁵⁰ “Na década de sessenta, quando muitas igrejas tradicionais estavam se abrindo para a aceitação da atualidade dos dons do Espírito Santo, nasce a Aliança Congregacional, fruto direto de teologia séria, regada a fervor espiritual”. (GOMES, Joelson Ferreira. Editorial: Ninguém detém, é obra santa. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VIII, nº 47, jul./ago. 2010, p. 2).

¹⁵¹ GOMES, Joelson Ferreira. Editorial: Ninguém detém, é obra santa. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VIII, nº 47, jul./ago. 2010, p. 2.

Reavivamento do séc. XVIII (John Wesley, Charles Wesley e Jorge Whitefield), Reavivamento Americano de 1725 e 1760 (Teodoro Fredinghuysen e Jônatas Edwards), só para citar alguns¹⁵².

Na articulação do texto bíblico com a história se estabelece o entendimento que o Movimento de Renovação Espiritual não consiste apenas na assimilação dos bens simbólicos pentecostais. Ele seria uma reativação do potencial carismático cristão-protestante, como um resgate do princípio da pentecostalidade ou, da ‘liberação’ do sagrado e de uma vivência marcada por experiências imediatas e efervescência religiosa. Uma visão socioantropológica aponta para uma regulamentação e controle que as instituições e a rotinização do carisma impõem ao uso dos bens religiosos anunciados como liberação e experiência religiosa imediata.

Para os renovacionistas o avivamento espiritual deve ser considerado uma necessidade contínua, como propõe o reverendo Eudes Lopes Cavalcanti¹⁵³,

Percebemos, hoje, amados, a grande necessidade de um genuíno avivamento espiritual no meio de nossas Igrejas bem como nas outras igrejas de nosso país. Quando se fala em avivamento, a primeira coisa a ser considerada é que não há avivamento sem uma ação real e poderosa do Espírito Santo. Quando nos referimos ao Espírito Santo como fonte de todo avivamento genuíno, precisamos levar em consideração que o Espírito Santo já foi derramado sobre a Igreja, como corporação, e isso aconteceu no dia de Pentecostes (Atos 2.33)¹⁵⁴.

Ao constatar a carência de uma “genuína” renovação religiosa, não apenas para os congregacionais, mas para as igrejas evangélicas em geral, o reverendo evoca para uma ortodoxia que vai se constituindo em relação à interpretação do que seria a ‘ação real e poderosa’ do Espírito Santo. Nesse processo de reconstituição de ortodoxia hermenêutica, os líderes e fiéis renovacionistas se convencem e pregam que as transformações observadas por parte do protestantismo brasileiro na direção da ‘renovação’, a partir de meados do século passado, seriam ‘obra do Espírito Santo’.

Acerca disso, com aguçada leitura da história da religião cristã, González (2015, p. 245) observa que

Se o cristianismo atinge uma cultura ou classe de uma maneira concreta e inovadora, sua causa não está no fato de seus líderes terem sido particularmente criativos ou inteligentes, mas deve-se à direção dada pelo Espírito Santo, capaz de guiá-los através das mudanças necessárias

¹⁵² COSTA JÚNIOR, Antônio Pereira da. Avivamento ou aviltamento? **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 9, jan./fev. 2004, p. 11.

¹⁵³ Presidente da Aliança Congregacional (2002-2005) e pastor titular da 3ª Igreja Evangélica Congregacional de João Pessoa, Paraíba.

¹⁵⁴ CAVALCANTI, Eudes Lopes. Palavra do Presidente: Aviva-nos, Senhor. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 9, jan./fev. 2004, p. 2.

a tal contexto característico. Conforme tem acontecido por toda a história da Igreja, nas novas expressões do cristianismo existe uma estreita relação entre a adoração e a teologia. A ênfase na liberdade de adorar de maneiras diferentes daquelas ensinadas pelos missionários, e em certos casos a ênfase paralela na liberdade do indivíduo de expressar emoções que teriam sido eliminadas do culto mais tradicional, encontra sua expressão teológica numa ênfase análoga sobre a liberdade do Espírito em conduzir a Igreja e seus membros a novas direções.

A socioantropologia da religião chama a atenção para o aspecto relativo dessa ‘liberdade de adorar’ e de ‘expressar emoções’, apontando para o processo contínuo pelo qual a institucionalização implica em normatização e regulamentação das práticas religiosas e das emoções.

A ação da divindade que produziria renovação contínua dos segmentos e comunidades cristãs, liberando a experiência religiosa coletiva de alguns pesos da institucionalização e da tradição, para uma abertura maior para irrupção e experimentação do sagrado não a isenta da criação de novos processos de controle e normatização socioinstitucional, como afirma a teoria weberiana da rotinização do carisma.

A atualização do carisma original faz com que o surgimento da Aliança Congregacional e da IVB de Caruaru seja associado com o tempo das primeiras comunidades cristãs e entendido como ‘fruto dos desígnios, providência e vontade soberana de Deus’, mobilizando capital simbólico que resulta em potencial de aceitabilidade e legitimação.

Em artigo publicado no Jornal Aliança Congregacional, o reverendo Aurivan Marinho propugnou que

O modo como a ALIANÇA surgiu, há 42 anos, não nos permite pensar que foi mera obra do acaso ou uma dessas “contingências” que “escapa” do controle de Deus. Independentemente dos erros e intransigências humanas que normalmente caracterizam acontecimentos como esses, cremos que Deus tinha um propósito. Os seus fundadores almejavam desfrutar de uma experiência mais viva com Deus, ser mais cheios do Espírito Santo, buscar mais a Deus em oração e promover uma abertura maior para o exercício dos dons espirituais. Tudo isso desembocou em mais evangelismo, mais santidade e mais comunhão com o Senhor. É óbvio que em ambientes de despertamento como esse – como já advertia o avivalista congregacional Jonathan Edwards – acontecem exageros e meninices que nem sempre são devidamente controlados e avaliados à luz das Escrituras. Todavia, isso não deslegitima, nem desqualifica o fato de que é “obra santa” do Espírito¹⁵⁵.

¹⁵⁵ COSTA, Aurivan Marinho da. Palavra do presidente: Soberania e o voo 447. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, n° 41, mai./jun. 2009, p. 3.

Esse discurso que configura o Espírito Santo como agente que inspirou e orientou os crentes a se apropriarem do seu poder e dos dons carismáticos, mesmo com a oposição de alguns pastores, não se tratando de inovações introduzidas no protestantismo e no congregacionalismo brasileiro, mas uma continuidade do observado na comunidade primitiva blinda a renovação espiritual de questionamentos que poderiam surgir se os atores sociais humanos fossem seus criadores e articuladores.

Moreira (2016) chama a atenção para os impactos da ressignificação de Atos 2 pelas igrejas renovadas na ortodoxia, ortopraxia e ortopatía, ou seja, na compreensão bíblico-teológica, nas práticas cúlticas e na experimentação da vida religiosa das igrejas protestantes históricas renovadas.

Apoiados em Rivera (2001), argumentamos que o resgate da doutrina do Espírito Santo estaria relacionado com uma mudança paradigmática dos dispositivos, mecanismos e sistemas de produção e reprodução religiosa, que os tornariam menos presos à tradição e mais propensos às rupturas na transmissão religiosa, pela valorização da experiência com o sagrado e do entusiasmo religioso, observado em modelos religiosos de notável sucesso no campo religioso nacional.

Toda Denominação Evangélica tem a sua identidade. Os Batistas, os Assembleianos, os Metodistas, os Presbiterianos e todas as outras têm um conjunto de valores e princípios que as caracterizam, que norteiam o seu funcionamento, enfim a sua existência. Com os Congregacionais não é diferente. Temos valores e princípios que nos identificam, que mostram as particularidades do nosso grupo. Os princípios e os valores que defendemos são respaldados nas Sagradas Escrituras. As nossas raízes são puritanas, tendo como destaque o apego à Palavra de Deus e a ênfase na santidade de vida. A nossa teologia é conservadora, ortodoxa que tem como prioridade a sã doutrina, que está sintetizada nos 28 Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo. A nossa eclesiologia que é pautada no sistema de governo de Igreja congregacional no qual a assembleia de membros é o órgão maior; a liturgia do culto com ênfase na oração, louvor e pregação da Palavra são pontos centrais, principalmente, a centralidade da Palavra de Deus; a forma de batismo por aspersion que tem mais evidências bíblicas do que a imersão, segundo os relatos históricos de Atos dos Apóstolos; o nosso Salmos e Hinos – o primeiro do Brasil no gênero – que serviu de base para os outros hinários da igrejas brasileiras; a vida ordeira de nossas igrejas, são coisas preciosas para nós. Desses valores e princípios não abrimos mão. Nós, congregacionais da ALIANÇA, temos uma origem não motivada por **disputas eclesiásticas**, nem por **caprichos de lideranças**, mas sim na redescoberta da **obra poderosa do Espírito Santo** esquecida, na época da fundação da nossa Denominação, pelos nossos irmãos congregacionais tradicionais¹⁵⁶. [negritos nossos].

¹⁵⁶ CAVALCANTI, Eudes Lopes. Palavra do Presidente: Identidade Denominacional. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 10, mar./abr. 2004, p. 2.

Mais uma vez, no final da fala acima trazida aparece o mecanismo básico de atribuição das mudanças propostas e realizadas pelos renovacionista à ‘obra poderosa do Espírito Santo’, e observamos a denegação das ‘disputas eclesiásticas’ e ‘caprichos de lideranças’ na determinação das dinâmicas de transformações religiosas. Guiado pelo desejo de conquista de legitimação e aceitabilidade os mais inquestionáveis possíveis, não poupa os fundadores do congregacionalismo no Brasil, que teriam ‘esquecido’ da ação poderosa do Espírito Santo. Sem perceber, o entrevistado aponta justamente para o que é denegado: a disputa entre lideranças e suas orientações pelo controle da produção, circulação e consumo dos bens religiosos.

Interiorização da matriz pentecostal brasileira

Ao resgatar a pentecostalidade fundante, os protestantes renovados tiveram também o desafio de ressignificar suas concepções doutrinárias a respeito da atuação contemporânea do Espírito Santo. A necessidade de legitimar doutrina e institucionalmente as crenças e práticas carismáticas e a marginalidade do assunto na produção literária protestante contribuíram para interiorização do discurso teológico pentecostal. Pastores e fiéis de diversas denominações protestantes assimilaram formas de dizer, ver e experimentar a ação do Espírito Santo, tal como crido e vivenciado pelos pentecostais.

Reconhecendo que as religiões surgem e se desenvolvem dentro de contextos socio-históricos específicos, observamos que o Movimento de Renovação Espiritual surgiu numa época de transformações na sociedade e no campo religioso brasileiro. O anseio por renovação do protestantismo brasileiro se emparelhou com a consolidação, crescimento e expansão do Movimento Pentecostal, que oferecia no crescentemente disputado mercado de bens religiosos nacional um modelo de alto apelo e aceitação, como demonstram as estatísticas sobre afiliação religiosa anteriormente aqui apresentadas.

Conforme Santos (2014), a busca pelo reavivamento das igrejas protestantes brasileiras encontrou no pentecostalismo o modelo de religiosidade mais próximo dos grandes reavivamentos observados em outras conjunturas e campos religiosos, a exemplo do estadunidense, do princípio que impulsionou outras renovações do protestantismo histórico. Por intermédio da ação discursiva de pastores, amparados pela teologia pentecostal, as crenças, experiências, práticas e outros bens simbólicos foram

assimilados, adquiriram *status* de legitimidade e ganharam força para serem reproduzidos e difundidos pelas comunidades protestantes renovadas.

As igrejas renovadas foram fundadas, fundamentadas e estruturadas mediante intenso e contínuo diálogo com o Movimento Pentecostal clássico no Brasil, o que teria implicado, em primeira instância, numa reavaliação e reposicionamento em relação ao pentecostalismo.

Em artigo intitulado *Voltando ao plano original*, o pastor Silas Alves Lagos da Igreja Evangélica Congregacional de Cuiabá, defende que

Foram cerca de mil e duzentos anos de escuridão espiritual, quando a tradição e as heresias prevaleceram sobre as Escrituras Sagradas. A Reforma Religiosa, liderada por Lutero, resgatou os valores fundamentais do Cristianismo: a salvação pela fé na obra de Cristo (justificação pela fé), a Bíblia como regra de fé e prática do cristão, e o sacerdócio universal do crente, entre outros. Alguns valores ainda ficaram por ser resgatados: o poder do Espírito Santo, os dons espirituais, grupos pequenos (a igreja nas casas) e a verdade de que cada crente é um ministro (tem um ministério a desenvolver a partir da igreja local). Mas Deus continuou e continua trabalhando em sua igreja, fazendo-a voltar ao seu plano original. No início do século passado, ouve um mover de Deus restaurando o poder sobrenatural do Espírito Santo à Igreja, através do movimento pentecostal.¹⁵⁷

Como mecanismo discursivo que permite a justificativa da mudança de atitude dos congregacionais em relação ao pentecostalismo, na direção da replicação de suas concepções de práticas, percebe-se que o advento do pentecostalismo é apresentado como desdobramento da Reforma Protestante na Europa e responsável por lançar novas bases para o protestantismo contemporâneo, dando-lhe uma dinamicidade correspondente aos tempos bíblicos e relevante para sociedade atual. Enquanto a Reforma Protestante teria preconizado o “retorno” aos pilares doutrinários das primeiras comunidades cristãs, o Movimento Pentecostal seria o resultado da continuidade do trabalho de Deus sobre sua igreja, sendo ele responsável pelo resgate do poder do Espírito Santo, da doutrina e exercício dos dons espirituais, de um conjunto de práticas de evangelização e da efetivação do sacerdócio universal na contemporaneidade.

Pregando sobre a importância dos dons carismáticos para o congregacionalismo contemporâneo, o reverendo Nicácio Correia, compara a inserção do congregacionalismo e do pentecostalismo no Brasil e apresenta também uma visão justificativa da mudança

¹⁵⁷ LAGOS, Silas Alves. Voltando ao plano original. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano I, nº 2, nov./dez. 2002, p. 9.

de atitude da denominação em relação às interpretações e práticas pentecostais. Segundo ele,

Posteriormente, em 1810 [1910]¹⁵⁸, chega então, depois das demais, a Assembleia de Deus, o Movimento Pentecostal. E, cresceu de uma forma maravilhosa, rapidamente tomou forma. Por que cresceu? Porque trouxe para cá aquilo com o que o doutor Reid Kalley não tinha tido ainda, a experiência. Eu estou falando de uma renovação espiritual intensa. *Tô* falando de plenitude do Espírito. Era um homem que estava, verdadeiramente, cheio do Espírito Santo para fazer tudo que fez. Mas, esse enchimento do Espírito Santo não transbordou nos dons espirituais. E não se pregou, durante muitas gerações, o que os grupos pentecostais estiveram a pregar, vivendo uma experiência do Espírito com base nas Escrituras Sagradas. E, por muito tempo, nós estivemos assim. Eu estou dizendo nós [...] nós estivemos assim, exatamente porque, meus irmãos, é preciso que **além do conhecimento das Escrituras, você tenha a experiência daquilo que ela fala**, daquilo que ela ensina, daquilo que ela diz que é verdade!¹⁵⁹

Há, aqui, o reconhecimento de que o Movimento Pentecostal e, em particular, a partir da Assembleia de Deus, ressignificaram a religiosidade protestante mediante uma ênfase maior na experiência com o sagrado representado pela *persona* do Espírito Santo, colocada como uma necessidade de ir ‘além do conhecimento das Escrituras’, argumentando-se que o alcance da religião pela racionalidade teológica mostra-se insuficiente, sendo preciso reforçar o aspecto experimental e emotivo como nutriente indispensável da fé cristã. Subjacente ao texto está a ideia de que as experiências com o sagrado e emoções propostas pelos fundadores do congregacionalismo eram em certa medida limitadas, se comparadas como o proposto pelos pentecostais e depois pelos renovacionistas congregacionais.

Por outro lado, no imaginário pentecostal/pentecostalizado, a renovação, a plenitude e o enchimento do Espírito estão associados ao crescimento e consolidação da comunidade de fiéis impulsionado pela própria divindade, o Espírito Santo. Como veremos mais adiante, o transbordar dos dons carismáticos além de referir-se ao que se considera como intensificação ampliada das experiências com o sagrado, também pode estar vinculado ao ideário conversionista, como fatores de legitimidade – sinais e maravilhas do Espírito – operados dentro, a favor e através do movimento e igrejas pentecostais e renovacionistas.

¹⁵⁸ Retificado pelo pesquisador.

¹⁵⁹ **Culto de Doutrina / Dons Espirituais – Parte I.** Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Igreja Vale da Bênção Central (YouTube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9acJlk3KPE4>>. Acesso em 17 de junho de 2019.

Em seguida, o pastor citado propõe uma linha de continuidade entre o Movimento Pentecostal e o Movimento de Renovação Espiritual, que culminaria na criação da Aliança Congregacional e da Igreja Vale da Bênção. Diz ele,

Então o que acontece, pastor Nicácio? Que é que o senhor está querendo dizer com isso? Vou dizer aos meus irmãos. É que... a Igreja Congregacional sempre foi uma igreja forte na sua doutrina. Se tem uma coisa consistente na Igreja Congregacional é a sua doutrina. Eu não tô falando de usos e costumes, eu estou falando do ensinamento genuíno, no ensinamento bíblico genuíno, sem mistura. Então a Igreja Congregacional prima por pregar todo conselho de Deus. Agora nós temos que admitir que **houve um dia em que Deus resolveu coroar o Brasil, e isso aconteceu na década de 60. O Brasil experimentou um genuíno avivamento espiritual.** E este avivamento espiritual serviu também para trazer alento àqueles que haviam chegado aqui no fogo do Espírito. Mas, que aos poucos também foram arrefecendo, perdendo o ímpeto daquele objetivo primeiro. E esse avivamento veio para reavivar. Ele veio para avivar, mas também para reavivar. Então todas as igrejas históricas foram contempladas com esse avivamento espiritual. Todas as igrejas históricas, batistas, presbiterianos, metodistas. Que mais? Essas igrejas... a própria Assembleia de Deus, foi renovada nessa década de 60. E a partir da década de 60, nós começamos a experimentar, em uma boa parte do congregacionalismo, o que antes era contestado¹⁶⁰.

Mais uma vez aparece como sujeito do reavivamento, a ‘força do Espírito’, reintroduzida no protestantismo brasileiro pelos missionários pentecostais na década de 1910 permaneceu restrita e limitada às igrejas do Movimento Pentecostal. Aqui aparece um elemento que merece a atenção por que aponta para o mecanismo de arrefecimento no campo dos pentecostais, preparando para a construção do movimento avivalista como uma entidade supradenominacional, que teria ‘coroadado’ o Brasil. Esse discurso retira a especificidade da força do modelo de religiosidade dos pentecostais da primeira onda e aponta para o Movimento de Renovação Espiritual, que teria reacendido o ímpeto pentecostal e tomado os protestantes históricos, dentre os quais estariam os congregacionais.

Nos trechos acima comentados observamos o recurso sociolinguístico da comparação, que representa de algum modo a narrativa justificadora para a abertura para o diálogo protestantes históricos-pentecostais, e a ruptura com os estigmas e práticas segregadoras anteriormente observadas. Substitui-se o recurso à contraposição pelo de verossimilhança, possibilitando a revisão das tensões historicamente observadas entre

¹⁶⁰ **Culto de Doutrina / Dons Espirituais – Parte I.** Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Igreja Vale da Bênção Central (YouTube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9acJlk3KPE4>>. Acesso em 17 de junho de 2019.

protestantes históricos e pentecostais. Os renovacionista tratam de abordar o pentecostalismo identificando pontos de semelhança e relevância, de modo a construir pontes.

Reavaliando a legitimidade do pentecostalismo, o reverendo Ismael Ornilo afirma:

O Movimento Pentecostal, ele é um movimento, de certa forma, novo, *num* é? É um novo mover, vamos dizer assim. É uma nova força para igreja. É impossível reconhecer que aquilo que aconteceu no início do século XX e que se espalhou pelo mundo não foi algo trazendo vida às igrejas e força às igrejas, o que terminou acontecendo inclusive nas igrejas históricas que é o Movimento, da década de 60, o de Renovação Espiritual.

Como temos discutido, a pentecostalização se refere à assimilação de bens simbólicos pentecostais, o que implica pensar sobre pentecostalismos no plural, quer tomando como referência a classificação de Freston quer a de Mariano. Isso pode nos levar a pensar como essa diversidade de pentecostalismo afeta o fenômeno da pentecostalização dos protestantes históricos, levando em consideração as diferentes perspectivas assimiladas pelas comunidades que atravessaram processos de renovação pentecostalizante, referidas desde ao pentecostalismo clássico, o deuteropentecostalismo até as mais recentes tendências neopentecostais e pós-pentecostais.

Araújo (2014, p. 557) observa que “a diversidade mundial do pentecostalismo torna quase impossível falar de ‘uma’ teologia pentecostal”. Em outras palavras, o discurso pentecostal é polifônico e, por vezes, dissonante. O Movimento Pentecostal comporta uma miríade de pressupostos teológicos e doutrinários que dificultam a construção de um único sistema teológico coerente e coeso capaz de abranger todas as denominações e igrejas pentecostais.

Mas, é possível explorar esse imaginário e desenvolver nosso estudo buscando um núcleo comum, tendo um ponto de referência na história e influência sociorreligiosa no contexto brasileiro. Nesse sentido, constatamos que as Assembleias de Deus no Brasil¹⁶¹, ao longo de sua trajetória, se erigiram como principal denominação do Movimento Pentecostal clássico no país. Não apenas por seu crescimento numérico ou expansão territorial, mas, por ainda ser a mais influente na produção e reprodução discursiva, simbólica e de práticas religiosas nesse segmento religioso. Desse modo,

¹⁶¹ O uso plural busca indicar o esfacelamento da denominação em “ministérios corporativos”, que alteraram profundamente a estrutura organizacional da Assembleia de Deus no país, promovendo rupturas e precários relacionamentos institucionais ou diplomáticos.

pode-se considerar que as Assembleias de Deus modelaram uma *matriz pentecostal clássica brasileira*.

De acordo com Alencar (2012) isto significa que, em maior ou menor medida, as demais denominações e igrejas pentecostais brasileiras têm a identidade, teologia e religiosidade assembleiana como referência, seja em termos de concorrência, negação ou desdobramentos. No que se refere ao congregacionalismo pentecostalizado, essa referência também é aplicável, servindo a AD como padrão para a assemelhação observada.

Santos (2014, p. 104) complementa esse raciocínio, afirmando que

A Igreja Assembleia de Deus é a igreja mais influente do movimento pentecostal, pois nela encontramos a matriz pentecostal brasileira. Ela representa de certa forma, para o mal ou para o bem, a identidade pentecostal brasileira em seus membros, pastores, igrejas, doutrinas, cultos, celebrações, vestes, saudações, entre outras características pentecostais, ou, assembleianas.

O Movimento Pentecostal e de Renovação Espiritual no Brasil são aqui analisados a partir de marcas, mais ou menos indelévels da matriz pentecostal assembleiana, presentes em discursos, imagens, representações, materialidades, sensibilidades, sociabilidades hegemônicas no campo religioso pentecostal e renovado e, quiçá, no campo evangélico brasileiro (ALENCAR, 2012).

Em termos do eixo doutrinário, entendemos que há um núcleo discursivo teológico que caracterizou o pentecostalismo clássico. Como observou Synan (2009, p. 32),

Uma investigação mais acurada revelou que os pentecostais priorizavam a conversão radical, uma vida santa de separação do mundo após a conversão e o “batismo no Espírito Santo”, o qual teria como evidência inicial o falar em línguas. Depois disso, o crente podia experimentar na vida normal da igreja todos os dons do Espírito. A cura divina, por meio da oração, era enfatizada de modo especial, assim como a segunda vinda de Cristo para arrebatá-la Igreja, que poderia ocorrer a qualquer momento.

O pentecostalismo brasileiro clássico é reconhecido pela ênfase conversionista e proselitista, pela noção do batismo com o Espírito Santo, evidenciado pela glossolalia; pela ênfase nos demais dons carismáticos, especialmente, o de curar; e por uma escatologia pré-milenista. Podemos ainda adotar o esboço de Oliveira (2014, p. 94), se considerado o espectro do pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo:

Uma teologia pentecostal está dada pela relação intensa que desenvolve com o templo (alta frequência), com a Bíblia (paixão pelas Escrituras, mormente lida e aplicada literalmente), com a atualidade dos dons

espirituais (capacitação e sacerdócio de todos os crentes), com a escatologia (esperança de novo céu e do encontro com Cristo) e com a missão (anunciam em qualquer lugar e a todos). (OLIVEIRA, 2014, p. 94)

Também para Dayton (2018) e para Rodrigues (2002), essa composição doutrinária e seus efeitos práticos são essenciais na caracterização das igrejas do pentecostalismo clássico e deuteropentecostalismo, apresentando-se como pilares do imaginário sociorreligioso pentecostal, servindo esse núcleo teológico e fundamento discursivo do imaginário pentecostal como elementos a serem considerados para problematizarmos o fenômeno da pentecostalização das igrejas protestantes.

Nas entrevistas que realizamos com pastores e na análise de fontes documentais encontramos indícios de que a compreensão doutrinária do congregacionalismo renovado, pelo menos inicialmente, foi a mesma defendida pela Assembleia de Deus.

Vejamos, por exemplo, o que diz o pastor Anacleto Inácio:

[...] pesquisando já *num* material... porque o que prova teologia é o que os pastores pregam. O púlpito é que diz a nossa teologia, *né?* E eu consegui, assim, revistas antigas... da época [*referente aos anos iniciais da Aliança Congregacional*], nas quais tinham os estudos a respeito, por exemplo, do batismo com Espírito Santo, dos dons carismáticos. Então, a perspectiva era muito semelhante à teologia pentecostal. Essa é a verdade. Aquilo era muito novo para eles em termos teológicos. Vamos assim dizer, a experiência estava acontecendo e eles tinham que fundamentar isso teologicamente. Então, quando você pega esse material de estudos bíblicos, dos pastores da época... eram os pastores líderes da denominação, que escrevem as revistas de Escola Dominical – a revista da Escola Dominical própria da igreja, da denominação – então ali reflete o pensamento deles a respeito da doutrina. Até porque a confissão de fé, uma confissão de fé muito antiga que é deixada por Kalley, como herança deixada para as igrejas congregacionais é uma confissão de fé muito simples, que trata daquelas coisas que são essenciais. Então, Kalley não passou essa situação, essa experiência na igreja dele, nem as igrejas durante todas aquelas décadas depois de Kalley. Então, você não encontra isso na confissão de fé dos congregacionais. Então, isso era uma coisa que era novidade no seio congregacional. Então, a resposta é que, de fato, os textos eram os mesmos textos usados pelo pentecostalismo, *né?* Os mesmos textos que estavam na Bíblia mostrando que aquilo é para hoje, que é atual.

A necessidade de fundamentar teologicamente a vivência e as experiências religiosas, teriam levado pastores congregacionais renovados a assumir conceitos, léxico e formas de interpretar a Bíblia características do segmento pentecostal, mais especificamente, do discurso pastoral-teológico assembleiano.

Reminiscências e resgate da tradição congregacionalista

Desde o início desta pesquisa nos indagamos em que medida o fenômeno da pentecostalização afetaria a cultura religiosa receptora. Ao longo dela fomos compreendendo que as formas híbridas de religião ou cultura religiosa não se constituem em algo inédito, absolutamente novo. Apesar da pentecostalização ter sido fator crucial para surgimento do congregacionalismo renovado, nem a denominação Aliança Congregacional, tampouco as IVB foram edificadas única e exclusivamente de bens simbólicos pentecostais. Elas são fruto de convergências entre a tradição congregacional – reformada, calvinista – e o paradigma pentecostal.

O renovacionismo provocou uma releitura das origens e do envolvimento dos congregacionais no ‘Grandes Reavivamentos’, mantendo-se o sistema de governo e elementos da teologia congregacionalista originária.

Além disso, o fato dos pastores e fiéis congregacionais renovados não terem migrado para denominações e igrejas do Movimento Pentecostal pode indicar que eles não se identificaram totalmente com os pentecostais. Mantiveram sua preferência pelo governo congregacionalista e, na medida do possível, tentaram preservar a teologia calvinista nesse processo de imersão no modelo de efervescência religiosa pentecostal clássica.

Destacamos que as especificidades denominacionais-comunitárias e contextuais condicionam os formatos, caracteres e tensões na hibridação cultural observada. As fronteiras rígidas das denominações e igrejas protestantes históricas tornaram-se porosas, mas a múltiplas possibilidades para hibridação não implicam indeterminação, nem assemelhação irrestrita, o que significaria a instalação da intercambialidade perfeita entre modelos de religiosidade, resultando em perda da identidade e dos espaços de poder no campo religioso (BERGER, 1985). Como afirma Canclini (2015, p. XXIX), “a hibridação ocorre em condições históricas e sociais específicas”, dentro de estruturas e sistemas de produção religiosa que podem filtrar os bens simbólicos assimilados.

Ao refletir acerca da “conservação da tradição”, Rivera (2001) nos ajuda a entender que processos como a pentecostalização não implicam, necessariamente, na desconstrução de toda estrutura simbólica ou negação total da religião originária. Para uma nova comunidade religiosa, como fora a Aliança Congregacional e as IVB, a tradição congregacionalista foi e continua sendo fundamental para sua nova configuração e produção de bens religiosos. Seguimos Abumanssur (2005, p. 119) em sua visão de que as “novas igrejas surgem por ruptura de organismos eclesiásticos já estabelecidos e

guardam, em maior ou menor medida, alguma identidade com seu agrupamento de origem”.

Essa identidade é experimentada sob alguma tensão, como observado no trecho da entrevista realizada com o pastor Eudes Lopes, abaixo apresentado:

Temos valores e princípios que nos identificam, que mostram as particularidades do nosso grupo. Os princípios e os valores que defendemos são respaldados nas Sagradas Escrituras. As nossas raízes são puritanas, tendo como destaque o apego à Palavra de Deus e a ênfase na santidade de vida. A nossa teologia é conservadora, ortodoxa que tem como prioridade a sã doutrina, que está sintetizada nos 28 Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo. [...] Nós, congregacionais da ALIANÇA, temos uma origem não motivada por disputas eclesiais, nem por caprichos de lideranças, mas sim na **redescoberta da obra poderosa do Espírito Santo esquecida, na época da fundação da nossa Denominação, pelos nossos irmãos congregacionais tradicionais.**¹⁶² [negritos e sublinhado nossos]

Grande parte da fala acima trazida aponta para a continuidade, aparecendo no final a enunciação da fronteira distintiva, sendo apontada a ruptura com o congregacionalismo tradicional (materializada pela exclusão da União Congregacional e fundação da Aliança). Para se manterem congregacionalistas, efetuar mudanças que apontam para a tradição protestante congregacional como alicerce histórico-teológico e cultural. Ao mesmo tempo, para construir sua identidade, a pentecostalização implica num trabalho de harmonização, tradução e acomodação dos elementos da composição teológico-cultural da tradição originária com o paradigma pentecostal assimilado.

Com base no constructo teórico e na análise socio-histórica do caso particular da IBV aqui realizada, argumentamos que as reminiscências da tradição congregacionalista histórica podem até se sobrelevar em relação às formas religiosas pentecostalizadas conforme determinadas conjunturas, especialmente, no curso da institucionalização religiosa, recuperação das tradições confessionais e, não menos importante, e na busca por respeitabilidade no cenário evangélico e na sociedade.

No caminho da institucionalização

A pentecostalização se refere ao constante conflito entre o carisma fundante, sua rotinização e a institucionalização da vida religiosa, podendo também ser vista em um

¹⁶² CAVALCANTI, Eudes Lopes. Palavra do Presidente: Identidade Denominacional. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 10, mar./abr. 2004, p. 2.

movimento dialético de manifestação e latência, ruptura e permanência, regulação e desregulação da experiência do sagrado.

Desse modo, se a pentecostalização do congregacionalismo representou uma nova experiência do sagrado, atravessada pela ênfase carismática em grande medida engendrada pela produção coletiva dos fiéis, isso não significa ausência de uma instituição e de seus agentes especializados. A própria Aliança Congregacional surge do trabalho de leigos e de um corpo sacerdotal, que diante da impossibilidade do Movimento Renovacionista se desenvolver dentro da União Congregacional, se veem forçados a organizar um novo organismo denominacional que abrigaria pastores, fiéis e comunidades que aderiram ao emergente movimento.

No período de surgimento da AIECB, era mais importante viver a experiência da renovação espiritual do que sistematizar doutrinas e regulamentar práticas. Os conflitos que permearam o Movimento de Renovação Espiritual congregacionista certamente dificultaram o investimento no desenvolvimento de uma reflexão teológica própria. Apesar dos esforços de José Rego do Nascimento e Enéas Tognini, o Movimento de Renovação Espiritual Congregacionista foi divulgado intensamente através do rádio e da pregação, havendo uma tímida produção escrita a respeito das ênfases doutrinárias do movimento¹⁶³.

Os pastores e fiéis congregacionais renovados estão em processo de invenção de seu discurso teológico. *Grosso modo*, os pentecostalismos forneceram insumo para elaboração dos pressupostos axiológicos, comportamentais, doutrinários, estéticos, éticos e litúrgicos das igrejas renovadas, aparentemente se tornando material para o ensino oficial de muitos grupos renovacionistas, sendo adotado através de consensos alcançados sem uma discussão mais formal e aprofundada.

É pouco provável que no curso do tempo aspectos sociorreligiosos desse segmento pentecostalizado não tenham se transformado. Assim como se tem visto nos pentecostalismos, devemos reconhecer que

todo movimento religioso é um processo social dinâmico e, uma vez instaurado, não mais cessa de se transformar, abandonando em sua trajetória as antigas características e assimilando outras novas, tidas agora como necessárias para a sua expansão e sobrevivência. (CAMPOS, 2011, p. 516)

¹⁶³ Até o fim da pesquisa não conseguimos identificar outros autores e obras literárias que abordem diretamente os temas da renovação espiritual congregacionista, embora tomamos conhecimento de que foram produzidos lições bíblicas e folhetos, aos quais não tivemos acesso.

Dentre as transformações se inclui a rotinização do carisma. Essa é a tendência dos movimentos e grupos religiosos movidos por uma fonte de poder carismático: institucionalizar-se. Acerca disso, Weber (2000) nos ensina que o poder carismático atinge seu clímax ainda *in statu nascendi*, sendo sua exacerbação associada com seu nascimento. Quando o princípio carismático é perpetuado por uma comunidade, quase que inevitavelmente, ele modifica substancialmente seu caráter, seja em direção à tradicionalização, racionalização ou, paralelamente, nesses dois sentidos. Essa questão envolve uma constelação de interesses e de soluções possíveis¹⁶⁴.

Alencar (2012) acrescenta que

O fenômeno religioso, portanto, no primeiro momento de seu surgimento, é um evento carismático – uns mais intensamente, outros menos, porém todos com algo de carismático. Na medida em que o evento ou o líder permanece, ou o evento se repete, há uma natural tradicionalização. Além de seu valor pessoal (local, étnico, político ou fenomênico em si) ele agrega valores culturais ao seu modelo de vida. Para o fenômeno sobreviver e se consolidar, há a necessidade absoluta de alguma racionalização. De forma cíclica e dialética, o processo se constrói e se mantém.

Nesse processo, as experiências do sagrado tendem a ser regulamentadas pelos especialistas da religião, sendo, geralmente, esses mesmos indivíduos responsáveis pela racionalização da vida religiosa, sistematização das crenças e normatização das práticas religiosas no ambiente cúltico¹⁶⁵. Com isso, o potencial carismático da religião, que gera um conflito com a institucionalização, passa a ser objeto da regulação institucional.

De acordo com Bourdieu (2007, p. 38),

O corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante. O trabalho da exegese que lhe é imposto pelo confronto ou pelo conflito de tradições mítico-rituais diferentes, desde logo justapostas no mesmo espaço urbano, ou pela necessidade de conferir a ritos ou mitos tornados obscuros um sentido mais ajustado às normas éticas e à visão do mundo dos destinatários da sua prédica, bem como a seus valores e a seus interesses próprios ao grupo letrado, tende a substituir a sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até por filosofias.

¹⁶⁴ Para melhor compreensão dessa discussão, sugerimos a leitura de Weber (2000). Acompanhando Alencar (2012), acreditamos que os tipos de dominação coexistem e se retroalimentam, sendo as dinâmicas religiosas o resultado das forças carismática, tradicional e burocrática – ou, a racionalidade.

¹⁶⁵ A sistematização é fundamental para o funcionamento de uma burocracia religiosa e para própria sobrevivência da comunidade. Esse processo fornece instrumentos práticos, tais como a confissão de fé, para que quaisquer agentes exerçam o sacerdócio, com baixo custo em carisma e menor risco para a instituição. Confissão de fé, regimentos internos e outros documentos eclesiais, conforme Bourdieu (2007, p. 98), “servem de roteiro, de ponto de apoio, impedindo excentricidades e extravagâncias; asseguram a economia da improvisação, mantendo-a dentro de limites”.

Com a institucionalização, as comunidades que passam a se organizar sob o princípio da pentecostalidade, a irrupção do sagrado e experiências correlatas são submetidas ao crivo da tradição e da racionalidade teológica que, em certo sentido atuam para as controlar. Logicamente que essas disposições da religião não são estanques, tampouco puras na realidade histórica. As religiões comportam fenômenos que lhes dão dinamicidade, incluindo sua ambivalência e caráter paradoxal.

No caso da Aliança Congregacional e das IVB, podemos categorizar suas cinco décadas de existência em pelo menos dois períodos¹⁶⁶. Desde sua gênese, o Movimento de Renovação Espiritual entre os congregacionais surge com fortes inclinações para institucionalização, devido a existência prévia de um corpo sacerdotal, a construção ou instalação de templos e da formação de um novo organismo denominacional.

No primeiro período, que se estende da década 1960 até 1990, é caracteristicamente marcado pela hegemonia do princípio carismático da pentecostalidade e do fenômeno da pentecostalização. Nesse contexto, as experiências com o sagrado teriam como referência e fonte de significação a matriz pentecostal assembleiana. Em outras palavras, seria a fase marcada pela intensa assimilação e interiorização das crenças e práticas do pentecostalismo clássico ou de primeira onda.

Em meados da década de 1990, a denominação e as igrejas que a compõem experimentam uma onda de racionalização burocrática e, concomitantemente, de reinvenção da tradição reformada. Conforme Morante (2016), nesse momento, a comunidade que resgata a pentecostalidade vai construindo seu discurso teológico de forma processual, com ritmos e etapas diferentes, em conformidade a necessidade da comunidade religiosa – depois dos pioneiros, as gerações seguintes exigem definições teológicas mais nítidas e precisas – e de sua formação social.

Neste primeiro aspecto, o corpo sacerdotal teria aperfeiçoado e desenvolvido o aparelho eclesiástico para garantir sua sobrevivência e competitividade no campo religioso contemporâneo. No curso dessa racionalização, o programa de sistematização das crenças e normatização da prática cültica ganham proeminência. Paulatinamente, a teologia calvinista-puritana foi instrumentalizada na modelagem e padronização do discurso do congregacionalismo renovado. Os bens simbólicos e práticas pentecostais

¹⁶⁶ Sem qualquer presunção de fechar essa questão, formular uma periodização histórica tem fins didáticos para análise proposta. Conforme Alencar (2012), a delimitação cronológica viabiliza melhor compreensão dos processos, sendo correlacionados diacronicamente.

assimilados entraram numa lógica de tradução correspondente com a estrutura discursiva e imaginário sociocultural do protestantismo reformado e carismático¹⁶⁷. O princípio carismático pode até ser mantido nessas condições, mas sob nova regulação das experiências com o sagrado, roupagem e léxico.

As mudanças observadas, entre outras coisas abrangem

o processo de institucionalização denominacional conjugado à rotinização do carisma e à inevitável busca, pelas novas gerações de pastores e fiéis, de reconhecimento social, poder político, respeitabilidade confessional e de formação teológica em seminários e faculdades (MARIANO, 2014, p. 8).

Entendemos que a transformação da comunidade emergente numa instituição em busca de erudição e respeitabilidade confessional está entrelaçada com outras mudanças na esfera sociocultural, que correspondem ao reposicionamento desta igreja no campo evangélico e na sociedade brasileira. Reforça-se a importância do aperfeiçoamento teológico de seu clero, o que pode ser deduzido da criação de instituições formadoras específicas (Seminários), instituindo-se novas exigências além da posse de carisma e da tradição renovacionista para o exercício do pastorado. Cria-se, assim, um corpo burocrático crescentemente mais especializado para administrar e “preservar” a doutrina e identidade das igrejas congregacionais renovadas, capaz de transcender à vida de seus pioneiros.

Essa suposta preservação está condicionada ao olhar, reconhecimento e compreensão dessa nova liderança a respeito do evento fundante, da tradição confessional, do seu lugar no campo e na sociedade envolvente. O mecanismo de conflito entre visões teológicas e organizativas intradenominacionais é descrito por González (2015, p. 11) nos seguintes termos:

O processo mais comum é aquele em que alguém propõe uma forma particular de compreender determinado aspecto da fé crista, e outros respondem afirmando que tal forma não reflete a vida da Igreja, especialmente conforme essa vida se expressa no culto. [...] toda uma Igreja, seja por consenso implícito, seja por ação oficial, decide que certa opinião contradiz ou ignora um aspecto essencial da fé, tal como a Igreja a experimenta em sua vida e em sua adoração. O resultado mais comum desses debates é a declaração de que um partido está errado – muitas vezes dando o título de “herege” –, enquanto a posição dos demais se torna a posição oficial, ou seja, a doutrina da Igreja.

¹⁶⁷ Com a difusão da literatura reformada continuísta, os congregacionais renovados têm readequado seu discurso, léxico e ressignificado doutrinas centrais da pentecostalização. Grande parte dessa mudança tem por referência eruditos teólogos ingleses e norte-americanos, dentre os quais podemos citar John Stott, Martin Lloyd-Jones, Norman Geisler, Samuel Storms e Wayne Grudem.

Além de refletir relações de poder, o debate teológico desempenha um papel importante no desenvolvimento das doutrinas, e na fabricação do discurso oficial de uma denominação ou igreja. Essa dinâmica é fundamental para o desenvolvimento histórico da própria comunidade de fé e delineamento da sua identidade institucional.

Reinventando a tradição reformada do congregacionalismo renovado

A situação pluralística e mercadológica na contemporaneidade desembocou numa intensa padronização dos bens religiosos. Assim, a imitação, o mimetismo, ou ainda, a assemelhação da mensagem e dos produtos oferecidos por diferentes agências religiosas seriam resultado de ações estratégicas para garantir a capacidade de competitividade com outras agências religiosas de sucesso.

Conforme Guerra (2000, p. 16),

Essa estratégia consistiu em oferecer, no âmbito da instituição, uma identidade, um modelo de religiosidade, ou como podemos também chamar, um produto religioso, com características semelhantes às do seu principal adversário, com o objetivo de evitar a perda de fiéis para os concorrentes.

Se, por um lado, a modernidade religiosa é marcada por essa lógica de mercado e por um paradigma da assemelhação, por outro, também se trata de uma época de “redescoberta das heranças confessionais”. Para Berger (1985), isso corresponderia a um “movimento compensatório” ocasionado pela necessidade de diferenciação marginal diante desse tipo de configuração do campo religioso.

Sem discordar do acima afirmado, também devemos considerar a singularidade do protestantismo. Willaime (2000) ressalta que os ramos confessionais, denominações e igrejas protestantes têm construído seus respectivos universos simbólicos com maior ou menor referência ao movimento de reforma do século XVI. As tentativas de conservar, revitalizar e resgatar os princípios da Reforma Protestante variam de acordo com as especificidades e contextos socioculturais de cada segmento, instituição e comunidade protestante.

Porque, então, falar em reinvenção¹⁶⁸ da tradição reformada pelos congregacionais renovados? Apesar de se constituírem em continuidade e desdobramentos da Reforma e do Movimento Congregacionalista inglês, acreditamos que

¹⁶⁸ Empregamos o termo reinvenção derivada da noção de “invenção” presente na obra de Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007). Nessa acepção, a expressão é uma chave conceitual para a leitura da realidade social e seus avatares como construção ou fabricação histórica, por meio de práticas e representações.

existem abismos – culturais, geográficos, históricos, literários, sociais, políticos e outros – que fazem com que o protestantismo brasileiro seja formado por denominações e igrejas diferentes daquelas que surgiram na Europa Ocidental do século XVI.

O congregacionalismo brasileiro, assim como a maior parte das denominações protestantes históricas estabelecidas no Brasil, passou “por um sem-número de transformações institucionais, teológicas e culturais que fizeram deles um fenômeno religioso virtualmente distinto de suas origens históricas mais próximas” (MENDONÇA, 1990, p. 12). Muito mais se consideramos ter o congregacionalismo brasileiro surgido desvinculado de quaisquer denominações estabelecidas no estrangeiro, sendo um amálgama de diferentes matrizes teológicas, cúlticas e sociorreligiosas, que lhe dão contornos *sui generis*.

Os congregacionais renovados romperam com antigas formas do congregacionalismo brasileiro e da tradição reformada, apropriando-se de tendências reavivalistas e do paradigma carismático referenciado pela matriz pentecostal. Mas esse não é um processo unidirecional nem uniforme.

Essa interpretação ecoa a leitura do pastor e historiador Moisés Alves Lima de Barros (2007), ao afirmar que

[...] o nome “ALIANÇA” emerge com uma marca que representa o enlace matrimonial do protestante com o Espírito Santo, com o pentecostalismo, com o avivamento. Estas identidades advindas do movimento de renovação espiritual são produzidas, então, a partir de um processo relacional em que se demarcam as diferenças. Ser da ALIANÇA em 1967, portanto, é ser novo, diferente. É adotar um estilo dinâmico de falar, de pregar, de narrar a cura, de cantar, diferente do “outro” que se vincula a uma identidade que se pretende cristalizada. A identidade da ALIANÇA adota uma nova linguagem nos púlpitos, substituindo os antigos lugares tradicionais.¹⁶⁹

Como pudemos observar no quarto capítulo, o desenvolvimento histórico do congregacionalismo brasileiro foi marcado por uma constante tentativa de delinear uma identidade denominacional, desde pelo menos 1913. Essa busca por uma identidade denominacional teve seu ápice nos anos 1960, com o Movimento de Restauração Denominacional e a exclusão do congregacionais renovados no Nordeste, narrada como sendo uma forma de preservar as origens das raízes teológicas kalleyanas e a demarcação dos territórios denominacionais por parte da União Congregacional.

¹⁶⁹ BARROS, Moisés Alves Lima de. Pensando a nossa identidade, para os novos tempos. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 32, nov./dez. 2007.

Nos anos 1990, pastores e igrejas da União Congregacional se abriram para pentecostalização, sem quererem uma ruptura institucional como a que houve em 1967. O movimento se narrou como uma busca de “purificação”¹⁷⁰ do congregacionalismo kalleyano. Dentro dos quadros da União, o reverendo Elmir de Oliveira Júnior protagonizou um resgate da teologia puritana-calvinista, proferindo e publicando estudos sobre o assunto, além de ter produzido o *Pequeno Catecismo Congregacional Kalleyano*. As tensões relativas à busca de reconhecimento denominacional da teologia pentecostal-carismática fizeram com que, em 2008, um grupo de igrejas do eixo Rio-São Paulo se desvinculasse da União Congregacional, formando a Associação das Igrejas Congregacionais Kalleyanas¹⁷¹.

Num cenário onde as fronteiras dos territórios confessionais e denominacionais estavam se tornando crescentemente porosas, pelos efeitos da pluralidade religiosa e de crescentes polêmicas envolvendo os neopentecostais, alguns pastores da Aliança Congregacional também apostaram na retomada da tradição congregacionalista.

Segundo o pastor Claudionor Bezerra, da Igreja Evangélica Congregacional de Limoeiro, no estado de Pernambuco,

A alternativa ao abandono é o retorno, o retorno à confessionalidade. A experiência de abandono deixou sequelas indeléveis, mas o caminho de volta nos ensinará que carisma jamais será um substituto suficiente para a confissão. Então veremos [...] que “um credo antigo tem muito a dizer à igreja do século XXI”.¹⁷²

Esse retorno à confessionalidade, observado no contexto da Aliança Congregacional e de parte das Igrejas Vale da Bênção de Caruaru, transparece o objetivo de remodelar a cultura religiosa do congregacionalismo renovado a partir de uma matriz doutrinário-teológica calvinista. Para efetivar o resgate da tradição congregacionalista foi preciso empreender uma “campanha”¹⁷³ a fim de transmitir para os pastores e a massa de fiéis as linhas desse projeto¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Usamos o termo tanto pela visão do grupo em relação a influência pentecostal, quanto por sua ênfase no resgate dos princípios puritanos.

¹⁷¹ Atualmente, o grupo abandonou esse designativo passando ser nominada de Igreja Puritana Reformada no Brasil, mantendo-se defensores da “herança kalleyana” e do sistema congregacionalista. Para mais: IGREJA PURITANA REFORMADA NO BRASIL. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Puritana_Reformada_no_Brasil>. Acesso em 15 de junho de 2020.

¹⁷² BEZERRA, Claudionor. O abandono da confessionalidade. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 23, mai./jun. 2006, p. 12.

¹⁷³ Essa noção foi trabalhada em nota de rodapé na introdução.

¹⁷⁴ Conforme Rivera (2001, p. 53), “transmissão religiosa”, enquanto categoria analítica, pode ser entendida como “conjunto de ações por meio das quais pessoas e instituições procuram manter viva a tradição fundadora”. Essa transmissão religiosa é realizada por meio de diferentes dispositivos discursivos e práticas

Estimamos que a campanha de retorno à confessionalidade dentro da Aliança Congregacional tenha se iniciado em meados da década de 1990, quando foi criado o Departamento de Educação Teológica e alguns pastores – assim como batistas reformados e presbiterianos – buscaram retomar padrões litúrgicos de culto anteriores à pentecostalização de suas comunidades e levar para os púlpitos sermões, cada vez mais, fundamentados na teologia calvinista. Tal programa foi sendo progressivamente implementado no âmbito denominacional por sucessivas diretorias¹⁷⁵, mas foi intensificado de forma substantiva pelo reverendo Aurivan Marinho da Costa¹⁷⁶ e os pastores que o auxiliaram na diretoria da Aliança Congregacional, durante os anos de 2006 a 2013.

O reverendo Ezir George Silva, na época diretor do Departamento de Educação Religiosa e Publicações e pastor-auxiliar da IVB Central de Caruaru, afirma:

Estamos diante de um grande projeto denominacional, um projeto de expansão, de crescimento, mas também de resgate das nossas origens e doutrinas. Um projeto de Deus que está sendo liderado por um homem (Pr. Aurivan), juntamente com sua diretoria e departamentos, um projeto ousado que visa a glória de Cristo e o avanço do seu reino. Um projeto que jamais será executado sem a participação de cada pastor, de cada oficial, de cada seminarista, de cada missionária e acima de tudo de cada igreja.¹⁷⁷

Trata-se de uma campanha que pretendeu mobilizar a participação de todos os pastores e obreiros da denominação, dada a envergadura dos seus objetivos de promover mudanças profundas na produção e reprodução religiosa dos congregacionais, na direção da identificação com a tradição reformada congregacionalista.

sociais que, geralmente, se concentram no domínio dos líderes denominacionais. Campanhas desse gênero estão sendo promovidas por diferentes igrejas protestantes no Brasil, incluindo batistas reformados e presbiterianos, através dos seus seminários teológicos, editoras, revistas e eventos. De modo que esse retorno aos princípios reformados – leia-se, calvinista-puritano – não é uma tendência exclusiva das denominações e igrejas congregacionais. No nosso caso, ela consistiria numa tentativa de transformar a religiosidade de matriz pentecostalizada em direção da matriz calvinista. Numa leitura weberiana, do exercício do poder religioso, esse movimento envolveria, a um só tempo, os atributos proféticos e sacerdotais dos pastores congregacionais. No sentido de promover uma transformação profunda, sob uma aparente manutenção ou preservação da tradição originária (SILVA, 2017).

¹⁷⁵ A título de exemplo, o reverendo Eudes Lopes Cavalcanti, enquanto ocupava a presidência da Aliança Congregacional, se empenhou para produção e publicação do Manual do Ministro Congregacional. Trata-se de um documento que subsidia e normatiza os atos pastorais, especialmente, no aspecto litúrgico. O editor assinala que não tem pretensão de estabelecer um padrão, entretanto, esse tipo de documento funciona como um mecanismo de uniformização dentro de instituições como uma denominação religiosa.

¹⁷⁶ Pastor titular da Igreja Evangélica Congregacional da Estância em Recife e presidente da Aliança (2006-2013). Segundo ele, seus esforços para promover mudanças dentro da denominação teriam começado quando ocupou a diretoria do Departamento de Educação Teológica, requerendo maior preparo, formação e identificação teológica dos seminaristas e avaliação para ordenação pastoral.

¹⁷⁷ SILVA, Ezir George. Minha parte não fará falta. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 26, nov./dez. 2006, p. 11.

O tema do “resgate das origens e doutrinas” é reiterado no artigo publicado pelo pastor Aurivan Marinho, quando declara:

Acreditamos que um novo tempo nos é dado. Tempo de Deus e tempo de esperança. Se juntarmos recursos, talentos e vontade, retemos a oportunidade de exercer um papel fundamental na evangelização e na transformação das estruturas de pecado desse país. Para isso, é indispensável o resgate da nossa identidade doutrinária e litúrgica a fim de que não caiamos no erro de crescermos sem qualidade e sem propósito bíblico. Em vez do *oba, oba*, tão frequente nos nossos dias, precisamos de quebrantamento, santidade, ética e avivamento, a fim de que o nosso discurso não seja como o dos escribas e fariseus, mas que tenhamos um testemunho marcado pela piedade, pela ousadia e pela intrepidez. **Precisamos resgatar os cultos de oração**, quase sempre esquecidos, e **o evangelismo bíblico**, tido como ultrapassado por conta dos **modelos de massa**. Precisamos retornar às Escrituras como único caminho de lembrarmos onde temos pecado, nos arrependermos e voltarmos ao primeiro amor.¹⁷⁸ [negritos nossos]

As expressões acima negritadas podem apontar para a detecção de uma tendência de pentecostalização congregacionalista que não tinha mais como referência o modelo clássico de pentecostalismo, mas o proposto pelo neopentecostalismo, caracterizado pela desenfaturação da Bíblia e adoção do modelo de igrejas de massa, em um período de desgaste público em termos de sociedade envolvente, devido aos escândalos enfrentados pela Igreja Universal do Reino de Deus e outras congêneres. O que tornava a assemelhação não algo positivo, mas desqualificante.

Uma das principais metas do *Plano Diretor da Aliança* para o biênio 2006-2007, era “trabalhar a identidade congregacional nesses dias de pluralização e confusão religiosa”¹⁷⁹. Dentre os mecanismos utilizados para o retorno à confessionalidade, no âmbito denominacional, estão o Departamento de Educação Teológica (DET) e o Departamento de Educação Religiosa e Publicações (DERP).

Esses dois órgãos receberam a incumbência de “implementar uma nova visão na área de educação religiosa”, visando uma reformulação doutrinária, litúrgica e identitária da denominação, devendo, dentre outros objetivos: (1) abrir novos seminários e firmar parcerias com seminários da União Congregacional; (2) readequar o currículo e as diretrizes de ensino dos seminários filiados à denominação; (3) editar uma revista para Escola Bíblica Dominical expondo a perspectiva teológico-doutrinária da denominação; (4) estabelecer uma linha editorial no *Jornal Aliança Congregacional* voltada para

¹⁷⁸ COSTA, Aurivan Marinho da. Palavra do presidente: O Reino de Deus e a Igreja. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 29, mai./jun. 2007, p. 2.

¹⁷⁹ COSTA, Aurivan Marinho da. Plano Diretor da Aliança para o biênio 2006/2007. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 22, mar./abr. 2006, p. 05.

promover a identidade, história e teologia congregacionalista; e (5) promover a literatura e a perspectiva teológica calvinista-congregacionalista através de eventos, publicações impressas e virtuais¹⁸⁰.

Paulatinamente, boa parte dessas mudanças foi sendo instituída e outras ainda estão em curso. A busca do que os atores do subcampo dos congregacionais chama de ‘resgate das origens e teologia reformada do congregacionalismo renovado’ se materializou em diversos artigos publicados no *Jornal Aliança Congregacional* com ênfase na história e teologia do casal Kalley, dos puritanos e reformadores.

Nas palavras do pastor Aurivan Marinho,

Coube ao Congregacionalismo abrir caminhos para que outras denominações surgissem, e a Igreja pudesse ter a presença e relevância dos dias atuais. É nesse ambiente de crescimento e do anseio por despertamento espiritual, que há 39 anos nascia a ALIANÇA, oriunda da União de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Apesar de nossa ruptura histórica, trazemos conosco o legado do governo, da doutrina, da hinologia e da tradição do ensino que caracterizam o congregacionalismo. Precisamos cada vez mais reafirmar a nossa herança histórica em nome de uma identidade que não pode se confundir com as eclesiologias emergentes. Se temos feito opção em preservar ou resgatar a identidade congregacional – herdada a partir da Reforma Protestante – não podemos aderir a **modelos pragmáticos e mercantilistas da fé**.¹⁸¹ [negritos nossos]

A finalização desse trecho acima reforça nossa interpretação acima feita, relativa à detecção de uma eventual tendência assemelhativa dos congregacionais renovados com o modelo dos neopentecostais, a ser combatida com o movimento de resgate da tradição kalleyana.

Assistimos agora a um movimento que propõe uma linha de continuidade entre os princípios doutrinários, eclesiásticos e litúrgicos, defendidos pelos missionários fundadores Robert e Sarah Kalley e o congregacionalismo renovado. Independentemente da ruptura com a União Congregacional, os pastores e fiéis da Aliança constroem a partir de 2006 uma narrativa que os coloca como herdeiros legítimos da tradição congregacionalista kalleyana, preocupados em resgatar, reafirmar e preservar a herança, a fim de que seu produto, sua marca no âmbito do mercado religioso, não sejam confundidos, associados com “movimentos emergentes” – os neopentecostais –, que têm

¹⁸⁰ COSTA, Aurivan Marinho da. Plano Diretor da Aliança para o biênio 2006/2007. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 22, mar./abr. 2006, p. 06.

¹⁸¹ COSTA, Aurivan Marinho da. Palavra do Presidente. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 24, jul./ago. 2006.

a imagem do produto e da marca colocada em cheque pela midiaticização dos escândalos por eles protagonizados na sociedade envolvente.

Depoimentos e artigos escritos por pastores da Aliança indicam que, na década de 1990, houve uma assimilação de crenças e práticas neopentecostais por alguns setores da denominação, fazendo com que o fenômeno de hibridação cultural avançasse para uma neopentecostalização do congregacionalismo renovado, um tipo de assemelhação desqualificante. Nossa interpretação da campanha de retorno à confessionalidade é a de que ela acontece, em certa medida, como uma reação à negatividade da assimilação de bens simbólicos neopentecostais.

Vejamos como essa negatividade é comentada em um trecho de artigo publicado pelo reverendo Aurivan Marinho:

Vivemos em tempos difíceis, em que a inversão dos valores, a crise de integridade e a decadência moral norteia todos os setores da sociedade, incluindo o setor eclesiástico. Com o processo de secularização da fé, sutilmente maquiado de “espiritualidade” do pós-modernismo, o grande “bezerro de outro do nosso tempo” passou a ser o modelo neopentecostal de igrejas. Com a universalização desse modelo o “ser” deu lugar ao “ter”, a ideia de sucesso, riqueza e grandeza determinou a construção de um discurso chamado de “Teologia da Prosperidade”. O modelo neopentecostal de igrejas sem pedir licença se impôs sobre as chamadas igrejas históricas, fragmentando-as como instituições, relativizando suas doutrinas, descaracterizando o governo democrático, mundanizando sua liturgia e fazendo-as se sentirem irrelevantes diante de um mundo marcado pelo marketing, o hedonismo e o narcisismo. Tudo isso tem gerado um espírito de independência, de separatismo e de divisão profundamente desagregador. Trata-se do espírito desse século, cujo individualismo tem produzido ministérios personalistas, arraigados e centralizados no homem. O resultado tem sido a divisão de igrejas e a mais profunda crise denominacional da história. As grandes denominações estão encontrando grandes dificuldades de se manterem coesas e de justificarem sua presença na história¹⁸².

A incerteza e o medo de romper o frágil elo que os mantêm vinculados com a missão kalleyana e, também, com a Reforma Protestante, certamente, fizeram com que líderes denominacionais e demais pastores se entrincheirassem para resistir a essa assemelhação negativa com o paradigma neopentecostal, na medida em que ele se transformara em um alvo de ataques públicos. Esse movimento de retorno ao modelo congregacional kalleyano foi visto por alguns como uma oportunidade de revisão histórico-teológica, propiciando uma volta às fontes do congregacionalismo, do

¹⁸² COSTA, Aurivan Marinho da. Palavra do Presidente. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, n° 22, mar./abr. 2006, p. 2.

puritanismo e da Reforma, sem abandonar os ganhos da já estabelecida tradição do congregacionalismo renovado (DIAS, 2017).

O discurso do retorno e reafirmação das raízes históricas não explicita a seletividade das origens que será exercitada, já que é o congregacionalismo renovado que retorna a Kalley, mas sem abrir mão da rejeição do cessacionismo do missionário fundador. Nos discursos em defesa do retorno habilidosamente silencia esse *onto*, como vimos nos trechos acima e no seguinte, de um artigo publicado pelo pastor Moisés Alves:

Somos desafiados como denominação a repensar e a reafirmar as nossas raízes históricas. [...] Voltando ao século XVI é importante ainda afirmar, como herdeiros da Reforma, não só a nossa eclesiologia, mas também as doutrinas da Reforma, resumidas pelas tão conhecidas “Solas” [...]. Elas precisam urgentemente ser recuperadas na pregação no ensino e na vida de nossas igrejas. [...] Que nós, como herdeiros da Reforma, possamos afirmar e viver a suficiência da Palavra para a glória de Deus, firmados na Palavra e em nossas raízes históricas.¹⁸³

É impossível não reconhecer as raízes histórico-teológicas do congregacionalismo renovado. Contudo, não podemos considerá-lo como desdobramento única e exclusivamente das tradições religiosas protestante, calvinista-puritana, congregacional e kalleyana. As mudanças internas ao subcampo do congregacionalismo e no contexto mais amplo do campo religioso e sociedade envolvente tornam impossível um retorno integral à confessionalidade fundadora. O movimento de retorno do congregacionalismo renovado é um esforço de reformulação da narrativa histórica da denominação, na tentativa reposicionar sua origem na tradição reformada.

Um movimento interessante é observado no trecho de outra publicação do pastor supracitado apresentado abaixo:

O congregacionalismo que se implanta no Brasil está ligado à herança puritana que surge na Europa, no século dezessete. O modelo trazido pelo Dr. Robert R. Kalley é, sem dúvida, fortemente inspirado no ideal de igrejas congregacionais surgidas na Europa. Portanto, **para melhor entender as nossas raízes históricas, é necessário relembrar como se deu a Reforma e o puritanismo na Europa e, mais especificamente, na Inglaterra.** [...] Portanto, hoje, como congregacionais, é importante, especialmente, neste momento reafirmar nossa herança histórica para realmente termos o que comemorar. **Não olhar para a História apenas com um saudosismo alienante, mas recordar para avaliar nossas práticas atuais.**¹⁸⁴
[negritos nossos]

¹⁸³ BARROS, Moisés Alves Lima de. Resgatando nossas raízes históricas. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 23, mai./jun. 2006, p. 08.

¹⁸⁴ BARROS, Moisés Alves Lima de. Raízes históricas do congregacionalismo no Brasil. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 29, mai./jun. 2007, p. 13.

A narrativa histórica é um importante recurso discursivo para conectar o congregacionalismo renovacionista com seus antecedentes históricos, preenchendo lacunas e tecendo fios para o reconhecimento e identificação dos pastores e fiéis com uma realidade distante, tanto no quesito temporalidade, quanto no aspecto geográfico e, mais ainda, na conjuntura sociorreligiosa. No trecho acima o movimento proposto não recua a Kalley, mas propõe um recuo à Reforma e ao puritanismo europeu, um ponto da história que está muito mais aberto do que o ponto do estabelecimento do congregacionalismo por Kalley no Brasil. A advertência final para o risco de um “saudosismo alienante”, também indica o reconhecimento da seletividade do retorno às origens proposto.

Diante das condições impostas pela situação de pluralismo religioso e a expansão neopentecostal, o reverendo Aurivan Marinho defendeu que a tradução da *Declaração de Fé e Ordem de Savoy* seria uma medida imprescindível para efetivar “o retorno às origens históricas do congregacionalismo”. No curso desse resgate confessional, a *Declaração de Savoy* foi traduzida, com a participação dos missionários Glenn Thomas Every-Clayton e Joyce E. W. Every-Clayton, e publicada pela Editora Aliança, em 2009.

O teólogo e pastor Joelson Gomes¹⁸⁵ acredita que

Para os congregacionais brasileiros é salutar o conhecimento desta Confissão, mesmo não sendo documento normativo, e tendo ensinamentos que não são aceitos em nossas igrejas (como o batismo infantil que como a Confissão de Westminster, Savoy também defende). Em meio a confusão doutrinária que campeia nos arraiais ditos evangélicos, e a descaracterização que assola muitas igrejas congregacionais, saber o que os nossos primeiros pais acreditavam e defendiam, servirá para um fortalecimento doutrinário em muitos aspectos e também para a construção de identidade denominacional¹⁸⁶.

A especificidade do congregacionalismo brasileiro e de sua vertente carismática, o processo de institucionalização e a atual conjuntura sociorreligiosa do Brasil, fizeram ressoar a urgência de desenvolver a perspectiva teológica e os artigos de fé que delineiam o corpo de doutrinas da Aliança Congregacional, incluindo a perspectiva continuísta. Em 2012, foi nomeada a comissão especial de pastores para elaboração de um documento eclesiástico que organizasse, sistematizasse, demarcasse e esclarecesse o posicionamento doutrinal dessa denominação religiosa.

Na *Confissão de Fé Congregacional: Declaração de Fé da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil* foram desenvolvidos os artigos doutrinários da

¹⁸⁵ Na época, pastor-auxiliar da Igreja Evangélica Congregacional em Vitória de Santo Antão, Pernambuco.

¹⁸⁶ GOMES, Joelson Ferreira. Declaração de Savoy de Fé e Ordem: um marco na teologia congregacional. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VII, nº 43, out./dez. 2009, p. 7.

Breve Exposição formulada por Robert Kalley, da *Declaração de Savoy* e de outras confissões reformadas, com pontuais modificações, dada singularidade de seu universo simbólico. Ela também conta com a posição da denominação sobre os assuntos pneumatológicos, decorrentes da interiorização e tradução da matriz pentecostal, elemento ausente na maioria das declarações de fé reformada dos séculos anteriores.

Mesmo assim, o pastor Bruno César Cordeiro de Araújo¹⁸⁷ advoga que a *Confissão de Fé Congregacional* “é pura doutrina protestante e reformada, no sentido mais rico da palavra, um verdadeiro *ad fontes* para todos os Congregacionais do Brasil, quer pertençam a ALIANÇA ou não”. O texto redigido foi levado ao Concílio Nacional de 2014, realizado na cidade de Garanhuns, em Pernambuco, onde foi subscrita pela maioria dos conciliares, sendo publicada em 2015.

Na esfera denominacional, ainda merece destaque a publicação do livro *Os congregacionais: uma história da tradição congregacional*, escrito pelo pastor Joelson Gomes¹⁸⁸ (2017). Publicado pela Aliança Congregacional, a obra apresenta a fundamentação bíblico-teológica da eclesiologia congregacionalista e um panorama histórico do Movimento Congregacionalista inglês e norte-americano. Nas recomendações de leitura, os pastores pontuaram que esse trabalho é uma importante contribuição para “conscientização histórica” do povo congregacional, sendo um fio de identidade comunitária e fonte de conhecimento para preservação do legado histórico e teológico.

É importante salientar que essa campanha não esteve restrita aos gabinetes e departamentos denominacionais. Por meio da pregação e da adoção de padrões litúrgicos de linha calvinista, a campanha de retorno à confessionalidade está sendo propagada por inúmeras igrejas da Aliança Congregacional. Estando em consonância com os fenômenos rotinização do carisma fundante, institucionalização, modificações no capital sociocultural do corpo de pastores e da membresia, busca por respeitabilidade no cenário evangélico e na sociedade, entre outros fatores e circunstâncias correlatas, que colocam a tradição reformada como característica essencial do congregacionalismo.

¹⁸⁷ Atualmente, é pastor titular da 1ª Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção de Santa Cruz do Capibaribe, Pernambuco. Na elaboração da Confissão de Fé, atuou como relator e escreveu a apresentação deste documento confessional, de onde extraímos a declaração citada.

¹⁸⁸ Teólogo, professor de Teologia no Seminário Teológico Evangélico Congregacional e pastor-auxiliar da Primeira Igreja Evangélica Congregacional de João Pessoa, Paraíba. Desde alguns anos, ocupa diferentes postos na diretoria denominacional, especialmente na área de educação e publicação.

Mesmo reconhecendo a importância do Movimento de Renovação Espiritual para ressignificação da religiosidade e espiritualidade congregacionalista, alguns pastores congregacionais renovados procuram em seus discursos e práticas evitar o que consideram “exageros” nos desafios impostos pela pentecostalização, reavaliando uma possível negligência em relação à herança calvinista-congregacional e, de forma mais ampla, à teologia cristã-reformada.

Há pastores que procuram articular o discurso do retorno confessional à perpetuação do princípio carismático que deu origem a Aliança Congregacional. A questão é se, na prática, as ênfases renovacionistas – consequentemente, os bens pentecostais assimilados – são compatíveis com a tradição protestante reformada, que os pastores congregacionais querem resgatar?

Para o pastor Ismael Ornilo,

Essa pergunta que você *tá* fazendo é exatamente o que a gente *tá* tentando descobrir. O que depois da Renovação Espiritual, o que precisamos manter, o que precisamos tirar? O que é que precisamos reconhecer que foi bom e o que não foi bom? Isso é uma coisa muito difícil, porque quem viveu naquele período, para ele tudo foi bom. Para a gente que veio depois, e que olha *pra* trás vemos algumas coisas que foram extraordinárias, mas outras coisas que não foram legais. Então, é algo que mexe muito com... com personalidades, *né!*? Com pessoas que acreditam que tudo foi bom. E *pra* gente que não esteve lá, fica difícil dizer que isso não foi bom. Então, essa adaptação do Movimento de Renovação Espiritual para a fé de uma tradição protestante, reformada, ela vai levar um tempo. A gente precisa ter paciência, tranquilidade. Acho que uma das coisas que, pelo menos na nossa denominação *tá* acontecendo, não vamos negar essa livre ação do Espírito Santo e dos dons que são para ser experimentados. E também não vamos negar a importância de que essa experiência precisa estar pautada nas Escrituras e naquilo que nós aprendemos com nossos pais. Juntar essa experiência com a tradição teológica é que é o desafio. E eu acho que a gente ainda *tá* aprendendo.

Ele defende ainda que é preciso refletir criticamente sobre os postulados e desenvolvimentos do Movimento de Renovação Espiritual. Pois, a inclinação inicial do congregacionalismo renovado em direção ao pentecostalismo teria trazido os desafios daquele movimento para dentro das comunidades congregacionalistas, incluindo, a supervalorização da experiência religiosa em detrimento do saber teológico. Por outro lado, a tentativa de “reinserção” do congregacionalismo renovado nos territórios do protestantismo reformado, em nome da razão teológica, pode anular elementos vitais da renovação espiritual.

Trata-se de um equilíbrio bastante delicado, como explana o pastor Moisés Alves,

[...] aos que como igreja congregacional hoje tem se apegado a um modelo apenas carismático, emotivo e emocionalista, a lembrança histórica nos convoca a equilibrar essa postura trazendo para a prática eclesial uma preocupação também com a doutrina, a exposição bíblica, a explicação das evidências da fé cristã. Como bem afirmou John Stott “crer é também pensar”. Outra lição é para os que como congregacionais da Aliança tem se apegado a um modelo intelectualista, racionalista que acaba resultando numa ortodoxia fria e morta, esta recordação histórica nos convida a clamar por um poderoso avivamento espiritual levando-nos não apenas a saber a doutrina correta mas, vivê-la, senti-la, experimentá-la em nossas vidas, igrejas e ministérios. E para isso é preciso humildade e fé no Deus que age na história, o Deus que intervém de maneira soberana para avivar a sua igreja. Este Deus que não é uma abstração nem tão pouco uma mera doutrina, mas o Deus vivo e pessoal. Que o Deus de toda a graça nos ajude a alcançar o equilíbrio de sua palavra. Que ele nos livre dos extremos perigosos. Como disse M. L. Jones “o diabo está nos extremos”.¹⁸⁹

O reverendo Severino Carlos de Souza, pastor da Igreja Evangélica Congregacional em Macaparana, Pernambuco, afirma que:

A reforma é imprescindível porque traz a solidez e a pureza doutrinárias, elementos essenciais para que a igreja cresça qualitativamente. Já o reavivamento é necessário porque traz a verdade doutrinária para dentro dos nossos corações, impulsionando o povo de Deus a uma vida limpa e de testemunho sincero e voluntário da experiência vivida com Deus e a pujante proclamação da verdade da Escritura, elementos absolutamente vitais para o crescimento da igreja. Percebemos, assim, que os dois elementos, reforma e reavivamento, são entrelaçados e inseparáveis, porque são causados pelo mesmo Deus. Isso significa dizer que não há retorno à verdade sem Deus e muito menos amor à verdade sem ele.¹⁹⁰

Convém pontuar que mesmo as noções de reavivamento, renovação espiritual e outras similares, por vezes, estão deixando de ter como referência o Movimento de Renovação Espiritual para serem ressignificadas à luz da Reforma Protestante, do Movimento Puritano, dos Grandes Reavivamentos da Inglaterra e dos Estados Unidos, como forma de “conservar” o legado histórico-confessional e a identidade institucional pautada nos pilares do protestantismo reformado.

¹⁸⁹ BARROS, Moisés Alves Lima de. Breve Histórico da Aliança. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, n° 30, jul./ago. 2007, p. 13.

¹⁹⁰ SOUSA, Severino Carlos de. Reforma e reavivamento. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, n° 25, set./out. 2006, p. 10.

Nesse sentido, alguns setores da Aliança Congregacional e das Igrejas Vale da Bênção já têm experimentado mudanças substantivas, com a marginalização de crenças e práticas renovacionistas. Apesar dos pastores entrevistados afirmarem a aceitação de doutrinas e experiências religiosas de teor carismático-pentecostal, expõem nuances e interditos que se afastam do paradigma carismático que deu origem ao Movimento de Renovação Espiritual no interior do congregacionalismo no Nordeste. Observamos, assim, o enfraquecimento das ênfases renovacionistas, paralelo à reapropriação e a reinvenção da tradição reformada do congregacionalismo renovado.

Acerca disso, Silva (2017, p. 199) entende que

[...] se a liderança não estimula a reprodução dessas práticas pentecostais por meio de seus instrumentos de socialização (pregações, orações, cânticos, publicações) certamente haverá diminuição ou, possivelmente, até retração social desse modelo para as novas gerações. Embora a mudança seja parte da vida social, inclusive nas transições geracionais, a socialização conforme a cultura de um grupo é tida como motor fundamental da reprodução social.

As mudanças na direção da despentecostalização implicam em um movimento contrário ao curso seguido durante décadas, precisando enfrentar as limitações impostas pela institucionalidade sedimentada, pela presença de pastores e líderes leigos das primeiras gerações do congregacionalismo renovado, que guardam significativo poder carismático – na terminologia weberiana – e pela religiosidade difusa dos fiéis (SILVA, 2017).

Pastores mais antigos fazem ressoar a necessidade de voltar ao princípio que deu origem à Aliança Congregacional e à IVB, reivindicando a urgência de um avivamento, uma renovação espiritual. Em meio à institucionalização e rotinização do carisma fundante, ouvem-se murmúrios, ruídos e clamores por reavivamento, demonstrando uma composição discursiva heteroglóssica e, às vezes, dissonante. A renovação espiritual é periodicamente evocada e continuamente reconstruída para vivência de uma religiosidade marcada por experiências e efervescência que constituem uma versão carismática ou pentecostalizada do congregacionalismo brasileiro.

Reposicionamentos e reaproximações denominacionais

O crescimento pentecostal adensado pelo Movimento de Renovação Espiritual, repercutiu significativamente no cenário evangélico brasileiro. Por um lado, as reconfigurações do campo religioso nacional incidiram no aumento da concorrência e competitividade entre as agências religiosas aqui estabelecidas. Noutra perspectiva, essas

transformações aceleraram as dinâmicas de trânsito religioso e intensificaram as trocas simbólicas sob o redimensionamento das temporalidades e espacialidades da era contemporânea.

O fenômeno de pentecostalização se converteu numa força transformadora dos rostos do protestantismo histórico brasileiro. Diante disso, os pastores protestantes tiveram as opções diante dessa influência: resistir ou se adaptar. Optar pela rejeição, como fizeram os pastores da União Congregacional, no contexto da década de 1960, parece não ter surtido efeito duradouro. Com o enfraquecimento do poder inquisitorial e a crescente assimilação de crenças e práticas pentecostais por pastores e fiéis protestantes, quase todas as denominações evangélicas foram forçadas a reavaliar seus posicionamentos acerca dos fundamentos teológicos e práticos da pentecostalidade e, conseqüentemente, dos pentecostalismos, não sendo o congregacionalismo uma exceção nesse cenário.

As igrejas protestantes históricas poderiam reforçar suas trincheiras, interiorizar elementos simbólicos pentecostais sem maiores rupturas ou escancarar suas portas para a pentecostalização. Após duas cisões quase simultâneas por causa da Renovação Espiritual, a União Congregacional se colocou diante desta encruzilhada. E progressivamente abriu-se para pentecostalização.

Segundo Matos (2006), na 42ª Assembleia Geral da União Congregacional foi solicitada a inclusão de diversos pontos doutrinários e litúrgicos de matriz pentecostal e até neopentecostal. Como resultado da solicitação citada foi organizada uma comissão especial para a realização do Fórum Nacional para Definição Doutrinária na cidade de Itatiaia (Penedo), Rio de Janeiro. O grupo de pastores teve a incumbência de analisar, debater e formular um parecer doutrinário-teológico sobre os dons do Espírito Santo e outros assuntos para ser apresentado no concílio de 1994, o qual teria entre seus objetivos a sistematização das concepções teológicas “mais representativas e sólidas dentro de cada tema, possibilitando deste modo, às igrejas, um conhecimento mais extenso sobre o pensamento vigente das várias correntes” (UIECB, 1994, p. 2).

Desde o índice do relatório elaborado pela comissão podemos observar que o foco do debate está na assimilação de crenças e práticas oriundas dos movimentos pentecostais e neopentecostais. O documento demonstra uma tentativa de conciliação das partes favoráveis e não-favoráveis à assimilação citada. Notadamente, os redatores indicam a presença majoritária de pastores partidários ao processo de hibridação entre o modelo congregacionalista e os modelos pentecostais, ainda que com uma série de ressalvas e adendos.

Após essa recomposição doutrinária, as divergências persistiram e ainda persistem dentro dessa denominação. Para Matos (2006, p. 39),

A falta de uma identidade própria gerou essa colcha de retalhos, reunindo num só povo crenças diversas e antagônicas. De um lado ministros e igrejas locais que assumiram a não-contemporaneidade dos dons de cura, profecia e línguas; e, de outro, os que assumiram a contemporaneidade desses dons. De um lado, ministros e igrejas locais que não aceitam práticas litúrgicas que envolvam visão ou revelação, unção com óleo, expulsão de demônios ou exorcismo, quebra de maldição, sinais, segunda bênção e cura interior; e, de outro, os que aceitam essas práticas litúrgicas.

Mesmo que a pentecostalização não tenha se desenvolvido no congregacionalismo kalleyano como um todo, no mínimo ela forçou o estudo e debates em torno das ênfases e práticas carismáticas, especialmente, aquelas relacionadas à pneumatologia e seus reflexos no ambiente cúltil. Esse reposicionamento marca o debate e o reconhecimento da vivência e experiência religiosa pentecostalizada de pastores, fiéis e igrejas da União Congregacional, muito embora os seus reflexos continuem dependendo das particularidades do pastor e dos fiéis de cada comunidade.

Cumprir notar que essa abertura da União Congregacional à pentecostalização, não se tratou de um caso isolado. Lembremo-nos que outras denominações e igrejas, a partir da década de 1980, assimilaram crenças e práticas pentecostais sem provocar cismas como ocorreram no final dos anos 1960 entre os congregacionais. A título de ilustração, apresentamos no terceiro capítulo, os casos da Igreja Presbiteriana Independente e da Igreja Metodista do Brasil. Esse conjunto de denominações atenuaram as polêmicas contra os pentecostais e renovados, se acomodaram e, em maior ou menor medida, incorporaram tendências pentecostais.

Durante a 51ª Assembleia Geral da União Congregacional¹⁹¹, ocorrida na cidade paraibana de Campina Grande, a temática “Reavivados para uma Grande Colheita” pautou o conteúdo devocional-teológico do evento. Os sermões foram ministrados pelo pastor congregacional Aurivan Marinho da Costa e pelo presbiteriano Hernandes Dias Lopes¹⁹², podendo isso ser visto como outro indício da ressignificação das doutrinas e da religiosidade congregacional na direção renovacionista.

¹⁹¹ Depois de 26 anos sem nenhuma cidade do Nordeste sediar assembleias da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil, este concílio denominacional aconteceu na cidade paraibana de Campina Grande.

¹⁹² O reverendo Hernandes tem se destacado no cenário evangélico nacional como um fervoroso defensor de uma versão “pentecostalizada” do protestantismo brasileiro. Suas preleções, livros e publicações nas plataformas digitais fornecem fartas evidências empíricas para nossa afirmação. Acerca disso,

Esse reposicionamento também representou a possibilidade de reaproximação e diminuição do conflito entre os congregacionais tradicionalistas e os renovacionistas. Após quase quatro décadas de ruptura, as diretorias da União e da Aliança Congregacional iniciaram diálogos na tentativa de promover uma reconciliação denominacional formalizada. Em meados dos anos 1990, foram realizados encontros e reuniões entre os representantes das duas denominações, que até cogitavam a possibilidade de fusão, que terminou acontecendo nesse período. No começo dos anos 2000, esse anseio foi retomado pelas lideranças denominacionais, delineando-se um conjunto de interesses comuns em torno dos quais os dois grupos começaram se realinhar para, mutuamente, suprir suas carências e incrementar a implementação de seus projetos.

Celebrando os 153 anos do congregacionalismo brasileiro, em agosto de 2008, pastores e igrejas da Aliança e da União Congregacional se reuniram na capital paraibana e, posteriormente, em Recife. Os cultos realizados integraram também a agenda de comemorações dos 41 anos de existência da Aliança Congregacional. Esses eventos marcaram oficialmente a tentativa de efetuar mais um diálogo interdenominacional entre as entidades coirmãs, encabeçados pelos seus respectivos presidentes.

Para o reverendo Aurivan Marinho,

Estamos dando um passo significativo para reconstruir essa unidade, para caminharmos juntos, para somarmos esforços e quem sabe estreitarmos esses laços cada vez mais, a fim de que os pastores da ALIANÇA e da UNIÃO e suas respectivas igrejas venham assim a caminhar juntos no objetivo de expandir o Reino de Deus aqui em nosso país.¹⁹³

Essa reaproximação denominacional só foi possível a partir de reposicionamentos doutrinários da União Congregacional acerca da continuidade das operações e dons do Espírito Santo na contemporaneidade, sendo emblemático disso a declaração do reverendo Paulo Leite, à época presidente da União Congregacional, nos seguintes termos: “A UNIÃO, durante muito tempo, tratou erradamente,

recomendamos a leitura da obra *Pentecostes: o fogo que não se apaga*, publicado pela Editora Hagnos. De modo geral, ele tem se destacado na produção de uma teologia reformada-carismática, inclusive com ampla aceitação em círculos pentecostais, como o das Assembleias de Deus. Ele defende uma ortodoxia teológica nos termos protestantes e, ao mesmo tempo, de uma espiritualidade e religiosidade marcada por efervescência e entusiasmo, sintetizada na afirmação: “luz na mente, fogo no coração”.

¹⁹³ EDITORIAL. Momento histórico para o congregacionalismo brasileiro. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 10.

antibíblicamente, a questão dos dons. Graças a Deus houve uma mudança na maneira de pensar da nossa denominação”¹⁹⁴.

Não obstante, observamos uma tentativa de ressignificar a cisão através do apelo ao respeito às diferenças e da disseminação de uma narrativa que aponta para os ganhos da cisão que provocou a existência paralela dessas duas entidades na mesma denominação. É o que vemos, por exemplo, nas palavras do reverendo Sérgio Paulo de Menezes, pastor da Aliança: “as diferenças que existem entre nós não são para nos separar. Somos congregacionais e temos visto que Deus tem usado de forma soberana essa denominação para expansão de seu Reino aqui no Brasil, e por isso foi necessária essa cisão”¹⁹⁵.

Em 2009, o reverendo Aurivan Marinho torna pública a parceria com a União Congregacional, através do periódico oficial da denominação. Acerca disso, declara:

Estamos certos de que nesse momento, em que há tanta competição e tanta divisão entre os evangélicos, num momento em que a sociedade enfrenta perplexa o drama da violência, da corrupção, das novas e velhas doenças, das crises institucionais, econômicas e existenciais, num momento em que a família é cada vez mais pressionada pela cultura da “diversidade” e da decadência dos valores éticos e morais, há um clamor por uma igreja que seja relevante, que tenha compromisso em ser fiel a Deus, mas que também tenha a inteligência de se contextualizar. Entendemos que essa missão só poderá ser pertinentemente cumprida pelo caminho da unidade. Daí então porque julgamos essa aproximação e celebração entre os congregacionais uma obra do Espírito que começa a soprar sobre nós, a fim de que qualquer barreira seja demolida, afinal, não temos dúvida, os pontos que nos unem são mais fortes do que as nossas diferenças¹⁹⁶.

A partir de então congregacionais da Aliança e da União tentaram produzir um “caminho da unidade”, buscando atuar juntos. Em 2009, essas entidades firmaram um acordo de *modus vivendi*¹⁹⁷. Buscando efetuar parceria entre o Departamento de Evangelizações e Missões e o Departamento de Orientação Missionária se deu por ocasião do 2º Encontro Nordestino de Missões e da 2ª Conferência Missionária das

¹⁹⁴ EDITORIAL. Momento histórico para o congregacionalismo brasileiro. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 10.

¹⁹⁵ EDITORIAL. Momento histórico para o congregacionalismo brasileiro. **Jornal Aliança Congregacional**, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 10.

¹⁹⁶ COSTA, Aurivan Marinho da. Celebrando a unidade, cumprindo a missão. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 41, mai./jun. 2009, p. 5.

¹⁹⁷ 1ª IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE JOÃO PESSOA. Nossa denominação – Aliança Congregacional. Disponível em: <http://www.primeiraiec-jp.org.br/nossa_denominacao_alianca.html>. Acesso em 09 de janeiro de 2020.

Denominações Congregacionais, respectivamente, realizados pela União e pela Aliança Congregacional.

Sob o lema *Celebrando a unidade, cumprindo a missão*, a parceria interdenominacional foi reafirmada, sendo proposta como prioridade a promoção da difusão da mensagem evangélica, indissociavelmente, por meio do avanço e expansão do congregacionalismo brasileiro. Dentre as estratégias previstas, incluía-se subsidiar e fortalecer as igrejas estabelecidas e investir na abertura de campos missionários. O vínculo colaborativo se estendia aos Departamentos de Educação Teológica e seminários de ambas as denominações, abrindo-se a possibilidade de um pastor membro da Aliança pastorear uma igreja da União, e vice-versa.

Para Aurivan Marinho, importante articulador dessa aproximação, o acordo interdenominacional foi o resultado de “uma ação divina e cumprimento da concepção bíblica de unidade”. Em suas palavras:

[...] essa reaproximação no campo da comunhão e no fortalecimento da missão é extremamente positivo e essa é uma obra do Espírito Santo, pois só Ele pode nos aproximar, demolir barreiras, quebrar preconceitos e nos fazer um, para a glória do Pai. Se eu tenho que resumir o que significa essa reaproximação, significa uma obra do Espírito, para que possamos juntos glorificar o nome do Senhor.¹⁹⁸

Se por causa da obra do Espírito Santo, os congregacionais renovados se apartaram da União Congregacional, agora, por uma operação do mesmo Espírito esses dois segmentos estariam se unindo.

Convém notar que, nas últimas décadas, a diretoria e pastores da Aliança têm se orientado, cada vez mais, por uma perspectiva teológica reformada. Essa mudança de paradigma, parece ser o vetor de uma diminuição das ênfases renovacionistas. Ao ponto de se falar numa possível despentecostalização da Aliança. Num trocadilho proferido pelo pastor Nicácio Correia, “eles [União] estão tão avivados quanto nós, e, nós estamos tão frios quanto eles”¹⁹⁹. Sendo esse reposicionamento outro importante vetor para reaproximação denominacional.

De qualquer forma, interessa frisar que neste aspecto, as denominações guardam aspectos doutrinários e eclesiais comuns, inclusive, subscrevendo *Os 28 artigos*. Segundo o atual presidente da Aliança, o pastor Ismael Ornilo, essas duas denominações estão

¹⁹⁸ EDITORIAL. Congregacionais unidos: 2ª Conferência Missionária e 2º ENOMI. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 42, jul./set. 2009, p. 7.

¹⁹⁹ **Culto de Doutrina / Dons Espirituais – Parte I**. Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Igreja Vale da Bênção Central (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9acJlk3KPE4>>. Acesso em 17 de junho de 2019.

encaminhando para uma unicidade confessional – não implicando, necessariamente, numa unificação denominacional, mas na adoção de um discurso teológico comum definido em torno de um protestantismo pentecostalizado.

Essa visão é ratificada pelo reverendo Ary Queiroz Vieira Júnior, pastor titular da 1ª Igreja Congregacional de Caruaru da União Congregacional, quando toma a *Confissão de Fé Congregacional* como referência para uma série de estudos doutrinários. Ele descreveu este documento confessional como uma autêntica expressão da teologia reformada-calvinista e complementa: “[...] espero, sinceramente, que se torne tanto normativa para própria Aliança [das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB)], como também uma referência a todos os congregacionais de fala portuguesa e de linha reformada”²⁰⁰.

Entretanto, mesmo que mudanças se efetivem na esfera institucional, há ambientes da vida religiosa que não estão ao alcance dos olhos e do controle exercido pelos especialistas produtores de bens religiosos, podendo neles se reproduzirem os conflitos, como salienta Pellizaro (2005, p. 206-207):

[...] na esfera não-oficial a religião está imersa em ambiguidades e misturas. [...] a experiência religiosa possui uma trama de contrariedades e pontos doutrinários que em tese são excludentes, mas desde o calor interno de quem vive a experiência de Deus, essa ambiguidade é desconhecida e não constitui um problema para vivência da religião.

Na vivência cotidiana, as práticas religiosas guardam distância variáveis em relação à mediação pastoral e institucional em geral, encontrando outros referenciais, fazendo com que o discurso oficial coabite com formas heterogêneas e até heterodoxas.

Como explica Bittencourt Filho (2005), as religiosidades são vivências concretas que se realizam por meio de relações sociais e interpessoais, logo, os fiéis podem recriar, fazer bricolagens, a partir de sua trajetória de vida e em função das condições socioreligiosas. No processo de desregulação institucional, a circulação de bens simbólicos e a pentecostalização dão elasticidade e dinamicidade para compor modelos de religiosidade mais diversificados do que aqueles que constam nos documentos confessionais.

²⁰⁰ **Apontamentos à Declaração de Fé da AIECB: Estudo 1.** Apresentado por Ary Queiroz Vieira Júnior. Publicado pelo canal Ary Queiroz Jr (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HiPuqZ2rLqw&t=40s>>. Acesso em 13 de agosto de 2020.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente, buscamos refletir sobre a apropriação e os usos do termo pentecostalização na produção acadêmica consultada, com o objetivo captar os pressupostos teóricos e metodológicos subjacentes a sua conceituação e aplicação na análise socioantropológica da religião. Demos nossa contribuição, mas consideramos ainda há muito a ser feito para que se chegue a uma definição mais clara desse fenômeno, demarcando sua abrangência, especificidade e capacidade descritiva e hermenêutica.

Na análise aqui apresentada adotamos a perspectiva da teoria do hibridismo cultural, como formulada por Canclini, colocando em interface com a teoria do campo religioso, de Bourdieu e a de mercado religioso, como formulada por Berger e outros autores.

Esse trabalho também resultou de um esforço de pensar a pentecostalização a partir de *insights* de outros campos do saber, procurando apreendê-la a partir de condicionamentos internos e externos ao campo e subcampos religiosos, focalizando mais especificamente o subcampo do congregacionalismo brasileiro, buscando as trazer para o texto os modos pelos quais o fenômeno estudado é atravessado por dimensões culturais, econômicas, fenomenológicas, geográficas, históricas, políticas, sociais, teológicas e eclesiais.

O protestantismo abriga diferentes ramos confessionais, denominações e igrejas, com doutrinas e práticas diversificadas mediante composições teológicas e cúlitas distintas e, sobretudo, de contextos socioculturais, que formam um mosaico, observando-se neste movimentos de racionalização e institucionalização da fé bem como a eclosão periódica de movimentos de recuperação do carisma narrado como fundante – o pentecostalismo, sendo esse movimento pendular entre institucionalização e ruptura uma constante no protestantismo em suas várias vertentes denominacionais.

A noção de hibridação, como formulada por Canclini traz à lume as ambivalências e os paradoxos que permeiam o universo simbólico das religiões, ajudando-nos a compreender o processo embrionário do pentecostalismo, suas raízes históricas, teológicas e sociorreligiosas, e as condições em que se observam suas descontinuidades e rupturas com o protestantismo tradicional.

Sendo a matriz religiosa do protestantismo de missão e do pentecostalismo clássico as mesmas, o protestantismo brasileiro, desde seus primórdios, já apresentava

frestas e aberturas para a pentecostalização, as quais foram se alargando mediante as reconfigurações do campo religioso e da sociedade brasileira.

Seguindo o que temos aprendido na academia em relação à atenção às ambivalências, polissemias, contradições, paradoxos e tensões históricas e sociais, neste trabalho questionamos as cristalizações produzidas a respeito da história evangélica, especialmente aquela que naturaliza a visão bipartida do campo evangélico, colocando de um lado os protestantes históricos e do outro os pentecostais. Essa diferenciação, bem como as subsequentes compartimentações denominacionais, foram historicamente fabricadas nas primeiras décadas do século XX, estando relacionadas com relações de poder e disposições sociorreligiosas do campo religioso, em interface com dimensões econômicas, culturais e políticas.

O Movimento de Renovação Espiritual abrangeu todo o subcampo religioso do protestantismo brasileiro, observando-se, pela hipertrofia do paradigma pentecostal, modos diversos de ruptura com o protestantismo tradicional – da racionalidade teológica, do formalismo litúrgico e defensor da cessação dos dons carismáticos. Cada denominação desse subcampo seguiu os trilhos renovacionistas específicos, refletindo a lógica e a dinâmica e as experiências religiosas que derivam do princípio da pentecostalidade.

O Movimento de Renovação Espiritual e a pentecostalização correspondem tanto a recomposições doutrinário-litúrgicas, quanto à construção de identidades denominacionais. Ao compararmos os fenômenos de pentecostalização nos segmentos batistas, metodistas e presbiterianos com o caso por nós selecionado para estudo, confirmamos nossa pressuposição de que o Movimento de Renovação Espiritual teve expressões comuns e específicas, decorrentes das estruturas denominacionais e singularidades comunitárias, como também das conjunturas sociorreligiosas.

Para fazer essa comparação fizemos o esforço de entender os percursos históricos e os fundamentos teológicos e litúrgicos de cada ramo protestante focalizado, bem como para entender os modos como a hibridação cultural se efetuou, em que medida foi operada estrategicamente pelos pastores movidos por uma lógica de mercado ou em que medida ocorreu através das dinâmicas de trânsito religioso observadas para depois serem legitimadas institucionalmente. Problematizamos, por exemplo, a propensão para conservação, mudanças e reinvenção das tradições confessionais originárias das estruturas organizacionais, implicando numa maior ou menor abertura para pentecostalização, bem como a relevância dos contextos imediatos – socioeconômicos, políticos, regionais, locais, comunitários.

Da mesma forma que realizamos um exercício de busca das raízes históricas, teológicas e sociais do pentecostalismo, fizemos com o congregacionalismo brasileiro. Construimos um panorama histórico desde as origens inglesas do Movimento Congregacionista até o estabelecimento e desenvolvimento do segmento congregacional no Brasil.

Observamos que o congregacionalismo kalleyano não foi uma transposição automática do congregacionalismo inglês ou norte-americano, observando-se adaptações referidas às especificidades da realidade social brasileira. Como vimos, a história do congregacionalismo, construída através das próprias biografias de Robert e Sarah Kalley e dos demais líderes congregacionais, revela linhas de continuidade e de rupturas, delineadas pelas operações de seleção de elementos de diferentes contextos articulados para constituir o congregacionalismo brasileiro.

Mesmo sendo pioneiros, os congregacionais tiveram um desempenho numérico que os colocou atrás no movimento de expansão do protestantismo histórico no país, o que os historiadores explicam pelo isolamento provocado pelo traço da autonomia das igrejas locais, uma característica do modelo de governança congregacionista.

Experimentando, com outros setores do subcampo dos protestantes históricos baixos níveis de adesão, a abertura dos congregacionais à pentecostalização pode ser interpretada também como um recurso para sobrevivência desse segmento religioso frente ao “sucesso” pentecostal, em um contexto de mudanças sociais e de reconfiguração do cenário religioso e social brasileiro. Em um período marcado pelos processos de urbanização e industrialização, as dinâmicas de trânsito religioso se intensificaram, aumentando a mobilidade dos fiéis, as possibilidades de encontros culturais e trocas simbólicas nos centros urbanos, experimentando o pentecostalismo um processo de significativa expansão, a qual reconfigurou o campo religioso nacional.

A inserção dos congregacionais nordestinos no Movimento de Renovação Espiritual se deu primeiro a partir dos leigos, que seduzidos pelas crenças e práticas pentecostais, principalmente em torno de um discurso profético de retomada da experiência dos dons do Espírito Santo, trouxeram primeiro para as igrejas protestantes históricas e posteriormente para o catolicismo, uma crítica ao *establishment* e ao enrijecimento da tradição cessacionista.

A interiorização teológica teve essa fonte primariamente leiga, mas não poderia se fortalecer sem a ação de pastores e líderes leigos que, dentro de determinadas condições concretas, agiram para articular as recomposições teológicas, cúlticas e institucionais

derivadas da pentecostalização em tramas discursivas coerentes, dramáticas e eloquentes. Esses agentes especializados da renovação espiritual trabalharam para a legitimação, reprodução e instituição do Movimento Renovacionista e seus princípios, através da instituição denominacional e da reinvenção da tradição congregacionalista.

Pensando o congregacionalismo como uma identidade denominacional construída social e historicamente mediante o entrecruzamento de discursos, práticas e fenômenos sociorreligiosos, procuramos também entender as implicações da pentecostalização nos discursos de pastores de igrejas congregacionais renovadas.

Dentre essas implicações destacamos um processo pelo qual o ideário conversionista e a agressividade evangelística-missionária foram reforçadas, observando-se algumas atualizações das ofertas de salvação congregacionalista: são incorporados na mensagem apresentadas pelos pastores congregacionais renovados os seguintes elementos: (1) a cura divina; (2) a libertação e empoderamento pessoal; (3) a experiência do batismo com o Espírito Santo vivido em termos do acesso aos dons espirituais (com a ênfase na glossolalia, na profecia e na cura); e a reenfaturação da expectativa do retorno iminente de Cristo.

Apesar de pouco expressivas numericamente se comparada com outras denominações brasileiras, a Aliança Congregacional e as Igrejas Vale da Bênção estão demonstrando significativo crescimento e expansão territorial, o que pode estar relacionado direta e indiretamente com o processo de pentecostalização que experimentaram.

Com base no exame de publicações e sermões produzidos pelas duas instâncias denominacionais congregacionais a União de Igrejas Congregacionais – da qual fazem partes as igrejas congregacionais tradicionais – e a Aliança Congregacional – da qual fazem parte as igrejas congregacionais renovadas concluímos que a pentecostalização, enquanto um processo de hibridação cultural, propicia a construção de um universo simbólico permeado por ambiguidades, ambivalências, contrastes, paradoxos e polissemia. Enquanto processo dialético, ela comporta adaptações e readaptações mediante mudanças internas e externas ao universo simbólico da igreja local, denominacional e do campo evangélico.

O processo pentecostalizante atinge o subcampo dos protestantes, mas vai além dele, desdobrando-se no campo do catolicismo em termos da Renovação carismática e das Novas Comunidade de Vida e Aliança.

No que se refere aos números do campo religioso nacional Faustino Teixeira (2013, p. 24) assinalou que

[...] ocorreu um significativo incremento na presença evangélica nas últimas décadas, com um salto de 6,6% em 1980 para 22,2% da população geral em 2010. Nada menos do que 42.275.440 milhões de evangélicos para uma população brasileira de 190.755.799. Esse crescimento não se dele aos evangélicos de missão, que permaneceram quase estacionados na última década, na faixa dos 4% de declaração de crença. Deve-se, sobretudo, aos pentecostais, que respondem por 13,3% da população brasileira, ou seja, 25.370.484 milhões de adeptos.

Concordamos com Almeida (2011) em sua argumentação de que a expansão pentecostal vai além de sua capacidade de acompanhar a dinâmica demográfica, a capilaridade da geografia social e a mobilidade populacional²⁰¹, concluímos também que “mais ainda do que as igrejas pentecostais, o que se expande são as características desta religiosidade” (ALMEIDA, 2008, p. 55). Haja vista a reflexão que vem sendo feita pelos estudiosos da relação entre religião e sociedade no que se refere à presença dos pentecostais no espaço público brasileiro.

Berger (2000) observa que são os movimentos conservadores, ortodoxos e tradicionalistas, como o pentecostalismo, que têm experimentado crescimento em quase toda parte do cenário religioso internacional. São grupos que rejeitam o *aggiornamento* defendido por intelectuais progressistas, defendendo a ortodoxia bíblica, a moralidade cristã e uma religiosidade marcada pela efervescente vivência e experiência místico-extática do sagrado.

Com ofertas de salvação atualizadas, nas quais são enfatizadas a cura e o empoderamento do Espírito Santo para o enfretamento das crises existenciais, socioeconômicas, políticas e morais, os pentecostais apresentam um horizonte utópico onde há esperança e resolução para as tensões sociais e subjetivas em todos os níveis da vida social.

Acompanhamos Vallverdú (2001) em sua tese de que as reivindicações contemporâneas de uma religiosidade para satisfação de carências individuais e marcada por intensidade, expressão e emoção religiosa, fazem com que o Movimento Pentecostal e carismáticos – católicos e protestantes – ganhem destaque e se tornem mais visíveis socialmente em diferentes contextos, especialmente na América Latina.

²⁰¹ Para mais, sugerimos a leitura das obras *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas* e *Religiões em movimento: o Censo de 2010*, ambas organizadas por Faustino Teixeira e Renata Menezes, publicadas pela Editora Vozes.

O crescimento numérico dos pentecostais colocou a questão dos dons espirituais como a glossolalia, profecia e curas miraculosas no centro do debate teológico das principais correntes protestantes e difundiu suas crenças e práticas entre os fiéis das mais diferentes vertentes, denominações e igrejas do protestantismo brasileiro. Assim, o campo evangélico adquire dia após dia esse caráter pentecostalizado.

Segundo Passos (2005a; 2005b), ao longo de seu percurso histórico o pentecostalismo sofreu adaptações e transformações, tentando conservar seus fundamentos e raízes. Enquanto modelo de religiosidade, o Movimento Pentecostal gerou e gera denominações e igrejas no subcampo dos protestantes, bem como, movimentos dentro do catolicismo. Sob esse entendimento, a pentecostalização transcende velhos territórios historicamente antagônicos, os quais foram pulverizados para somar posturas “mágicas” e “fundamentalistas” no mesmo modelo religioso. Esse processo contribuiu para borrar antigas fronteiras e marcos simbólicos que separavam protestantes históricos e pentecostais, evangélicos e católicos, dando lugar à construção de universos religiosos cada vez mais híbridos, conforme também argumenta Campos (1996, p. 98-99), nos seguintes termos:

Como resultado desse processo, fronteiras, desde há muito demarcadas, simplesmente se tornaram irrelevantes. Os antigos adversários se reconciliaram, e os amigos de antes não são mais os mesmos. Um novo ecumenismo, aqui entendido como arranjo de forças, está acontecendo e nada tem em comum com o ecumenismo do Conselho Mundial de Igrejas.

Ainda sobre esse ponto, destacamos o que Camurça (2014, p. 293-294) acrescenta:

Esta transformação no meio evangélico, que vem associada ao seu expressivo crescimento, intensifica dentro deste meio um mercado de bens simbólicos e uma diversificação tão plural (embora com a marca evangélica) quanto à do campo religioso brasileiro. Este campo religioso evangélico, então, passa a se caracterizar por um grande pluralismo de ofertas, como por uma crescente e acirrada competição interna. Atualmente se dizer evangélico significa poder circular entre suas igrejas, atividades, marchas, shows, turismo religioso, sessões de cura e libertação num autêntico trânsito interno.

Em termos práticos, isso pode significar uma maior liberdade para os fiéis circularem entre as igrejas, comunidades e eventos de bandeira evangélica, observando-se a tendência a um impulsionamento do trânsito religioso dentro do campo evangélico²⁰².

Noutra perspectiva, a perversidade da pentecostalização no campo religioso nacional é vista por Rivera (2001, p. 218) como dificultadora da construção identitária religiosa. Para ele, antes “os fiéis protestantes distinguiam-se facilmente por sua denominação e igreja. Hoje, os sujeitos encontram dificuldades para desenvolver identidades com essas características”.

Por sua vez, Souza (2013a) pondera que as religiosidades contemporâneas não ocupam mais um espaço sedimentado em tradições com certo grau de solidez. Essas estariam de modo cada vez mais veloz sendo reinventadas a partir do processo de ressignificação das identidades dos convertidos, que se constituem menos ancorada numa matriz religiosa tradicional e mais numa bricolagem de crenças e práticas obtidas na experiência pessoal e afetiva. Nesse sentido, se outrora os protestantes e pentecostais históricos brasileiros se identificavam pela denominação a que estavam filiados, atualmente a tendência de se identificar somente como ‘evangélico’ torna-se mais comum na atualidade, o que poderia significar, de acordo com Mendonça (1990, p. 15), um retorno ao período de chegada dos protestantes ao Brasil, no qual “antes de pertencer a esta ou àquela denominação, o indivíduo era ‘evangélico’”²⁰³, observando-se que o protestantismo brasileiro manteve estreito relacionamento histórico e teológico com o evangelicalismo²⁰⁴.

O teólogo Guilherme de Carvalho defende que o evangelicalismo atual – nas palavras do autor, *evangelicismo* – seria uma ponte que permite a mediação entre um

²⁰² Deve-se salientar a posição de Cecília Loreto Mariz e Paulo Gracino Júnior (2013), quando nos explicam que essa categoria apresenta diversos problemas metodológicos que obscurecem a análise dos dados do recenseamento e a comparação entre protestantes de missão e pentecostais, bem como, em relação aos censos anteriores. Mesmo assim, a linha interpretativa acima não pode ser descartada, sem que se analisem outras nuances do processo de recenseamento.

²⁰³ Com a pluralização do campo religioso brasileiro é que vai se configurando o denominacionalismo e acentua o exclusivismo, dado o aumento na concorrência e competitividade por fiéis.

²⁰⁴ Cabe-nos explicitar a distinção entre os conceitos de evangélico e evangelical. Velasques (1990, p. 82) afirma que “evangélico é o movimento teológico que remonta aos pré-reformadores e enfatiza a volta à Bíblia como única regra de fé e de conduta. Esse movimento passou por todos os reformadores e marcou a distinção entre o catolicismo romano e os demais movimentos de renovação religiosa. Portanto, evangélicas são todas as igrejas e denominações que descendem, direta ou indiretamente, da Reforma do século XVI”. As raízes históricas do evangelicalismo remontam ao puritanismo do século XVII, enquanto movimento que se organiza em torno de um ideário conversionista. Ele foi fortalecido dentro dos “Grandes Reavivamentos” na Inglaterra e Estados Unidos. Em meados do século XX, conflitos dentro do Movimento Fundamentalista, levaram um grupo de protestantes conservadores se organizarem através da Associação Nacional de Evangélicos [*National Association of Evangelicals*]. Dentre seus líderes, o mais conhecido é o evangelista Billy Graham. Para mais, ver: Cairns (2009) e Matos (2008).

cristianismo tradicionalista e um secularismo líquido. Esse grupo que comporta evangélicos e até católicos praticantes, embora reproduza conceitos, padrões e produtos da sociedade hodierna, recusa paradigmas morais emergentes como, por exemplo, agendas e pautas LGBT+, partidos políticos de esquerda, são contrários ao aborto, descriminalização do uso de drogas, *etc.* Assim, eles constituem modos de vida alternativos, com elementos terapêuticos da ordem do dia – muitos dos quais oriundos da pentecostalização –, mas imprimindo neles valores e práticas cristãs tradicionais²⁰⁵.

Em correlação com o crescimento da população evangélica brasileira, estaríamos assistindo a tentativas de aplicar ou “restaurar” padrões ético-valorativos cristãos, principalmente, por parte da direita evangélica. Um fator que pode ter estimulado o senso de identidade evangélica compartilhada está relacionado à crença numa ameaça política a fé evangélica. Nos últimos anos, o cenário político brasileiro permitiu que percebêssemos como determinados elementos ligados a fé evangélica – como Deus, moralidade, família, heteronormatividade, entre outros – foram capazes de mobilizar milhares indivíduos de diferentes pertencas denominacionais sob uma mesma bandeira político-religiosa.

Se, por um lado, a pentecostalização se assenhorou do campo evangélico brasileiro nas últimas décadas; por outro, a história recente tem sido marcada por movimentos e organizações de reafirmação identitária, principalmente, entre grupos reformados, também chamados no jargão evangélico de “neocalvinistas”. Esse grupo compõe a segunda ala do Movimento Evangelical brasileiro, propondo uma reforma do protestantismo brasileiro entendida como retorno à confessionalidade reformada, ou seja, aos pilares da Reforma e aos documentos confessionais como, por exemplo, a Confissão de *Westminster*, a Declaração de *Savoy* – no caso dos congregacionais –, entre outras. Em outras palavras, a pluralização e desregulação do campo religioso, também incitou a redescoberta e reinvenção das tradições confessionais do protestantismo histórico, em especialmente, de vertente calvinista.

Como observa Matos (2008, p. 264), nos últimos anos, os calvinistas “têm demonstrado forte empenho no resgate da sua tradição teológica através de cursos, publicações, encontros e contatos com instituições norte-americanas”. Seu discurso tematiza as chamadas “doutrinas da graça”: a soberania divina; incapacidade humana,

²⁰⁵ CARVALHO, Guilherme de. Medo de crente. *FaceBook Guilherme de Carvalho*. Disponível em: <<https://web.facebook.com/guilherme.decarvalho.18/posts/10222702587340514>>. Acesso em 05 de outubro de 2020.

graça e eleição; centralidade escriturística, prioridade da teologia ortodoxa – leia-se calvinista – na pregação; da liturgia pactual e centrada na adoração; e o viver ético. Adicione-se a difusão dessa tendência através das mídias e plataformas digitais como *YouTube, FaceBook, Instagram, blogs, sites* e revistas eletrônicas. Seus conteúdos vão desde publicações e conferências com alto nível de erudição e abertura para o diálogo, mas também estereótipos, imprecações e ofensivas aos líderes e grupos pentecostais e carismáticos.

Parte desse movimento se levanta com uma crítica ao pentecostalismo, protestantismo renovado e ao neopentecostalismo; mesmo próximo deles pelo evangelicalismo, enxergam nas alas carismáticas a predominância de excessos emocionais e experienciais do acento místico-pentecostal, negligenciando o conteúdo doutrinário como prioridade, o que pode, segundo representantes desse movimento, conduzir ao pragmatismo, relativismo, liberalismo e hermenêutica pós-moderna; rejeitam o *aggiornamento* à lógica de mercado, profanação do sagrado, em grande parte operada pelos neopentecostais.

Alguns desses autores chegam a reafirmar a posição cessacionista de que os carismas foram “fundacionais” e, na medida em que o cristianismo se consolidou, eles não eram mais necessários, elencando uma suficiência das Escrituras, tão racionalizada que parece prescindir da emotividade, afetividade e do lado experiencial da fé cristã. Assumindo uma postura combativa que põe pentecostais, neopentecostais e protestantes carismáticos no mesmo balaio. Alguns propõem recolocar os marcos e reconstruir as fronteiras da diferenciação, separando protestantes reformados e pentecostais, ortodoxos e hereges, racionais e emocionais, teológicos e modistas, tradicionais e carismáticos, numa tentativa de reorganizar velhos territórios. Talvez, essa tendência possa dar margem para o aumento das tensões entre protestantes e pentecostais. Algo que pode acentuar e criar novas fissuras no campo evangélico brasileiro.

Devemos ainda chamar atenção para o fato de que, desde os começos do Movimento de Renovação Espiritual, houve pastores e teólogos protestantes que o viram como um ataque degenerativo à tradição protestante e, mais especificamente, reformada²⁰⁶ pelo pentecostalismo. Para eles, a pentecostalização representou e, ainda

²⁰⁶ Alguns estudos acadêmicos apresentam, consciente ou inconscientemente, algo bastante similar. O uso do termo pentecostalização por intelectuais protestantes adquiriu um sentido pejorativo de invasão, degeneração, refletindo assim a disputa pela construção da identidade e da diferença no subcampo protestante brasileiro.

representa, o reforço de concepções mágicas, apelo a emoção e irracionalidade, em detrimento de uma fé baseada na intelectualidade e no discurso teológico racionalizado. Até mesmo renovacionistas, como Enéas Tognini (1986), se salvaguardavam de que, na busca pelo poder do Espírito Santo, eles se tornassem pentecostais.

Atualmente, apesar do cenário religioso brasileiro favorecer o crescimento pentecostal e neopentecostal, conseqüentemente, estimulando igrejas protestantes incrementarem seus processos de pentecostalização em função do sucesso mercadológico desses bens religiosos, diversos líderes protestantes têm se movimentado para conter o avanço da neopentecostalização e pastores de denominações surgidas no Movimento Renovacionista têm trabalhado para ressignificar a pentecostalização. De modo que campanhas de retorno à confessionalidade calvinista estão sendo implementadas até por denominações e igrejas renovadas. As ambiguidades do discurso pastoral da Aliança Congregacional e das Igrejas Vale da Bênção parecem indicar que um fenômeno inverso à pentecostalização está em curso entre os congregacionais renovados. Mesmo guardando caracteres e linhas de continuidade com os princípios da renovação espiritual, há sintomas de uma despentecostalização parcial do congregacionalismo renovacionista.

As dinâmicas sociorreligiosas geram múltiplas formações híbridas, não apenas de assimilação do paradigma pentecostal pelos protestantes, como também, o seu inverso. Muito embora os pentecostais continuem crescendo e a pentecostalização também, outros fenômenos de hibridação também se manifestam atualmente envolvendo os segmentos protestante e pentecostal, dentre os quais está a assimilação da teologia reformada-calvinista por denominações, igrejas e indivíduos nominalmente identificados com o pentecostalismo.

Romeiro (2005) identifica que boa parte dessa migração está associada ao rompimento de fiéis com igrejas neopentecostais. Esses indivíduos começam a problematizar o conteúdo teológico e sua exposição, sentem-se ludibriados e até extorquidos, também são inquietados por questões da administração financeira e ética dentro do ambiente neopentecostal.

Acrescenta o autor que

É notório, nos dias de hoje, o interesse de muitos pentecostais no Brasil pela teologia reformada, e no seu bojo, o calvinismo. Grande parte dos alunos que buscam bons cursos de teologia é oriunda de igrejas pentecostais, o que tem gerado incômodo em muitas lideranças eclesiais. Muitos pentecostais têm abraçado a teologia reformada e o calvinismo com suas posições soteriológicas (ROMEIRO, 2017, p. 12).

Entretanto, no que diz respeito às instituições, a “virada reformada” [*Reformed turn*] ainda se concentra em denominações professamente protestantes, algumas das quais passaram pela dinâmica da pentecostalização. Mas, já há indícios de sua afetação em algumas denominações e comunidades pentecostais, como se pode verificar em algumas pequenas denominações emergentes, ministérios da Assembleia de Deus e, de forma flagrante, na antiga Igreja Pentecostal Nova Vida²⁰⁷.

Nas últimas décadas, a Igreja Pentecostal Nova Vida rompeu com o Movimento Pentecostal, sendo reorientada pelo bispo-primaz Walter McAlister, filho do fundador Robert McAlister, para vertente teológica e litúrgica calvinista. Tendo, inclusive, o designativo “pentecostal” substituído, para ser reconhecida como Igreja Cristã Nova Vida. Segundo o próprio McAlister (2018), essa é uma tentativa de caracterizar o que ele designa de igreja pentecostal-reformada²⁰⁸. Ele defende um “retorno” dos pentecostais às fontes da tradição reformada. Entendendo que a relevância do paradigma pentecostal se concentra no âmbito da espiritualidade, mais do que da teologia, assim, ele advoga que a religiosidade pentecostal deva ser submetida a teologia reformada afim de corrigir suas incoerências.

Para Silva (2017), a redução e mesmo abandono de crenças e práticas, doutrinas e hábitos pentecostais na Igreja Cristã Nova Vida manifesta um fenômeno de retração no pentecostalismo e atrofia do paradigma pentecostal, que é chamado por ele de despentecostalização²⁰⁹. Respeitando as particularidades de cada realidade sociorreligiosa, entrevemos certas similitudes entre esse caso e o nosso.

Não obstante, Campos (2011) propõe que, assim como há chances de termos um cenário protestante pentecostalizado, seu inverso também pode vir a concretizar-se.

²⁰⁷ A despeito dos riscos de manipulação, o site enciclopédico Wikipédia disponibiliza um artigo intitulado *Pentecostalismo reformado*, que traz algumas informações sobre o assunto abordado. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pentecostalismo_Reformado>. Acesso em 21 de agosto de 2020.

²⁰⁸ Na obra citada, McAlister procura oferecer os princípios e caracteres para o que ele chama de “pentecostal-reformado”. Parece-nos que o autor está propondo uma nova forma de identificação religiosa, para aqueles que estão inscritos em estruturas religiosas híbridas, abrangendo tanto protestantes reformados que experimentaram a pentecostalização, quanto pentecostais que tem assimilado a matriz calvinista. Contudo, numa perspectiva crítica e com base no conhecimento histórico-teológico que temos, consideramos esse conceito problemático, por uma série de razões que podemos expor em outro momento. No mais, McAlister oferece uma leitura pragmática do fenômeno em apreço, transparecendo inquietações e questões de sua biografia religiosa. Mesmo assim, esse livro e publicações de McAlister em plataformas digitais tem encontrado certa aceitação por protestantes carismáticos e pentecostais que buscam se apropriar da tradição reformada, calvinista.

²⁰⁹ Considerando a hegemonia da teologia arminiana nas denominações pentecostais brasileiras, seja oficial ou implicitamente, podemos falar até de uma “calvinização” em alguns setores pentecostais. Essa questão tem suscitado acirrados debates internos e externos, envolvendo líderes pentecostais – contrários e adeptos da teologia reformada no Movimento Pentecostal.

Quanto a isso, ele supõe que poderemos assistir à formação de um cenário evangélico despentecostalizado, no qual haveria um amplo processo de fusão, com o desaparecimento das expressões tradicionais do protestantismo e predominância de um pentecostalismo institucionalizado, com a redução de seus aspectos emocionais e experienciais, adesão a uma cultura teológica e formação de caráter confessional tradicional.

Sobre esse ponto que se abre como uma perspectiva de posteriores pesquisas cabe ressaltar que,

Uma análise da sociedade brasileira ainda não permite diagnosticar sinais de envelhecimento e morte do pentecostalismo; muito pelo contrário, percebe-se nele fôlego e vontade de se tornar uma força religiosa e política hegemônica. Essa força surge, segundo nosso ponto de vista, exatamente da identificação do pentecostalismo com aquela cultura popular gerada numa tradição pré-capitalista, portadora de resíduos milenaristas, de um dinamismo capaz de dar aos pobres e excluídos a força para conviver com tantas desigualdades, vazio e miséria. Daí o seu sucesso, primeiro entre os pobres, depois entre os que, embora pertençam às camadas sociais mais altas, se encontram despossuídos daquela riqueza simbólica sem a qual a vida perde o seu sabor. (CAMPOS, 1996, p. 94)

A guinada reformada e a despentecostalização ainda parecem contraproducentes diante das teorias do mercado religioso e ainda não alcançaram grandes proporções e visibilidade, configurando-se em horizontes de pesquisa.

As hibridações culturais são desafiadoras até mesmo para a construção do conhecimento analítico com base em um paradigma da simplificação, que obscurece as ambivalências, os intercâmbios, as misturas, os paradoxos, por meio de composições antinômicas e binárias, pretendendo dotar de inteligibilidade a trama da vida social (ADILSON FILHO, 2011).

Voltando a metáfora das especialidades, se na realidade social, os territórios confessionais e suas fronteiras simbólicas estão, cada vez, menos nítidas, que diremos, pois, de nossas tentativas de cartografar o campo religioso? Embora reconheçamos a importância de formular categorias, classificações e tipologias ou mesmo trabalhar as identidades protestante e pentecostal como tipos-ideais, precisamos romper com a visão de um núcleo centrado e unificado, construído a partir dessa concepção binária.

A pentecostalização pode estar contribuindo para rompermos como determinados estereótipos e certo “senso comum acadêmico”, composto por princípios e pressupostos teóricos que se cristalizaram e foram banalizados em seu uso.

Problematizar a pentecostalização e a decomposição das identidades protestante e pentecostal, não quer dizer que estejamos diagnosticando, muito menos, prognosticando o desaparecimento das diferenças confessionais, denominacionais e comunitárias, ou mesmo da percepção social delas, senão seu enfraquecimento. Esse tipo de fenômeno coexiste com investidas de preservação de identidades, reprodução e reinvenção de tradições religiosas.

Freston (1996, p. 269) é bastante perspicaz quando afirma que

Ainda é útil falar de “históricos” e “pentecostais”, mas não devem ser vistos como compartimentos estanques e sim como tipos ideais nos dois extremos de um *continuum* no qual quase todos os casos reais são uma mistura criativa e altamente variável. Além disso, todos os indivíduos e denominações estão em constante movimento ao longo do *continuum*. O movimento vai nas duas direções: para uma pentecostalização do protestantismo histórico e para uma historicização do pentecostalismo.

Os encontros culturais contemporâneos fazem com que a hibridação e ambivalência sociorreligiosa atinja indistintamente vertentes, segmentos, instituições, comunidades e indivíduos. Precisamos pensar as identidades e tradições religiosas sob novos olhares, com lentes capazes de captar os contrastes de nosso tempo. O campo religioso brasileiro apresenta fronteiras difusas, uma das razões para isso estaria na desregulação e desinstitucionalização da vida religiosa, bem como, por uma crise no sistema de transmissão e reprodução das tradições religiosas, de modo que a circulação de pessoas e de crenças adquira legitimidade, principalmente, pelo fato dos próprios sujeitos construir suas fronteiras a depender dos seus interesses e preferências. Podendo, inclusive, assumir compromissos de pertença múltipla dentro do ambiente evangélico.

Para todos os efeitos, esses processos de hibridação cultural dentro do campo evangélico brasileiro tem apontado para o afrouxamento ou desterritorialização religiosa, facilitando a formação de um movimento evangelical *a la* brasileira, onde denominações e igrejas evangélicas se unem através de alianças e organizações paraeclesiásticas ou, simplesmente, em torno de princípios doutrinários, cúticos e morais comuns, se fortalecendo mutuamente para enfrentamento da diversificação religiosa, efeitos secularizantes da modernidade e destituição da moralidade cristã. Nesse enredo, o pentecostalismo vem se tornando a corrente principal desse movimento evangelical.

Sem dúvidas, ser evangélico hoje é diametralmente diferente de identificar-se como evangélico até meados do século XX, quando as fronteiras que delimitavam a pertença religiosas eram, ou pelo menos pareciam, mais nítidas. Com um campo religioso

cada vez mais híbrido, as pessoas se deslocam e podem escolher com maior liberdade suas preferências religiosas.

De acordo com Almeida (2011, p. 117),

[...] vale a pena destacar a circulação no interior do próprio segmento evangélico como uma variação religiosa sem perda da identidade e sem compromisso com uma comunidade fixa. Uma experiência bastante individualizada e parcialmente comunitária. Tudo isto abre possibilidade ao indivíduo para compor ele mesmo seu padrão religioso evangélico pentecostal com mais ou menos música, mais ou menos corporalidade, mais ou menos doutrina, mais ou menos moral, mais ou menos teologia, em suma, ele mesmo pode realizar a “calibragem” da sua religiosidade e do seu vínculo com um grupo específico.

Uma leitura apressada pode nos fazer entender as figuras típico-ideais do convertido e do peregrino, como entidades puras, mas na realidade social, o indivíduo pode assumir essas duas “roupagens”, peregrinando dentro do ambiente evangélico e pertencendo a determinada denominação. Como propôs Waldney de Souza Rodrigues Costa, podemos observar a formação de circuitos evangélicos, onde os indivíduos peregrinam num amplo ambiente evangélico – conferências interdenominacionais, eventos musicais, literatura, programação midiática, plataformas digitais, *etc.* –, porém, muitos deles não abandonam suas pertenças formais ou casuais às denominações e igrejas. Essa disposição do campo evangélico permite, então, que o indivíduo participe de uma comunidade mais ampla, congregada em torno da mensagem evangélica e da música gospel, mas, ao mesmo tempo se identifique, relativamente, com uma confissão religiosa particular.

A desregulação ou desinstitucionalização religiosa ainda não conseguiu suplantar a situação pluralística e de concorrência, tampouco o ideário conversionista das igrejas e dos próprios evangélicos. Além disso, o campo evangélico brasileiro ainda apresenta uma configuração denominacionalista, que tem potencial para fazer com que diante do afrouxamento das fronteiras confessionais, as igrejas reforcem suas estruturas denominacionais e se realinhem com suas respectivas tradições, a fim de construir laços de pertencimento menos efêmeros e, conseqüentemente, produzir disposições mais ou menos duradouras para formatação de identidades ou *ethos* religiosos.

Essas e outras demandas interpõem, cada vez mais, a urgência de diferencial marginal para alcançar adeptos convertidos e não apenas peregrinos ou clientes²¹⁰. Berger

²¹⁰ COSTA, W. S. R. O circuito evangélico de Natal (Rio Grande do Norte). In: **XXIV Semana de Estudos de Religião**, comunicação oral, Universidade Metodista de São Paulo, 17 a 19 de novembro de 2020.

(1985) e Guerra (2000) nos ajudam perceber, sob outro prisma, que se a pentecostalização sugere uma padronização dos bens e assemelhação das agências religiosas, por outro, permanece vigente a necessidade de diferenciação marginal que faz com que o campo evangélico mantenha certa unicidade teológica evangelical na diversidade organizacional. O acirramento da concorrência religiosa, pode fazer com que os especialistas da religião e suas agências reformulem suas tradições e estruturas para cooptar novos adeptos, mantê-los e imprimir neles marcas distintivas para identificação e reconhecimento de pertença.

É dentro de um quadro de crise generalizada de sentido “que podemos entender o revigoração das antigas propostas religiosas e o impressionante desenvolvimento de novas alternativas de acesso ao sagrado por toda parte do mundo” (DIAS, 2017, p. 65), por mais paradoxal que isto pareça. Essa diferenciação das instituições é resultado de uma trajetória marcada por conflitos e retornos, cujas etapas e andamento variam conforme as especificidades de cada segmento e os contextos em que elas se processam. Isso requer das denominações e igrejas evangélicas o desenvolvimento de uma capacidade, cada vez maior, de adaptar-se para garantir sua sobrevivência e “conservar”, ainda que precariamente, suas tradições de origem.

Cumprir frisar ainda que a segregação sociorreligiosa é uma posição, cada vez menos, viável diante da conjuntura religiosa e social contemporânea, onde as tradições apresentam muito mais pontos de ligação com outras culturas. Destarte, devemos olhar para tradições e identidades religiosas “como áreas de construção, sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições se deem ou não conta disto” (BURKE, 2016, p. 102).

Por fim, abrimos um parêntesis para inquietações pessoais. Em nome da objetividade científica, há quem julgue os estudos da religião como uma área impuramente acadêmica. E, ao conhecer minha biografia ou mesmo ler meu currículo, possam questionar sobre a validade de nossa pesquisa. Essa discussão é antiga no campo das Ciências Humanas e Sociais e se desenvolve de forma mais acentuada quando se trata de um religioso pesquisando religiões. Nos círculos acadêmicos, como observou Alves (2009, p. 11), “confessar-se religioso equivale a confessar-se habitante do mundo encantado e mágico do passado, ainda que apenas parcialmente. E o embaraço vai crescendo à medida que nos aproximamos das ciências humanas, justamente as que estudam a religião”.

Compartilhamos do dilema de outros pesquisadores, que são confrontados pelo “policiamento científico” de que para se produzir uma apreensão socioantropológica e historiográfica das religiões com validade acadêmica seja imprescindível ser ateu ou agnóstico, pior ainda se evangélico.

As palavras de Alencar (2000, p. 13) traduzem bem nossa posição.

Como assembleiano, admito, sou duplamente suspeito: na academia pelo frisado anteriormente, mas creio ser possível superar; já dentro da igreja, o caso é mais grave. Diversos pesquisadores que trabalharam no meio evangélico foram alvo de afeição e proselitismo (Gouveia, 1986; Mariano, 1999; Brandão, 1986) e “os erros/má interpretação” de seus trabalhos, se por acaso lidos pelos fiéis, serão desculpados pela “falta de fé, discernimento espiritual, *etc.*”. Eu não terei esta absolvição dos meus entrevistados e dos leitores da igreja – e, isto já deve servir de indício para os de fora, de como a igreja age. Tudo na igreja, de forma única e exclusiva, é explicado “espiritualmente”. Isto pode ser tão obtuso quanto uma “explicação puramente científica”. É neste terreno minado que tenho de seguir. Interessante como duas áreas opostas podem se encontrar em seus extremos.

Não estamos procurando explicações teológicas em nosso estudo, apesar de não terem sido negligenciadas e nos instigarem à reflexão. Mas, sendo uma pesquisa no campo das Ciências Sociais da Religião, a premissa que nos orienta aqui é apreender a religião e seus fenômenos como algo eminentemente humano, portanto, social e histórico. Quanto a isso, incorremos no risco de sermos mal compreendidos pelos atores da pesquisa e leitores do segmento religioso objeto de análise.

Willaime (2012, p. 12) nos ensina uma importante lição quando afirma que,

Relações complexas são estabelecidas entre as construções sociais do religioso (as delimitações sociais do que é e do que não é religioso) e as construções sociológicas do religioso (a maneira como são delimitados os objetos de estudo e como os mesmos são analisados).

Sob essa assertiva queremos chamar atenção para o fato de que é possível que os atores envolvidos, direta ou indiretamente, com esta pesquisa não se reconheçam e, talvez, lhes pareça estranho e até sacrílegas algumas de nossas conclusões. Mas, alertamos nosso leitor de que trabalhamos com maneiras específicas de abordar os fenômenos religiosos a partir do conhecimento sociológico, que implicam na adoção de modos particulares para transformar o fato social em objeto de observação e análise. Assim, para apreender os percursos, observações e conclusões deste trabalho é necessário que haja disposição para buscar a posição mais próxima daquela que este pesquisador estava ao desenvolver seus estudos.

Ademais, fique claro que não estamos julgando a autenticidade, legitimidade ou validade dos fenômenos evidenciados na Aliança Congregacional e nas Igrejas Vale da Bênção; antes, nossas considerações, ponderações e proposições consistem em juízos que permitem o confronto entre teoria e realidade, considerando a realidade social como um fluxo infinito e incessante de ações, manifestações e realizações humanas²¹¹.

Pelo caráter inédito²¹² e dificuldades na identificação e coleta de fontes primárias, nossa pesquisa tem limitações próprias. Estamos cômicos ainda de que a abordagem adotada e a abrangência de nossa pesquisa não conseguem responder sequer um terço das problemáticas e questionamentos em torno do fenômeno da pentecostalização.

Apesar disso, as reflexões feitas podem contribuir para compreensão e suscitar novos questionamentos sobre a problemática sociológica da pentecostalização, sobre as relações entre protestantismo e pentecostalismo e determinados aspectos do campo evangélico contemporâneo. Certamente fissuras foram abertas para que através delas outras pesquisas sejam realizadas. É bastante provável que o questionamento dos atores e novas problematizações surjam de pesquisas posteriores. Mas, como afirmou Berger (2000, p. 10), ao ocupar a posição de cientista social nos dá vantagem em relação ao ofício do teólogo, de “que podemos nos divertir tanto quando nossas teses são refutadas quanto quando são confirmadas”.

²¹¹ Para mais, ver nosso artigo: Max Weber, entre os valores e o problema da “objetividade” nas Ciências Sociais.

²¹² Como observamos no levantamento bibliográfico, há outros trabalhos sobre o papel feminino na Aliança Congregacional, mas não oferecem uma leitura mais detida sobre a formação, desenvolvimento e avatares dessa denominação.

Referências

- ABUMANSSUR, Edin Sued. Os pentecostais e a modernidade. *In: PASSOS, João Décio. (Org.). Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.* São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 115-133.
- ADILSON FILHO, José. **Cidade e jardinagem:** Ambivalência socioespacial, estigma e segregação na cidade de Belo Jardim. Tese defendida no Doutorado em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.
- ALENCAR, Gedeon. **Assembleias Brasileiras de Deus:** Teorização, história e tipologia – 1911-2011. Tese defendida no Doutorado em Ciências da Religião da Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- _____. **Protestantismo tupiniquim:** hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- _____. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus:** Assembleia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). Dissertação defendida no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes.** São Paulo: Cortez, 2011.
- _____. **História:** a arte de inventar o passado. Bauru: Edusc, 2007.
- ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.* Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 111-122.
- _____. Os pentecostais serão maioria no Brasil? *In: Revista de Estudos da Religião*, n. 8, v. 2, dez. 2008, pp. 48-58.
- ALVES, Rubem. **O que é religião.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2014.
- ARAÚJO, Rosivaldo de. **Ninguém detém! É obra santa:** uma análise da história do Movimento de Renovação Espiritual no Nordeste do Brasil e autobiografia. João Pessoa: Ed. Betel Brasileiro, 2013.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- _____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *In: Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 21, vol. 1, 2000, p. 9-24.
- BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Estudo Arqueológica NVI.** São Paulo: Editora Vida, 2013.
- BITTENCOURT FILHO, José. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo religioso. *In: PASSOS, João Décio. (Org.). Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais.* São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 19-45.
- BONOME, José Roberto; Fernando Lemes. Origens da Igreja Evangélica no Brasil: o movimento congregacionalista e o protagonismo de Robert Reid Kalley na capital do Império. *In: PLURA Revista de Estudos de Religião*, vol. 9, nº 2, 2018, p. 85-99.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural.** São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2016.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do protestantismo brasileiro. *In: Revista USP*, São Paulo, nº 67, set./nov. 2005, pp. 100-115.

_____. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil: exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. *In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 127-160.

_____. Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *In: Revista Horizonte – Dossiê: Pentecostalismo no Brasil*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011, pp. 504-533.

_____. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflitos. *In: CAMPOS, L. S.; GUTIÉRREZ, B. F. (Ed.). Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, pp. 77-120.

_____; GUTIÉRREZ, Benjamín F. (Ed.). *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

CAMPOS JÚNIOR, Luis de Castro. **Pentecostalismo**: sentidos da palavra divina. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. **Pentecostalismo e transformações na sociedade brasileira**: A Igreja Avivamento Bíblico. São Paulo: Annablume, 2009.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. *In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 63-87.

_____. O futuro das religiões no Brasil: o enfoque das ciências da religião. *In: ARAGÃO, G.; CABRAL, N.; VALLE, E. (Orgs.). Para onde vão os estudos da religião no Brasil*. São Paulo: ANPTECRE, 2014, pp. 287-306.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora USP, 2015.

CÉSAR, Salustiano Pereira. **O congregacionalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: OMEB, 1983.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2014.

DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018.

DIAS, Zwinglio Mota. A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

DOLGHE, Jacqueline Ziroldo. Uma análise sociológica do culto protestante brasileiro: percursos e tendências. *In: LEONEL, João. (Org.). Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 241-278.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2018.

EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. **Um grão de mostarda**: documentando os inícios da Igreja Evangélica Pernambucana (1873-1998). Recife: IEP, 1998.

_____; ARAÚJO, Marcos Robson Quaresma de. **Caruaru, cem anos de luz**: Primeira Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru 1989-1998. Caruaru: Art’Berg Gráfica e Editora, 1998.

FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. *In: CAMPOS, L. S.; GUTIÉRREZ, B. F. (Ed.). Na força*

do Espírito: Os pentecostais na América Latina. São Paulo: Pendão Real, 1996, pp. 257-275.

_____. **Protestantes e política no Brasil:** da constituinte ao *impeachment*. Tese defendida no Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FREXEIRA, George Leite. **O processo de gestão social em instituições religiosas e os interesses de seus líderes na expansão e fundação de novos templos.** Monografia defendida no Bacharelado em Administração da Universidade Federal de Pernambuco (Campus Agreste), Caruaru, 2013.

GALIETTI, Mauro, BARBOSA, Márcia Helena Saldanha. A questão da hibridação cultural em Néstor Garcia Canclini. *In: Anais do VIII Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sul*, Passo Fundo, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GESTA, Marcelo. **Pentecoste e pentecostalismo:** uma abordagem sociológica e teológica. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

GOMES, Joelson Ferreira. **Os congregacionais:** uma história da tradição congregacional. João Pessoa: Moura Ramos Gráfica e Editora, 2017.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma breve história das doutrinas cristãs.** São Paulo: Hagnos, 2015.

GUERRA, Lemuel Dourado. **Mercado religioso no Brasil:** competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião. Tese defendida no Doutorado em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil.** São Paulo: ASTE, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HYATT, Eddie L. **2000 anos de cristianismo carismático.** Natal: Carisma, 2018.

HURLBUT, Jesse Lyman. **História da igreja cristã.** São Paulo: Editora Vida, 2007.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo: um estudo de caso e pistas pastorais. *In: CAMPOS, L. S.; LINDBERG, Carter. História da Reforma.* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

GUTIÉRREZ, B. F. (Ed.). **Na força do Espírito:** Os pentecostais na América Latina. São Paulo: Pendão Real, 1996. pp. 245-255.

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira.** Tese defendida no Doutorado em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais:** sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *In: Revista Novos Estudos*, nº 44, 1996, pp. 24-44.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. *In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). Sociologia da religião:* enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 67-93.

_____; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no censo de 2010. *In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). Religiões em movimento.* Petrópolis: Vozes, 2013. p. 161-175.

MATOS, Alderi de Souza. **Fundamentos da teologia histórica.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

- _____. Robert Reid Kalley: pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas. *In: Revista Fides Reformata*, ano VIII, n. 1, p. 9-28, 2003.
- MATOS, Antônio Alberto de Souza. **As raízes históricas, teológicas e litúrgicas da Igreja Evangélica Congregacional e suas implicações para os dias atuais**. Dissertação defendida no Mestrado em Teologia da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.
- MCALISTER, Walter. **O pentecostal reformado**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- MCGRATH, Alister. **Revolução protestante**. Brasília: Palavra, 2012.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *In: Revista Estudos Avançados*, ano XVIII, nº 52, ago. 2004, pp. 29-46.
- _____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *In: Revista USP*, São Paulo, nº 67, set./nov. 2005, pp. 48-67.
- _____. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- MENDONÇA, Iraci Silva de. **Memorial José Quaresma: 50 anos de ministério**. Campina Grande: Artexpress Editora, 2007.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MORANTE, Bernardo Luis Campos. **El principio pentecostalidad: la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz**. Salem (EUA): Kerigma Publicaciones, 2016.
- _____. Na força do Espírito: pentecostalismo, teologia e ética social. *In: CAMPOS, L. S.; GUTIÉRREZ, B. F. (Ed.). Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, pp. 49-62.
- MOREIRA, Thiago. **Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado**. Dissertação defendida no Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- OLIVEIRA, David Mesquiati de. Os pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. *In: Revista Pitis & Praxis*. Curitiba, Vol. 9, nº 2, pp. 539-553, mai./ago. 2017.
- _____. Pentecostalidade da missão latino-americana: uma nova reforma da igreja? *In: Revista Reflexus*, v. 5, nº6, jul. 2011, pp. 89-98.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. *In: TEIXEIRA, F. (Org.). Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 177-197.
- OMENA, Eraldo. **Síntese histórica da Assembleia de Deus em Pernambuco**. Recife: Gráfica Filgueira e Leal, 1993.
- OWENS, Robert. O avivamento da Rua Azusa: o movimento pentecostal começa nos Estados Unidos. *In: SYNAN, Vinson. O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Editora Vida, 2009, pp. 59-96.
- PASSOS, João Décio. (Org.). **Movimentos do espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005a.
- _____. **Pentecostais: origens e começo**. São Paulo: Paulinas, 2005b.
- PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *In: Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-260, 1997.
- PELLIZZARO, Nilmar. Predestinados e santificados: considerações sobre a Igreja Congregação Cristã no Brasil. *In: PASSOS, João Décio (Org.). Movimentos do espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 187-212.
- PEREIRA, Reinaldo Arruda. **Igreja Batista da Lagoinha: trajetória e identidade de uma corporação religiosa em processo de pentecostalização**. Tese defendida no Doutorado em

Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PILCO, Senia. Movimiento pentecostal, movimiento carismático y movimientos religiosos contemporáneos. *In: ALVAREZ, Carmelo. Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. San José: DEI, 1992, pp. 235-248.

PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **Congregacionalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: DERP-UIECB, 1997.

RIBEIRO, Lídice M. P. O protestantismo brasileiro: objeto em estudo. *In: Revista USP*, São Paulo, nº 73, p. 117-129, 2007.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Matrizes protestantes do pentecostalismo. *In: PASSOS, João Décio (Org.). Movimentos do espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 79-112.

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

_____. Hibridación y aflojamiento de fronteras entre evangélicos latinoamericanos. *In: Boletín Antropológico da Universidade dos Andes.*, Mérida, ano 20, nº 55, p. 629-648, mai./ago. 2002.

RODRIGUES, Isaac Martins. **História da Assembleia de Deus em Pernambuco**. Recife: [s.n.], 1968.

RODRIGUES, Kleber Fernando. **“Vida e vida com abundância”**: Teologia da Prosperidade, sagrado e mercado. Dissertação defendida no Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

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

RUTHVEN, Jon Mark. **Sobre a cessação dos charismata: a polêmica cessacionista sobre os milagres pós-bíblicos**. Natal: Editora Carisma, 2017.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. **Um pequeno relato das relações entre a Aliança e a União das Igrejas Evangélicas e Congregacionais do Brasil**. [S.l.], 2011. (No prelo).

SANTOS, Geraldo Batista dos. **Sesquicentenário do congregacionalismo brasileiro (1855-2005)**. João Pessoa: JRC Editora, 2006.

SANTOS, João Marcos Leitão. **A ordem social em crise: a inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891)**. Tese defendida no Doutorado em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, Valter Borges dos. **Origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana**. Dissertação defendida no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

SILVA, Clemir Fernandes. **Despentecostalização: um estudo sobre as mudanças sociorreligiosas na Igreja Cristã Vida Nova**. Tese defendida no Doutorado em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Gustavo Henrique. **Uma Princesa Centenária: Desejos, expectativas e exclusões nas comemorações dos 100 anos de Caruaru-PE (1957)**. Dissertação defendida no Mestrado em História da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2014.

- SILVA, Joalisson Lucas Santos Silvestre da. **Tradições e novas concepções**: uma análise histórico-sociológica da ICPB. Monografia defendida no Programa de Iniciação Científica da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, Caruaru, 2016.
- SIQUEIRA, Daniel Tenório. **Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção**: 40 anos de história. Monografia defendida no Bacharelado Livre em Teologia do Seminário Teológico Congregacional do Nordeste, Caruaru, 2007.
- SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. **Revestidos de poder**: uma introdução à teologia pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
- SOUSA, Leila Lima de. O processo de hibridação cultural: prós e contras. *In: Revista Temática*, ano IX, nº 3, mar. 2012.
- SOUZA, Antônio Vieira de; OLIVEIRA, Felipe Antônio de. **Calvinismo e pentecostalismo**: aproximações e distanciamentos no cenário religioso brasileiro do século XXI. São Paulo: Ed. Reflexão, 2017.
- SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?** Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.
- SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. **Entre a capela e a catedral**: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual. Dissertação defendida no Mestrado em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013a.
- SOUZA, José Roberto de. **A reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao advento do pentecostalismo em Pernambuco**. Dissertação defendida no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013b.
- STURZ, Richard J. A implantação do protestantismo no América Latina. *In: CAIRNS, Earle Edwin. O cristianismo através dos séculos*: uma história da igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- SYNAN, Vinson. (Org.). **O século do Espírito Santo**: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. *In: HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.
- TENNEY, Merrill Chapin. **O Novo Testamento sua origem e análise**. São Paulo: Shedd publicações, 2008.
- TOGNINI, Enéas. **Geografia da Terra Santa e das terras bíblicas**. São Paulo: Hagnos, 2009.
- VALÉRIO, Samuel Pereira. Possíveis contribuições sociais da Reforma Protestante e dos pentecostalismos brasileiros. *In: _____; CARVALHO, Osiel Lourenço de. Reforma Protestante e pentecostalismos no Brasil*: aproximações e distanciamentos. São Paulo: Ed. Reflexão, 2017, pp. 11-38.
- VALLVERDÚ, Jaúme. Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *In: Gazeta de Antropología*, Jaén (Espanha), nº 17, 2001.
- WALKER, Williston. (et al). **História da igreja cristã**. São Paulo: Aste, 2006.
- WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no protestantismo brasileiro. *In: Revista Aulas – Dossiê Religião*, nº 4, abr./jul. 2007.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- _____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2000.

WILLAIME, Jean-Paul. O protestantismo como objeto sociológico. *In: Revista Estudos de Religião*: por uma sociologia do protestantismo no Brasil. São Bernardo do Campo, ano XIV, n. 18, jun. 2000, pp. 13-38.

_____. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. pp.7-72.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica protestante no Brasil. *In: LEONEL, João. (Org.). Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 135-166.

Fontes Documentais

- ALIANÇA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS DO BRASIL. **Confissão de Fé Congregacional**: Declaração de Fé da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Recife: Editora Aliança, 2015.
- _____. **Constituição da Aliança**. [s.l.], 2018.
- _____. **Regimento Interno**. Recife: DERP, 2019.
- ALVES, Diego dy Carlos Araújo; EVERY-CLAYTON, Glenn Thomas; EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred (trad.). **Declaração de Savoy**: a primeira confissão congregacional de fé. Recife: DERP, 2009 [?]²¹³.
- ARAÚJO, Bruno César Cordeiro de. Apresentação. *In*: ALIANÇA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS DO BRASIL. **Confissão de Fé Congregacional**: Declaração de Fé da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Recife: Editora Aliança, 2015, p. 5-9.
- BARROS, Moisés Alves Lima de. A qualidade da pregação e a eficácia da obra missionária. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 27, jan./fev. 2007, p. 10.
- _____. Breve Histórico da Aliança. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 30, jul./ago. 2007, p. 13.
- _____. Pensando a nossa identidade, para os novos tempos. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 32, nov./dez. 2007.
- _____. Por um congregacionalismo que ora e redime o Brasil. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 42, jul./set. 2009, p. 09
- _____. Raízes históricas do congregacionalismo no Brasil. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 29, mai./jun. 2007, p. 13.
- _____. Resgatando nossas raízes históricas. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 23, mai./jun. 2006, p. 08.
- BERGSTÉN, Eurico. **Teologia sistemática**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- BEZERRA, Claudionor. O abandono da confessionalidade. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 23, mai./jun. 2006, p. 12.
- CAMPOS, Walkíria. Natuba/PB recebe o 23º Projeto Missionário. **Jornal Aliança congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 8-9.
- CAVALCANTI, Eudes Lopes. A evangelização e a soberania de Deus. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 33, jan./fev. 2008, p. 13.
- _____. Palavra do Presidente: Aviva-nos, Senhor. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 9, jan./fev. 2004, p. 2.
- _____. Palavra do Presidente: Identidade Denominacional. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 10, mar./abr. 2004, p. 2.
- CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. **Declaração de fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.
- COSTA, Aurivan Marinho da. A espiritualidade e o fruto do Espírito. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 28, mar./abr. 2007, p. 6.
- _____. Celebrando a unidade, cumprindo a missão. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 41, mai./jun. 2009, p. 5.

²¹³ Não tivemos acesso ao texto publicado como livro, de modo que as informações sobre local, editora e ano foram inferidas a partir de informações obtidas através de menções em *sites* e *blogs*. A versão utilizada está disponível em: <<http://docplayer.com.br/59201969-A-declaracao-de-savoy-a-primeira-confissao-congregacional-de-fe.html>>. Acesso 17 de março de 2019.

- _____. Espiritualidade e ética. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 26, nov./dez. 2006, p. 8.
- _____. Palavra do Presidente. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 24, jul./ago. 2006.
- _____. Palavra do presidente: Missão e missões. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 3.
- _____. Palavra do presidente: O Reino de Deus e a Igreja. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 29, mai./jun. 2007, p. 2.
- _____. Palavra do presidente: Soberania e o voo 447. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 41, mai./jun. 2009, p. 3.
- _____. Plano Diretor da Aliança para o biênio 2006/2007. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 22, mar./abr. 2006, p. 5-6.
- COSTA JÚNIOR, Antônio Pereira da. Avivamento ou aviltamento? **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano II, nº 9, jan./fev. 2004, p. 11.
- EDITORIAL. Congregacionais unidos: 2ª Conferência Missionária e 2º ENOMI. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 42, jul./set. 2009, p. 7.
- _____. Entrevista com o pr. Ariovaldo Ramos. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 31, set./out. 2007, p. 14.
- _____. Entrevista com o Pr. Aurivam Marinho, atual presidente da Aliança. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 30, jul./ago. 2007, p. 16.
- _____. Entrevista: Pr. Nicácio Moura fala sobre o papel da Igreja Local na obra de missões. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 26, nov./dez. 2006, p. 7.
- _____. Momento histórico para o congregacionalismo brasileiro. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 10.
- FERNANDES, Humberto Viegas. **Renovação espiritual no Brasil: erros e verdades**. Rio de Janeiro: JERP, 1979.
- GOMES, Joelson Ferreira. Declaração de Savoy de Fé e Ordem: um marco na teologia congregacional. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VII, nº 43, out./dez. 2009, p. 7.
- _____. Editorial: Ninguém detém, é obra santa. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VIII, nº 47, jul./ago. 2010, p. 2.
- _____. Missões: questão de obediência. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VIII, nº 52, jul./ago. 2011.
- IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS EM PERNAMBUCO. **Estatuto**. Recife, 2003.
- IGREJA EVANGÉLICA FLUMINENSE. **Os 28 artigos da breve exposição das doutrinas fundamentais do cristianismo**. Disponível em: <<http://www.monergismo.com/textos/credos/28artigos.htm>>. Acesso em 11 de novembro de 2019.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico: Tabela 137 – população residente, por religião**. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137>>. Acesso em 24 de setembro de 2019.
- LAGOS, Silas Alves. Voltando ao plano original. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano I, nº 2, nov./dez. 2002, p. 9.
- NASCIMENTO, José Rego. **Renovação Espiritual**. Belo Horizonte: Editora Renovação, 1980.
- PEARLMAN, Myer. **Conhecendo as doutrinas da Bíblia**. São Paulo: Editora Vida, 2009.

- RAMALHO, Edísio. Editorial. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano VI, nº 37, set./out. 2008, p. 2.
- SANTOS, Josélio Martins. 20º Projeto Missionário do DEMEC. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 27, jan./fev. 2007, p. 8.
- SILVA, Anacleto Inácio da. Robert Reid Kalley e os aspectos da sua obra missionária. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 29, mai./jun. 2007, p. 10.
- SILVA, Cláudio Alves da. Igreja cheia do Espírito Santo entra no templo para adorar e sai do templo para proclamar. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IX, nº 54, nov. 2011/jan. 2012, p. 18.
- _____. Igreja viva anuncia o Deus vivo! **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano V, nº 36, jul./ago. 2008, p. 07.
- SILVA, Ezir George. Editorial. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 27, jan./fev. 2007, p. 2.
- _____. Minha parte não fará falta. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 26, nov./dez. 2006, p. 11.
- SILVA JÚNIOR, Ismael da. Os pentecostais. In: _____. **Notas sobre a “Breve Exposição” das doutrinas fundamentais do cristianismo**. Rio de Janeiro: Batista de Souza & Cia, 1962.
- SOUSA, Severino Carlos de. Reforma e reavivamento. **Jornal Aliança Congregacional**, João Pessoa, ano IV, nº 25, set./out. 2006, p. 10.
- TOGNINI, Enéas. **Batismo no Espírito Santo**. São Paulo: Edições Enéas Tognini, 1986.
- UNIÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS DO BRASIL. **Relatório do Fórum Nacional para Definição Doutrinária**. Itatiaia, 1994.

Fontes Audiovisuais

Apontamentos à Declaração de Fé da AIECB: Estudo 1. Apresentado por Ary Queiroz Vieira Júnior. Publicado pelo canal Ary Queiroz Jr (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HiPuqZ2rLqw&t=40s>>. Acesso em 13 de agosto de 2020.

A evangelização da igreja. Apresentado por Ismael Ornilo da Silva Júnior. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=syD8zB530LU>>. Acesso em 26 de agosto de 2020.

As quatro vozes do Apocalipse – Culto Solene. Apresentado por Ismael Ornilo da Silva Júnior. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YYY_sXl6rjA&t=18s>. Acesso em 23 de agosto de 2020.

Culto de Doutrina / Dons Espirituais – Parte I. Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Igreja Vale da Bênção Central (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9acJlk3KPE4>>. Acesso em 17 de junho de 2019.

Culto de Doutrina: Dons espirituais - Parte II. Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Igreja Vale da Bênção Central (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=G2zX-tGl6GM>>. Acesso em 05 de julho de 2019.

Culto de Doutrina – 22/04/2020. Apresentado por Adriano Batista. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rw68x1zHfBE>>. Acesso em 22 de abril de 2020.

Culto de Libertação – 09/04/2020. Apresentado por Saulo Ferreira. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=4LP5USfKtdo>>. Acesso 09 de abril de 2020.

Culto de Oração – 27/03/2020. Apresentado por Adriano Batista. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Iez43mBe5io>>. Acesso em 27 de abril de 2020.

Culto de Oração – 03/04/2020. Apresentado por Adriano Batista. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QwJirWM911k>>. Acesso em 03 de abril de 2020.

Culto de Oração – 04/09/2020. Apresentado por Nicácio Corrêa de Moura Filho. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=izg8JF_jtK0>. Acesso em 04 de setembro de 2020.

Culto – EBD – 19/04/2020. Apresentado por Adriano Batista. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=jWalgE7xa0A&t=3550s>>. Acesso em 19 de abril de 2020.

Culto Solene – 29/03/2020. Apresentado por Jonathan Anderson. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xCDn6i45neo>>. Acesso em 29 de março de 2020.

Culto Solene – 05/04/2020. Apresentado por Ismael Ornilo da Silva Júnior. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nNYpEaeM8bk>>. Acesso em 05 de abril de 2020.

Culto Solene – 12/04/2020. Apresentado por Jonathan Anderson. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jQVYAxFeLQE>>. Acesso em 12 de abril de 2020.

Culto Solene – 21/06/2020. Apresentado por Saulo Ferreira. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9JN88j5CMbA>>. Acesso em 21 de junho de 2020.

Culto Solene – 26/04/2020. Apresentado por Robson Gerliandro da Silva. Publicado pelo canal Vale da Bênção Central Caruaru (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oEW4bD36BrE>>. Acesso em 26 de abril de 2020.

Doutrina: Como devemos esperar a vinda do Senhor. Apresentado por Robson Gerliandro da Silva. Publicado pelo canal É preciso pensar (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XDwqRpaY8k&t=16s>>. Acesso em 12 de agosto de 2020.

O que caracteriza um cristão cheio do Espírito Santo? Apresentado por Jonathan Anderson. Publicado pelo canal Vale do Kennedy (Youtube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LigQI2_uyro&t=8s>. Acesso em 17 de junho de 2020.

Últimas coisas – Pr. Samuel Veras. Apresentado por Samuel Dionísio Veras. Publicado pelo canal IECC Campina Grande (Youtube). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=J7Qt2tBsPuA>>. Acesso em 16 de julho de 2020.

Websites

- 1ª IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE JOÃO PESSOA. **Nossa denominação – Aliança Congregacional**. Disponível em: <http://www.primeiraiec-jp.org.br/nossa_denominacao_alianca.html>. Acesso em 09 de janeiro de 2020.
- AGÊNCIA ESTADUAL DE PLANEJAMENTO E PESQUISAS DE PERNAMBUCO (CONDEPE/FIDEM). **Município de Caruaru**. Disponível em: <http://www.condepefidem.pe.gov.br/c/document_library/get_file?p_l_id=18393234&folderId=18394117&name=DLFE-89544.pdf>. Acesso em 27 de outubro de 2019.
- ALEXANDRINO, Alan Rennê. Seria a confissão de fé de Westminster um documento continuísta. In: **Revista Teologia Brasileira**, nº 48, publicado em 7 de agosto 2018. Disponível em: <<https://teologiabrasileira.com.br/seria-a-confissao-de-fe-de-westminster-um-documento-continuista/>>. Acesso em 14 de dezembro de 2020.
- ALIANÇA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS BRASILEIRAS. **Nossa história**. Disponível em: <<https://www.aiecb.org.br/career-consulting>>. Acesso em 05 de março de 2020.
- BUSENITZ, Nathan. O que o cessacionismo não é. **Blog Reformados 21**, publicado em 23 de junho de 2016. Disponível em: <<https://reformados21.com.br/2016/06/23/o-que-o-cessacionismo-nao-e/>>. Acesso 20 de maio de 2020.
- CARVALHO, Guilherme de. Medo de crente. **FaceBook**. Disponível em: <<https://web.facebook.com/guilherme.decarvalho.18/posts/10222702587340514>>. Acesso em 05 de outubro de 2020.
- CLARK, Scott. Igreja reformada sempre se reformando. **Blog Voltemos ao Evangelho**, publicado em 13 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://voltemosaoevangelho.com/blog/2017/11/igreja-reformada-sempre-se-reformando/>>. Acesso em: 10 de março de 2020.
- IGREJA CRISTÃ EVANGÉLICA DO BRASIL. **História**. Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em 18 de maio de 2020.
- IGREJA PURITANA REFORMADA NO BRASIL. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Puritana_Reformada_no_Brasil>. Acesso em 15 de junho de 2020.
- MATHISON, Keith. A confusão a respeito do milênio. In: **Ministério Fiel**, publicado em 05 de junho de 2014. Disponível em: <<https://ministeriofiel.com.br/artigos/a-confusao-a-respeito-do-milenio/>>. Acesso em 15 de outubro de 2020.
- SILVA, José Daniel da. Opinião: Lembrando o exemplo do São Francisco/Rua Preta. **Jornal Vanguarda**, Caruaru, 31 de julho de 2010. Disponível em: <<http://www.jornalvanguarda.com.br/v2/?pagina=noticias&id=6533>>. Acesso em 12 de maio de 2020.

Anexo 1 – Lista de Entrevistas

Entrevista de Anacleto Inácio da Silva, co-pastor da 1ª IEC Vale da Bênção de Caruaru, concedida a Heitor Lamartine, em 02 de junho de 2020.

Entrevista de Daniel Siqueira Tenório concedida, presbítero da 1ª IEC Vale da Bênção de Caruaru, a Heitor Lamartine, em 23 de junho de 2020.

Entrevista de Elenilson Gonçalves da Silva, pastor da IEC Vale da Bênção São João da Escócia (Caruaru), concedida a Heitor Lamartine, em 08 de junho de 2020.

Entrevista de Ismael Ornilo da Silva Júnior, pastor-titular da 2ª IEC Vale da Bênção de Caruaru e atual presidente da AIECB, concedida a Heitor Lamartine, em 21 de julho de 2020.

Entrevista Josué Eusébio Ferreira, historiador e presidente do Instituto Histórico de Caruaru, concedida a Heitor Lamartine, em 25 de maio de 2020.

Entrevista de Robson Gerliandro da Silva, pastor da 3ª IEC Vale da Bênção de Caruaru, concedida a Heitor Lamartine, em 20 de maio de 2020.

Anexo 2 – Roteiro de Entrevista

1. O que lhe parece essencial na tradição congregacional?
2. Como o senhor avalia as mudanças no cenário evangélico brasileiro, ocorridas nas últimas décadas?
3. Em sua opinião, há mudanças acontecendo na religiosidade congregacional em decorrência disso?
4. Como o pastor e sua igreja se relacionam com outras denominações?
5. Quais as diretrizes para essa aproximação ou distanciamento?
6. Como congregacionais se posicionaram frente à introdução do pentecostalismo no Brasil?
7. Qual a sua concepção sobre o Movimento Pentecostal, seu crescimento e suas ênfases?
8. Como o senhor compreende o surgimento do Movimento de Renovação Espiritual?
9. Como o reverendo entende a adesão de pastores e crentes congregacionais ao Movimento de Renovação Espiritual?
10. Como a perspectiva renovacionista se apoia na tradição protestante e, mais especificamente, congregacional?
11. Como o senhor encara a cisão entre os congregacionais por causa do movimento renovacionista?
12. Como o reverendo diferenciaria o congregacionalismo tradicional do congregacionalismo renovado?
13. Há diferenças no modo como concebem a Renovação Espiritual as primeiras gerações e a gerações recentes de pastores congregacionais?
14. O senhor acredita que os congregacionais renovados têm se reencontrado com a tradição reformada, nos últimos anos? Explique.
15. Quais os desdobramentos da tentativa de aproximação entre as igrejas pertencentes à União e a Aliança Congregacional?
16. Quais doutrinas o senhor considera que precisam de ênfase especial em nossos dias?
17. Como a perspectiva renovacionista se desdobra na(s) atividade(s) missionárias e evangelística(s) da igreja local?
18. Em que sentido o Espírito Santo atua na igreja contemporânea?
19. Qual o papel do Espírito Santo na experiência pessoal de cada fiel?
20. Como o senhor entende as expressões batismo com o Espírito Santo, enchimento de poder e plenitude do Espírito?
21. O senhor costuma articular suas opiniões a respeito da atualidade dos dons espirituais com assuntos escatológicos?
22. Como o tema da “cura divina” é abordado pelo senhor?
23. O que o senhor entende por libertação e batalha espiritual?
24. Quais são os teólogos que lhe servem de referência para falar sobre esses temas? Por quê?
25. O reverendo tem enfatizado essas doutrinas em sua atuação pastoral ou trata delas de forma secundária?
26. Como essas concepções se relacionam ou se distanciam das que são encontradas na teologia pentecostal?
27. Qual sua concepção sobre a clássica afirmação pentecostal: Jesus, cura, batiza e breve voltará?