

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VÍTOR CORRÊA ALEIXO

“DEUS FAZ, O TEMPLO DOS ANJOS MOSTRA”:
perfil eclesial e adesão religiosa na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belo Horizonte

.

Belo Horizonte
2014

VÍTOR CORRÊA ALEIXO

**“DEUS FAZ, O TEMPLO DOS ANJOS MOSTRA”:
perfil eclesial e adesão religiosa na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belo Horizonte**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina Maria de Castro

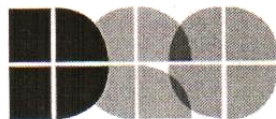
Belo Horizonte

2014

301 Aleixo, Vítor Corrêa
A366d "Deus faz, o Templo dos Anjos mostra" [manuscrito] :
2014 perfil eclesial e adesão religiosa na Igreja do Evangelho
Quadrangular em Belo Horizonte / Vítor Corrêa Aleixo. -
2014.
105 f. : il.
Orientadora: Cristina Maria de Castro.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Igreja do Evangelho Quadrangular. 2. Sociologia –
Teses. 3. Religião – Teses. I. Castro, Cristina Maria de. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE

VITOR CORRÊA ALEIXO

Aos 28 (Vinte e oito) dias do mês de março de 2014 (dois mil e quatorze) reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado, intitulada **"Deus faz, o templo dos anjos mostra – perfil eclesial e adesão religiosa na igreja do evangelho quadrangular em Belo Horizonte"**. A banca foi composta pelos professores doutores **Cristina Maria de Castro** (Orientadora) - DSO-UFMG, **Renan Springer de Freitas** (DSO-UFMG); e **Alexandre Antônio Cardoso** (DSO-UFMG). Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação ☒ (X)

Aprovação com recomendações ()

Reprovação ()

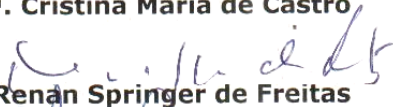
da dissertação.

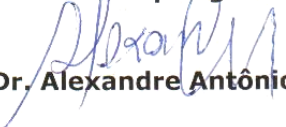
Para constar foi lavrada a presente ata, que vai datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 28 de março de 2014.

Banca Examinadora:


Prof.ª. Dr.ª. Cristina Maria de Castro


Prof. Dr. Renan Springer de Freitas


Prof. Dr. Alexandre Antônio Cardoso

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Cristina Maria de Castro pela orientação atenta, pelas análises precisas, pelo apoio constante e pelos diálogos esclarecedores.

Aos professores Alexandre Antônio Cardoso e Renan Springer de Freitas pelas contribuições indispensáveis no exame de qualificação e na banca de defesa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) que através de seu financiamento possibilitou a realização dessa pesquisa.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Aos professores Geraldo Élvio Magalhães, Maria Amália de Almeida Cunha e Yuri Castelfranchi.

Aos amigos de ofício Bruno Lucas Saliba de Paula, Francisco Neto Alves, Glauber Loures de Assis e Vinícius do Prado Monteiro.

Aos meus pais, Olady e Fabrícia, e aos meus irmãos, Túlio e Raul, que apesar da distância foram fontes irrestritas de incentivo.

E à minha esposa Joane pelas longas e entusiasmantes conversas sobre o trabalho de campo e pela paciência e sensibilidade durante esses dois anos.

E, de repente, veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem (BÍBLIA, Atos, 2: 2-4).

RESUMO

Essa dissertação investiga as rupturas e continuidades entre o sincretismo religioso brasileiro e a Igreja do Evangelho Quadrangular, para isso, ressalta seus princípios teológicos, seu mito fundacional, sua liberalidade nos usos e costumes e suas inovações proselitistas. Também se dirige às repercussões do modelo de evangelismo de massa inaugurado pela Cruzada Nacional de Evangelização (1953) na emergência do mercado religioso pluralista e competitivo no Brasil, atentando para seus reflexos nas denominações pentecostais clássicas e protestantes históricas. Em seguida, o enfoque analítico se dirige para a IEQ Templo dos Anjos, igreja quadrangular localizada em Belo Horizonte, marcada por elaborações teológicas híbridas, por uma oferta simbólica diversificada, por um alto investimento em proselitismo midiático e por uma estrutura organizacional flexível. Os métodos investigativos empregados na pesquisa de campo foram: observação-participante, análise documental, entrevistas informais e coleta de testemunhos. Desse modo, por meio desse estudo de caso se identifica elementos da vida religiosa que contribuem para a elucidação de como essa agência pentecostal regula uma clientela numerosa, dividida entre adeptos fixos e regulares e adeptos episódicos e flutuantes.

Palavras-chave: Igreja do Evangelho Quadrangular. Pentecostais em Belo Horizonte. Pluralismo competitivo. Regulação institucional. Adesão religiosa.

ABSTRACT

This dissertation investigates the ruptures and continuities between the Brazilian religious syncretism and the Foursquare Church, emphasizes its theological principles, its foundational myth, its liberality in customs and its evangelists innovations. Also addresses to the repercussions of mass evangelism model launched by the “Cruzada Nacional de Evangelização” (1953) on emergence from the pluralistic and competitive religious marketplace in Brazil, emphasizing its reflections in the classical Pentecostal denominations and historic Protestant. Then, the analysis addresses the “IEQ Templo dos Anjos”, Pentecostal church located in Belo Horizonte, characterized by a hybrid theology, varied symbolic offering, large media investment, and a flexible organizational structure. The methodologies employed in field research were participant observation, document analysis, informal interviews and recording of testimonies. Thus, this case study identifies elements of religious life that contribute to the elucidation of how this Pentecostal agency regulates its numerous clients, divided between fixed and regular members and episodic and fluctuating members.

Keywords: Foursquare Church. Pentecostals in Belo Horizonte. Competitive pluralism. Institutional regulation. Religious adhesion.

LISTA DE FIGURAS

FIG. A – Simbologia quadrangular: os quatro rostos.....	42
FIG. B – Simbologia quadrangular: os quatro símbolos.....	43

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
BPC	Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo
CCB	Congregação Cristã do Brasil
CBB	Convenção Batista Brasileira
CBN	Convenção Batista Nacional
CND	Conselho Nacional de Diretores
CNE	Cruzada Nacional de Evangelização
EMJJ	Escola de Ministério Jeová-Jiré
IARC	Igreja Apostólica Renascer em Cristo
IBL	Igreja Batista da Lagoinha
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IEQ-TA	Igreja do Evangelho Quadrangular – Ministério Templo dos Anjos
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
INV	Igreja de Nova Vida
IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
ITQ	Instituto Teológico Quadrangular
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MCIP	Método de Crescimento da Igreja Primitiva
RCC	Renovação Carismática Católica
RMBH	Região Metropolitana de Belo Horizonte

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 PESQUISA DE CAMPO E METODOLOGIA	15
2 PENTECOSTALISMO E AS RELIGIÕES DOS BRASILEIROS	20
3 A IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR	36
4 O TEMPLO DOS ANJOS EM BELO HORIZONTE	53
4.1 O método de crescimento da igreja primitiva	53
4.2 “Tramas sincréticas” entre quadrangulares e neopentecostais	65
4.3 Correntes de oração: regulação institucional e trânsito religioso	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

Em vez da ética ativa de transformação social, temos, de um lado, a ética passiva e legalista do bom funcionário e, de outro, o triunfalismo da “teologia do domínio”, que sonha com um direito divino dos evangélicos ao poder temporal. Em vez da ética do trabalho diligente e consumo frugal, temos a “teologia da prosperidade” e seu ideal de enriquecimento rápido por meios rituais. E, em vez da cosmovisão dessacralizada, que contribuiu para a ciência e para a abordagem ética dos problemas, temos a versão moderna da “guerra espiritual”, com sua volta à visão pagã do mundo (FREESTON, 1996, p.272).

“Deus faz, o Templo dos Anjos mostra”, o título dessa dissertação se refere ao slogan usado pela Igreja do Evangelho Quadrangular, Ministério Templo dos Anjos (IEQ-TA), localizada em Belo Horizonte. Com profusa veiculação pelo programa de rádio “Visita ao seu lar”, apresentado pelo Pr. Jerônimo Onofre da Silveira, esse slogan proclamado de modo enfático e com forte apelo emocional precede uma seleção dos mais impactantes testemunhos e milagres experimentados nos cultos ao longo da semana. A escolha desse título se deve ao caráter ilustrativo dessa mensagem publicitária em relação ao perfil eclesial da IEQ-TA, pois expressa o matiz empresarial e mágico dessa agência religiosa especializada na oferta de bens e serviços religiosos. Esse templo quadrangular seria marcado por elaborações teológicas híbridas e por uma estrutura organizacional flexível, dado seu trânsito entre o sectarismo e o evangelismo de massa que termina por conjugar elementos tanto do pentecostalismo clássico quanto do neopentecostalismo. Tais traços de seu perfil eclesial refletiriam diretamente nas formas de adesão religiosa de sua membresia que, devido a seus laços de pertença mais ou menos estáveis, demandam instrumentos institucionais variados para que os grupos de convertidos sejam conservados e os novos públicos sejam arrebanhados. Afinal, “em todo o pentecostalismo está latente um potencial de ‘desordem’, que desafia os líderes a um permanente controle. Naturalmente, na medida em que os movimentos se institucionalizam e se rotinizam, esse potencial de desordem diminui a um nível sustentável” (MENDONÇA, 2004, p.72).

Fundada em 1980, sete anos após a chegada da IEQ em Belo Horizonte por meio do evangelismo do Rev. Mário de Oliveira e Rev. Antônio Genaro, a IEQ-TA alcançou seis milhares de conversões e uma ampla clientela sazonal, o que contribuiu para a arrecadação de recursos financeiros suficientes para a construção de um megatemplo, no início dos anos 1990, e para que

seu pastor titular Jerônimo Onofre da Silveira ampliasse gradativamente seu empreendedorismo religioso. Seu atual templo conta com dois andares, capacidade para receber cerca de quatro mil pessoas sentadas, salões para reuniões e sofisticado aparato audiovisual (alto-falantes e telões). Ao longo dessas três últimas décadas, a IEQ-TA se tornou uma espécie de “catedral evangélica” ao atrair um público numeroso e diversificado oriundo de igrejas quadrangulares menores, de cidades da região metropolitana e, até mesmo, de outras denominações religiosas. Além disso, seu perfil organizacional, teológico e ritualístico reproduziria a identidade quadrangular marcada pela união sincrética de elementos provenientes de diferentes matrizes religiosas: o protestantismo metodista, os elementos cômicos afro-americanos, a Teologia da Prosperidade e a Confissão Positiva. A *International Church of the Foursquare Gospel*, nome original da Igreja do Evangelho Quadrangular, foi criada nos anos 1920 em Los Angeles, Califórnia, em um momento de efervescência religiosa em que surgia uma miríade de novos movimentos autônomos e pequenos grupos pentecostais. Herdeira das primeiras irrupções reavivalistas norte-americanas, como o *Latter Rain Movement* de final do século XIX, o *Apostolic Faith Movement* e o *Azusa Street Revival* de início do século XX, a IEQ liderada por sua fundadora Aimee Semple McPherson foi uma das principais denominações que protagonizaram a expansão pentecostal tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil. Desde sua origem seu perfil eclesial se distingue pela ênfase no evangelismo de massas, na difusão midiática, nos rituais performáticos, nas apresentações de música gospel, no diálogo com a cultura popular, nas pregações didáticas e teatrais, na liberalidade dos usos e costumes e nas campanhas missionárias transnacionais.

Com a Cruzada Nacional de Evangelização (CNE) iniciada nos anos 1950, o modelo evangelístico massificado e midiático da Igreja Quadrangular repercutiria no mercado religioso brasileiro e impulsionaria a emergência do pluralismo competitivo em detrimento do monopólio da Igreja Católica. O período norte-americano do pós-guerra, com o baby boom e a abertura dos mercados internacionais, refletiria seu otimismo nos investimentos em campanhas missionárias transnacionais, enquanto o contexto brasileiro se mostrava propício ao surgimento de um mercado religioso pluralista, devido ao emergente processo de industrialização e urbanização e à consolidação dos ideais democráticos e das instituições seculares, que contribuíram para uma maior tolerância da sociedade civil e para um abrandamento da vigilância policial frente às minorias religiosas (GIUMBELLI, 2008, pp.89-91). Ademais, a empreitada missionária bem-sucedida da CNE apresentaria um modelo de evangelismo radicalmente distinto dos pentecostais

clássicos e dos protestantes históricos. Poucas semelhanças tinham com os cultos em templos fechados, com o rigorismo moral, com a organização sectária, com a rígida exegese bíblica, com os hinários tradicionais e com o caráter excepcional dos milagres. Já que seus cultos eram realizados em espaços abertos, ginásios e em tendas de lona, seus rituais de cura divina e de exorcismo eram apresentados a grandes públicos, suas campanhas eram propagandeadas por rádio, panfletagem e jornais, seus ritos de louvor eram embalados por ritmos musicais seculares e suas pregações eram marcadas pelo didatismo e pelo emocionalismo. Com isso, seu sucesso conversionista não se limitou apenas ao período das cruzadas pentecostais, mas atravessou as décadas e provocou importantes deslocamentos doutrinários e proselitistas em muitas organizações eclesiais brasileiras. Sendo que hoje, conforme o Censo Demográfico de 2010, a IEQ teria o quarto maior número de filiados pentecostais no país e a maior membresia dentre os evangélicos de origem pentecostal na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH).

Atenta a esses deslocamentos no mercado religioso brasileiro ao longo do século XX, essa pesquisa qualitativa se dedica a um fenômeno que conjuga o âmbito institucional das igrejas quadrangulares com os perfis de adesão religiosa da membresia, isto é, as estratégias de regulação eclesial frente a uma clientela numerosa e diversificada. Ressalta as formas de controle institucional, expressas pela centralização administrativa e ministerial, pelo planejamento sistemático do proselitismo, pela diversificação da oferta religiosa e pelo evangelismo midiático, frente à figura do convertido e do peregrino evangélico. Essa questão suscitada em “O peregrino e o convertido: a religião em movimento” pela socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2008), refere-se a como as instituições religiosas nas sociedades contemporâneas reagiriam ao desafio apresentado pelas novas formas de crer e pertencer, que variariam entre os seguintes tipos ideais: o adepto estável com forte laço de pertença (figura do convertido) e o adepto autônomo e com intenso trânsito religioso (figura do peregrino). Desse modo, essa pesquisa se debruça tanto sobre o processo sócio-histórico de desmonopolização católica e de pluralização do mercado religioso nacional, em que emergiria formas mais autônomas e flexíveis de adesão pentecostal. Para isso, analisa as singularidades do pentecostalismo quadrangular e a repercussões de seu evangelismo de massa a partir da CNE. Mas também atenta para uma dimensão microanalítica, apresentada pelo estudo de caso realizado na IEQ-TA, que desde os anos 1980 vem elaborando estratégias institucionais variadas para atrair e conservar os perfis de adeptos fixos e flutuantes.

1 PESQUISA DE CAMPO E METODOLOGIA

A chamada pesquisa qualitativa parece especialmente necessária, quando as questões que estão em jogo dizem respeito ao desvendamento de valores, do *ethos*, da visão de mundo, das representações do vivido. Claro está que as teorias ou os pressupostos teóricos gerais postulantes da importância ou do significado destas dimensões na trama social é que devem estar nos amparando, quaisquer que sejam os caminhos escolhidos. Do ponto de vista das técnicas ainda, não só há uma complementação desejável entre elas como os recursos contemporâneos da informática apontam para a possibilidade da realização de trabalho qualitativo em larga escala (CONCONE, 1998, p.136).

Antes de se elaborar o desenho de pesquisa, de se delimitar o objeto de estudo e de se definir as diretrizes metodológicas, fez-se necessário realizar uma pesquisa exploratória com o objetivo de aproximar o pesquisador do universo evangélico, da dinâmica do mercado religioso belo-horizontino e, especificamente, da vida religiosa e eclesial da IEQ-TA. Para tanto, essa fase exploratória se fundamentou nos seguintes métodos investigativos: análise documental e observação-participante. Durante essa etapa da pesquisa se fez um levantamento das principais publicações relativas às transformações do mercado religioso no Brasil e na RMBH, o que contribuiu para esboçar um quadro comparativo e um panorama histórico das igrejas de matriz protestante e pentecostal. A partir dessa investigação inicial se identificou as singularidades do mercado religioso de Belo Horizonte, decorrentes de sua localização no estado de Minas Gerais considerado um dos “bastiões” do catolicismo brasileiro e interligado aos demais municípios da RMBH, também marcados pela proeminência dos filiados batistas e quadrangulares. Além disso, observa-se na capital mineira uma presença menos acentuada dos cultos afro-brasileiros do que em outras grandes cidades da região Sul, Sudeste e Nordeste, como Porto Alegre, Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador. Por sua vez, apresentaria um significativo contingente de espíritas, fato que, em certa medida, seria um reflexo do prestígio alcançado pelo líder carismático Chico Xavier, nascido no município mineiro de Pedro Leopoldo (JACOB et al, 2003, p.101).

A análise dos artefatos religiosos presentes no mercado gospel belo-horizontino contribuiu para a delimitação dos principais templos e lideranças pastorais, afinal, igrejas com mais recursos financeiros e midiáticos, motivadas por seus interesses proselitistas, tendem a investir pesado em marketing institucional, na publicação de livros e cartilhas, em programas de rádio e televisão, na produção de websites, CDs e DVDs, na organização de congressos, shows, dentre outros eventos. Em decorrência de seu prestígio entre os grupos pentecostais e de sua

abrangência midiática e publicitária, a IEQ-TA foi facilmente identificada dentre as proeminentes agências religiosas da capital mineira. O contato com a rádio gospel 107,5 FM, a “Rádio do Povo de Deus”, administrada pelo Pr. Jerônimo Onofre da Silveira há mais de 15 anos, foi fundamental para a entrada no campo de pesquisa, pois essa rádio amplamente conhecida no mercado religioso local representaria o principal veículo midiático e a maior fonte de recursos financeiros da IEQ-TA. Sua grande audiência se deve a uma programação variada, aberta às estratégias de marketing e às técnicas inovadoras das rádios seculares, com ênfase em programas de entretenimento e em sucessos da música gospel. Apesar de privilegiar a produção institucional da IEQ-TA, concedendo os horários de maior audiência para o programa “Visita ao seu lar”, a 107,5 FM divulga também anúncios, cantores e pregações de outras igrejas evangélicas (como a Paz e Vida, Assembleia de Deus e Igreja Batista Getsêmani), fazendo com que seu público ultrapasse os limites identitários da denominação quadrangular. Conforme pesquisa do Ibope divulgada em 2013, a rádio seria a líder em audiência em Belo Horizonte e na RMBH entre as rádios gospels e a quarta com maior audiência se comparada aos demais canais seculares – como a Liberdade FM, a Rádio Itatiaia e a BH FM. Ainda seria líder em fidelidade, isto é, em tempo médio de sintonia por ouvinte, e suas ondas teriam o maior alcance territorial dentre as demais concorrentes gospels, chegando a mais de 123 municípios¹.

Ainda como estratégia investigativa na fase exploratória, foi realizada uma breve observação-participante nos cultos e nas escolas bíblicas, com vistas a se aproximar do objeto de estudo e a testar algumas das hipóteses levantadas a partir da revisão bibliográfica e da análise documental. Nessa etapa do trabalho de campo, o pesquisador frequentou de um a dois cultos por semana durante cerca de dois meses, durante o primeiro semestre de 2012. Não foram feitas entrevistas, pois o objetivo dessa fase da pesquisa era compreender minimamente, através da observação do cotidiano eclesial e da participação ritual, a dinâmica institucional, a ritualística quadrangular, a oferta de bens e serviços religiosos e o envolvimento do público durante os cultos. Esse primeiro contato com a vida religiosa dentro de um templo evangélico foi fundamental para a elaboração do desenho de pesquisa, pois trouxe novos elementos não observados na literatura sociológica e nos artefatos religiosos, favorecendo a delimitação do

¹ A medição anual da audiência radiofônica na RMBH é realizada pelo Instituto Ibope. Os resultados da pesquisa de 2013 foram divulgados no seguinte site: <<http://tudoradio.com/noticias/ver/8511-audiencia-bh-bh-fm-e-107-avancam-na-medicao-jovem-pan-fm-encosta-na-alvorada>>. Já os dados referentes ao ano de 2012 podem ser encontrados no site da “Rádio do Provo de Deus”: <<http://radio107fm.com/plus/modulos/conteudo/?tac=pesquisa-de-audiencia>>. Acesso: 29 out. 2013.

objeto de pesquisa e a reflexão sobre as diretrizes metodológicas a serem empregadas posteriormente. Desse modo, para o desenho de pesquisa final se optou pela continuidade da observação-participante e da análise documental, acrescidas por outros métodos investigativos que se mostraram promissores na fase exploratória: as entrevistas informais e a coleta de depoimentos públicos, isto é, pelo registro dos testemunhos expressos durante os cultos que, na maioria das vezes, referem-se ao processo de conversão ou a algum milagre alcançado.

A observação-participante planejada para ocorrer em um período de um ano se mostrou adequada devido à própria natureza do problema de pesquisa, já que os elementos mais significativos da administração eclesial e da regulação institucional não estariam explicitados nas declarações de fé ou nos regimentos internos, mas sim nos ritos religiosos, na oferta simbólica, no cotidiano informal, nas pregações dos pastores, nas relações entre membros, nos testemunhos de milagres, no marketing religioso, nas correntes de oração e nas festividades. Além disso, é importante frisar que durante as primeiras visitas ao templo e participações nos cultos, o pesquisador constatou que seria preciso participar da coreografia, dos cantos de louvor e dos rituais coletivos. Essa estratégia de entrada no campo de pesquisa teria o objetivo de evitar um possível constrangimento ou estranhamento pelo público de fiéis, e de assegurar uma maior naturalidade e espontaneidade nas relações com a comunidade religiosa. Entretanto, atentou-se para que a participação nos cultos não ultrapassasse os limites simbólicos definidos para o convertido e para o visitante, isto é, para assegurar a ética de pesquisa e não dissimular uma “imersão total” o pesquisador evitou ser confundido com um adepto regular que proclama testemunhos de milagres, que é possuído pelo Espírito Santo e que se submete a rituais mágicos individuais (WHYTE, 2005, pp.308-318).

Para uma investigação mais detalhada dos princípios teológicos, do âmbito institucional e da oferta de bens e serviços religiosos da IEQ-TA, ampliou-se o levantamento de artefatos religiosos e se aprofundou a análise documental, pois os livretos, cartilhas, e demais artigos permitiriam o acesso a registros sistematizados da prédica quadrangular e dos interesses das lideranças religiosas. É válido destacar aqui três livros do Pr. Jerônimo Onofre da Silveira, fundador da IEQ-TA, publicados na década de 1980 e que apresentaram dados fundamentais para essa pesquisa: “Ideais, sonhos e visões” de 1983, “Poder e sabedoria: o segredo do crescimento da igreja” de 1986 e “Dom de adquirir riquezas II: Jeová-Jiré o Deus provedor” de 1989. Com efeito, esse método contribuiu para a confrontação do discurso formal veiculado nas publicações

oficiais com as pregações, os programas radiofônicos, as orientações pastorais e as conversas informais. O contato com os produtos gospels também apresentou um caráter pedagógico, pois contribuiu para que o pesquisador se aproximasse das categoriais de linguagem, do código moral e dos preceitos teológicos compartilhados pelos membros quadrangulares, o que ajudou a evitar certos desconfortos e equívocos ao se relacionar com a membresia da igreja.

É preciso ressaltar que há uma grande desconfiança por parte dos grupos evangélicos frente aos pesquisadores e jornalistas, sendo que muitas vezes as autoridades pastorais e os funcionários da igreja se negam a conceder entrevistas. Certamente que esse posicionamento arredo foi reforçado pelas amplas e frequentes coberturas midiáticas sobre os escândalos e acusações de charlatanismo, curandeirismo e enriquecimento ilícito por pastores pentecostais que, por sua vez, acusam os detratores de intolerância e de perseguição religiosa². Essa questão merece ser ressaltada, não apenas por representar um aspecto constitutivo da identidade pentecostal, mas também por ter influído diretamente no trabalho de campo e no posicionamento do pesquisador em relação aos adeptos e aos membros ministeriais. Em 2006, o presidente nacional da IEQ Mário de Oliveira, o líder da IEQ-TA Jerônimo Onofre da Silveira e o vice-presidente da Escola de Ministério Jeová-Jiré (EMJJ) Germano Aguiar da Silveira, foram acusados pela Promotoria de Defesa do Patrimônio Público de desviarem mais de um milhão de reais por meio de um convênio, para reabilitação de dependentes químicos, com a Prefeitura de Contagem³. Com isso, o clima persecutório foi reforçado na igreja e refletiu no afastamento dos pastores em relação à mídia secular e às pesquisas acadêmicas.

Mas, o que pesquisas qualitativas revelam é que os “crentes”, os diretamente interessados, têm expedientes para lidar com este prejuízo. Justamente porque – em contraposição à unidade sacramental e hierarquia católica – as denominações pentecostais são muitas, com igrejas locais autônomas e diversas, e não há escândalos que possam atingir, ao mesmo tempo e da mesma forma, todo o conjunto. Sempre é possível dizer: “aqui é diferente”, ou “isto é demonstração da perseguição dos poderosos contra os crentes”. O sentimento de “perseguição”, presente na cosmologia cristã é, como sabemos, exacerbado entre os pentecostais e torna-se um elemento constitutivo da identidade religiosa (NOVAES, 1998, p.151).

² O caso da IURD foi detalhadamente analisado no livro “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil” (MARIANO, 2010, pp.75-98), a partir de uma descrição minuciosa de fatos polêmicos como: os processos judiciais, a prisão do Bispo Macedo, “o chute” na imagem de Nossa Senhora Aparecida, a veiculação do vídeo que explicava aos pastores iurdianos como se conseguir díizimos mais altos.

³ Sobre o processo judicial contra os líderes da IEQ-TA (2006) há informações disponíveis no site do Jornal Última Instância: <<http://ultimainstancia.uol.com.br/conteudo/noticias/22372/apoiadores.php/>>. Acesso em: 26 set. 2013.

Por fim, a inclusão das entrevistas informais e da coleta de testemunhos se justifica pelo intuito de se averiguar os variados perfis de adeptos e suas relações com a comunidade religiosa, com os membros da hierarquia eclesiástica e com a prédica quadrangular. Essas metodologias de pesquisa permitiram coletar dados referentes à frequência nos cultos, à trajetória de identificação religiosa, às motivações para participação dos rituais mágicos, às racionalizações a respeito dos arrebatamentos espirituais, às opiniões frente aos discursos das autoridades pastorais, ao processo de conversão, às bênçãos recebidas, etc. Aspectos esses de difícil apreensão tão somente pela observação-participante e pela análise documental, ainda mais em um templo cujo público apresenta uma média semanal de doze mil pessoas. Dessa forma, planejou-se que no período de entrada e adaptação no campo seria realizada apenas a coleta de testemunhos e algumas breves perguntas sobre os cultos que ajudassem a elucidar elementos básicos das religiões pentecostais. Tais perguntas por serem curtas e por exigirem respostas espontâneas foram realizadas no próprio espaço do templo, antes e depois dos cultos, evitando causar constrangimentos e desperdiçar o tempo dos respondentes. Além disso, esse tipo de entrevista ajudou a “quebrar o gelo” e o estranhamento que caracterizam o período de entrada e adaptação no campo, contribuindo para a rotinização da presença do pesquisador na igreja (WEISS, 1994; HERMANOWICZ, 2002).

2 PENTECOSTALISMO E AS RELIGIÕES DOS BRASILEIROS

Ora, o pentecostalismo moderno surgiu e se desenvolveu ao lado do fundamentalismo protestante. Ambos vingaram em terreno semelhante, um ao lado do outro sem, contudo, se misturarem. O primeiro atrai pelo aspecto “irracional” da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas. Tanto que, um século depois, em todas as partes do mundo, entre protestantes ou católicos, o estilo pentecostal na prática religiosa continua atraindo milhões de pessoas (CAMPOS, 2005, pp.106-107).

Desde seus primórdios no Brasil colonial o catolicismo se confrontou e se hibridizou com diferentes matrizes religiosas, como o xamanismo das tribos nativas, os rituais trazidos pelos escravos africanos e, em alguma medida, com o protestantismo histórico. De acordo com os registros históricos analisados por Antônio Gouvêa Mendonça, o primeiro contato entre a nascente sociedade brasileira e o credo protestante se deu em 1555, quando calvinistas franceses aportaram na Baía de Guanabara e fundaram a chamada França Antártica, mas que cinco anos depois seria desmantelada pela Coroa Portuguesa. Ainda no período colonial, protestantes holandeses teriam deixado marcas significativas na Bahia e em Pernambuco entre 1624 e 1654, devido à estreita relação com a população local e ao trabalho de catequização indígena. No entanto, com o afastamento de Maurício de Nassau do governo da Companhia das Índias Orientais, insurreitos pernambucos aliados aos portugueses venceram os holandeses na conhecida Guerra dos Guararapes, e com a assinatura do acordo de paz em 1654 os invasores protestantes foram expulsos do nordeste brasileiro (MENDONÇA, 2004, pp.49-50). Apesar de terem sido contatos breves e restritos às regiões de ocupação, o “protestantismo de invasão” estabeleceu intercursos simbólicos de relevo para o fortalecimento da identidade religiosa nacional. De acordo com Gilberto Freyre, a formação da cultura brasileira apresentaria uma considerável harmonia e uma despreocupada plasticidade em relação às diferenças raciais, mas ao se tratar de religião prevaleceria uma defesa inarredável do exclusivismo católico – pelo menos oficialmente, isto é, por parte da Coroa Portuguesa aliada à Santa Igreja.

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (FREYRE, 2003, pp.91-92).

Entretanto, não se pretende aqui considerar o catolicismo como uma unidade absoluta, mas sim como um mosaico composto por diferentes formas de identificação religiosa. Conforme Faustino Teixeira (2005, pp.17-21), a lista de “catolicismos” seria extensa e acompanharia as dinâmicas da cultura brasileira, por exemplo, existiria o catolicismo santorial, o catolicismo erudito e oficial, o catolicismo de reafiliados, o catolicismo midiático. Para além das diversas “malhas católicas”, haveria ainda os sincretismos com as religiões de matriz indígena, africana, kardecista, protestante e pentecostal, ilustrados pela Renovação Carismática Católica (RCC), pelos enfrentamentos com as seitas reformadas, pelos empréstimos feitos por espíritas kardecista e pelas identidades híbridas do candomblé e da umbanda (SANCHIS, 1997, pp.29-36).

Sob o manto encompassador do catolicismo, deu-se todo um processo de empréstimos mútuos entre crenças católicas e africanas, fazendo do Brasil, segundo palavras de Sanchis, “nem África pura, nem Catolicismo europeu”. Submetidas à força dessa matriz de “catolicidade sincrética”, as religiões primevas – católica, indígenas e africanas – e as que depois aportaram no país, para ter êxito, tinham de se *compatibilizar* ou funcionar como instâncias *complementares* dela. A força inclusiva dessa “matriz religiosa brasileira”, que se mostrava na forma católica, exemplifica-se nos depoimentos das mais conhecidas ialorixás do candomblé se dizendo católicas; ou na chamada conversão do espiritismo cientificista francês de Kardec a uma “religião espírita” quando chega ao Brasil; ou ainda no isolacionismo do chamado *protestantismo histórico*, exceção ao estilo “sincrético”, dessa forma reduzido ao papel de uma “contracultura” a essa matriz religiosa hegemônica (CAMURÇA, 2009, p.175).

Desenrolado no final do século XIX e início do XX, o processo de romanização católica trouxe à tona a preocupação do clero frente ao sincretismo e ao catolicismo popular, considerados como graves ameaças à integridade institucional, à hierarquia clerical e à doutrina oficial. Com isso, foram realizadas severas reformas eclesiais, expressas pela centralização eclesiástica e pelo reforço da ortodoxia católica, na tentativa de que se expurgasse das igrejas brasileiras o caráter mágico e emocional do catolicismo popular – marcado pelas penitências, pelos milagres e pela devoção santorial – em favor de um caráter mais ético e racionalizado do catolicismo, com ênfase na catequização, na participação nas missas e na autoridade sacerdotal. A romanização católica pode ser comparada à peça teatral de Dias Gomes, em que Padre Olavo se desdobra para barrar a entrada de Zé-do-Burro na Igreja de Santa Bárbara. Só que décadas depois, com o Concílio Vaticano II (1961-1965), o pagador de promessas acabaria vencendo a contenda, já que a igreja abandonaria o posicionamento centralizador e ortodoxo em prol do *aggiornamento*, do ecumenismo e de uma maior abertura aos tempos modernos.

Apenas com a transferência do Reino Português em 1808 e com os tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação em 1810 que as igrejas protestantes ganharam maior destaque na sociedade brasileira. Com esses acordos políticos e econômicos entre Brasil e Inglaterra, a Coroa Portuguesa permitiu a entrada de imigrantes e a realização de seus cultos em espaços privados, embora mantivesse o proselitismo interdito. Nessa época a mensagem protestante ficou restrita às comunidades étnicas, já que novas conversões e a difusão do evangelho não eram o principal interesse desses grupos, mas sim a preservação da tradição religiosa e sua transmissão intergeracional – basta notar que seus cultos eram ministrados no idioma natal. Após a Independência do Brasil e com a progressiva influência do ideário liberal e republicano no período imperial, o exclusivismo católico abrandou e os impedimentos às campanhas proselitistas diminuíram, incentivando a expansão das igrejas reformadas e a chegada de missionários protestantes, principalmente, de pregadores norte-americanos motivados pelo fim da Guerra de Secessão (1861-1865). Dessa forma, durante o século XIX diferentes denominações protestantes fundaram igrejas e fizeram missões em território brasileiro, por exemplo: os luteranos nas regiões Sul e Sudeste de 1824 em diante; os metodistas que chegaram à capital carioca em 1836; os presbiterianos que edificaram seus primeiros templos no Rio de Janeiro (1859) e em Campinas (1870); os batistas com seu aguerrido evangelismo nas regiões Sudeste e Nordeste a partir de 1882; dentre outros (MENDONÇA, 2004, pp.49-56).

Ferreira de Camargo teria sido o primeiro a propor uma tipologia satisfatória para se analisar o cristianismo reformado no Brasil, distinguindo o nascente protestantismo a partir de duas definições: “protestantismo de imigração” e “protestantismo de conversão”⁴. O primeiro seria representado pelas igrejas orientadas para as demandas religiosas dos imigrantes e de sua prole, voltadas para a comunidade interna e para a preservação dos preceitos doutrinários através da transmissão familiar. Enquanto o segundo seria composto por diversos tipos de campanhas missionárias, como distribuição de bíblias, pregações e filantropia dirigidas ao público em geral, com o objetivo de levar a salvação espiritual aos corrompidos pela idolatria católica e pela feitiçaria afro-brasileira (CAMARGO et al, 1973, pp.105-116). Apesar dos investimentos

⁴ Essa tipologia encontrada em “Católicos, protestantes e espíritas” (CAMARGO et al, 1973, pp.110-111) foi construída em diálogo com a proposta de Roger Bastide apresentada em 1959, na obra “Brasil, terra de contrastes”, que definia o primeiro tipo como “protestantismo estrangeiro”, por causa de sua restrição à comunidade de imigrantes, e o segundo como “protestantismo nacional”, em decorrência de seu evangelismo direcionado à sociedade brasileira. Por sua vez, Mendonça (2004) acrescenta a definição “protestantismo de invasão” com o intuito de destacar a importância histórica do credo reformado no período colonial.

proselitistas, os missionários protestantes não alcançaram nessa época um grande número de conversões, já que “numa sociedade predominantemente católica, os missionários eram muitas vezes vistos não somente como difusores de ideologias exóticas, mas também como defensores de sistema de vida contrários às tradições brasileiras” (Ibidem, p.112).

No final do século XIX, surgiam em pequenas comunidades religiosas no Tennessee e na Carolina do Norte os primeiros movimentos que pregavam a renovação doutrinária e espiritual do protestantismo histórico, por exemplo, o movimento reavivalista *Latter Rain Movement*, fruto da cisão de grupos batistas e metodistas, que enfatizava o dom de línguas (glossolalia), a operação de milagres e a segunda vinda de Cristo (milenismo) – princípios fundamentais que permaneceram no escopo teológico das denominações pentecostais ao longo dos anos. Essas numerosas e dispersas irrupções religiosas, geralmente conflagradas no seio de igrejas tradicionais, alcançariam em pouco tempo diversas igrejas estadunidenses e canadenses. No entanto, dois desses movimentos merecem destaque no surgimento do pentecostalismo contemporâneo: o *Apostolic Faith Movement* e o *Azusa Street Revival*. O primeiro foi liderado por Charles Fox Parham, missionário de origem metodista conhecido como “pai do reavivamento pentecostal”, que difundiria sua mensagem por meio de seus seminários na *Bethel Bible College* e de seu jornal *The Apostolic Faith* – ambos fundados na primeira metade dos anos 1900 e situados na cidade de Topeka, Kansas. O elemento central das pregações de Parham estaria na defesa de que fosse acrescentada às duas bênçãos metodistas (da conversão e da santificação) uma “terceira bênção”, que seria o “batismo no Espírito Santo” e seu consequente “falar em línguas” (CAMPOS, 2005, pp.108-110). Para os protestantes históricos e católicos tradicionais o “batismo no Espírito Santo” seria um fenômeno restrito ao período de fundação da igreja e ao chamado cristianismo primitivo, entretanto, para os protestantes renovados e pentecostais essa experiência fenomênica de posseção espiritual poderia ser repetida por qualquer fiel que a desejasse ardorosamente, expressando essa vontade a Deus por meio de técnicas sacrificiais, como os jejuns, vigílias e ofertas.

Porém, o evento que foi convencionalmente aceito como o marco histórico do surgimento do pentecostalismo teria ocorrido em 1906, em uma igreja metodista de negros em Los Angeles, liderada por William Joseph Seymour conhecido como “o profeta negro”. Durante um culto em que se entoavam louvores altíssimos e orações fervorosas aconteceram possessões, transes espirituais que tomaram o público e que foram interpretados como uma demonstração

poderosa do “batismo no Espírito Santo” (Ibidem, pp.110-113). A excepcionalidade desse culto não estaria no arrebatamento místico tão frequente nos movimentos reavivalistas da última década, mas sim no fato de que foi o primeiro fenômeno pentecostal que obteve ampla cobertura midiática e que mobilizou a opinião pública. Apesar de tal evento ter sido considerado pelos jornalistas e religiosos tradicionais como uma invasão da cultura africana que estaria deturpando o protestantismo histórico, o grande alcance da mídia impressa e sua polemização contribuíram para reforçar e divulgar os esforços missionários (SOUZA, 2010, p.273).

Portanto, Azusa Street se tornou, a partir de 1906, a “Jerusalém norte-americana”. Embora se dirigissem para essa cidade caravanas de cristãos, negros e brancos, indistintamente, todos estavam ansiosos por uma “experiência com o Espírito Santo”. Assim, nesses anos iniciais de Azusa Street, parecia que o poder do Espírito iria romper as barreiras de separação entre ricos e pobres, brancos e negros. O Espírito de Deus, assim acreditavam os pioneiros do pentecostalismo, agora administrado por um filho de ex-escravos, William Seymour, romperia com “*the color line*”. Porém, enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos (CAMPOS, 2005, p.112).

Os imigrantes italianos Luigi Francescon e Giacomo Lombardi foram os primeiros evangelistas pentecostais a realizarem missões no Brasil. Em 1909, esses dois evangelistas presbiterianos de Chicago, motivados por uma revelação divina, partiram para Buenos Aires com o intuito de evangelizarem a América Latina, onde fundaram seu primeiro templo um ano depois. Ainda em 1910, os missionários se instalaram em São Paulo e puderam contar com a ajuda de outros imigrantes italianos, porém, Lombardi decide voltar para a Argentina e continuar seu trabalho missionário, enquanto Francescon seguiria para o município paranaense de Santo Antônio da Platina, onde batizou nas águas uma dezena de pessoas (ARAÚJO, 2007, p.202). Meses depois Francescon retornaria à capital paulista e começaria a pregar na Igreja Presbiteriana do Brás, o que permitiu que sua evangelização se expandisse a tal ponto que provocaria um cisma na membresia dessa igreja (FREESTON, 1993, pp.76-77). Assim, a cerimônia batismal na cidadezinha paranaense e o cisma presbiteriano na capital paulista comporiam o mito fundacional da primeira igreja reavivalista fundada no país, a Congregação Cristã no Brasil (CCB). De acordo com o Censo 2010, atualmente a CCB teria mais de dois milhões de adeptos, ou seja, seria a igreja evangélica de origem pentecostal com a segunda maior membresia.

Em 1910, os missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren aportaram em Belém e foram acolhidos pela Primeira Igreja Batista do Pará, mesma denominação protestante a qual

eram filiados em Chicago. Em alguns meses, suas pregações inspiradas no nascente reavivalismo norte-americano atraíram maiores públicos aos cultos e deram novo ânimo aos membros da igreja. Porém, mesmo os evangelistas sendo convertidos batistas e tendo alcançado certo sucesso proselitista, suas mensagens reavivalistas incomodaram os lideranças pastorais brasileiras, cujos princípios doutrinários eram mais afinados com a tradição protestante histórica. Contudo, em 1911 os dois missionários e treze fiéis foram expulsos da igreja batista sob a acusação de que pregavam no templo e em cultos domiciliares a glossolalia e a operação de milagres, preceitos doutrinários dissonantes da teologia batista tradicional. Da separação desse pequeno grupo surgiria uma das mais proeminentes precursoras do pentecostalismo no país, inicialmente chamada Missão da Fé Apostólica, nome inspirado no movimento de Charles Fox Parham, seria renomeada para Assembleia de Deus (AD) em 1914 (ARAÚJO, 2007 pp.39-41). Essa denominação pentecostal teria hoje o maior número de filiados evangélicos do país, contando com mais de doze milhões de membros.

Enquanto o pentecostalismo teria nos Estados Unidos uma considerável função desenvolvimentista, ao aportar no Brasil se fecha em relação ao mundo externo, sendo que apenas nos anos 1970 e 1980 que esses grupos religiosos se voltariam para as campanhas eleitorais e para o crescimento socioeconômico, porém, com uma visão individualista da prosperidade e com interesses políticos particularistas. Esse retraimento dos pentecostais clássicos estaria relacionado à condição de minoria religiosa dos protestantes e aos esforços para não entrar em conflito com as autoridades brasileiras, mas também por questões teológicas e doutrinárias, como o destaque ao milenismo ou à segunda vinda de Cristo. Assim como no contexto norte-americano, a crença no milênio prevaleceu entre os pentecostais brasileiros nas primeiras décadas do século XX, restringindo quaisquer ações de ordem individual ou institucional frente à política ou às desigualdades sociais (MENDONÇA, 2004, p.68).

De acordo com Paul Freston, a expansão do pentecostalismo no Brasil poderia ser compreendida a partir de três ondas. A primeira onda seria representada pela CCB e pela AD e se estenderia de 1910 a 1950, essas denominações evangélicas se caracterizariam por uma organização sectária, por um estrito rigorismo moral e por princípios teológicos baseados no pentecostalismo clássico, isto é, sua ênfase doutrinária estaria no batismo espiritual e na glossolalia. No caso da CCB o crescimento de sua membresia teria sido maior durante o período fundacional, mas nas décadas posteriores se manteve estagnada na região Sudeste. Essa

paralisação se deveria tanto ao conservadorismo de seu fundador Luigi Francescon, de formação pastoral rigidamente calvinista, quanto à proibição do uso de veículos midiáticos com objetivos proselitistas. O único método permitido pela igreja seria o evangelismo pessoal por meio de convites feitos pelos membros e pastores, restrição que ilustra bem o perfil sectário e a vigilância institucional da CCB, já que o evangelismo tête-à-tête asseguraria o caráter de “comunidade de eleitos” através de uma seleção prévia dos potenciais membros (FREESTON, 1993, p.76-81). Se comparada às demais igrejas evangélicas da época, observa-se que a AD manteve uma considerável expansão durante a primeira metade do século XX. Entre 1911 e 1924 seus investimentos evangelísticos se dirigiram à capital paraense, já no período de 1924 a 1930 avançaria para o interior do estado do Pará e de 1930 a 1950 seguiria para os estados vizinhos das regiões Norte e Nordeste (CAMPOS JR., 1995, pp.27-29).

Esboçado esse breve panorama histórico das vertentes do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico no Brasil, é válido destacar que até meados do século XX, os grupos religiosos minoritários eram pouco representativos na cultura nacional, sendo que seus esforços proselitistas e mesmo sua sobrevivência institucional eram rotineiramente constrangidos e ameaçados pelo Estado brasileiro e pela maioria católica, através de repressões policiais, pressões políticas e discriminação religiosa. Sendo assim, os grupos não católicos, com vistas a assegurarem a proteção de seus membros e de sua pregação religiosa, mantinham-se moderados em seu evangelismo, realizavam seus ritos em espaços fechados e nos casos de trabalho filantrópico minimizavam as referências religiosas (GIUMBELLI, 2008, pp.84-87). Em 1940 os católicos representavam 95% da população, enquanto os 5% restantes se dividiam entre os sem religião e os adeptos do protestantismo histórico, do pentecostalismo clássico, do espiritismo, de cultos afro-brasileiros, dentre outros grupos minoritários (IBGE, 2007, pp.47-48). Certamente que esses dados demográficos encobriam as tramas sincréticas e os múltiplos pertencimentos religiosos em favor da hegemonia institucional do catolicismo, sendo que só com a segunda onda do pentecostalismo que se iniciam consideráveis transformações no mercado religioso nacional. O processo de desmonopolização católica se acelera com a maior pluralidade e competição religiosas, refletidas no maior investimento proselitista, na incorporação da mídia secular, nos rituais afinados às demandas da vida cidadina, na proliferação das agências religiosas e no progressivo número de conversões.

No caso brasileiro, a ampla liberdade religiosa resultante da secularização do Estado está na raiz da desmonopolização religiosa, da formação e expansão do pluralismo religioso e, por consequência, do acirramento da concorrência religiosa. Isto é, a concessão de liberdade religiosa e a separação Igreja–Estado romperam definitivamente o monopólio católico, abrindo caminho para que outros grupos religiosos pudessem ingressar e se formar no país, disputar e conquistar novos espaços na sociedade, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional. Fenômeno que não ocorreu do dia para a noite, mas paulatinamente e aos tropeços. A perseguição policial aos cultos afro-brasileiros efetuada até os anos 50 atesta a longa via-crúcis percorrida pela liberdade religiosa no país. De todo modo, atualmente o Estado brasileiro trata de modo isonômico, pelo menos no plano jurídico, os diferentes grupos religiosos (MARIANO, 2003, pp.112-113).

De acordo com Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, essas mudanças na cultura religiosa brasileira podem ser interpretadas a partir da perspectiva weberiana, em que a desmonopolização católica seria decorrente da transição moderna da “religião tradicional” para a “religião racionalizada”. Assim, as crenças perderiam seu alicerce na vida cultural e na tradição milenar, pois os costumes vigentes se tornariam questionáveis e a conversão se daria de forma autoconsciente e individualizada, não mais automática e irrefletidamente por meio da transmissão familiar e da reprodução social (PIERUCCI & PRANDI, 1996, pp.11-12). Similarmente, Paul Freston propõe que as transformações culturais ocorridas a partir da segunda metade do século XX sejam concebidas como uma transição do modelo do “sincretismo hierárquico” para o “pluralismo competitivo”. Em que o catolicismo, até então reconhecido como “a religião dos brasileiros”, mesmo que convivendo com variadas crenças e tramas sincréticas, passaria a competir abertamente no mercado religioso com outras agências religiosas, como as espíritas, umbandistas, candomblecistas e, destacadamente, com os protestantes renovados e os pentecostais (2009, pp.583-587).

A segunda onda pentecostal teria início em 1950, coincidindo com a acelerada urbanização nacional e o intenso êxodo rural para as regiões Sul e Sudeste, tendo como as principais protagonistas a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). As denominações dessa fase apresentaram uma maior “acomodação ao mundo”, em contraponto ao conservadorismo religioso e ao isolamento eclesial dos pentecostais clássicos e dos protestantes históricos, exemplificada pela mercantilização dos bens de salvação, pela espetacularização dos rituais de cura divina e exorcismo, pela liberalidade nos usos e costumes, pela regulação institucional mais flexível e pelo evangelismo de massa (FRESTON, 1994, pp.70-71). Essa maior flexibilidade institucional e doutrinária estaria relacionada ao fato de que essas novas igrejas, por

não carregarem uma tradição de meio século, como as pentecostais clássicas e as protestantes históricas, teriam melhores condições de se adaptarem à sociedade urbana por meio de inovações em sua oferta simbólica, de técnicas modernas de evangelização e de novas formas de se relacionar com a cultura local (Idem, 1993, p.82). Ora, se entre os protestantes históricos a transmissão religiosa ocorre a partir de uma rigorosa exegese bíblica e de uma pedagogia racional, no caso dos pentecostais o que predominaria seria uma ritualística estetizada e uma evangelização de forte apelo emocional, em que o livro sagrado ganha novas representações, por exemplo, torna-se um signo identitário, um amuleto contra os demônios ou, ainda, uma fonte ilustrativa das pregações dada sua variedade de mitos, símbolos e narrativas.

Diante da mobilidade social de parte dos fiéis, das promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento criadas pela indústria cultural, essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais e materiais dos crentes, ou fazia concessões. Diante das mudanças na sociedade e das novas demandas do mercado religioso, diversas lideranças pentecostais optaram por ajustar gradativamente sua mensagem e suas exigências religiosas à disposição e às possibilidades de cumprimento por parte dos fiéis e virtuais adeptos. O sectarismo e o ascetismo cederam lugar à acomodação ao mundo, acompanhando o processo de institucionalização, ou a rotinização do carisma, do pentecostalismo (MARIANO, 2010, p.148).

Já a terceira onda abarcaria as igrejas neopentecostais fundadas a partir de 1970, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC). Enquanto as igrejas da primeira onda, também chamadas de pentecostais clássicas, apresentariam um caráter marcadamente sectário e austeras normas comportamentais, as igrejas da segunda onda (pentecostais de cura divina⁵) e da terceira onda (neopentecostais⁶) seriam mais flexíveis com os usos e costumes, além de estabelecerem um maior diálogo com a cultura popular e com as demandas espirituais e materiais dos fiéis (GIUMBELLI, 2000, pp.92-99). Já entre a segunda e a terceira onda, a diferença fundamental estaria na organização eclesial e na orientação teológica, enquanto os pentecostais

⁵ Uma das referências bíblicas mais citadas nas pregações para legitimar o dom pentecostal da cura divina seria: “Está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da igreja, e orem sobre ele, ungindo-o com azeite em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o doente, e o Senhor o levantará; e, se houver cometidos pecados, serão-lhe-ão perdoados (BÍBLIA, Tiago, 5: 14-15).

⁶ Por sua vez, também não faltam excertos bíblicos para dar credibilidade ao dom da prosperidade, por exemplo: “Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fazei prova de mim, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu e derramar sobre vós uma bênção tal, que dela vos advenha a maior abundância” (BÍBLIA, Malaquias, 3: 10).

de cura divina representariam uma transição entre as seitas tradicionais e o evangelismo de massa, com inovações proselitistas e ritualísticas, mas prezando pela conservação dos princípios doutrinários clássicos. No caso dos neopentecostais houve uma ruptura tão significativa com os perfis eclesiais anteriores que muitos grupos religiosos tradicionais não reconheceram a IURD, a IIGD e a IARC como igrejas de matriz protestante, devido à implantação de um modelo de gestão empresarial nas igrejas e à incorporação de elementos da Teologia da Prosperidade, da Confissão Positiva e dos cultos afro-brasileiros (ALMEIDA, 1996, pp.43-44).

A partir de meados do século XX, diante desse quadro de significativas transformações do campo religioso brasileiro, ilustrado pela desmonopolização católica, pelo pluralismo de crenças, pela expansão do pentecostalismo e pela emergência do mercado religioso competitivo, surgem variados estudos e propostas analíticas, muitas vezes, orientadas por perspectivas teóricas dissonantes. Porém, foi possível identificar nesse conjunto diversificado e multidisciplinar de estudos dedicados ao assunto, duas das principais correntes teóricas da Sociologia do Pentecostalismo e que tiveram grande pertinência para os objetivos da pesquisa aqui apresentada: a *teoria estrutural-funcionalista* que ressalta as mudanças macrosociais decorrentes da modernização, seus precursores foram Emilio Willems, Lalive d'Epina y e o sociólogo brasileiro Ferreira de Camargo; e a *teoria da escolha racional* que destaca a dimensão concorrencial e gerencial do mercado religioso, representada por Rodney Stark, Laurance Iannaccone e Roger Finke⁷.

A primeira vertente se caracteriza por um enfoque macroanalítico que destaca as dinâmicas estruturais das sociedades modernas, isto é, os processos de individualização e de emergência do contexto urbano-industrial como fatores determinantes para a saída da religião tradicional e para a conversão às igrejas protestantes e pentecostais. Seus teóricos justificam essa dinâmica na cultura religiosa a partir dos problemas sociais decorrentes das transformações estruturais, como a cultura citadina que geraria isolamento e solidão, a precária urbanização que intensificaria a desigualdade socioeconômica e o processo da favelização, a rápida modernização e o acelerado êxodo rural que favoreceriam o rompimento com os laços primários e com as identidades tradicionais. Dessa forma, esses processos macroestruturais deixariam a sociedade

⁷ A divisão sistemática das pesquisas nacionais e norte-americanas dedicadas à Sociologia do Pentecostalismo, durante a segunda metade do século XX, foi elaborada na tese de doutoramento de Ricardo Mariano, intitulada “Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil” (2001), tendo sido publicada esquematicamente no artigo “Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço” (2011).

em um estado de anomia em que os indivíduos estariam desamparados e desejosos por reconstruírem suas “ilhas de certeza”, estreitarem suas relações sociais e firmarem suas identidades pessoais. Frente a essas demandas de caráter social, emocional e econômico as igrejas pentecostais cumpriram a função de integrar os indivíduos em comunidades religiosas coesas, de fortalecer os símbolos e valores tradicionais, de estabelecer redes de apoio mútuo, e de conferir uma maior “segurança ontológica” por meio do ingresso na “comunidade de eleitos”⁸.

O trabalho pioneiro dessa corrente e das pesquisas sobre a expansão do pentecostalismo na América Latina foi publicado em 1967, *“Followers of the new faith: culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile”*, pelo sociólogo alemão Emilio Willems. Essa obra concebe o processo de modernização e industrialização, impulsionado na primeira metade do século XX, como responsável pela queda das oligarquias rurais e pela diluição da cultura tradicional na América Latina. Essas transformações no panorama cultural promoveriam uma maior apostasia religiosa e, conseqüentemente, facilitariam a recepção do credo protestante pelas massas de migrantes que seguiam para os grandes centros urbanos. Considera, ainda, que a presença do protestantismo histórico, como no caso brasileiro durante o período imperial, teria favorecido a modernização nacional por meio do investimento em conhecimento técnico-científico e da disseminação do pensamento liberal em voga nos Estados Unidos – país de origem da maioria dos missionários da época. Por sua vez, as igrejas pentecostais dariam os recursos necessários para a adaptação e integração dos migrantes ao novo modelo de sociedade urbana e industrial, através do ingresso nas comunidades de fé, da orientação ética e disciplinar e do apoio emocional e material. Afinal, o sistema ético protestante daria novos contornos para as relações do convertido no casamento, na vida familiar, na educação das crianças, na profissão, nas transações econômicas, na aquisição de bens materiais e perante as agências do governo, configurando, assim, um novo *ethos* religioso (WILLEMS, 1967, p.164).

A difusão do protestantismo na América Latina não seria totalmente compreensível se fosse tratado como um processo distinto e separado do complexo panorama de mudança cultural. Estaria relacionado a fenômenos intrincados e perturbadores como as migrações internas, a urbanização, a industrialização ou, mais especificamente, o estado de anomia gerado por esses processos, o que ofereceria uma explicação plausível para sua adoção relativamente pouco conflituosa. O novo credo, particularmente suas variações sectárias, encontrou uma ampla aceitação entre os estratos sociais menos favorecidos, aqueles mais afetados pelas rupturas decorrentes da transformação cultural. Como já vimos, ele

⁸ Sobre a questão da “segurança ontológica” relacionada às cosmologias religiosas e às comunidades locais, cf. “As conseqüências da modernidade” de Anthony Giddens (1991, pp.91-93).

serviu para atenuar as frustrações, para resolver certos problemas pessoais e sociais resultantes do colapso das comunidades tradicionais, das doenças e da pobreza, da desorientação das cidades modernas e das fronteiras com o mundo rural. Assim, o protestantismo parece realizar uma função adaptativa frente a uma série de transformações altamente perturbadoras, que não poderiam ser controladas nem advertidas. E se demonstra capaz de desempenhar essa função porque é parte constitutiva das mudanças culturais – um novo recurso, mas não o único, para a solução dos problemas modernos (Ibidem, p.256, tradução nossa).

De modo similar a certas concepções que tomam o protestantismo como uma força civilizatória e modernizante, essa obra pioneira apresenta certa “ética pentecostal” que teria contribuído para a incorporação dos valores democráticos e liberais pelos brasileiros e chilenos. Tais igrejas devido ao maior acesso aos cargos ministeriais, aos bens de salvação e aos dons espirituais, abrandariam as relações hierárquicas e motivariam o surgimento de lideranças leigas, compondo um modelo eclesial mais flexível do que o observado na organização eclesiástica e na ortodoxia católica (Ibidem, p.139). Enfim, o autor identifica um significativo fenômeno de transição cultural que influenciaria as pesquisas posteriores, qual seja, de que a expansão do novo credo não traria tão somente rupturas com as religiões tradicionais dos brasileiros e chilenos, mas também determinadas continuidades com o catolicismo popular. Apesar dos preceitos contrários ao caráter mágico e emocional herdados da Reforma Protestante, seu escopo doutrinário e ritualístico estabeleceria uma ponte entre o catolicismo *folk* e as seitas pentecostais por meio de símbolos e práticas amplamente difundidas na América Latina, por exemplo, as crenças em “experiências místicas, possessões, milagres, espíritos do mal, feitiçarias e demônios”, o que contribuiria para sua maior receptividade pelos grupos de migrantes desenraizados dos contextos tradicionais (Ibidem, pp.133-138; MARIANO, 2011, p.13).

Outra obra que inaugurou as análises do pentecostalismo pela perspectiva estrutural-funcionalista, publicada em 1969, foi “O refúgio das massas” do sociólogo suíço Lalive d’Epinay – esse título faz uma referência à obra “*La rebelión de las masas*” (1930) do filósofo espanhol José Ortega y Gasset. Talvez por inspiração do filósofo espanhol que não via a proeminência do homem médio nem os fenômenos de massas como salutares à sociedade contemporânea, esse trabalho se mostra mais pessimista do que o citado anteriormente. Considera que a expansão pentecostal apresentaria apenas soluções superficiais para o estado anômico gerado pela modernização e pelo declínio do modelo oligárquico, não traria em si elementos da cultura moderna nem refletiria os princípios democráticos, sua função seria de apaziguar as demandas individuais mais prementes daqueles que se encontravam na miséria e na marginalidade da

sociedade urbano-industrial. Apesar da flexibilidade hierárquica e do maior de acesso aos cargos ministeriais, as seitas pentecostais reproduziriam “o modelo paternalista de família ampliada, baseada em conceitos antitéticos, como opressão e proteção, arbitrariedade e graça, em suma, tirania e paternalismo”. Portanto, representaria uma dinâmica cultural conservadora e autoritária, resistente aos processos modernizantes, e que daria continuidade à tradição oligárquica latino-americana (D’EPINAY, 1970, pp.210-211).

Desse modo, o autor se contrapõe à tese de Emilio Willems que concebia a expansão protestante como uma continuidade relativamente harmônica com a cultura local, com o processo de modernização e com as demandas das classes menos favorecidas. Para isso, ressalta o caráter alienante da religião, o alheamento do mundo decorrente do sectarismo, o controle e a vigilância expressos pelo rigorismo moral e a submissão individual à autoridade do grupo e do pastor, contrapondo-se forçosamente à ideia de que o protestantismo ou o pentecostalismo teriam uma função emancipadora, democratizante ou civilizatória na América Latina – de acordo com as palavras do autor, “se o ato da afiliação deriva de uma decisão pessoal, esta decisão contém implicitamente uma dimensão do indivíduo que renuncia a sua autonomia para fundir-se com o grupo” (Ibidem, pp.206-208).

No quadro de um protestantismo evangelizador, o sinal visível da eleição não é o êxito material senão o êxito no anúncio da mensagem e da regeneração moral. O progresso não é em si um valor essencial; e o trabalho, tampouco, é muito mais relacionado com o do recinto protetor da comunidade religiosa. [...] Assim, pois, se o pentecostal é considerado bom trabalhador, honrado, sem problemas, não aparece, entretanto, que esteja dotado do espírito de empresa e de iniciativa que caracterizaria os “burgueses conquistadores” do século XIX europeu. O protestantismo, também por um fenômeno de simbiose com a cultura sul-americana tradicional, que não vê no trabalho e no progresso o *summum* da vida humana, não parece introduzir de maneira sensível uma nova ética do trabalho (Ibidem, pp.238-239).

Esses dois teóricos se tornaram clássicos da Sociologia do Pentecostalismo e suas análises ressoaram nas pesquisas brasileiras a partir dos anos 1970. Como foi o caso da publicação “Católicos, protestantes e espíritas” (1973) organizada por Ferreira de Camargo e derivada de um amplo estudo do panorama religioso nacional e dos matizes das igrejas protestantes e pentecostais. Um marco para a sociologia e para a demografia da religião no Brasil, essa obra daria continuidade à análise estrutural-funcionalista, atentando para as peculiaridades históricas e culturais do contexto nacional e para os estados de anomia decorrentes do processo de modernização. No entanto, Camargo e seus colaboradores destacariam também outras

dimensões internas do fenômeno religioso que teriam sido negligenciadas pelas pesquisas precedentes, por enfatizarem as transformações macroestruturais e a função de integração social. Camargo atenta para o âmbito microanalítico das igrejas pentecostais, para a função terapêutica dos rituais de cura, para o caráter associativista das comunidades de fé, para a dominação carismática exercida pelos líderes pastorais, para os constrangimentos da organização sectária, para as redes de ajuda mútua e para os intercursos simbólicos com as religiosidades populares (MARIANO, 2011, pp.15-17).

Para este contingente populacional, o Pentecostalismo torna possível restabelecer contatos primários em estilo comunitário, os quais se manifestam nos estreitos vínculos de cooperação, auxílio mútuo, responsabilidades e encargos individuais atribuídos a todos os membros da congregação religiosa. [...] A “cura divina”, ponto doutrinário fundamental, apresenta-se, de maneira análoga ao ocorrido entre as religiões mediúnicas, como um dos mais poderosos atrativos ao Pentecostalismo. Empregando técnicas terapêuticas de inspiração bíblica – imposição de mãos sobre os enfermos, unção com azeite, bênção em peças de roupa ou objetos – atendem os possuidores de “dons de cura” a todos os tipos de enfermidade, de ordem física ou psíquica (CAMARGO et al, 1973, pp148-149).

No entanto, nas décadas de 1970 e 1980, as pesquisas inspiradas no estrutural-funcionalismo foram colocadas em xeque com o surgimento de variadas críticas teóricas e metodológicas dirigidas à debilidade analítica das dicotomias clássicas⁹, à concepção linear e evolucionista, ao reducionismo da abordagem das igrejas como meros mecanismos de integração social, à falta de dados empíricos¹⁰, e aos valores pessoais do pesquisador que contaminariam as análises sociológicas. Nesse período se observa um aumento das pesquisas voltadas a estudos de caso, à coleta de dados empíricos e também de trabalhos inspirados pelo marxismo (ROLIM, 1986). Sendo que alguns dos sociólogos de maior destaque que possibilitaram a revisão dessa vertente teórica foram: Peter Fry e Gary Howe, Rubem C. Fernandes, Rubem Alves, Regina Novaes, John Page, Francisco C. Rolim e André Droogers (MARIANO, 2011, p.18). Já nos anos 1990, desdobramentos da tese weberiana, referente à afinidade eletiva entre a ética protestante e a cultura capitalista, continuaram a aparecer em trabalhos que associavam a modernização latino-americana à expansão pentecostal. As publicações de David Martin, como “*Tongues of fire: the*

⁹ Por exemplo: tradição-modernidade, *folk*-urbano, ordem-anomia (MARIANO, 2011).

¹⁰ Enfatizava-se a necessidade de pesquisas que fundamentassem empiricamente as análises excessivamente teóricas, abstratas e especulativas. Para tanto, foram defendidos investimentos tanto em pesquisas etnográficas, quanto demográficas, com vistas a levantar dados sobre as dinâmicas migratórias, as relações de parentesco, as práticas religiosas, etc..

explosion of Protestantism in Latin American”, de David Stoll, “*Is Latin American turning protestant?: the politics of evangelical growth*”, resgataram o argumento de que o pentecostalismo carregaria em seu seio escopo doutrinário preceitos e valores liberais, democráticos e racionalizados, representando uma espécie de “reforma protestante tardia” na América Latina (Ibidem, pp.21-24). Essas análises foram amplamente acolhidas pelos estudiosos da religião que passaram a ver nas igrejas pentecostais uma nova força cultural que transformaria o Brasil, superando sua condição política e cultural arcaica, autoritária, subdesenvolvida e socialmente iníqua. Se os republicanos e liberais da virada do século XIX tomaram a ética puritana dos protestantes históricos e as reformas político-econômicas como as principais vias de superação do regime oligárquico nos países latino-americanos, com essa perspectiva os pentecostais se tornariam os novos promotores do ideário moderno, capitalista e democrático.

Já a perspectiva baseada na teoria da escolha racional da religião foi elaborada na década de 1980 por sociólogos norte-americanos como Rodney Stark, Lurance Iannaccone e Roger Finke. Nessa vertente a atenção se volta para a emergência de um mercado religioso baseado na competitividade e no empreendedorismo, sendo a análise teórica análoga à desenvolvida pelos pensadores liberais clássicos, em que não a intervenção estatal, a iniciativa privada e a livre concorrência favoreceriam a expansão e diversificação do mercado capitalista. Argumenta-se que com a menor regulação do Estado frente ao mercado religioso, exemplificado pelo processo de secularização e pela garantia constitucional da liberdade religiosa, as igrejas tenderiam a se proliferar gerando um maior pluralismo cultural e uma intensa concorrência interdenominacional (FRIGERIO, 2000, pp.130-132). Essa tese defendida pelos teóricos da escolha racional se contrapõe às abordagens sociológicas clássicas de que o processo de secularização estatal estaria diretamente relacionado a uma secularização cultural, ou seja, ao declínio da religião na modernidade (ZEPEDA, 2010, p.130). Também discorda de perspectivas como a de Peter Berger que, embora relacionasse o aumento do pluralismo e da concorrência à menor regulação estatal do mercado religioso, pressupunha não um fortalecimento, senão uma relativização e afrouxamento das crenças e valores religiosos. Perante esse debate, os expoentes dessa teoria propõem que o processo desenrolado na modernidade ocidental mais relevante, não seria a da secularização que abarcaria tanto a dimensão estatal e pública quanto a cultural e privada, mas sim o processo de dessacralização.

Na medida em que uma firma religiosa alcance o monopólio, tentará exercer sua influência sobre outras instituições e, dessa maneira, a sociedade se verá sacralizada. Por sacralizada entendemos que os aspectos principais da vida, da família à política, estarão imbuídos de símbolos, retórica e rituais religiosos. [...] A sacralização da esfera política é o *quid pro quo* mediante o qual uma determinada firma religiosa recruta os poderes coercitivos do Estado contra firmas com as quais concorre. [...] Quando o Estado, pelo motivo que seja, já não reconhece as exigências de uma firma monopolista à legitimidade exclusiva, ocorre a dessacralização. Quando existe uma pluralidade de firmas religiosas, nenhuma tem poder suficiente para manter a sacralização (STARK & IANNACCONE apud FRIGERIO, 2000, p.131).

Nesse cenário em que a política deixa de intervir na esfera religiosa e em que o indivíduo possui maior liberdade de escolha, assim como empresas do setor privado as igrejas passariam a se orientar por uma lógica de mercado que refletiria diretamente em suas estratégias ofensivas no arrebanhamento de fiéis, em seus altos investimentos midiáticos e proselitistas, na centralidade do marketing religioso e na diversificação da oferta simbólica. Dessa forma, a teoria da escolha racional compreende o fenômeno pentecostal centrado nas práticas gerenciais e empresarias das lideranças religiosas, restando ao fiel o papel de consumidor dos bens e serviços mágicos. Em certa medida, essa vertente sociológica confere autonomia ao adepto, ressalta a esfera da agência individual, mas se restringe a conceber o consumo religioso a partir de uma lógica utilitária, baseada em uma racionalidade instrumental em que o consumidor optaria por produtos, serviços e práticas que lhe garantisse maiores recompensas e menores custos (FRIGERIO, 2000, pp.128-130). “Suponhamos que os indivíduos avaliem as mercadorias religiosas da mesma maneira que avaliam todos os outros objetos que elegem. Avaliam seus custos e consomem as mercadorias que oferecem os maiores benefícios antecipados” (STARK & IANNACCONE apud FRIGERIO, 2000, p.128). Os teóricos da escolha racional defendem, ainda, que as transformações estruturais decorrentes do processo de modernização, acrescidas pela pobreza e pela marginalização social, não seriam suficientes para a compreensão do crescimento pentecostal, por isso ressalta as políticas estatais, a organização eclesial, a concorrência interdenominacional e as estratégias proselitistas como os fatores determinantes da progressiva e eficaz atração, mobilização e adesão de novos fiéis (MARIANO, 2008, pp.71-75).

3 A IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

Fomes e guerras suscitam profetas, heresias: contatos violentos influem sobre a própria repartição da população e sua natureza, mestiçagens de sociedades inteiras (é o caso da colonização) fazem surgir forçosamente novas ideias e novas tradições. Não se deve confundir essas causas coletivas, orgânicas, com a ação dos indivíduos que delas são muito mais intérpretes do que senhores. Não se deve, portanto, opor a invenção individual ao hábito coletivo. Constância e rotina podem ser obra de indivíduos, inovação e revolução podem constituir a obra de grupos, de subgrupos, de seitas, de indivíduos agindo por e para os grupos (MAUSS apud BOURDIEU, 2007, p.74).

A fundação formal da IEQ ocorreu em janeiro de 1923, durante a inauguração do *Angelus Temple* em Los Angeles, Califórnia, primeiro templo quadrangular e sede internacional da denominação que desde a época aglutinou multidões de fiéis atraídos pelos frequentes milagres, louvores performáticos, pregações emocionadas, cerimoniais estilizados e pelo evangelismo midiático. A “irmã Aimee”, como ficou conhecida pelos membros e ministros da igreja, demonstrou uma considerável preocupação com a decoração do templo, com o figurino dos pastores, com os instrumentos musicais, com as bandas gospels e com o aparato audiovisual do *Angelus Temple*. Além disso, investiu pesado na difusão midiática de sua imagem, de suas campanhas missionárias, de seus trabalhos filantrópicos, de suas experiências místicas, de suas operações de milagres e, claro, na cobertura de eventos polêmicos (como seu controverso sequestro e os conflitos entre os líderes da igreja). Apesar dos jornais e rádios seculares terem sido recursos estratégicos na propaganda religiosa quadrangular, seu evangelismo midiático se deu, principalmente, por meio de veículos da própria denominação, por exemplo, sua revista *The Bridal Call* e de seu canal de rádio KFSG. A revista de tiragem mensal começou a circular em 1917 durante as missões nacionais e internacionais da irmã Aimee, portanto, em um momento em que a denominação quadrangular não tinha um caráter formal e institucionalizado, em que era menos uma “igreja” propriamente dita e mais um desordenado movimento de massas guiado por sua liderança carismática. Embora já acolhesse sob suas tendas de lona grandes contingentes de fiéis curiosos em saber quem era aquela mulher que afirmava ter sido chamada por Deus para a evangelização, a evangelista receberia severas críticas de agentes religiosos mais conservadores. Afinal, o surgimento de lideranças religiosas femininas não era um fato comum entre os protestantes históricos nem mesmo nos movimentos reavivalistas, aliás, até os dias de hoje os cargos ministeriais continuam sendo ocupados predominantemente por figuras masculinas. Desse

modo, essa singularidade foi estrategicamente usada pela missionária para promover sua imagem, chamando a atenção pública e da mídia secular, o que acabou por reforçar o marketing religioso já empregado pela missionária canadense com a publicação de sua revista *The Bridal Call* e em programas radiofônicos. A *Foursquare Church* foi a precursora no uso do rádio com fins proselitistas, levando ao ar as pregações de Aimee ainda no início dos anos 1920, sendo que em fevereiro de 1924 teria inaugurado a primeira rádio de propriedade de uma denominação religiosa, a *Kall Four Square Gospel* (KFSG), com estúdio situado no *Angelus Temple* e com transmissões que alcançavam grande parte dos Estados Unidos, além de países como Canadá, México, Panamá e as ilhas do Pacífico Sul.

Entretanto, para melhor se compreender a construção da identidade quadrangular, de seu escopo teológico e de suas inovadoras técnicas proselitistas, faz-se necessário ressaltar a trajetória biográfica e pastoral de sua fundadora Aimee Semple McPherson e suas interconexões com o contexto sociorreligioso estadunidense. Eventos da infância e da juventude dessa proeminente liderança pentecostal, considerada pela Revista Time como uma das pessoas mais influentes do século XX, permitem identificar aspectos individuais e dimensões dos contextos de socialização religiosa que influíram diretamente na formação dessa personagem carismática que conjugaria preceitos do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico com práticas modernas de evangelismo midiático e de concorrência interdenominacional. Conforme sugere Leonildo Campos, vasculhar os traços biográficos e as trajetórias de vida dos principais agentes religiosos pode revelar mais do que “o simples exame dos dados estatísticos e das listagens comparativas sobre o crescimento de cada grupo”, afinal, o pentecostalismo se caracterizaria pela proeminência de lideranças carismáticas, “pessoas que lideram multidões de fiéis em processos coletivos de recomposição de crenças e práticas, gerando em consequência de suas pregações formas alternativas às principais receitas religiosas monopolizadas pelas igrejas” (2005, p.107). Com isso, poder-se-ia contribuir com a proposta de Pierre Bourdieu de “acabar de vez com a representação do carisma como propriedade associada à natureza de indivíduo singular”, ao se investigar “as características sociologicamente pertinentes de uma biografia singular” (2007, p.74), isto é, em que medida o contexto social influiria nas disposições éticas e religiosas de Aimee Semple McPherson e, mais do que isso, quais seriam as consonâncias entre seu discurso reavivalista e as demandas implícitas dos destinatários do evangelho quadrangular.

Nascida em 1890 em uma fazenda em Ontário, Canadá, desde a infância Aimee acompanhou o trabalho filantrópico e a participação religiosa de sua mãe Mildred Pearce no Exército de Salvação – denominação protestante dedicada à caridade e à evangelização fundada em Londres, no ano de 1865, pelo casal de ministros metodistas William e Catherine Booth. Ela ainda conta em sua biografia “Aimee, sua vida e sua obra” que ouvia histórias bíblicas diariamente antes de dormir: “o resultado foi que aos quatros anos eu já podia ficar de pé em uma cadeira numa reunião ou sobre um tambor numa esquina e recitar praticamente qualquer história bíblica tão facilmente quanto os filhos do vizinho balbuciavam frases de historietas populares” (MCPHERSON & COX, 2002, p.13). Desse modo, observa-se que a missionária teria passado por uma formação religiosa de matiz metodista e atenta aos grupos socialmente marginalizados, traços que repercutiriam em suas missões transnacionais e no perfil eclesial quadrangular. Entretanto, seu doutrinamento religioso se deu por meio de uma mensagem metodista tradicional e conservadora, afastada dos movimentos reavivalistas que emergiam na época, que considerava o uso de veículos midiáticos como uma prática heterodoxa e que apresentava rígidos impedimentos eclesiais para a projeção ministerial de lideranças femininas – cujo trabalho evangelístico deveria se restringir à filantropia e aos cuidados domésticos e familiares.

Depois de quase uma década de início das pregações do “pai do reavivamento pentecostal do século XX”, Charles F. Parham, e da polêmica cobertura jornalística sobre o *Azusa Street Revival* na Igreja Metodista Africana, em 18 de abril de 1906, os boatos sobre os movimentos reavivalistas já tinham repercutido por toda América do Norte. Seu primeiro contato com o nascente pentecostalismo norte-americano foi em dezembro de 1907, quando viu um cartaz no Salão de Missões da cidade de Stratford: “Reunião de reavivamento – Robert Semple, evangelista irlandês – Todos são bem-vindos”. Acompanhada por seu pai James Kennedy, ambos motivados pelas notícias e rumores, entraram no salão e imediatamente a jovem de 17 anos notou que os cânticos eram mais animados e estilizados do que os hinos protestantes, e que a pregação era mais emocionada e performática do que os cultos tradicionais marcados por uma rigorosa exegese bíblica. Conforme a narrativa autobiográfica da irmã Aimee, o missionário Robert Semple pregava o seguinte sermão: “é preciso nascer de novo! Se o amor deste mundo estiver em vocês, o amor do Pai não estará. Em Cristo todas as coisas se fizeram novas, de modo que aquelas coisas que antes eu amava agora odeio, e as que odiava agora amo” (Ibidem, p.32). Diante dessa mensagem que mesclava glossolalia, música e exortações, a evangelista

quadrangular descreve sua reação: “eu soube então que havia um Deus e que eu era uma pecadora perdida. Em pânico cego levantei-me e fugi. Mas, tarde demais. O anzol do evangelho do Pescador de homens me apanhara firmemente” (Ibidem, p.33). Diz ainda que passou três dias escutando música secular para apaziguar o desespero, para enfim se converter e queimar as sapatilhas de dança, as partituras de jazz e os romances. Com esse evento que marca a adesão da missionária ao reavivalismo, as experiências místicas, revelações e profecias se tornaram uma constante em sua trajetória religiosa, conferindo-lhe um caráter de “profetisa contemporânea”, isto é, de líder pentecostal marcada pelo carisma pastoral, que afirmava ser capaz de dialogar com o Espírito de Deus e que proclamava uma mensagem de caráter extraordinário – embora atenta às demandas espirituais e materiais dos grupos marginalizados e das classes médias. Sua primeira experiência extática e mística teria ocorrido em seu batismo espiritual motivado pelos cultos de Robert Semple e por técnicas sacrificiais, evento que receberia grande centralidade em sua trajetória pastoral e na identidade quadrangular. Eis a narrativa referente à possessão batismal da irmã Aimee:

“Senhor”, clamei, “não vou mais comer e dormir até que me encha com o Espírito de poder prometido!” “Estou mais disposto a dar do que você a receber”, disse a Bíblia aberta. “Perdoei-me!”, murmurei. “A espera deve ser a minha parte e não a sua”. A glória então caiu. Meus olhos cerrados vislumbraram o homem da Galileia, sangrando, morrendo, coroado de espinhos na árvore do Gólgota. Lágrimas corriam pelo meu rosto. Descobri que meus lábios trêmulos cantavam: Permite que o ame, Salvador, / Tome minha vida para sempre, / Nada senão o seu serviço, / Satisfará a minh’alma. “Glória, glória a Jesus”, repeti muitas vezes. Depois meus lábios começaram a tremer e passei a falar outras línguas, como aquelas do antigo cenáculo. Ondulações, ondas, vagalhões, oceanos, aguaceiros de bênçãos inundaram meu ser. Meu corpo caiu ao chão e ficou ali submerso debaixo da chuvarada. Uma pequena poça d’água marcava o tapete. Tremi como se estivesse segurando os cabos negativos e positivos da bateria elétrica no laboratório da escola (MCPHERSON & COX, 2002, pp.42-43).

No ano seguinte a sua conversão ao pentecostalismo, Aimee receberia uma dupla proposta do missionário Robert Semple, de que se casasse com ele e que o acompanhasse em uma campanha missionária na China. A celebração do matrimônio foi realizada na fazenda de seus pais, no dia 12 de agosto de 1908, por um ministro do Exército de Salvação. A igreja local na qual Robert pregava tinha uma membresia pequena e não possuía recursos financeiros para arcar com a viagem para Macau, com isso, Aimee não acreditou quando o missionário afirmou que em seis semanas o casal partiria para o Oriente. Frente a incredulidade de sua esposa, o missionário teria argumentado que quando Deus chama verdadeiramente alguém para

evangelizar, “Ele proverá os meios para levá-lo até lá. A pessoa pode ser testada. Pode até chegar ao porto sem ter ainda a passagem, mas alguém chegará e colocará o dinheiro em suas mãos antes que levantem a ponte levadiça” (Ibidem, p.53). O breve casamento com esse líder reavivalista deixaria marcas profundas no evangelismo da missionária quadrangular, que acompanhando seu marido nos trabalhos da igreja e nas missões transnacionais, gradativamente, interiorizaria a prédica pentecostal e as estratégias de evangelização. Nas semanas posteriores Robert Semple intensificou seu trabalho missionário na igreja local, ampliando o público e número de conversões, em seguida, partiu com Aimee para Londres, Ontário e Chicago o que permitiu que arrecadassem doações suficientes para a viagem. Essa narrativa, comumente expressa por evangelistas pentecostais, defende que em momentos de dificuldades no campo missionário é preciso esperar que Deus “toque o coração” dos fiéis para que assim doem quantias superiores às ofertas habituais – obviamente, não há referências à eficácia das estratégias proselitistas.

A China sempre representou um grande desafio para os missionários cristãos, devido à numerosa população e ao predomínio de adeptos budistas, confucionistas e de outras religiões tradicionais. Sendo assim, a realização de missões nesse país seria uma oportunidade de intenso treinamento, mas também uma eficaz estratégia promocional, ainda mais se ao retornar para o país de origem o missionário interpretasse sua viagem como um terrível martírio, repleto de provações e perseguições, em defesa do evangelho – similarmente ao descrito nas epístolas do apóstolo Paulo. Não foi diferente para o casal, essa campanha se transformou em um evento central na trajetória biográfica e pastoral de Aimee. Houve um momento de forte sofrimento para a missionária, quando seu marido morre de malária, logo após ela dar à luz a sua primeira filha, Roberta Semple Salter. Mas também foi na China em que ela se convenceu de seu “*ethos* missionário”, ao ser convocada inadvertidamente para realizar sua primeira pregação para uma plateia de cerca de quinze mil pessoas. Ela conta que estava em pânico perante o público sem saber o que dizer, mas novamente passa por uma experiência mística que, de certa forma, comprovaria o chamado de Deus:

O poder do Espírito Santo caiu sobre mim até que comecei a tremer como vara verde. Então o Senhor tomou posse de minha língua, como fizera naquele dia memorável em que me batizara com o fogo pentecostal, só que desta vez falei em inglês. As palavras pareciam fluir sem volição consciente ou iniciativa própria. Era como se eu tivesse sido envolvida pela oratória de outrem. [...] Tão depressa quanto o fluxo de palavras começara, ele estancou. O poder que me galvanizara manifestando-se em uma torrente de palavras cessou como se alguém tivesse apertado um interruptor. Senti-me vazia

como um balão sem ar. Fiquei imaginando vagamente por que tantos ministros estavam apertando minhas mãos. O mar de pessoas batia palmas e enxugava os olhos. Robert envolveu-me com o braço e levou-me para o carro. “Não acredito! Como é que você conseguiu? Eu não sabia que tínhamos um segundo pregador na família. Você vai melhorar fazendo o trabalho daqui em diante”. O louvor de Robert era um bálsamo para os meus ouvidos. “Quanto tempo você levou para preparar o sermão?” “Oh, Robert”, comecei a chorar. “Não fui eu que o fiz. Foi como se estivesse falando em línguas, só que em inglês” (MCPHERSON & COX, 2002, pp.68-69).

Ao regressar para os Estados Unidos com a ajuda de um grupo de cristãos chineses, Aimee estava determinada a se dedicar à evangelização, mas a falta de recursos financeiros e a necessidade de cuidar de sua filha adiariam sua imersão no campo missionário. Em maio de 1912, ela se casa com Harold Stewart McPherson, com quem tem seu segundo filho, Rolf Potter Kennedy McPherson. Em sua autobiografia é recorrente a autora se referir a esse período como um momento de instabilidade em que o amparo financeiro de seu marido teria sido indispensável para a criação de seus filhos. Em suas palavras: “Parecia bom ter alguém para carregar minha filha num braço e minhas malas no outro. A ideia de morar na casa dele parecia aconchegante e convidativa. Roberta era tão frágil e eu, tão solitária, que aceitei”. Só que ela teria feito uma exigência ao receber o pedido de casamento: “Disse ao Sr. McPherson que todo o meu coração e toda a minha alma estavam realmente a serviço do Senhor e que, se algum dia em minha vida Ele me chamasse de volta ao ministério ativo, onde quer que fosse ou quanto, eu precisaria obedecer primeiro a Deus” (Ibidem, p.107). Sendo assim, durante os três anos seguintes, Aimee dedicaria seu tempo ao casamento, aos filhos e aos afazeres domésticos, o que a levaria a um profundo estado de depressão por se sentir impedida de prosseguir com suas missões pentecostais. Em 1914, a evangelista foi internada e passou por várias operações, sentindo-se próxima da morte descreve mais uma experiência extática em que Deus a chama para a evangelização, com isso, após sua recuperação e sem o consentimento de Harold McPherson (de quem se divorcia em 1921), ela retornaria ao campo missionário.

A partir de então, Aimee iniciaria seu movimento reavivalista pela América do Norte e, como outros tantos missionários da época, compraria uma tenda de lona com o intuito de minimizar os gastos com aluguéis de salões e de ter uma maior mobilidade de sua “capela itinerante”. De acordo com o mito fundacional da igreja, a irmã Aimee teria recebido a revelação do “evangelho quadrangular” diretamente de Pentecostes em um culto realizado na cidade de Oakland em 1922. A revelação do “evangelho quadrangular” transmitida pelo “Espírito de Deus” a McPherson fundamentaria uma forma singular de se interpretar os textos bíblicos e um novo

sistema teológico dentro do campo pentecostal da época. Conforme as palavras do missionário e teólogo quadrangular Raymond Cox, o resumo bíblico mais simples da teologia pentecostal quadrangular seria o seguinte testemunho: “Jesus nos salva de acordo com João 3:16. Ele nos batiza com o Espírito Santo de acordo com Atos 2:4. Ele cura nossos corpos segundo Tiago 5:14-15. E Jesus Cristo vai voltar para receber-nos para si mesmo, segundo I Tessalonicenses 4:16-17” (1969, p.16). Assim, observa-se que o “evangelho quadrangular” se caracteriza e se distingue das demais denominações pentecostais pela ênfase nesses quatro princípios: a salvação, o batismo, a cura e o milênio. Escopo doutrinário marcado por um didatismo e proximidade com a cultura popular, expressa não apenas por sua estrutura esquemática e de fácil apreensão, mas também pela elaboração de uma simbologia atrativa composta por quatro símbolos: de um homem ou de uma cruz representando Cristo como salvador; de um leão ou de uma pomba como aquele que batiza no Espírito Santo; de um boi ou de um cálice simbolizando aquele que suportou os pecados do mundo e que permite a cura divina; e, por fim, de uma águia ou de uma coroa se relacionando à segunda vinda de Cristo e a inauguração do milênio.

FIGURA A:
SIMBOLOGIA QUADRANGULAR – OS QUATRO ROSTOS



Fonte: <http://www.quadrangular.com.br/>

FIGURA B:
SIMBOLOGIA QUADRANGULAR – OS QUATRO SÍMBOLOS



Fonte: <http://www.foursquare.org>

Ademais, já em sua origem a IEQ apresenta um considerável sincretismo cultural e religioso que lhe confere um perfil eclesial de transição entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo brasileiro, isto é, uma denominação pentecostal com traços protestantes tradicionais que ao mesmo tempo apresenta um caráter empresarial, representado por seu planejamento organizacional voltado para competição no mercado religioso, pela estetização teológica e cerimonial, pelo investimento em marketing institucional e pelas inovações na oferta de bens e serviços religiosos. Seu hibridismo abarcaria, ainda, elementos do metodismo de John Wesley decorrentes da formação pastoral de sua fundadora no Exército de Salvação, o que influiria na estrutura organizacional quadrangular, tanto em sua hierarquia episcopal quanto em sua divisão em regiões eclesiásticas. É válido destacar que John Wesley, fundador do metodismo, seria considerado como um dos precursores do reavivamento protestante, pois a partir de sua experiência do “coração aquecido por Pentecostes”, em 1738, ele passaria a professar uma perspectiva voltada à relação sensitiva, afetiva e direta do adepto com o Espírito Santo. Além disso, a IEQ teria tido intercursos simbólicos com a cultura popular afro-americana, por meio da incorporação de técnicas corporais similares aos fenômenos de possessão demoníaca e de arranjos ritualísticos de libertação espiritual e exorcismo. Elementos cômicos que se somariam ao diálogo com a nascente Confissão Positiva e a Teologia da Prosperidade, também marcados pelo pensamento mágico, espiritualista e místico de matriz afro-americana, sendo que seu criador Essek William Kenyon, dentre outros precursores da Confissão Positiva, eram regularmente

convidados por Aimee Semple McPherson para pregarem no *Angelus Temple* (ROMEIRO, 2007, pp.21-24).

Não levante mais as mãos duvidosas, ou a voz incrédula, nem pense que tais poder, sinais e prodígios foram somente para os dias dos apóstolos. Vivemos ainda na dispensação do Espírito Santo que começou no dia de Pentecostes e que não terminará enquanto Jesus não voltar. Este é o último dia, e, de acordo com sua palavra através do profeta Joel, Deus está derramando do seu Espírito sobre toda a carne. Em lugar de opor-nos ao seu plano divino, vamos inclinar-nos humildemente aos seus pés, debaixo do sangue protetor, e, de acordo com seu propósito e decreto divinos, peçamos ao Senhor chuva na estação da chuva serôdia, até que os aguaceiros e chuvas torrenciais do seu Espírito transformem o deserto em jardim irrigado, onde os olhos dos cegos se abrem, os ouvidos surdos passam a escutar e o coxo salta de alegria, enquanto aguardamos a vinda do Senhor (MCPHERSON & COX, 1991, p.131).

Esse trecho do sermão “Os dons do Espírito Santo”, elaborado pela fundadora da *International Church of Foursquare Gospel*, a missionária canadense Aimee Semple McPherson (1890-1944), enfatiza a herança dispensacionalista que estrutura a teologia pentecostal clássica e que permanece nas dominações quadrangulares contemporâneas. Seus princípios básicos seriam a contemporaneidade dos dons pentecostais e o milenarismo, isto é, a crença de que o reavivamento iniciado com os apóstolos no dia de Pentecostes prepararia a igreja para a segunda vinda de Cristo que reinaria por mil anos até o juízo final. Enquanto o Messias não vem, a missionária aconselha aos cristãos para que orem e se sacrifiquem para que Deus conceda o batismo espiritual e para que o Espírito Santo derrame suas dádivas sobre a igreja. Observa-se, ainda, que o dom pentecostal da cura divina é ressaltado, corroborando sua centralidade na doutrina e na oferta simbólica desde o período fundacional da denominação quadrangular, o que viria a refletir nas categorizações sociológicas da segunda onda pentecostal brasileira – definida por Mendonça como “pentecostalismo de cura divina” (GIUMBELLI, 2000, pp.96-98).

Todos concordamos que a salvação tem o primeiro lugar, é claro. Todos concordamos que, por melhor que seja a cura divina, ela tem os seus pontos fracos. A pior coisa que conheço sobre a cura é que ela não é definitiva. Sou muito franca em admitir que a cura divina é apenas temporária, não dura para sempre. As pessoas ficam novamente enfermas e morrem. A cura pode durar dez ou vinte ou cinquenta, ou até cem anos; mas se Jesus demorar você morrerá e estará com o Senhor. Até as pessoas curadas por Jesus nos dias bíblicos morreram. A obra feita em favor da alma, porém, dura para sempre. Ela vive eternamente no mundo do além. Mas, enquanto estamos aqui, a cura divina ajuda muito (MCPHERSON & COX, 1991, p.159).

Já nesse outro sermão, denominado “O cálice que cura”, nota-se um esforço argumentativo da líder quadrangular em se colocar a salvação espiritual e a dimensão ética como elementos doutrinários superiores à cura divina, em uma tentativa de abrandar a ênfase nos milagres, na teatralização ritualística e nos serviços mágicos. Essa estratégia discursiva se deve às tensões no campo protestante resultantes das acusações expressas por religiosos tradicionais que consideram as práticas pentecostais como heterodoxas e profanas, ou ainda, corruptelas das sagradas escrituras que encobririam interesses proselitistas e econômicos. Desse modo, desde os movimentos reavivalistas de final do século XIX até os dias de hoje, líderes pastorais se empenham na elaboração de construtos teológicos e de propagandas institucionais com o intuito de legitimarem a prédica pentecostal perante a opinião pública. Para tanto, resgatam nas narrativas bíblicas eventos que fundamentem as experiências glossolálicas, miraculosas e de possessão, defendendo que o emocionalismo e a estetização do sagrado seriam reflexos do reavivamento pentecostal por qual deveriam passar as “igrejas frias”, qual seja, as protestantes históricas de perfil eclesial racionalizado e ético. No entanto, mesmo que o relevo concedido ao misticismo, à magia e ao emocionalismo afaste os pentecostais quadrangulares da ética puritana e do ascetismo intramundano, seus preceitos doutrinários não destoariam radicalmente dos primeiros reformadores protestantes. De acordo com Max Weber, “o virtuoso religioso pode certificar-se do seu estado de graça quer se sentindo receptáculo, quer como ferramenta da potência divina. No primeiro caso, sua vida religiosa tende para a cultura mística do sentimento; no segundo, para a ação ascética” – o primeiro estaria mais próximo de Lutero e o segundo de Calvino (2004, p.103). Sendo assim, a denominação quadrangular teria afinidades com outras correntes protestantes históricas, como o luteranismo e sua *unio mystica*, o pietismo e sua *praxis pietatis*, o metodismo e sua experiência do “coração aquecido”.

O pietismo foi um choque para a ortodoxia protestante porque “dissolvia” as estruturas dogmáticas deste em várias formas de emocionalismo. Era, portanto, desobjetivizante ou “subjetivizante”, como se pode ver muito bem na noção de Wesley acerca do “coração aquecido”. Isso acarreta dois tipos de subjetivização: a emoção subjetiva toma o lugar do dogma objetivo como critério de legitimidade religiosa, colocando, assim, os fundamentos para a “psicologização” do cristianismo; e o mesmo processo relativiza os conteúdos religiosos, já que o “coração” de um pode dizer coisas diferentes que o “coração” do outro. O pietismo também ameaçava o esforço protestante para manter micro-cristandades em virtude de sua tendência à pluralização (BERGER, 1985, p.167).

Em 1923, com a fundação do *Angelus Temple* surgiria também o Colégio Bíblico LIFE, órgão adjacente à sede quadrangular que seria responsável pelo doutrinamento dos fiéis e potenciais evangelistas a partir dos preceitos teológicos da igreja. Essa preocupação com a formação teológica e pastoral permaneceu ao longo das décadas, podendo ser observado até mesmo nos estatutos das igrejas quadrangulares brasileiras que também trazem a exigência de que toda nova igreja ofereça uma escola bíblica. Posteriormente, o colégio seria ampliado e se tornaria a Faculdade Bíblica LIFE (*Lighthouse of International Foursquare Evangelism*), instituição de grande relevância para se garantir a coesão identitária de uma denominação em acelerada expansão, além de ter formado o quadro de pastores que liderariam as primeiras igrejas quadrangulares norte-americanas e que sistematizariam os preceitos teológicos quadrangulares, com destaque para Raymond Cox. Juntamente ao crescimento denominacional e ao bem-sucedido proselitismo, a irmã Aimee passou por escândalos diversos que tiveram grande projeção na mídia secular e na opinião pública, desde acusações de casos extraconjugais, desentendimentos com sua mãe sobre a administração do *Angelus Temple*, até o processo que levantava a suspeita de que seu sequestro em 1926 não passava de um embuste para promover sua imagem e para reforçar o marketing institucional. Em 1944, durante uma missão na cidade de Oakland, Califórnia, a irmã Aimee faleceria por causa de uma overdose de barbitúricos, fato que causa uma grande comoção pública e que leva seu filho Rolf McPherson à presidência da IEQ. Duas décadas após sua fundação a *Foursquare Church* teria se tornado uma das mais proeminentes denominações do pentecostalismo contemporâneo, com mais de quatrocentas igrejas nos Estados Unidos e Canadá, mais de duzentas campanhas missionárias realizadas ao redor do mundo e mais de três mil ministros e missionários formados pela Faculdade Bíblica LIFE (MCPHERSON & COX, 2002, p.372).

A presidência de Rolf McPherson entre 1944 e 1988 se orientou pela necessidade de garantir a integridade do movimento quadrangular, dada a tendência própria do pentecostalismo à fragmentação e à autonomização das igrejas, desse modo, sua administração se preocupou com a coesão institucional, com o diálogo com outras vertentes pentecostais e protestantes, além de dar continuidade aos investimentos nas campanhas missionárias transnacionais. Com isso, no início de sua presidência surgiria a “Cruzada Nacional de Evangelização” (CNE), o marco histórico das significativas transformações na cultura religiosa brasileira (FREESTON, 1994, p.112). Entretanto, se comparado às campanhas missionárias da época, o modelo de evangelismo de massa

inaugurado pela CNE apresentou maior sucesso no “arrebanhamento de almas”, dadas as multidões que compareciam às pregações e as numerosas conversões que aconteciam após a profusão de milagres. A CNE foi liderada por dois evangelistas norte-americanos vindos da IEQ de Los Angeles¹¹, Harold Williams, que se estabeleceu no Brasil em 1946 e em 1951 fundou a primeira Igreja do Evangelho Quadrangular¹², e Raymond Boatright, que já havia vindo ao país em 1950 e realizado uma pequena campanha evangelista no município paulista de São João da Boa Vista (ROSA, 1977). Mas a Cruzada só se inicia formalmente no dia 01 de março de 1953, no bairro do Cambuci na capital paulista, momento em que os esforços missionários alcançam os resultados mais significativos em número de conversões e de espectadores. Os cultos da CNE aglutinaram multidões de pessoas atraídas pelo poder carismático dos pastores, pelas promessas de cura física e espiritual, pelos rituais de exorcismo e pelos louvores pouco ortodoxos.

Com o crescimento exponencial do público da cruzada quadrangular, o espaço cedido pela Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci se tornou pequeno, e para comportar a massa crescente a IEQ norte-americana doou uma tenda de lona com capacidade de acolher cerca de três mil pessoas. Curiosamente, essas tendas típicas nas missões norte-americanas tornaram-se ícones da segunda onda pentecostal. Afinal, com a expansão da CNE pelo Brasil o uso dessa espécie de “capela ambulante” se mostrou indispensável, por causa de seu baixo custo e facilidade de transporte. Seu poder de atração foi tremendo, pois as tendas chamavam ainda mais a atenção do público dada sua semelhança com os acampamentos de circo itinerante da época (ROSA, 1977, p.30). Apesar das primeiras igrejas pentecostais terem sido fundadas no Brasil a partir de 1910, o pentecostalismo só se configurou como um fenômeno religioso significativo no contexto nacional da década de 1950 em diante, “o estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras” (FRESTON, 1994, p.72). De acordo com o historiador e pastor da denominação quadrangular brasileira, Júlio de Oliveira Rosa, eram milhares de pessoas que abarrotavam as tendas de lona, “uma legião de gente simples, levando nos braços crianças, moços

¹¹ Harold Williams e Raymond Boatright se conheceram na época em que eram atores de filmes de faroeste nos Estados Unidos, posteriormente se converteram e se juntaram aos trabalhos missionários da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular (ROSA, 1977, pp.15-39).

¹² Na sua fundação em 1951, em São João da Boa Vista (SP), a denominação foi registrada como Igreja Evangélica do Brasil pelo Pr. Harold Williams, constituindo-se no país como um ramo autônomo da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Nessa fase inicial de campanhas missionárias, a coesão institucional não era o interesse proeminente, mas sim a evangelização e as conversões. Com isso, muitas igrejas foram fundadas com a CNE, durante as décadas de 1950 e 1960, sem a presença de um órgão institucional que as regulasse diretamente ou que exigisse um reporte oficial à igreja sede.

e velhos, em busca de cura, da salvação do corpo de seus entes amados, apelando pela mística, já que os homens haviam-nos condenado à imobilidade, à cegueira, à loucura, enquanto vivessem” (ROSA, 1977, p.26).

Assim, as igrejas de “primeira onda” constituem o produto brasileiro da expansão mundial do pentecostalismo, guardando dele sua principal característica, a glossolalia. Uma dessas igrejas, a CCB, manteve ao longo do tempo sua feição de seita; a outra, a AD, descrita como uma composição entre um ethos sueco e o patriarcalismo nordestino, transformou-se, mas obedecendo a uma lógica igualmente sectária. No caso das igrejas de segunda e terceira ondas, o estatuto tanto da sua constituição quanto da sua transformação histórica muda de figura: trata-se agora de seitas que paradoxalmente se adaptaram ao mundo. As marcas dessa adaptação são, respectivamente, a cura e o exorcismo. Assim, na década de 1950, a crescente urbanização e a massificação e comoditização das relações sociais propiciaram várias modificações nas práticas pentecostais, que incluem a realização de curas em locais de grande concentração humana, o uso dos meios de comunicação, a apropriação de lugares seculares (ruas, estádios, cinemas) e menores restrições quanto às regras comportamentais (GIUMBELLI, 2000, p.104).

A cruzada nacional inauguraria uma nova forma de se viver a prédica cristã, uma maneira pouco ortodoxa de interpretar os textos bíblicos e de se relacionar com o Espírito Santo. Seus cultos realizados em tendas de lona chamavam a atenção das pessoas que passavam pelo local e viam os anúncios religiosos e não de atrações artísticas, por exemplo: “alerta, povo do Cambuci – cura divina pela oração – todos são bem vindos – entrada franca” (ROSA, 1977, pp. 15-16). A cura divina, um dos dons do Espírito Santo apresentado pela teologia pentecostal, marcaria essa fase do pentecostalismo e seria um importante fator de atração de novos adeptos. Mas também há outra novidade ritualística, os louvores incorporavam guitarras e ritmos da música popular, como melodias de filmes de faroeste americano, de maneira bastante distinta dos corais e hinários das igrejas tradicionais. Já no primeiro culto da cruzada no bairro do Cambuci, foram recebidas cerca de mil pessoas, sendo que em poucos dias uma multidão de mais de cinco milhares de fiéis obstruía o tráfego nas ruas próximas à tenda (ROSA, 1977, pp.23-24). A CNE aceleradamente arrebanhava em São Paulo e no interior do estado um número considerável de pessoas, repetindo o sucesso no nas regiões Sul, Sudeste e Nordeste.

O “pentecostalismo das tendas de lona” teria realizado uma espécie de *aggiornamento* pentecostal, um processo de abertura dos templos à modernidade, de liberalização dos perfis eclesiais e de democratização dos bens de salvação. Suas inovações evangelísticas lançadas em um contexto sociopolítico favorável, de maior tolerância religiosa e de crescimento

urbano e industrial, disseminariam a mensagem reavivalista por todo território nacional, alcançando tanto a esfera pública quanto o âmbito privado. Por um lado, o evangelismo de massa tornaria público os milagres de cura divina, as pregações emocionadas, as possessões espirituais e os rituais de exorcismo realizados, até então, a portas cerradas pelos pentecostais clássicos. Assim, dentre as multidões que participavam dos cultos, aqueles que não se convertessem, ao menos teriam contato com os preceitos básicos dessa nova prédica religiosa. Por outro lado, através das transmissões radiofônicas a mensagem reavivalista alcançaria um maior número de pessoas do que as “capelas itinerantes”, pois chegariam àqueles ouvintes constrangidos em participarem dos cultos públicos, mas que no espaço doméstico ficariam mais à vontade para escutar a programação gospel. Com isso, o evangelismo massificado e midiático da CNE contribuiria para o surgimento de um novo perfil de adeptos, fundamentalmente distinto dos membros tradicionais imersos na comunidade religiosa, submetidos à autoridade pastoral e regidos por estritos preceitos éticos. Emergiria no mercado religioso brasileiro a “figura do peregrino evangélico”, isto é, do adepto flutuante e episódico cujos laços de pertença seriam mais flexíveis, o consumo religioso mais individualizado e a participação cerimonial mais autônoma. Ora, a maior “acomodação ao mundo” e a ampla difusão do evangelho quadrangular teriam sido responsáveis por reforçar as estruturas de plausibilidade e por conferir maior credibilidade ao cristianismo reformado na sociedade brasileira, tendo assim impulsionado, não apenas o aparecimento de formas mais autônomas de adesão religiosa, mas também o processo de desmonopolização católica e a emergência do pluralismo.

Por razões históricas bem conhecidas, o processo de pluralização deu seus frutos em primeiro lugar nos Estados Unidos, resultando no estabelecimento de um sistema de denominações mutuamente tolerante que persistiu até hoje. A denominação de tipo americano já foi definida como uma Igreja que teve de aprender a conviver com a presença permanente – e com a competição – de outras Igrejas dentro de seu próprio território. No tipo americano de denominacionalismo (o qual, ao contrário de outras instituições americanas, mostrou-se um produto de exportação com atração internacional), diferentes grupos religiosos, todos com o mesmo *status* legal, competem *uns com os outros* (BERGER, 1985, pp.148-149).

No entanto, outra transformação de relevo no campo religioso nacional diz respeito à proliferação e autonomização de variadas denominações evangélicas mobilizadas pela cruzada quadrangular. Líderes proeminentes do pentecostalismo contemporâneo como Manoel de Melo fundador da Brasil para Cristo (1955) e Robert McAlister da Igreja de Nova Vida (1965),

compuseram o quadro missionário da CNE e, assim como incontáveis pastores de pequenas igrejas criadas a partir de cismas com a IEQ, incorporaram elementos de seu evangelismo de massa, de sua ritualística mágica e de sua teologia híbrida. Desse modo, essa campanha evangelística consolidou um novo paradigma eclesial no mercado religioso brasileiro, marcado pelo denominacionalismo norte-americano, pela concorrência direta entre as agências religiosas, por certo “ecumenismo protestante”, pelo empreendedorismo religioso e pelas inovações da oferta simbólica. Ademais, a CNE teria propiciado o surgimento da onda neopentecostal, já que as principais lideranças desse movimento, o bispo Edir Macedo (IURD) e o missionário R.R. Soares (IIGD), tiveram sua formação pastoral orientada pelo bispo Robert McAlister, fundador da carioca Igreja de Nova Vida (INV), precursora do televangelismo e da Teologia da Prosperidade no Brasil (MARIANO, 2010, pp.51-53).

Contudo, a partir da metade do século XX, o campo religioso brasileiro apresentaria consideráveis mudanças, sendo que a religião majoritária que acolhia 95% da população brasileira em 1940, cai para 89% em 1980 e, trinta anos depois, apresenta 64,6%¹³. De acordo com os dados dos Censos Demográficos das últimas sete décadas (1940-2010), as maiores concorrentes do tradicional catolicismo seriam as religiões evangélicas, apresentando uma dinâmica em que os ex-católicos tenderiam a se converter mais a crenças evangélicas do que a outras vertentes religiosas. Nota-se que nos anos 1940 as igrejas evangélicas eram compostas por apenas 2,6% dos brasileiros, crescendo para 6,6% em 1980 e alcançando o percentual de 22,2% da população brasileira em 2010. Entretanto, é relevante atentar para a categoria usada pelo IBGE intitulada “evangélicos”, já que abarca tanto religiões de origem pentecostal (pentecostais clássicos, deuteropentecostais e neopentecostais¹⁴), quanto evangélicos de missão (protestantes históricos e renovados), ou seja, essa nomenclatura se mostra difusa e imprecisa por abranger um amplo e diversificado grupo de vertentes religiosas.

Sendo assim, é esclarecedor detalhar que em 2010, desse total de 22,2% de evangélicos, 13,3% seriam de origem pentecostal, 4% se refeririam aos evangélicos de missão e 4,8% corresponderiam a casos não determinados¹⁵. Ora, a proeminência dos pentecostais dentre os evangélicos é um fato que permanece desde a segunda onda pentecostal e que se torna ainda

¹³ Todos os dados foram retirados da publicação “Tendências Demográficas, uma análise dos resultados da amostra do Censo Demográfico 2000” (2004) e do “Censo Demográfico 2010”, ambos disponíveis no site institucional: <<http://www.ibge.gov.br/>>.

¹⁴ Essa tipologia das igrejas de transfundo pentecostal é tratada detidamente por Mariano (2010, pp.23-49).

¹⁵ Dados apresentados pelo “Censo Demográfico 2010” disponível no site: <<http://www.ibge.gov.br/>>.

mais significativa com a emergência do neopentecostalismo nos anos 1970. Esse quadro poderia ser compreendido devido ao maior empenho proselitista, ao intenso marketing institucional, à oferta atrativa de bens e serviços religiosos e à capacidade de renovação teológica e ritualística dos pentecostais, enquanto suas concorrentes apresentariam impedimentos estruturais na competição por membresia (MARIANO 2010). Haveria uma escassez de templos e de párocos católicos para atender aos amplos contingentes de migrantes que se instalaram nos grandes centros urbanos, por sua vez, entre os protestantes históricos seriam seus perfis eclesiais tradicionalmente conservadores e fechados nas comunidades de fé os maiores entraves na atração de novos adeptos (MENDONÇA 2004).

Na década de 1970, os missionários Rev. Mário de Oliveira e o Rev. Antônio Genaro chegaram à capital mineira e estabeleceram as duas primeiras igrejas quadrangulares na RMBH, uma no bairro Carlos Prates e outra na Cidade Industrial no município de Contagem. A atração de novos fiéis não fora menor do que as experiências anteriores. Nesse período a RMBH estava passando por uma reconfiguração radical, a densidade demográfica atingia números expressivos, a construção civil deslanchava, a conurbação da região metropolitana se concretizava, o cenário econômico se mostrava promissor e as promessas de ascensão econômica continuavam a atrair massas migratórias do interior do estado. Essa consonância entre o processo de urbanização e a expansão do pentecostalismo pode ser observada em diversos centros urbanos da época, sendo detalhadamente analisada pelos trabalhos pioneiros de Emilio Willems (1967) e Lalive d'Epina (1970) que atentaram para a modernização da América Latina dividida entre o secularismo e a religiosidade.

De acordo com dados do Censo 2010, o cenário pentecostal contemporâneo apresentaria a seguinte distribuição da população brasileira¹⁶: 48,5% dos pentecostais são filiados à Assembleia de Deus; 9% à Congregação Cristã do Brasil; 7,3% à IURD; 7,1% à IEQ e 3,3% à Deus é Amor. No entanto, ao se considerar a Região Metropolitana de Belo Horizonte o arranjo pentecostal se apresenta distinto¹⁷: 25% dos pentecostais são filiados à IEQ; 19% à Assembleia de Deus; 10% à IURD; 7% à Deus é Amor e 2,5% à Congregação Cristã do Brasil. Em ambos os níveis em que se observa o número de adeptos da Igreja do Evangelho Quadrangular se encontra

¹⁶ Esses números se referem à população de pentecostais que correspondem a 13,3% da população brasileira, conforme dados do Censo 2010.

¹⁷ Na RMBH aproximadamente 59% da população total se diz católica, 27,5% evangélica, 14,2% pentecostal, 6,3% de missão e 7% evangélicos não determinados – dados presentes no Censo 2010.

percentuais significativos, sendo que no contexto nacional a IEQ se apresenta como a quarta maior igreja pentecostal (1,8 milhões de adeptos em números absolutos), enquanto na RMBH possui o maior número de filiados pentecostais (170 mil de fiéis quadrangulares). Essa peculiaridade regional é ainda mais representativa se comparada a outras regiões metropolitanas do país, como Rio de Janeiro e São Paulo, em que a igreja pentecostal com maior número de fiéis seria a Assembleia de Deus, refletindo o quadro nacional.

4 O TEMPLO DOS ANJOS EM BELO HORIZONTE

4.1 O método de crescimento da igreja primitiva

E disse-lhes: Ide por todo mundo, pregai o evangelho a toda a criatura. Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado. E estes sinais seguirão aos que crerem: em meu nome, expulsarão demônios; falarão novas línguas; pegarão nas serpentes; e, se beberem alguma coisa mortífera, não lhes fará dano algum; e imporão as mãos sobre os enfermos e os curarão (BÍBLIA, Marcos, 16: 15-18).

Nas décadas de 1950 e 1960, observa-se um aumento na quantidade de missionários e uma maior organização das missões, o que contribuiu para que a CNE seguisse para o interior do estado de São Paulo e para as demais regiões do país, repetindo o sucesso no número de batismos, conversões e curas. No início dos anos 1970, a IEQ chegou à Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) por meio de dois pastores brasileiros reconhecidos e prestigiados por suas evangelizações em diferentes regiões do país – com destaque para as capitais Curitiba, Porto Alegre, Recife e São Paulo. Eram os irmãos Rev. Mário de Oliveira e o Rev. Antônio Genaro que, respectivamente, fundaram as primeiras igrejas quadrangulares em Belo Horizonte (1972) e em Contagem (1973). O Rev. Mário de Oliveira, conhecido como “menino-prodígio da evangelização”, inicia seus trabalhos na RMBH com um programa diário na Rádio Itatiaia, com duração de 10 minutos, e em dois meses se tornou líder em audiência. Contudo, é válido ressaltar que no período de 1950 a 1970 a RMBH passa por consideráveis transformações em seu contexto urbano, sua taxa média de crescimento demográfico se apresenta maior que 6% ao ano, a construção civil e o setor industrial recebiam altos investimentos, e no ano de 1977 ocorre a conurbação da região metropolitana (LOBO & GARCIA, 2007, pp.10-11). Foi em 1973 que o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira conheceu a recém-inaugurada 1ª Igreja do Evangelho Quadrangular de Belo Horizonte, liderada pelo missionário Mário de Oliveira – presidente da IEQ brasileira em seis mandatos consecutivos, desde 1996 até hoje. Esse pastor de destacado carisma se tornava rapidamente conhecido no mercado religioso local através de seus espetaculares milagres, de suas performáticas expulsões de demônios e, principalmente, por meio da divulgação de seus sermões

e prodígios espirituais nos programas “Visita ao seu lar” e “Cadeia da prece”, ambos transmitidos pela Rádio Itatiaia.

Apesar da família de Jerônimo ser convertida a uma igreja batista, em um momento de forte crise de angina pectoris, sua mãe Dona Geralda recebeu o convite de Dona Inês, sua lavadora de roupas, para ir aos cultos do “menino-prodígio” da evangelização. Durante o ritual de cura divina o mal foi solucionado o que motivou Dona Geralda a deixar o protestantismo batista e a se transferir com o marido e os 17 filhos para a 1ª IEQ-BH. Nesse período muitas igrejas batistas da capital mineira passaram pelo processo de renovação espiritual, isto é, pela incorporação do batismo espiritual representado pela glossolalia. Só que essa pentecostalização era restrita a elementos do pentecostalismo clássico, deixando de fora de seu escopo doutrinário os polêmicos ritos de cura divina e exorcismo – tratados pela opinião pública e pelos religiosos mais conservadores como charlatanismo e curandeirismo. Desse modo, a adesão anterior ao protestantismo renovado contribuiu para que o trânsito de uma denominação para outra fosse menos abrupto para a família Silveira, já que seus membros teriam interiorizado os preceitos éticos e o escopo teológico de uma religião evangélica avessa ao tradicional catolicismo.

O Rev. Mário de Oliveira afirma em diversos registros que, em pouco tempo, o jovem Jerônimo se tornou seu braço direito nas atividades eclesiais, tendo se destacado tanto na evangelização quanto no gerenciamento da 1ª IEQ-BH. Ainda nos anos 1970, Jerônimo se graduaria em Administração de Empresas, mas motivado por sua estreita relação com o pentecostalismo quadrangular e com a liderança pastoral de sua igreja acabou optando pela carreira pastoral. Durante as últimas décadas, “pai e filho de fé”¹⁸ mantiveram uma relação amistosa, expressa nas ocasiões de cerimoniais e eventos institucionais em que esses pastores não medem elogios e demonstrações de afeto. Mas também foram sócios em negócios seculares, como no escândalo que veio a público há sete anos sobre o desvio de R\$1,1 milhão por meio do convênio, para tratamento de alcoólatras e dependentes químicos, entre a Prefeitura de Contagem e a Escola de Ministério Jeová-Jiré (EMJJ). A investigação apontava que o tratamento durava apenas 15 dias e consistia apenas em palestras e audições de música gospel. Conforme reportagem do jornal Estado de Minas, publicada em junho de 2007, a denúncia da Promotoria de Defesa do Patrimônio Público acusava os seguintes envolvidos: Ademir Lucas, ex-prefeito de

¹⁸ “Pai de fé” é um termo frequentemente usado entre grupos evangélicos para se referir ao líder religioso responsável pela conversão, evangelização e formação pastoral de seu “filho de fé”.

Contagem e ex-deputado estadual pelo PSDB; Mário de Oliveira, ex-deputado federal pelo PSC e presidente nacional da IEQ; Jerônimo Onofre da Silveira, ex-secretário de Defesa Social do município de Contagem, pastor titular da IEQ-TA e dirigente da EMJJ; e Germano Aguiar da Silveira, vice-presidente da EMJJ, pastor auxiliar da IEQ-TA e filho do Pr. Jerônimo. Apesar dos burburinhos que circularam na época entre os membros quadrangulares e da perda de prestígio dos pastores envolvidos, a notícia não ultrapassou os limites da mídia local e foi abafada pelo discurso tão frequente entre os grupos evangélicos envolvidos em escândalos de corrupção: “de que tudo não passava de perseguições seculares, de provações para a igreja e de armadilhas do demônio”.

A Igreja do Evangelho Quadrangular Ministério Templo dos Anjos (IEQ-TA) foi fundada no dia 30 de junho de 1980 pelo Pr. Jerônimo Onofre da Silveira, em Belo Horizonte. Com 26 anos o pastor reproduzia o perfil dos missionários mais aguerridos da CNE, de jovens solteiros com dedicação exclusiva ao trabalho evangelístico. Em contraponto, o pentecostalismo clássico e o protestantismo histórico prezavam por um pastorado de homens casados e maduros, devido à centralidade da instituição familiar e à importância da conduta exemplar do líder ministerial. De acordo com Ricardo Mariano, essa corrente pentecostal “além de liderada por um clero jovem, avesso ao ascetismo e cuja adolescência transcorreu em plena revolução cultural, não teve de enfrentar internamente os constrangimentos típicos do tradicionalismo das denominações pentecostais precedentes” (MARIANO, 2010, p.149). Além disso, a narrativa compartilhada entre os membros mais antigos da igreja sobre sua fundação e expansão, e que em datas comemorativas é reafirmada nos sermões do pastor titular, relata um percurso de martírios, provações e intervenções divinas que abarcam tanto a figura do líder quanto a comunidade religiosa. Em sua origem estava localizada na Rua João da Cunha no bairro Barroca, em um galpão alugado onde havia funcionado uma antiga marcenaria, suas paredes não eram rebocadas e como a igreja não tinha recursos financeiros, a alternativa foi pintá-la com cal. Conta-se que nesses meses iniciais o público nos cultos não passava de algumas dezenas, fato que motivou a seguinte provocação do Rev. Jaime Paliarin frente ao trabalho do pastor iniciante.

Conheci o Pastor Jerônimo há muitos anos atrás, quando ele ainda pregava numa pequena congregação situada numa favela. Fui visitá-lo por ocasião do aniversário daquela igreja e havia aproximadamente cinquenta pessoas presentes. Então, disse-lhe: “A Igreja é, realmente, do tamanho do Pastor”. Eu não disse aquilo para desanimá-lo, mas para despertá-lo para um grande ministério. Hoje, depois de muitos anos, este Pastor é titular de uma das maiores Igrejas do País (SILVEIRA, 1983, p.08).

O relevo conferido pelos discursos dos membros quadrangulares à precariedade desse primeiro estabelecimento pode ser compreendido pela crença compartilhada de que o sucesso conversionista, o acelerado crescimento da igreja e a construção do atual templo de dois andares – bem mais confortável e com sofisticado aparato audiovisual – foram frutos da intervenção divina. E, mais do que isso, a expansão e enriquecimento da igreja representariam para o núcleo eclesial uma espécie de aval ou de reconhecimento do Todo-Poderoso, seu destaque no mercado religioso local seria resultado da vontade de Deus que teria providenciado os recursos necessários para que o trabalho evangelístico continuasse. Essa justificativa religiosa teria sua plausibilidade assegurada pelos preceitos teológicos pentecostais, que defendem a contemporaneidade dos dons espirituais e a crença na ação direta da divindade na vida terrena – tal qual expresso no Antigo Testamento. Mas seu mito de origem se apoiaria, principalmente, nos elementos neopentecostais apresentados nos sermões e artigos religiosos oferecidos pela IEQ-TA. Já que seria uma promessa de Jeová-Jiré, o Deus provedor, que todo aquele que crê e que segue seus preceitos seria ungido com o dom de adquirir riquezas, portanto, o sucesso da igreja legitimaria o discurso religioso construído pelas lideranças pastorais e daria o amparo simbólico para aqueles que anseiam pela ascensão social. Segue um trecho da nascente Teologia da Prosperidade, em moldes quadrangulares, elaborada pelo Pr. Jerônimo Onofre da Silveira.

Eu nunca li um livro, cujo autor falasse sobre o dom de adquirir riquezas e nem ouvi nenhum pregador falar a respeito desse dom, portanto eu creio que Deus ungiu-me de maneira muito especial, dando-me esta revelação com o objetivo de arrancar os cristãos da miséria e da penúria para que o cristianismo também obtenha recursos para a evangelização do mundo nestes últimos dias do cristianismo sobre a terra. Eu creio, por isso profetizo: os cristãos terão todo o dinheiro necessário para a realização das obras de Deus, pois nestes últimos dias, Deus selará o seu povo com uma nova unção de prosperidade; com o poder de Jeová-Jiré, Deus ungirá as mãos de milhares de filhos com o poder de adquirir riquezas e através dessas riquezas o reino de Deus será estabelecido de maneira especial (SILVEIRA, 1989, p.33).

A afirmação do pastor de que nunca leu ou ouviu falar sobre o dom de adquirir riquezas evidencia uma tentativa de demonstrar para a comunidade religiosa o quanto sua mensagem era singular e especial, ou melhor, que era radicalmente distinta do que se observava nas três linhas de frente de divulgação da Teologia da Prosperidade no Brasil: o televangelismo norte-americano, o emergente neopentecostalismo e a literatura gospel dedicada à Confissão Positiva (MARIANO, 2010, pp.150-160). Apresentar esse novo construto teológico como uma

revelação do Espírito Santo ou como uma dádiva divina seria uma forma de reforçar a credibilidade e a santidade dessa liderança pentecostal que, ao longo das últimas décadas, vem justificando suas inovações eclesiais e empresariais através de referências ao mundo espiritual e às experiências místicas. Afinal, o prestígio eclesial e o carisma pastoral poderiam perder sua legitimidade se a clientela passasse a considerar os princípios teológicos e a oferta simbólica como meras reproduções das três linhas de frente do dom da prosperidade ou como arbitrárias criações do pastor, motivadas por interesses econômicos e não pelas narrativas bíblicas. Desse modo, o pastor leva ao público sua nova mensagem de forma estrategicamente planejada, diversificando a oferta dos bens e serviços religiosos e aprimorando o atendimento das demandas espirituais e financeiras, mas sem comprometer a competitividade de sua agência religiosa, sem alterar os ânimos das lideranças denominacionais e sem se afastar da identidade quadrangular.

Entretanto, essa análise do período fundacional da IEQ-TA permite observar que tais elementos mágicos e carismáticos seriam relativamente secundários se comparados às estratégias proselitistas e empresariais acionadas pela liderança pastoral. Em 1982, o Pr. Jerônimo elaborou um novo planejamento da organização eclesial e propôs para a comunidade religiosa o que chamou de “Método de Crescimento da Igreja Primitiva” (MCIP). Esse método se basearia no compromisso de cada adepto em se tornar um “pequeno missionário” em seu cotidiano, dando testemunhos e evangelizando as pessoas de círculos sociais mais próximos, como grupo familiar, vizinhança, ambiente profissional, colegas de escola, dentre outros. O pastor pregava para os adeptos que o campo missionário era o mundo todo, portanto, poderia ser “o colégio onde você estuda, a firma onde trabalha, o ônibus que viaja, sua vizinhança, seus parentes, enfim, o campo ainda continua grande, como nos tempos de Jesus, afinal nós temos tantas pessoas que nos são queridas mas ainda não são cristãos (SILVEIRA, 1983, p.31). Nessa fase o pastor realizou um sistemático trabalho pedagógico e motivacional junto à membresia, com frequentes referências bíblicas relacionadas ao proselitismo, por exemplo, a seguinte passagem que se tornou o lema da igreja: “onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles” (BÍBLIA, Mateus, 18: 20). Contudo, esse planejamento de expansão institucional também precisaria de uma justificativa com maior apelo emocional e espiritual, que complementasse os interesses particulares do pastor e a fundamentação bíblica, ou seja, seria indispensável uma prova de que o método era fruto de inspiração divina. Assim, o Pr. Jerônimo narra como recebeu essa revelação do Espírito Santo:

Há algum tempo eu vinha imaginando um modo de multiplicar os cristãos de minha Igreja, só que não conseguia imaginar algo digno de pôr em prática. Como o meu temperamento é daquele tipo teimoso, teimei em orar e pedir a orientação de Deus. A verdade é que eu não conseguia compreender como, hoje, o Evangelho podia estar estacionado. Imaginava a Igreja primitiva – na época dos apóstolos – sem estações de rádio, televisão, sem folhetos e sem ao menos ter uma Bíblia para a devida orientação, no entanto, ele alcançou o mundo inteiro. Portanto, naquela noite o Espírito Santo veio sobre mim – dentro do carro – e gerou no meu coração o ideal de batizar 2000 novos cristãos até o mês de julho do ano que estava para iniciar. O Espírito Santo “engravidou-me” de tão grande ideal, à primeira vista impossível. Fui para a Igreja; tudo correu normalmente. Voltei para casa exausto, mas naquela noite não consegui conciliar o sono; rolava de uma lado para o outro na cama; as lágrimas corriam dos meus olhos; sentia dores como Paulo descreveu: “dores de parto”¹⁹, para gerar aquelas duas mil almas em apenas seis meses, tendo-se em vista que eu vinha regularmente batizando 250 pessoas por ano. Batizar 2000 em seis meses era quase loucura imaginar. Mas meu espírito prático teimava em perguntar: “como, Senhor? Revela-me como, por favor!” Quando foi pelas altas horas da madrugada senti novamente a presença maravilhosa do Espírito Santo dizendo: “A única maneira de conseguir alcançar tal alvo de fazer de cada membro de sua Igreja um GANHADOR DE ALMAS, um verdadeiro MISSIONÁRIO” (SILVEIRA, 1983, pp.27-28).

Conforme é possível identificar nas cartilhas evangélicas da época, o Pr. Jerônimo percebeu que a maioria dos fiéis não ficava à vontade em ambientes seculares para falar sobre sua igreja e, muito menos, para fazerem um trabalho missionário. Esse fato pode ser compreendido devido ao clima de intolerância e à condição de minoria religiosa experimentada pelos pentecostais no início dos anos 1980, já que na capital mineira apenas os protestantes históricos tinham uma maior aceitação pública em decorrência do perfil socioeconômico mais elevado e do caráter mais moderado das pregações. Além disso, não se pode negligenciar que o tradicional catolicismo brasileiro firmou na cultura popular uma visão hierárquica da interpretação e difusão do texto sagrado, restringindo a evangelização à classe sacerdotal e aos virtuosos católicos. Sendo assim, como forma de motivar os membros a se tornarem evangelistas no cotidiano, o pastor se referia com frequência a momentos de sua trajetória biográfica com o intuito de aproximar os leigos do preceito missionário. Dessa maneira, ao horizontalizar o dever da evangelização, essa liderança pentecostal consolidava em sua igreja o processo de “democratização do sagrado” inaugurado pela Reforma Protestante, contribuindo para o afrouxamento da hierarquia sacerdotal, ampliando o acesso aos bens de salvação e estimulando o livre exame das escrituras. No entanto,

¹⁹ Referência ao seguinte trecho bíblico: “Mas agora, conhecendo a Deus ou, antes, sendo conhecido de Deus, como tornais outra vez a esses rudimentos fracos e pobres, aos quais de novo quereis servir? [...] Meus filhinhos, por quem de novo sinto as dores do parto, até que Cristo seja formado em vós; eu bem quisera, agora, estar presente convosco e mudar a minha voz; porque estou perplexo a vosso respeito” (BÍBLIA, Gálatas, 4: 9, 19, 20).

esse processo não se restringe ao pentecostalismo contemporâneo, suas repercussões atingem diversas igrejas tradicionais do campo religioso brasileiro, desde as protestantes históricas renovadas até a Igreja Católica, com a emergência das lideranças leigas carismáticas da RCC (MARIZ, 2009, p.182-184).

Hoje eu sou um homem salvo, cheio de poder do Espírito Santo e, pela graça de Deus, um grande ganhador de almas. Posso dizer: “eu e minha casa servimos ao Senhor. Mas você nem imagina como foi que hoje eu estou pregando”. Há muitos anos atrás minha mãe sofria de angina no coração e o meu lar era completamente desequilibrado, um verdadeiro inferno. Quando tudo parecia perdido e minha mãe condenada à morte, veio o socorro. Uma senhora chamada Dona Inês, que lavava as roupas lá de casa, chegou à beira da cama, onde minha mãe agonizava e disse-lhe: – Dona Geralda, eu conheço um médico que pode curá-la, imediatamente. Minha mãe perguntou aflita: – Quem é ele? Onde posso encontrá-lo? – Seu nome é Jesus Cristo, o médico dos médicos. Ele pode curá-la agora. Minha mãe creu em Jesus e foi curada. Aceitou Jesus e tornou-se uma missionária e pregou para toda a sua família, ganhando a maior parte para Jesus. Caro leitor, Jesus quer trabalhar através de você. Abra o seu coração, pois a ordem é: “Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura” (SILVEIRA, 1983, p.40).

Nesse contexto belo-horizontino em que o denominacionalismo e o pluralismo religioso se consolidavam gradativamente, o pastor diagnosticou que seu “método de crescimento da igreja primitiva” só seria eficiente caso o *ethos* evangélico de sua membresia fosse transformado. Com isso, passa a se dedicar à elaboração de sermões e cartilhas que ressaltassem os preceitos éticos e religiosos que deveriam orientar a conduta do fiel quadrangular, para ilustrar esses primeiros esforços pedagógicos, seguem as três responsabilidades a serem seguidas pelo cristão: 1º) responsabilidade missionária, ganhar almas; 2º) responsabilidade pastoral, adotar um cristão; 3º) responsabilidade de fazer do seu lar uma Mini-Igreja. Em relação ao primeiro preceito, o líder orientava os adeptos para que não buscassem “novas almas” que estivessem filiadas a outras igrejas evangélicas, porque nesse caso as pessoas já estariam com a salvação espiritual assegurada pelo batismo. Esse posicionamento pastoral seria uma herança do denominacionalismo norte-americano, marcado pelo “ecumenismo” e pela cartelização, ou seja, pelos acordos tácitos ou explícitos entre as agências religiosas com vistas a regularem racionalmente a competição no mercado pluralista. De acordo com Peter Berger, com a não intervenção estatal ou de qualquer outro órgão regulatório do mercado religioso, faz-se necessário que as próprias igrejas concorrentes estabeleçam as regras concorrenciais, com vistas a resguardar a liberdade, o pluralismo e o denominacionalismo, para tanto, dividem territórios,

definem grupos de consumidores, unem-se em reivindicações políticas comuns, singularizam sua oferta simbólica e identidade eclesial, etc..

A situação pluralista, portanto, implica numa rede de estruturas burocráticas engajadas em negociações racionais com o conjunto da sociedade umas com as outras. A situação pluralista, na medida em que tende à cartelização, tende ao “ecumenismo” em sua dinâmica social, política e econômica. As aspas deveriam indicar que essa tendência não precisa ser relacionada *a priori* a nenhuma concepção teológica particular sobre o termo. De qualquer maneira, é muito provável que algo como o atual movimento ecumênico surgisse da situação pluralista, mesmo que não ocorressem os desenvolvimentos teológicos específicos que se usam para legitimá-lo. Na verdade, parece plausível, para o sociólogo, pelo menos, encarar os desenvolvimentos teológicos como consequências e não como causas da infraestrutura pluralista, sem com isso negar a capacidade de eles “retroagirem” sobre a infraestrutura. Não é preciso dizer, é claro, que encarar o assunto dessa maneira não invalida a sinceridade dos motivos teológicos de ninguém envolvido no movimento ecumênico (BERGER, 1985, p.155).

Para cumprir essa responsabilidade o adepto deveria testemunhar suas mudanças espirituais provocadas pela conversão, difundir os milagres e bênçãos alcançados pela membresia da igreja, respaldar sua argumentação em trechos bíblicos e, principalmente, convidar sempre uma pessoa “não salva” para participar dos cultos da IEQ-TA. Por sua vez, a responsabilidade pastoral de adotar um cristão apresenta um planejamento ainda mais racionalizado, com orientações sistemáticas e preceitos bem definidos, a seguir são apresentadas as doze responsabilidades dos “cristãos maduros” que adotassem um novo cristão: 01 Conhecer bem o novo cristão; 02 visitá-lo constantemente em seu lar; 03 telefonar, sempre que possível, ao novo convertido para desejar-lhe paz; 04 escrever-lhe, fazendo uso do Correio Amigo, falando de Deus para ele; 05 orar e jejuar por ele constantemente; 06 procurar o batismo com o Espírito Santo; 07 usar a arte de ouvir; 08 ensiná-lo a comportar-se como um cristão; 09 compartilhar suas experiências passadas, quando ainda era um novo convertido; 10 ensiná-lo a ganhar outras almas para Jesus; 11 compartilhar com ele no estudo da palavra de Deus; 12 ensiná-lo a ser um imitador de Jesus (SILVEIRA, 1983, p.43).

Ora, tem-se aqui um manual detalhado de como o membro mais experiente deveria se comportar em relação ao “filho adotivo”, um rigoroso passo a passo que permitiria a socialização do potencial convertido com a prédica pentecostal, por meio de visitas, telefonemas, cartas, desabafos, leituras bíblicas, conversas sobre as vantagens da conversão e esclarecimentos sobre a identidade religiosa quadrangular. Esse método também chamado de “evangelismo pela

amizade”²⁰ favoreceria o estreitamento das relações entre o “filho adotivo” e a membresia da igreja, abrandando a visão negativa e relutante frente aos ritos e pregações pentecostais. Além disso, ofereceria ao novo cristão os elementos éticos e religiosos para a formação de seu *ethos* evangélico, através da catequização pessoal e da convivência com o cristão maduro de conduta exemplar. O “evangelismo pela amizade” facilitaria, ainda, a transmissão dos principais aspectos doutrinários quadrangulares, pois se daria através de conversas cordiais e amenas sobre temas controversos como, por exemplo, a validade das técnicas sacrificiais (jejum, vigília, dízimo e oferta) e a contemporaneidade dos dons pentecostais (glossolalia, cura divina e profecia). De acordo com as palavras do pastor, a conduta exemplar do crente não deve se fundar na austeridade, no rigorismo moral e no isolamento das pessoas “não salvas”, mas sim na solidariedade, na reciprocidade e amizade. Uma perspectiva própria do pentecostalismo quadrangular, mais liberal nos usos e costumes e mais acomodado ao mundo secular, que o distingue dos grupos evangélicos conservadores e que influi diretamente em seu maior sucesso proselitista.

Você precisa ser útil aos seus vizinhos, lembrar-se da data do aniversário deles. Se preciso for, conserte a torneira estragada, carregue a sacola, ajude-o a pintar a casa, abra o portão, cuide das crianças. Faça tudo, para transformar-se no melhor vizinho. Muitas pessoas conseguiram levar seus vizinhos a Jesus através desse tipo de evangelismo. Convide-os a participarem dos cultos. Quando não vierem, vá até a casa deles e procure saber o motivo da ausência e ajude-os no que for possível. Orando, jejuando, aconselhando, enfim, dando-lhes uma assistência pastoral. Só assim você os ganhará para Cristo (SILVEIRA, 1986, p.35).

Porém, a autonomia concedida aos “pequenos missionários” não era irrestrita, o pastor titular mantinha o trabalho evangelístico centrado na igreja e tinha um amplo controle das práticas religiosas fora do templo. As reuniões semanais, os formulários e relatórios distribuídos aos evangelistas leigos eram os principais instrumentos de regulação institucional, pois assegurava à autoridade pastoral uma estrita vigilância. Observe que o cristão maduro deveria preencher uma ficha em que constava: nome, endereço, data de nascimento, telefone, estado civil, data do batismo nas águas, endereço para correspondência e data da adoção. Um leque de informações que conferia um caráter formal ao “evangelismo pela amizade”, isto é, o leigo não

²⁰ A fundamentação bíblica que foi usada como lema desse tipo de evangelismo na nascente IEQ-TA foram os seguintes versículos: “Melhor é serem dois do que um, porque têm melhor paga do seu trabalho. Porque, se um cair, o outro levanta o seu companheiro; mas aí do que estiver só; pois, caindo, não haverá outro que o levante” (BÍBLIA, Eclesiastes, 4 : 9-10).

estaria apenas seguindo o preceito bíblico, ele se tornava uma espécie de funcionário de sua igreja, que trabalhava por sua expansão e que representava a mensagem quadrangular. Já os relatórios eram ainda mais minuciosos, dando ao pastor detalhes suficientes para que aconselhasse e avaliasse rigorosamente o trabalho proselitista. Observe que os relatórios semanais pediam as seguintes informações: 1) Quantas visitas realizadas? 2) Quantas orações feitas por ele? 3) Quantos telefonemas? 4) Quantas cartas mandou pelo correio? 5) Quantas vezes orou e jejuou por ele? 6) Quantas vezes buscou com ele o batismo com o Espírito Santo? 7) Ele já é dizimista? 8) Ele é identificado em todos os lugares como um cristão? 9) Você já fez estudos da palavra de Deus com ele? 10) Você tem tido dificuldade para cuidar do novo cristão? (SILVEIRA, 1983, p.42).

Como se pode notar, era um relatório de fácil preenchimento, com perguntas curtas e objetivas, mas que apresentavam um quadro satisfatório sobre o andamento da evangelização. As questões relativas ao estreitamento dos laços sociais e à interiorização dos preceitos éticos e pentecostais ganhavam maior relevo, o que evidencia o interesse dos agentes religiosos no arrebanhamento de novos conversos. A partir das informações registradas pelos “cristãos maduros” o Pr. Jerônimo aconselhava e avaliava o desempenho missionário, reafirmando sua autoridade ministerial e demonstrando sua capacidade de gestão dos fiéis dentro e fora da igreja. Ademais, as reuniões semanais ofereciam um espaço para se discutir os problemas mais recorrentes e para se compartilhar as experiências bem-sucedidas, o que reforçava os laços entre os adeptos e sua identificação com a instituição religiosa.

Por fim, a terceira responsabilidade do cristão dedicado ao método seria a de tornar o seu lar uma Mini-Igreja, essa proposta seria inspirada no modelo de organização eclesial da “igreja em células”, apresentada no início dos anos 1960 pelo pastor coreano David Yonggi Cho, fundador da Igreja do Evangelho Pleno de Yoido, e aperfeiçoada duas décadas depois pelo pastor colombiano César Castellanos, criador da Missão Carismática Internacional, que sistematizou o método e o renomeou para G12, ou melhor, para Igreja em Células no Governo dos 12. Baseado em cultos domésticos e grupos de oração liderados por leigos esse modelo de organização religiosa informal é comparada pelos fiéis às reuniões privadas realizadas pelos cristãos primitivos. Aliás, não teria sido durante uma dessas reuniões que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos? Essas reuniões informais também seriam frequentes entre grupos religiosos minoritários que, pressionados pela religião majoritária, realizavam seus cultos em espaços

privados na tentativa de preservarem e transmitirem suas crenças. Portanto, sua fundamentação no livro sagrado e na própria tradição cristã tornou a visão celular menos ofensiva aos dogmas e à estrutura eclesiástica das igrejas tradicionais, sendo amplamente acolhida por denominações protestantes históricas, renovadas e pentecostais clássicas que buscavam o reavivamento espiritual e a expansão de sua membresia. Apesar do Pr. Jerônimo não se referir em suas cartilhas a nenhum dos principais precursores da visão celular, seu apoio na tradição cristã e seu enfoque na inspiração do Espírito Santo não seriam resultado do desconhecimento, mas sim uma forma de garantir sua autoridade religiosa personalista e o caráter excepcional de seu evangelismo, ou seja, um esforço para preservar sua imagem de “profeta contemporâneo” – tal qual a controversa irmã Aimee, dentre outras tantas lideranças carismáticas pentecostais. Ora, o “método de crescimento da igreja primitiva” elaborado em 1982 e publicado em 1983 na cartilha “Ideais, sonhos e visões”, surgia em um contexto em que os líderes evangélicos nacionais já recebiam frequentes notícias do proselitismo bem-sucedido da “igreja em células”. Ademais, foi em 1982 que a Editora Vida lançou no Brasil dois best-sellers de David Yonggi Cho, “Grupos familiares e o crescimento da igreja” e “As soluções para os problemas da vida”, que ampliaram o alcance da proposta celular para os leigos evangélicos.

Os cultos domésticos marcaram a trajetória histórica dos evangélicos no Brasil, tanto no período de monopólio católico em que prevaleciam os constrangimentos estatais e da sociedade civil, quanto na época de emergência do mercado religioso plural, competitivo e autônomo em relação ao Estado. No primeiro momento, que iria do século XIX a meados do século XX, observa-se aspectos de uma religião minoritária que por meio de seus cultos domiciliares e de seus templos fechados assegurava sua sobrevivência em um contexto adverso. Já no segundo momento, iniciado na década de 1950, com a multiplicação de igrejas pentecostais e com a difusão massificada pela mídia impressa e radiofônica, a visão celular deixa de ser um método de proteção e isolamento, para se tornar uma estratégia conversionista de reconhecida eficácia. A diferença fundamental na gestão dos dois modelos estaria na relação das células com a igreja matriz, pois enquanto na primeira fase a escassez de ministros e a precariedade das bases eclesiais deixavam os grupos domésticos sem o amparo eclesiástico e institucional, na segunda fase a situação se inverte, já que a implantação dos grupos familiares perderia seu caráter circunstancial e descentralizado, em favor de uma administração racional, de um controle rigoroso e de uma expansão planejada.

Conforme a narrativa do pastor, com um mês de implantação do método sua membresia de apenas quinhentas pessoas, arrebanhada a duras penas nos últimos dois anos, duplicou e nos meses seguintes a revelação do Espírito Santo teria sido concretizada, ao se atingir a meta dos dois milhares de novos convertidos. Seu guia evangelístico circulou entre os membros quadrangulares, serviu de tema em diversas pregações e chamou a atenção de outras lideranças evangélicas locais, que se surpreenderam com a eficácia no arrebanhamento de fiéis. Desse modo, o Pr. Jerônimo se tornou reconhecido no mercado local e ganhou prestígio entre os ministros da IEQ, o que refletiu em sua indicação para o cargo de Superintendente Regional da III Região Eclesiástica da Grande BH e na publicação em 1986 de uma cartilha dedicada, especialmente, ao seu método conversionista, intitulada “Poder e sabedoria: o segredo do crescimento da igreja”. Embora as referências mágicas e as experiências místicas permaneçam como substrato do carisma pastoral e da teologia pentecostal, nesse segundo livreto se observa um maior destaque ao planejamento institucional, à sistematização das estratégias evangelísticas e às atribuições da liderança pastoral – eis alguns exemplos.

Para haver êxito neste processo, todos os membros precisam ser doutrinados quanto às três responsabilidades do Cristão: ▪ ser um missionário, ganhador de almas; ▪ ser um Pastor, cuidar das almas; ▪ fazer do seu lar uma mini-igreja. Algumas atitudes a serem tomadas pelo Pastor. ▪ Promover cursos de preparação para líderes das mini-igrejas. Sem este devido incentivo não se deve esperar muito de um obreiro. ▪ Fazer uma divisão por setor, de acordo com a localização da Igreja. ▪ Fazer planos para a renovação das mini-igrejas, com a distribuição de convites com endereços da mini-igreja e visitas. ▪ Planejar cuidadosamente o horário de cultos, com duração de uma hora. Oração inicial, cânticos, orações especiais, mensagem, etc... Organização para o crescimento. ▪ Os pregadores de Mini-Igreja devem prestar contas semanalmente através de relatórios ao seu líder de setor; e por sua vez, os líderes de setor prestarão contas, através de um relatório geral ao Pastor titular. ▪ O pastor da Igreja-Mãe deverá promover semanalmente, reuniões com líderes (pregadores) das Mini-Igrejas para instrução e prestação de contas. ▪ O líder de setor é o responsável pela abertura de outras Mini-Igrejas. ▪ O líder (pregador) da Mini-Igreja será responsável por toda a direção do culto (SILVEIRA, 1986, pp.34-35).

Contudo, o crescimento da membresia e o bem-sucedido proselitismo por meio do MCIP e do evangelismo pessoal tornaram o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira uma liderança destacada no quadro pastoral quadrangular e no mercado religioso local, possibilitando, assim, a arrecadação de recursos financeiros suficientes para a construção da “catedral quadrangular” e para o investimento em evangelismo midiático. Desse modo, após a primeira década de existência da IEQ-TA se observa uma transformação em seu perfil eclesial que, gradativamente, abrandaria seus traços sectários próprios de uma pequena e tradicional comunidade de fé em

favor do evangelismo de massas, do empreendedorismo religioso, do marketing institucional, das inovações teológicas e da diversificação de sua oferta de bens e serviços religiosos. Com isso, desloca sua ênfase nas campanhas missionárias e na identidade quadrangular, para o evangelismo midiático e para as correntes de oração, marcados por uma “teologia estética” (PASSOS, 2000, p.126), por pregações teatralizadas, por elementos neopentecostais e pelos laços de pertença mais flexíveis.

4.2 “Tramas sincréticas” entre quadrangulares e neopentecostais

Para sobreviver e crescer no Brasil de hoje cada vez mais secularizado, cada vez mais indiferente às instituições religiosas e aos poderes e eclesiásticos tradicionais, cada vez mais radicalmente avesso às regras e imposições reguladoras da intimidade e do tempo de lazer e cada vez mais liberal no plano comportamental, várias igrejas pentecostais resolveram, esperta e realisticamente, abrir mão de preceitos, valores, tradições, tabus e verdades anacrônicos, disfuncionais e impopulares (MARIANO, 2010, p.234).

É recorrente nas pesquisas voltadas ao pentecostalismo brasileiro se conferir à IURD e ao seu líder Edir Macedo uma posição paradigmática no processo de neopentecostalização das denominações cristãs mais tradicionais e conservadoras. Concordante a essa abordagem, Ricardo Mariano afirma que “além do passado mais liberal, dentre as igrejas mais antigas a Quadrangular seria a denominação que estaria aderindo mais rapidamente ao modelo estético, musical e comportamental capitaneado pelas neopentecostais” (2010, p.209), embora esse fenômeno também seja observado entre dissidentes da Assembleia de Deus e do protestantismo histórico. As práticas religiosas heterodoxas e o sucesso empresarial iurdiano, que em duas décadas conquistou uma membresia mais numerosa e um complexo midiático de maior alcance que diversas igrejas centenárias, chamaram a atenção da mídia secular, ataçaram a opinião pública e dividiram renomadas lideranças pastorais (MARIANO, 2004, pp.125-126). Apesar dos dissensos e polêmicas criados pela IURD²¹, sua repercussão no campo religioso foi bastante expressiva, levando com que igrejas concorrentes revisassem seus preceitos teológicos, reestruturassem seus perfis eclesiais e adotassem novas estratégias de evangelismo. Dessa forma, diversas pesquisas

²¹ Sobre os escândalos que envolveram a IURD nos anos 1980 e 1990, cf. nota de rodapé 02.

apontaram para certo efeito mimético²² provocado pela IURD, que por meio de sua maior “acomodação ao mundo” teria mobilizado outros grupos religiosos a reverem suas relações com diferentes âmbitos da vida social, até então concebidos como profanos e corruptores do “verdadeiro cristianismo”, por exemplo: a participação política, o empreendedorismo secular, o evangelismo midiático e a prosperidade material.

Entretanto, a pesquisa aqui apresentada argumenta que as hibridizações no campo religioso brasileiro não se dariam unilateralmente, nem tampouco que as representantes neopentecostais seriam o único polo irradiador das transformações eclesiais observadas na segunda metade do século XX. Propõe uma perspectiva que destaca a reciprocidade e flexibilidade das instituições religiosas, em que as “tramas sincréticas”²³ perpassariam as fronteiras doutrinárias e institucionais, sendo que mesmo as igrejas neopentecostais refletiriam “antecipações e rumos tomados por algumas de suas predecessoras” (MARIANO, 2010, p.47). Portanto, defende que os elementos que caracterizariam o neopentecostalismo, como a maior liberalidade dos usos e costumes, a abertura às mídias seculares, o empreendedorismo secular e o hibridismo com diferentes credos, já estariam presentes no campo religioso nacional décadas antes da fundação da IURD, da IIGD e da IARC. Afinal, tais traços doutrinários e proselitistas poderiam ser identificados nos primórdios do pentecostalismo e no período fundacional da *International Church of the Foursquare Gospel*, tendo sido introduzidos no contexto brasileiro através das cruzadas das tendas de lona e disseminados por meio do televangelismo norte-americano e do mercado editorial gospel. Desse modo, o processo de neopentecostalização seria um fenômeno resultante da consolidação do pluralismo religioso no país, que com seus intercursos simbólicos através das campanhas missionárias e dos veículos midiáticos delinearam as condições de possibilidade para o surgimento do neopentecostalismo brasileiro.

Os investimentos em campanhas missionárias (locais e internacionais) associados ao evangelismo midiático (jornais, revistas, rádio e televisão) seriam aspectos constitutivos e distintivos do perfil quadrangular em relação às demais igrejas precursoras do reavivamento pentecostal (FRESTON, 1994). Tais matizes institucionais se devem, em grande medida, às

²² Ronaldo de Almeida e Paula Montero (2001, p.99) discutem o trânsito de pessoas e de ideias entre as diferentes igrejas do campo religioso brasileiro. A respeito do efeito mimético difundido pela Igreja Universal no âmbito político, cf. Ari Pedro Oro (2003, pp.107-108).

²³ Referência ao artigo de Pierre Sanchis (1995), “As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro”.

particularidades biográficas de sua fundadora, Aimee Semple McPherson, que desde sua cisão com o metodismo do Exército de Salvação se dedicou a missões locais e internacionais. Além disso, durante o processo de institucionalização da *Foursquare Church*, a missionária canadense se tornaria a pioneira no evangelismo radiofônico, ao transmitir um programa religioso com fins proselitistas em 1922 e ao fundar o canal de rádio KFSG no *Angelus Temple*. Quanto à mídia impressa, sua incorporação pelas igrejas protestantes se constituiu como uma prática tradicional, consubstanciada pelo espírito reformista do século XVI, tendo seus exemplos na tiragem mensal da revista *The Bridal Call* e no jornal brasileiro “Voz Quadrangular”. Por sua vez, os programas religiosos radiofônicos e televisivos, desde suas primeiras transmissões públicas na primeira metade do século XX, foram criticados por vertentes protestantes mais conservadoras, embora tenham sido rapidamente conjugados às campanhas missionárias de igrejas doutrinariamente mais liberais e afinadas com as demandas do mundo secular. É válido destacar que o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira comprou um horário na televisão aberta (Rede Bandeirantes) para a exibição do programa “Visita ao seu Lar”, dedicado aos milagres e pregações realizados na IEQ-TA, porém, as transmissões saíram logo do ar devido aos elevados custos, levando o pastor a concentrar seu proselitismo na “Rádio do Povo de Deus” – veículo menos oneroso e com maior alcance de seu público alvo.

Sendo assim, desde seus primórdios a IEQ se constituiu como uma “igreja de massas”, favorável ao evangelismo midiático, a campanhas missionárias e ao “ecumenismo protestante”. A presença de elementos do metodismo, da cultura popular e dos cultos afro-americanos comporiam as bases do sincrético pentecostalismo quadrangular, o que se somaria ao diálogo interdenominacional estabelecido nos cultos do *Angelus Temple*, que recebiam pregadores de diferentes igrejas pentecostais, dentre os quais estariam destacados precursores da Teologia da Prosperidade. Um fato ilustrativo desse caráter dialógico e ecumênico seria a iniciativa de Rolf McPherson de criar a Associação Pentecostal da América da Norte²⁴ em 1948, com o intuito de estabelecer um centro institucional para o pentecostalismo norte-americano e de promover uma aliança interdenominacional das autônomas e desconexas vertentes do protestantismo pentecostal. A partir de 1953 com a Cruzada Nacional de Evangelização, observa-se a repercussão no mercado religioso brasileiro desses elementos fundacionais e organizacionais

²⁴ Desde 1994, essa associação foi renomeada para “Associação das Igrejas Pentecostais e Carismáticas da América do Norte”, sendo que atualmente conta com a filiação de mais de três dezenas de vertentes cristãs.

da *Foursquare Church*, que contribuem para a ampliação das campanhas missionárias nacionais, intensificam a concorrência religiosa, favorecem a diversificação do proselitismo midiático, além de difundirem um novo paradigma eclesial: o evangelismo de massas baseado em ritos coletivos de cura divina e exorcismo²⁵ (FRESTON, 1994; ANTONIAZZI, 2004). É relevante destacar que a Igreja do Evangelho Quadrangular apresenta em sua chegada ao Brasil uma maior liberalização dos usos e costumes, avessa às estritas proibições comportamentais, ao rigorismo moral e ao caráter sectário dos pentecostais clássicos e protestantes históricos, o que tornou sua mensagem mais afinada à cultura brasileira e mais atrativa a um público acostumado à flexibilidade do catolicismo popular, avesso à hierarquia sacerdotal e ao rigorismo ético (SANCHIS, 1997). De acordo com Maria das Dores Campos Machado, a conversão ao pentecostalismo clássico representaria uma ruptura com a cultura popular brasileira.

Qualquer comportamento reconhecido como típico da tradição cultural brasileira e da identidade católica (práticas sincréticas, adoração aos santos e, sobretudo, a Maria etc.) é rechaçado pelo pentecostalismo, “na subcultura que cria e na identidade que espelha em suas pessoas”. Mas a rejeição ao mundo não implica aqui sua transformação. Ao contrário: prega-se o recolhimento do fiel ao interior da comunidade religiosa para se proteger das “forças malignas” que regem o mundo externo – a sociedade inclusiva. Ali ele pode vigiar e ser vigiado pelos companheiros de fé, adotando uma moralidade em grande parte “privatizada”. Centrais, aqui, são as regras para o vestuário dos adeptos e a proibição ao uso de bebidas e fumo e às práticas sexuais fora do casamento (MACHADO, 1996, p.83).

Porém, o intercâmbio material e simbólico entre a IEQ brasileira e sua matriz em Los Angeles não se limitou ao período das cruzadas, manteve-se intenso durante as três décadas e meia em que as igrejas locais foram administradas pelas lideranças norte-americanas. Durante os anos 1950 e 1960, as campanhas missionárias e as novas igrejas fundadas pela CNE dependiam forçosamente dos recursos financeiros enviados pela sede em Los Angeles (ROSA, 1977), entretanto, com a proeminência alcançada no mercado religioso brasileiro, refletida no crescente número de fiéis e de templos, a IEQ se desligaria formalmente da matriz em 1988. Um fator que teria contribuído substancialmente para a independência administrativa da IEQ brasileira corresponderia à maior autonomia eclesial e administrativa conferida pela sede quadrangular,

²⁵ Os ritos de exorcismo e os fenômenos de possessão já estavam presentes no deuteropentecostalismo, embora não apresentassem o considerável sincretismo com os cultos afro-brasileiros, como o que se observa nas representantes neopentecostais: a Igreja Universal do Reino de Deus, criada no Rio de Janeiro (1977) pelo Bispo Edir Macedo; e a Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada no município de Sorocaba (1998), Região Metropolitana de São Paulo, pelo Apóstolo Valdemiro Santiago.

mais flexível e democrática do que o modelo episcopal altamente hierarquizado e centralizado da IURD (FRESTON, 2005). Sendo assim, a dependência administrativa representaria uma dimensão institucional de relevo para a elucidação das “linhas de frente” do processo de neopentecostalização do mercado religioso brasileiro, abarcando os missionários da cruzada, a expansão do mercado editorial e a difusão do televangelismo norte-americano²⁶, que se inicia em 1949 e atinge seu auge da década de 1960 em diante. Figuras de tremendo sucesso missionário e empresarial se tornaram amplamente conhecidas no Brasil, como Rex Humbard, Billy Graham, Pat Robertson e Jimmy Swaggart (LIMA, 1987; GOMES, 2010).

Não existe outra maneira de se chegar às massas, foram necessários 5830 anos para que a terra tivesse um bilhão de habitantes, depois com apenas 100 anos chegamos há dois bilhões e mais tarde, com 32 anos alcançamos uma população de 3 bilhões de pessoas. Nos últimos 10 anos nasceu outro bilhão, está nascendo tanta gente tão depressa que não há tempo de ensinar a todos a ler e a escrever. Mas podemos nos comunicar e a televisão e o rádio são os únicos meios que temos de chegar às massas para educá-las e lhes dar uma religião e uma fé. É com a eletrônica que atingiremos o mundo inteiro²⁷.

Esse intercuro entre o contexto nacional e estadunidense se deu, principalmente, através da troca de experiências com os missionários estrangeiros e da importação de best-sellers do mercado gospel norte-americano. Esses evangelistas vinham de um contexto onde o pluralismo competitivo, a Confissão Positiva, a Teologia da Prosperidade e o televangelismo já haviam se espalhado. Com isso, traziam uma formação pastoral com traços teológicos e práticas proselitistas destoantes dos perfis eclesiais tradicionais brasileiros, como o pentecostalismo clássico e o protestantismo histórico. Um exemplo paradigmático seria o fundador da Igreja de Nova Vida, Walter Robert McAlister, que ainda nos anos 1950 se dedicou a missões internacionais nos Estados Unidos, Filipinas e França. E quando chega ao Brasil em 1956 se alia a campanhas missionárias da Assembleia de Deus e da Igreja do Evangelho Quadrangular, isto é, à Cruzada Nacional de Evangelização. É importante destacar que o período em que o missionário canadense inicia suas evangelizações pelo mundo é bastante singular se comparado aos primórdios do pentecostalismo. Há um clima de otimismo econômico e político com o pós-guerra, a indústria de bens de consumo se expandia e os meios de comunicação eram amplamente

²⁶ Sobre o contexto social e econômico de expansão do evangelismo midiático e do fenômeno denominado “igreja eletrônica” no Brasil e nos Estados Unidos, cf. Lima (1987) e Gomes (2010).

²⁷ Depoimento do precursor do televangelismo, Rex Humbard, em entrevista concedida à Rede Globo (1978).

difundidos, ao mesmo tempo, tem-se um novo impulso missionário com os altos investimentos no televangelismo.

Robert McAlister, fundador da Nova Vida, parece ter sido pioneiro no trato da questão da prosperidade financeira nos meios pentecostais, mas não da Teologia da Prosperidade propriamente dita. Já no começo dos anos 60 ele publicou o livreto *Como prosperar* (1978), orientando os crentes a serem fiéis no pagamento do dízimo para terem as finanças abençoadas. Em 1981, publicou *Dinheiro: um assunto altamente espiritual*, no qual criticava, por um lado, os pastores que viam o dinheiro como “raiz de todos os males” e, por outro, o triunfalismo dos “supercrentes”, pregadores da Teologia da Prosperidade, que viam a prosperidade como “prova da espiritualidade e das bênçãos de Deus”, tratando este como “um empregado sempre à disposição” ou tentando “fazer negócios” com Ele. Embora crítico dos “negociadores de bênção”, McAlister dizia com muita tranquilidade: “Se você deseja garantir seu futuro financeiro, pague seu dízimo. Dê também ao Senhor ofertas de amor” (MARIANO, 2010, pp.156-157).

Conforme Ricardo Mariano, “ao lado da Brasil para Cristo, a Nova Vida foi pioneira no uso da TV. Entre 1965 e 1967, McAlister protagonizou um programa na TV Tupi. Televangelismo que retomou, também no Rio de Janeiro, entre 1978 e 1981” (2010, p.53). Não por acaso, o fundador da BPC também compôs o quadro missionário da CNE, assim como o “pai de fé” dos criadores das duas principais igrejas neopentecostais brasileiras, a IURD e a IIGD²⁸. Afinal, o surgimento do neopentecostalismo brasileiro foi impulsionado pela dissensão dos pastores Edir Macedo e R.R. Soares²⁹ com a Igreja de Nova Vida (INV), em 1977. A partir da iniciativa desses dois pastores, surge a Cruzada do Caminho Eterno, campanha evangelista que após sua institucionalização passa a ser chamada de Igreja Universal do Reino de Deus. Desse modo, o fato dos dois maiores líderes neopentecostais brasileiros terem se formado pastores sob a orientação de McAlister na Nova Vida, trouxe uma marca singular a esse novo movimento cristão. Por exemplo, elementos basilares do perfil neopentecostal refletem diretamente alguns dos aspectos teológicos e institucionais presentes na IEQ e refletidos na INV, tais como: a organização episcopal, a guerra contra o diabo, a prosperidade material e a “liberalização dos usos e costumes”. Ademais, o bispo Edir Macedo e o missionário R.R. Soares seriam os líderes pentecostais contemporâneos mais proeminentes no evangelismo televisivo, fato que se deve tanto ao papel de McAlister em suas formações pastorais, por favorecer a mediação entre o

²⁸ Em 1997, R.R. Soares lança o programa brasileiro de maior cobertura mundial, o “Show da Fé”; em 1999 compra a Rede Internacional de Televisão (RIT) com transmissões na Europa, norte da África, Oriente Médio, América do Norte e América Latina; em 2007 funda a Nossa TV, rede de televisão por assinatura com programação gospel e com restrições a cenas de violência e erotismo.

²⁹ Após se desentender com Edir Macedo, R.R. Soares funda a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

pentecostalismo tradicional e as novas configurações pentecostais norte-americanas, quanto ao sucesso de grandes televangelistas que chegavam às telinhas brasileiras a partir dos anos 1960, chamando a atenção dos pastores e do público leigo.

As primeiras transmissões televisivas da IURD se deram em 1980, com o programa “O Despertar da Fé” pela Rede Bandeirantes, que em apenas três anos já possuía cobertura nacional. Porém, o evento que coloca a IURD em uma posição paradigmática dentro do pentecostalismo global e que favorece consideravelmente seu alcance proselitista, teria sido a compra da Rede Record de Rádio e TV em 1989 (MARIANO, 2010, p.66). Apesar da clara influência do televangelismo norte-americano, observa-se que o perfil missionário iurdiano possui orientações peculiares, qual seja, suas missões midiaticizadas sempre se mantiveram identificadas com a IURD e seu projeto pastoral. Enquanto, que renomados televangelistas norte-americanos orientavam suas pregações por certo “ecumenismo protestante”, sem destacar suas filiações religiosas – mesmo que Billy Graham e Pat Robertson sejam oriundos de igrejas batistas, ou ainda que Rex Humbard e Jimmy Swaggart tenham vindo de igrejas pentecostais. Essa ausência de uma referência denominacional seria uma estratégia de marketing para se alcançar maiores públicos, conseqüentemente, foi bastante criticada por se mostrar mais interessadas nos pontos de audiência do que com os princípios teológicos e preceitos éticos.

Em entrevistas a duas revistas seculares, Macedo enfatiza³⁰: “Sou radicalmente contra a igreja eletrônica. O que se faz nos Estados Unidos é um erro muito grave, até contra o próprio Deus, contra a própria fé. Eles fazem um show da fé em cima de seus próprios nomes”. E ressalta, estrategicamente, que o televangelismo iurdiano teria um caráter secundário se comparado à vida religiosa dentro do templo: “Na minha igreja, preferimos o contato direto com o povo. Divulgaremos o Evangelho na TV Record, mas em programas na abertura e no encerramento da programação” (MARIANO, 2010, p.47). Por seu turno, o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira também expressa em seu discurso um posicionamento contrário ao televangelismo e ao empreendedorismo religioso, buscando desde modo se afastar das polêmicas sobre o uso de mídias com fins evangelísticos e das acusações de profanação da prédica protestante. No entanto, desde os anos 1980, a administração da IEQ-TA teria traços marcadamente empresariais, com elementos evidentes da Teologia da Prosperidade e da Confissão Positiva, e, principalmente, com

³⁰ Em entrevistas concedidas às revistas *Istoé Senhor* e *Veja* em 1990.

investimentos publicitários e estratégias midiáticas bastante similares aos empregados por grupos neopentecostais e pela chamada “igreja eletrônica”.

Há evangelistas famosos que reúnem milhares de cristãos em estádios, pois têm à sua disposição modernos meios de comunicação, como TV, rádio, outdoors, milhares de dólares para gastar numa só campanha, e até mesmo transmissão via satélite. Suas cruzadas evangelísticas lotam estádios, não de incrédulos, mas sim na maioria de crentes. Isto nos leva a perguntar: será que estão evangelizando mesmo? Mas existem outros evangelistas de massa que chegam a uma cidade onde não são conhecidos, sem dinheiro, com apenas a roupa do corpo, e pela Fé começam a pregar em uma praça pública, tendo apenas um caixote por púlpito. E permanecem ali, erguidos diante de todas as oposições, no início com duas ou mais pessoas, indo, aos poucos, arrebanhando milhares para o reino de Deus, formando em pouco tempo grandes igrejas com pessoas que não foram atraídas pela força de um evangelismo semelhante aos grandes Shows de Hollywood, mas sim atraídas pela pregação do evangelho com demonstração do Espírito Santo e do poder de Deus (SILVEIRA, 1989, p.51).

Enfim, é preciso destacar a última “linha de frente” que possibilitou a emergência do neopentecostalismo brasileiro e que repercutiu em igrejas brasileiras de variados matizes teológicos e eclesiais, qual seja, a expansão do mercado editorial gospel a partir da década de 1970. Foi nessa época que os primeiros best-sellers dedicados à Teologia da Prosperidade e à Confissão Positiva foram publicados no Brasil, por exemplo, os livros de Kenneth Hagin, seguidor de Essek William Kenyon, responsável pela difusão do *Health and Wealth Gospel* em livros como “Crescendo espiritualmente” (1976), “O nome de Jesus” (1979) e “Compreendendo a unção” (1983), editados pela Editora Graça. Também merecem destaque os livros voltados para a *Positive Confession*, como “Há poder em suas palavras” (1979) de Don Gosset, publicado pela Editora Vida, “Prosperidade pela obediência” (1978) de Harold J. Brokke, e “Cura interior” (1981) de Betty Tapscott – esses dois últimos lançados pela Editora Betânia. Entretanto, não seria de se estranhar que antes mesmo dessas publicações de evangelistas internacionais, Robert McAlister teria escrito cartilhas dirigidas aos cultos afro-brasileiros, às práticas de exorcismo e ao dom da prosperidade: “Mãe de Santo” de 1968, “Como prosperar” de 1969, “Crentes endemoninhados” de 1975, e “Dinheiro: um assunto altamente espiritual” de 1981. Assim como, na década de 1980, o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira tratava em suas pregações e publicações desses mesmos temas: o poder da confissão positiva, a promessa divina da prosperidade material, a possessão demoníaca e os rituais de libertação.

Muitos cristãos precisam da proteção espiritual na área financeira, assim como os hebreus eram protegidos na terra do Egito. Várias pragas vinham sobre o Egito, mas os hebreus eram protegidos pelo sangue (Êxodo, 12:7). Se Jeová-Jiré for o protetor de sua vida financeira, o diabo jamais tocará em suas riquezas. Não se esqueça de que a função de Satanás é roubar a prosperidade dos filhos de Deus. Eu, porém, tenho uma profecia a transmitir para os cristãos do nosso tempo. A profecia é esta: “da mesma maneira que o diabo roubou toda a prosperidade de Jó (Jó1), assim também tem roubado a prosperidade de milhares de cristãos; e do mesmo modo que Deus devolveu a prosperidade para Jó (Jó 42), assim também Ele devolverá para milhares de cristãos a prosperidade antes roubada pelo diabo” (SILVEIRA, 1989, pp.01-02).

Portanto, a tese de que o processo de neopentecostalização das igrejas cristãs tradicionais teria sido irradiado pelo neopentecostalismo brasileiro a partir dos anos 1980 traria limitações explicativas e incongruências analíticas ao se considerar o pentecostalismo quadrangular e os intercursos simbólicos possibilitados pelas missões internacionais, pelo televangelismo norte-americano e pela expansão do mercado editorial. Sendo que o sincrético perfil eclesial da IEQ, com suas diversificadas estratégias proselitistas e com sua dinâmica oferta religiosa, não decorreria apenas da competição interdenominacional ou de um efeito mimético neopentecostal. Esse caráter híbrido do perfil quadrangular chegaria ao Brasil com a CNE e a Belo Horizonte com as primeiras pregações do Rev. Mário de Oliveira. Em grande medida, esse matiz evangelístico se transfere para seu aprendiz pastoral o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira que, a partir da década de 1980, sistematizaria e disseminaria uma mensagem sincrética que conjugava o pentecostalismo de cura divina, o dom da prosperidade e o discernimento de espíritos³¹. Por meio de publicações de livros, da formação de novos pastores e de campanhas conversionistas (por exemplo, o MCIP e o evangelismo midiático), o fundador da IEQ-TA difundiria uma “Teologia da Prosperidade de matriz quadrangular”, atenta aos elementos basilares de sua identidade denominacional e aos princípios do pentecostalismo clássico. Em certa medida, seu escopo doutrinário se distinguiria da nascente Teologia da Prosperidade neopentecostal e de seus ritos de exorcismo de transfundo afro-brasileiro. Afinal, eram construtos teológicos concordantes à perspectiva teológica clássica, em que a prosperidade financeira deveria ser antecedida pela busca da prosperidade espiritual, e o dom pentecostal do discernimento de espíritos não se apresentaria associado a categorias nativas de cultos de umbanda e candomblé³², mas sim às

³¹ O dom pentecostal do discernimento de espíritos se refere à capacidade de discriminar qual a fonte da manifestação espiritual: Espírito Santo, demônio ou espírito humano. Para que esse dom seja eficaz se aconselha que o fiel se devote à oração e que tenha recebido os dons da profecia e da interpretação de línguas.

³² A respeito das ofensivas simbólicas, das invasões de terreiros e das violências físicas provocadas por grupos evangélicos frente ao candomblé e à umbanda, cf. os trabalhos de Reginaldo Prandi (2004; 2011).

narrativas bíblicas. De acordo com o livro de doutrinação pastoral da Editora Quadrangular, “Fundamentos da Teologia Pentecostal”, haveria uma estreita consonância entre o dom da cura divina e o dom da prosperidade: “se o crente não orar pela cura, por enfatizar o material, então nunca deve orar por emprego, dinheiro, alimentação, vestuário, abrigo, ou qualquer outro” (DUFFIELD & CLEAVE, 2006, p.261).

4.3 Correntes de oração: regulação institucional e trânsito religioso

Atualmente, se espera que o líder denominacional saiba lidar com as especificidades do mercado religioso, adequando seu produto (mensagens, práticas e ritos religiosos) aos interesses materiais e ideais dos consumidores, publicizando-o entre seu público-alvo, a fim de atrair e recrutar o maior número possível de adeptos e formar e cativar novas clientelas. Isto implica, de um lado, conhecer os interesses de seu público-alvo, de outro, atendê-los do modo mais eficaz possível e por todos os meios disponíveis. Nas últimas décadas, a efetivação de tal habilidade religiosa, empresarial e “mercadológica” resultou na opção denominacional pela fórmula que consiste em unir o que há de mais moderno e eficiente nas áreas de propaganda, comunicação e marketing – uso evangelístico de rádio, TV, música, internet, jornais, literatura – com o que há de mais tradicional no plano religioso: promessas de milagres, práticas mágicas, curas sobrenaturais, rituais de exorcismo ou libertação de espíritos demoníacos (MARIANO, 2003, p.121).

Durante a década de 1980, apesar da inicial gestão empresarial identificada no método de crescimento da igreja primitiva, dos primeiros investimentos em marketing religioso e da incorporação, mesmo que germinal, de traços constitutivos do neopentecostalismo, observa-se um perfil eclesial mais afinado às comunidades religiosas tradicionais, marcadas pela vigilância pastoral, pela regulação institucional, pelas relações estreitas entre os membros e pelo predomínio da “figura do convertido”, isto é, do fiel estável, imerso na comunidade, submetido à autoridade pastoral e atento à pregação pentecostal – “não é surpreendente que a figura do convertido tenda, do lado das instituições religiosas, a impor-se como a figura modelo do crente” (HERVIEU-LÉGER, 2008, pp.130-131). Entretanto, no início dos anos 1990, com o crescimento exponencial da membresia, com a expansão do evangelismo midiático e com a construção da “catedral quadrangular”, ocorreria uma transformação de relevo na organização e nas formas de adesão religiosa, a IEQ-TA firmaria seu caráter de empresa religiosa competitiva no mercado local, especializada na oferta de bens e serviços mágicos, planejada para não atender apenas a um grupo

restrito de virtuosos, mas sim às massas e aos potenciais convertidos³³. Nesse novo perfil eclesial surgiria a figura do “peregrino evangélico”, do fiel de adesão temporária, autônoma e episódica, cuja trajetória de identificação religiosa se orientaria por demandas pessoais, emocionais e estéticas, afastada dos princípios doutrinários, do controle pastoral e dos constrangimentos da comunidade de fé (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.98).

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à influência dos percursos espirituais e individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma firma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária. A condição moderna se caracteriza, como já dissemos, pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios percursos e disposições (Ibidem, p.89).

Conforme já foi discutido nos capítulos anteriores, o evangelismo de massa inaugurado no campo pentecostal brasileiro pela CNE possibilitaria a emergência de laços de pertença mais flexíveis e fluidos, que seriam reforçados pela liberalidade nos usos e costumes própria da denominação quadrangular. Uma ruptura considerável como o sectarismo e o rigorismo moral da AD, da CCB e dos protestantes históricos, que se esforçavam para manter seu caráter de “comunidade de eleitos”, integrada por virtuosos de conduta exemplar, de estrito doutrinamento e “afastados do mundo”. Sendo assim, a emergência do peregrino evangélico tenderia a ocorrer em igrejas que passam a se dirigir ao grande público, que se “acomodam ao mundo”, que disseminam amplamente sua prédica religiosa e que competem abertamente no mercado religioso pluralista. De acordo com Danièle Hervieu-Léger, a autonomização e a efemeridade das formas de identificação religiosa seriam decorrentes das dinâmicas culturais das sociedades contemporâneas, em que as igrejas tradicionais perderiam seus monopólios diante de um contexto marcado por religiosidades individualizadas e pela bricolagem de crenças (2005, pp.228-229). Entretanto, essa universalização ou massificação da igreja traz um problema na gestão institucional recorrente na história das religiões, qual seja, de como assegurar a regulação da vida religiosa frente a um público diversificado e sazonal. Por exemplo, no contexto brasileiro a Igreja Católica enfrentou problemas similares frente ao catolicismo popular e ao sincretismo

³³ A respeito da religião voltada para as massas ou para uma “comunidade de eleitos”, cf. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” de Max Weber (1982b, pp.173-175).

religioso, exemplificados pelas reformas eclesiais da romanização e do *aggiornamento*. Curiosamente, nesses dois eventos históricos se observa posicionamentos clericais antagônicos diante de um mesmo problema, por um lado, a igreja reforça sua hierarquia eclesiástica e sua ortodoxia religiosa, por outro, apregoa o ecumenismo, o diálogo com a modernidade e uma maior flexibilidade clerical (BERGER, 1985, pp.166).

A divulgação do Censo 2010 surpreendeu sociólogos e demais pesquisadores do campo religioso brasileiro com o aumento expressivo dos chamados “evangélicos não determinados”. Enquanto no ano 2000 pouco mais de um milhão de pessoas (0,62% da população residente) se autodeclaravam simplesmente evangélicas, sem se referirem a nenhuma igreja, culto ou vertente religiosa, os últimos dados apontam um acréscimo de mais de oito milhões de pessoas, o que corresponderia a 4,83% da população residente. Quando comparado a outros grupos religiosos podemos observar um número superior ao total de evangélicos de missão (4,03%), de espíritas (2,02%) e de umbandistas e candomblecistas (0,31%). Ademais, o número de pessoas que se autodeclararam sem religião aumentou em quase três milhões, representando 8,04% da população brasileira, certamente que esse dado é composto por múltiplos posicionamentos, que passam pelos ateus e agnósticos, místicos e espiritualistas, até aqueles que por múltiplo pertencimento ou por não estarem integrados a um grupo religioso, optaram por não se referir a nenhuma instituição. Ainda é possível supor que dentro da categoria dos sem religião estariam também pessoas cujas vidas religiosas seriam bastante similares a dos evangélicos não determinados. No Censo anterior a quantidade inexpressiva de “evangélicos sem vínculo institucional” não apontou nenhuma nova tendência no campo religioso brasileiro, indicava talvez um possível erro de registro por parte do entrevistador ou uma displicência do respondente. Entretanto, o alto crescimento expresso na última pesquisa nacional reacendeu questões levantadas por pesquisas desde a década de 1990, tais como: a emergência de uma religiosidade evangélica autônoma e privatizada, o trânsito por diferentes denominações como um fenômeno estruturante do campo religioso contemporâneo, a menor regulação da membresia pela instituição religiosa, o afrouxamento dos laços de pertença, as novas formas de identificação e de experiência religiosas possibilitadas pela consolidação do pluralismo competitivo e pela expansão dos megatemplos.

O crescimento do número de evangélicos não determinados, friso, se deve também à expansão da desvinculação desses religiosos de suas igrejas, situação em que o crente (nascido ou não em família evangélica) mantém a identidade e parte das crenças e práticas religiosas, mas opta por fazê-lo fora de qualquer instituição. Várias razões podem estar contribuindo para seu avanço, entre as quais: a massiva difusão do individualismo, responsável aqui e alhures pelo paulatino desmanche dos coletivos sociais; a busca de autonomia pessoal em relação a poderes hierocráticos e à tentativa de imposição institucional de moralidades tradicionalistas e de costumes sectários; a avaliação, por um lado, como sendo excessivos os custos de tais laços e compromissos religiosos, bem como, por outro lado, a fragilidade de parte dos vínculos sociais e religiosos formados em e por igrejas cujas estratégias de recrutamento residem prioritariamente no uso do televangelismo e na oferta de serviços mágicos para atrair as massas (MARIANO, 2013, pp.128-129).

Entre os grupos pentecostais brasileiros o processo de desregulação institucional pode ser identificado no que Rubem César Fernandes denominou de “circuito evangélico” (1998, p.71). A partir do Censo Institucional Evangélico realizado em 1992, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser), observou-se que ¼ dos entrevistados já haviam se filiado a outra denominação evangélica, indicando que os laços de pertença no mercado pentecostal e protestante eram bem mais fluidos e as trocas denominacionais bem mais intensas do que pressupunham as perspectivas sociológicas anteriores. Afinal, não seria condizente com a lógica conversionista tradicional, marcada pelo sectarismo e pelo rigorismo moral, um perfil de fiel caracterizado pela flexibilidade das crenças ou pela frouxidão dos laços de pertença. Ao contrário, o ingresso na nova religião para que se configure como um “renascimento pleno” exigiria um radical afastamento do mundo, uma ruptura com as esferas de socialização seculares, uma separação das “famílias carnavais” em favor da integração à “família de fé” – pois aquela representaria o mundo profano e pecaminoso, enquanto essa corresponderia à “ordem normativa e à legítima vontade de Deus” (VELASQUEZ FILHO apud MACHADO, 1996, p.86). Assim, a conversão evangélica não corresponderia tão somente ao modelo de adesão exclusivista do “crer e pertencer”, alicerçado na autoridade pastoral, na organização sectária e nos preceitos éticos, mas estaria se deslocando para o modelo do “crer sem pertencer”, devido a fatores como a porosidade, o pluralismo e o “ecumenismo protestante”. Desse modo, o “circuito evangélico” apresentaria significativo trânsito de fiéis entre denominações de diferentes matrizes religiosas, sendo múltiplas as motivações para a mudança de igreja: “de ordem prática, como um novo endereço, sentimental, como a transferência para a igreja da parceira, reação a conflitos na igreja de origem, transformações no estilo de vida e no status da pessoa, insatisfações espirituais, etc.” (FERNANDES et al, 1998, p.71).

A figura do praticante e a do peregrino se opõe, enfim, na medida em que encaram dois regimes nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso. A primeira é estritamente ligada à estabilidade territorial das comunidades. Se isto é particularmente verdadeiro no contexto cristão e católico de uma civilização paroquial que se caracteriza por um enquadramento religioso do espaço, pode-se observar que a sedentarização das comunidades, em todas as tradições religiosas, é um fator de estabilização e de desenvolvimento da própria prática. Prática móvel, a peregrinação se remete a uma outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam. Prática excepcional, a peregrinação define um momento de intensidade religiosa que não se insere nos ritmos da vida ordinária e rompe com o ordenamento regular do tempo e das observâncias práticas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.99).

A socióloga francesa contrapõe as figuras do convertido e do peregrino por meio de dois modelos ideal-típicos antagônicos, em que o convertido apresentaria uma prática religiosa obrigatória, fixa, regida pela instituição, assentada na comunidade, territorializada e ordinária, enquanto o peregrino teria uma religiosidade constituída por práticas voluntárias, variáveis, autônomas, individuais, móveis e extraordinárias (Ibidem, p.98). Apesar dessa rigorosa contraposição, ambos os perfis comporiam um mesmo fenômeno cultural da sociedade contemporânea, a individualização das trajetórias de identificação religiosa em um contexto de desmonopolização das religiões tradicionais. Afinal, tanto no caso do convertido estável, que ingressa em uma comunidade religiosa e se submete à regulação institucional, quanto na condição do peregrino evangélico, desvinculado da autoridade pastoral e dos preceitos doutrinários, a ruptura com a religião tradicional ocorreria de forma voluntária e autônoma, orientada pelas demandas particulares do fiel que opta por uma religiosidade mais ou menos fixa. Desse modo, não é de se estranhar que a IEQ-TA consiga, sem comprometer sua identidade eclesial, oferecer bens e serviços religiosos que atendem aos dois tipos de adeptos presentes em sua membresia. Por um lado, o evangelismo pessoal, as relações sociais estreitas entre membros e ministros e o doutrinamento bíblico permanecem na “catedral quadrangular”, através da “igreja em células”, das escolas dominicais, das publicações de cartilhas e do atendimento pastoral personalizado – realizado ao final dos cultos, quando pastores assistentes se dispõem a dar conselhos e a fazer orações individuais. Por outro, a IEQ-TA apresenta um complexo evangelístico que conjuga o marketing institucional via rádio, uma diversificada e atrativa oferta de correntes de oração, e as participações de pastores e cantores renomados no mercado gospel.

Em seu estudo sobre o neopentecostalismo iurdiano, Gomes apresentou quatro perfis de adesão religiosa que correspondem, em grande medida, ao público recebido pela IEQ-TA: os

membros convertidos, os membros em processo de conversão, os membros esporádicos e as pessoas do mundo. O primeiro perfil seria formado por membros do clero e por pessoas “batizadas nas águas e no espírito”³⁴, ou seja, refere-se aos pastores, obreiros e adeptos estáveis que estão intimamente integradas ao trabalho religioso e que participam ativamente dos eventos institucionais e cerimoniais. No segundo tipo de adesão, têm-se os fiéis que aceitaram recentemente a prédica pentecostal, que cumprem os deveres cristãos (leitura bíblica, doação de dízimos, evangelização) e que participam frequentemente das celebrações, das escolas bíblicas, dentre outras atividades comunitárias. Na maioria das vezes, esses adeptos já foram “batizados nas águas”, o que os integra formalmente à comunidade eclesial, porém, devido à recente e incipiente socialização com a prédica pentecostal não experimentaram o “batismo no espírito” – fenômeno reconhecido pelos grupos evangélicos como a prova da “verdadeira conversão”, similar a um rito de passagem entre a vida mundana e a vida cristã. Já o terceiro caso, refere-se aos membros esporádicos ou flutuantes, comporiam parte significativa do público dos grandes templos evangélicos e seriam caracterizados por demandarem milagres urgentes e bênçãos imediatas. Geralmente, oriundos de outras denominações religiosas, suas motivações para a participação religiosa se devem a convites de amigos e familiares, ou a problemas de saúde, emocionais e financeiros que não tiveram soluções na igreja de origem. Por fim, o quarto perfil se remete às pessoas do mundo, participantes sem filiação cristã ou vínculos religiosos estreitos, e que, muitas vezes, são levados à igreja pela curiosidade provocada por boatos e pela propaganda institucional – panfleto, rádio, TV, sites (GOMES apud MAFRA, 2012, pp.84-85).

Uma das peculiaridades da IURD em relação ao universo pentecostal e carismático está no fato de esta igreja não recusar uma membresia flutuante. Ao contrário do modelo congregacional cristão reformado – que conta com o princípio da conversão, o abandono dos referentes de sociabilidade anteriores e a reconstrução dos laços de pertencimento a partir de um novo universo valorativo e simbólico –, a IURD parece não apenas conviver, mas usufruir de uma adesão comunitária frouxa. [...] O que estou afirmando é que a Universal tem um desenho institucional que não se abala com a não

³⁴ Haveria dois batismos dentro do pentecostalismo, um institucional denominado “batismo nas águas”, que simboliza a conversão do adepto e que se efetiva com os rituais de imersão realizados pelo pastor, geralmente em piscinas montadas no altar. O outro seria um batismo espiritual, chamado de “batismo no espírito”, que se daria com a intervenção direta do Espírito do Santo, sendo identificada quando o fiel recebe o dom de línguas (glossolalia) ou é possuído por Pentecostes. Os dons da glossolalia ou da possessão se constituem como fenômenos individuais ou coletivos que podem acontecer de forma consciente ou não, podem derrubar o fiel ou mantê-lo de pé, podem gerar palavras desconhecidas e sem normas gramaticais (“falar em línguas”) ou ocorrer de forma silenciosa. Quem avalia se foi um contato com Pentecostes ou com o Diabo é o pastor ou as autoridades ministeriais, que observam se foi uma experiência prazerosa, alegre e reveladora para o adepto (indicação de um espírito bom) ou se foi dolorosa, confusa e angustiante (indicação de um espírito mau) (SANTOS, 2002, pp.33-42).

fidelização do frequentador. Isso significa que muitos de seus frequentadores esporádicos, como compõem a sua religião a partir de uma circulação entre várias igrejas, podem perfeitamente se identificar como “evangélicos não determinados”. Nesse caso, o inchaço da categoria “evangélico não determinado” no último Censo bem pode ser indicativo de uma rotinização da influência mais abrangente da Universal em todo o campo evangélico, e não a indicação da redução de sua influência (MAFRA, 2013, pp.19-20).

Desses quatro perfis de frequentadores da IEQ-TA, nota-se que os membros convertidos e em processo de conversão apresentam uma adesão mais estável e fixa, formando o núcleo duro da instituição ao se comprometerem com as atividades eclesiais, contribuírem regularmente com recursos financeiros (dízimos e ofertas) e propagandear o nome da igreja através da evangelização e dos testemunhos. Enquanto, os membros esporádicos e as pessoas do mundo representariam uma adesão mais fluida, efêmera e peregrina, limitada à breve duração das correntes de oração ou de eventos específicos – como as apresentações de famosos cantores e pregadores. Esses dois últimos perfis de frequentadores sazonais formam um estratégico público-alvo para o proselitismo quadrangular, pois seriam considerados pelas lideranças pastorais como mais receptivos à mensagem pentecostal e mais propensos à conversão. Com um público semanal superior a 12 mil pessoas, a IEQ-TA investe fartos recursos em sua oferta religiosa e em seu marketing institucional, com o intuito de atrair mais adeptos no competitivo mercado local e de atender satisfatoriamente a uma membresia numerosa e diversificada. No entanto, dispor de bens e serviços simbólicos que satisfaçam consensualmente membros estáveis e flutuantes, sem desfigurar a identidade institucional ou desagradar parte da clientela, apresenta-se como um considerável desafio gerencial e eclesial. Através da pesquisa de campo, observou-se que as correntes de oração possuíam uma significativa centralidade na atração e aglutinação da clientela flutuante, além disso, esse elemento ritualístico representaria o centro de gravitação de importantes esferas eclesiais, como a oferta de bens e serviços mágicos, o proselitismo midiático, o marketing institucional e a formação pastoral do Instituto Teológico Quadrangular. Entretanto, apesar de seu perfil eclesial inovador e de seu hibridismo religioso, os pastores da IEQ-TA e seu marketing religioso trazem recorrentes referências à história da IEQ no Brasil, como no caso da propaganda veiculada na “Rádio do Povo de Deus” relativa à Corrente Tenda dos Milagres na Quinta-feira da Vitória.

A tenda sempre teve um papel fundamental para o povo de Deus, ela já foi chamada de tenda da congregação, tenda do encontro, tabernáculo e hoje ela é a poderosa tenda dos milagres. A tenda representava a presença de Deus, a vontade de Deus revelada e a liberação de grandes milagres. Abraão, o pai da fé, recebeu a promessa de Deus dentro da tenda. Há 60 anos no Brasil, paráliticos andaram, cegos enxergaram, mudos falaram, na tenda dos milagres. Agora é a sua vez! A era dos milagres não acabou! Venha passar pela tenda dos milagres no Templo dos Anjos. Tragam os enfermos, os paráliticos, os cegos, mancos, surdos, mudos, desenganados pelos médicos para passar na tenda dos milagres. Pai, aqui meu Deus nesse lugar santo, onde Abraão morou, na tenda sagrada de Abraão e Sara, eu consagro meu Deus e meu Pai o óleo de mirra, a essência da mirra, meu Pai! Quem for ungido com esse óleo, ele vai receber beleza no seu corpo e no seu espírito na autoridade e no poder que há no nome de Jesus! Amém, Senhor, amém! (Corrente Tenda dos Milagres IEQ-TA, junho de 2013).

Eis uma breve descrição de algumas dessas correntes quadrangulares, por exemplo, aos sábados as correntes de oração se dirigem aos problemas na vida amorosa e matrimonial, atendendo um público que varia desde solteiros que oram para que Deus conceda um parceiro cristão, até cônjuges que sofrem por causa de uma traição, agressão física, divórcio ou vício do parceiro. Nos cultos de sexta-feira, as campanhas são marcadas por ritos de exorcismo que lidam com “causas impossíveis”, ocultas e de difícil resolução, como parentes desaparecidos, diagnósticos inconclusos, problemas emocionais, dentre outros. Geralmente o fiel expõe que já tentou de todas as formas lidar com o problema (como promessa a um santo católico, trabalho em terreiro de candomblé ou umbanda), mas que não encontrou nenhuma solução, em seguida o pastor explica que isso seria obra do diabo e realiza um ritual de exorcismo individual para “desamarrar” a vida da pessoa e de sua família. Já as correntes de segunda-feira se dedicam à prosperidade financeira, tendo por objetivo o pagamento de dívidas, a superação de crises financeiras, a proteção da vida profissional. Embora a chamada publicitária da corrente se remeta ao ambiente hospitalar (“o maior pronto-socorro financeiro do país”), não se encontra elementos de cura divina, mas sim da Teologia da Prosperidade associada a ritos de exorcismo, com recorrentes referências ao espiritismo kardecista e a categorias nativas de cultos afro-brasileiros. Para ilustrar esse hibridismo da IEQ-TA com elementos neopentecostais e do espiritismo popular, segue um trecho de uma pregação na Corrente do Socorro Financeiro.

Os pastores, esses homens de Deus, estão aqui no altar todos de preto. Pastor, por que vocês estão de preto? Porque nós estamos de luto. Por que, pastor? Porque essa dívida, esse fracasso, esse problema financeiro e profissional, ele tem que morrer hoje. Diga assim: a minha vitória vai chegar essa noite, em nome de Jesus! Nós vamos clamar ao Deus de Israel agora para matar da sua vida financeira e profissional esse espírito que faz você ficar preso, que faz você não vencer, que constrói uma barreira, e ele vai ser morto essa noite! O demônio na sua vida vai morrer essa noite! Diga assim: essa é a noite da

minha virada! Fique de pé agora, porque é uma guerra, no momento de guerra você tem que gritar, no momento de guerra você tem que determinar: meu Deus, eu não aceito isso na minha vida! Seja uma pessoa revoltada! Grande Deus e poderoso Pai, Jeová-Sebhâôh o Deus da guerra, a corrente essa noite, meu Deus e meu Pai, é pra queimar esse mal na vida dessa pessoa, o espírito da morte que está matando a vida financeira dessa pessoa, é pra desfazer o trabalho que amarrou a vida dessa pessoa na cascata, na cachoeira, que amarrou a riqueza, que amarrou o nome dessa pessoa no saco, que está amarrando a vida dessa pessoa! Vai dizendo queima, queima, queima! Queima, queima, queima! Eu te desafio agora Tranca-rua, você que recebeu três moedas para trancar a vida profissional, a vida financeira e a vida econômica dessa pessoa, eu te desafio agora! Vamos manifesta, manifesta! Ah meu Deus! Mata, meu Pai, esse demônio chamado dívida, mata esse demônio chamado desemprego! (Corrente Socorro Financeiro IEQ-TA, setembro de 2012).

Por fim, nas correntes pentecostais realizadas às quartas-feiras e aos domingos, dias em que os cultos evangélicos recebem os maiores públicos, são ressaltados os milagres de “cura divina”, voltados para males espirituais, doenças físicas, dependência química e dores agudas – com destaque para o “milagre do emagrecimento” e o “milagre de Efraim e Manassés³⁵”. Em certos períodos do calendário anual, a ênfase no dom da cura é substituída por correntes voltadas à prosperidade espiritual e financeira, como a “Jeová Jiré Deus Provedor”, “Exterminadores de Riqueza” ou “Produzindo por Mil Homens”. Porém, a prosperidade da IEQ-TA se apresenta em moldes distintos da Teologia da Prosperidade de grupos neopentecostais, já que seu pastor fundador teria elaborado, ainda no início dos anos 1980, uma perspectiva teológico-ritualística adaptada ao perfil eclesial quadrangular, mesclando preceitos do pentecostalismo clássico, do pentecostalismo de cura divina e da Teologia da Prosperidade. Jerônimo Onofre da Silveira é autor de livros como “O Dom de Adquirir Riquezas”, “Provisões de Riquezas”, “Os Exterminadores de Riquezas” e “Produzindo por Mil Homens”, que teriam vendido mais de um milhão e meio de exemplares em português, espanhol e inglês³⁶. Essas cartilhas evangelizadoras somadas aos óleos perfumados, águas consagradas, pulseiras e amuletos - vendidos ou distribuídos gratuitamente durante os cultos – contribuiriam para a “eficácia simbólica” das correntes de oração e para a integração da comunidade de fé, pois serviriam como “pontos de contato” entre os adeptos e a mensagem pentecostal. O estatuto da IURD, apresentado por Clara Mafra, justifica o uso de objetos consagrados: “nem todas as pessoas necessitam de “pontos de contato” para despertarem fé suficiente, mas a maioria precisa, razão pela qual realizamos nas

³⁵ Ritual de cura divina em que se apaga da memória do fiel todos os traumas (morte, doença, violência) e vícios (drogas, pornografia, jogos de azar). Esse rito mágico-religioso se baseia em Gênesis 41 e na crença pentecostal de que todo registro bíblico relativo a promessas divinas e milagres de Jesus Cristo podem se repetir na atualidade.

³⁶ Dados acessados no site oficial da igreja, em agosto de 2012: <www.ieqtemplodosanjosbh.com.br>.

reuniões as correntes e distribuimos gratuitamente coisas ligadas à Palavra de Deus direta ou indiretamente, literal ou simbolicamente” (MAFRA, 2012, p.86).

Sanchis, em seu estudo, também ressalta o reencontro dessa “terceira vaga pentecostal” – da qual a Universal do Reino de Deus é exemplar – com a tradição brasileira do catolicismo inclusivista através da escolha/repetição por essa igreja de “processos de intensa ritualização, de mediação institucional e, senão de ‘sacramentos’, pelo menos de sacramentais múltiplos [...] como o sal grosso, o óleo, a água”. No que tange à força de permanência dos conteúdos da crença anterior afro-brasileira, agora rejeitados, mas sempre implicados, ele chama atenção para como “o terreiro é reconstituído no interior mesmo do culto pentecostal, quando exus e pombagiras são adorizados para serem triunfalmente exorcizados. É o mesmo universo, nunca totalmente desencantado, que parece agora ser assumido como assombrado, numa apropriação com inversão de sentido” (CAMURÇA, 2009, p.180).

Durante a pesquisa de campo foi possível identificar uma das principais composições ritualísticas oferecidas pela IEQ-TA, a corrente pentecostal “Exterminadores de Riquezas”, que teria destacada centralidade no marketing institucional, na atração de público e na produção de artigos gospels, além de ser bastante representativa da identidade eclesial construída entre os grupos evangélicos do mercado religioso local. Compartilha-se entre os membros estáveis da igreja que o Espírito Santo teria revelado essa corrente de oração ao Pr. Jerônimo da Silveira, portanto, seria como que uma dádiva divina oferecida ao pastor e à igreja que em retribuição deveriam se empenhar na evangelização e na conversão de mais almas. É importante frisar que as revelações de Pentecostes por sonhos, orações, leituras bíblicas e transes espirituais se mostram recorrentes entre os pentecostais e protestantes renovados, sendo inúmeros os casos de fiéis que afirmam ter recebido uma solução para problemas cotidianos (familiares, profissionais, amorosos) e de pastores que legitimam inovações teológicas e ritualísticas por meio de experiências místicas com o Espírito Santo. Entretanto, merece ser realçada aqui a associação entre os dons pentecostais e a diversificação da oferta simbólica, no momento em que as lideranças pastorais justificam o surgimento de novas correntes pentecostais e a inovação das composições rituais através do caráter repentino, mágico e incontrolável das intervenções divinas.

Deus me ungiu como profeta e quando o profeta fala Deus move os céus e a terra para fazer o que ele falou virar realidade. Diga para o seu irmão assim: se você crê no que o Pr. Jerônimo vai falar você vai prosperar! Repete para ele ouvir, vamos lá! Assim diz o Senhor, até a Santa Ceia Deus vai fazer uma reviravolta na sua vida. Diga assim: de Manassés pulando pra Efraim! Repete aí, vamos lá! Olha o que Deus disse: assim os abençoou (Gênesis 48:20), naquele dia declarando (“declarando”, olha a palavra de um profeta), por vós Israel abençoará dizendo, Deus te faça como a Efraim e como a

Manassés e pôs o nome de Efraim na frente de Manassés. Diz pro seu irmão assim: Efraim vai na frente de Manassés! Ou seja, a prosperidade vai na frente do sofrimento, a alegria vai na frente da tristeza, o sucesso vai na frente do fracasso, a vitória vai na frente da derrota. Quem crê dá glória! Então, presta atenção, presta atenção! Nós vamos orar de maneira violenta para que isso se torne verdade (Corrente de Efraim e Manassés IEQ-TA, julho de 2013).

Na corrente “Exterminadores de Riquezas” se observa um entrecruzamento entre o modelo de evangelismo de massa, com o dom pentecostal da prosperidade e do discernimento de espíritos. Esse último elemento que se conjuga aos ritos de possessão e de exorcismo, impeliu parte da membresia a construir e reproduzir relações sincréticas entre pentecostalismo e o espiritismo popular³⁷. Só que o transfundo religioso advindo do candomblé e da umbanda provém, em grande medida, das declarações dos fiéis que experimentam a possessão demoníaca e das pregações dos pastores auxiliares – não do pastor titular e de suas cartilhas evangélicas. Observa-se um constante esforço do Pr. Jerônimo Onofre da Silveira para que esse matiz dos cultos afro-brasileiros permaneça em segundo plano em favor de categorias bíblicas próprias do pentecostalismo clássico e da teologia quadrangular, como: legião de demônios cortador, migrador, devorador e destruidor, ao invés de pomba-gira, encosto, tranca-rua e exu caveira³⁸. Esse empenho em substituir termos de cultos espiritualistas por uma nomenclatura particular, não se orienta tão somente para a conservação da identidade eclesial, mas também por uma estratégia proselitista que visa abarcar adeptos flutuantes avessos à mensagem neopentecostal, como dissidentes iurdianos, mas também que busca não desagradar a membresia estável.

Dessa forma, nessa corrente quaisquer infortúnios na vida profissional e financeira, como demissões, dívidas, falências ou desemprego, passam a ser interpretados como obras dos “exterminadores de riquezas” ou como “efeitos de macumbaria”³⁹. Conforme as categorias nativas usadas na igreja pesquisada, haveria quatro legiões de demônios responsáveis pelos problemas pessoais, familiares, amorosos, profissionais e de saúde: cortador, migrador, devorador e destruidor. A primeira legião se remete aos vícios do cigarro, da bebida, dos jogos de azar e dos remédios que “cortam” a relação do fiel com o Espírito de Deus, com os preceitos cristãos e que

³⁷ O termo “espiritismo popular” se refere aos cultos espiritualistas afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda, com o intento de se distinguir do espiritismo kardecista.

³⁸ O Bispo Edir Macedo em seu livro “Orixás, caboclos e guias” (1997) elabora uma estreita perspectiva maniqueísta, em que as igrejas evangélicas representariam o bem supremo, a salvação e a bem-aventurança, por sua vez, os cultos afro-brasileiros corresponderiam ao mal, à perdição e à queda ao inferno.

³⁹ Os termos “macumbaria” e “trabalho de macumba” são usados por grupos evangélicos com intenção difamatória frente aos cultos afro-brasileiros – o que reforça a perspectiva teológica da “guerra espiritual” (MARIANO, 2010).

impedem a harmonia conjugal, a saúde física e emocional, e a prosperidade espiritual e material; a segunda categoria concerne às oscilações e crises econômicas, como mudança de residência, vendas de bens e perdas de patrimônios que fazem com que a pessoa “migre” para uma pior condição socioeconômica; o terceiro tipo de legião corresponde às dívidas, aos processos judiciais, à perda de crédito bancário e às falências que “devoram” não apenas a vida econômica, mas também a dignidade, o respeito dos familiares, o reconhecimento dos colegas de trabalho; e o quarto se relaciona aos desastres, mortes e acidentes que abalaram irremediavelmente a vida emocional, familiar e profissional do cristão. Além disso, afirma-se nas pregações que o fiel pode ficar “endemoniado” em diversas circunstâncias, por exemplo, ao levar uma vida mundana, possuir vícios, fazer promessa a santos, participar de centros espíritas, terreiros de candomblé e umbanda, fazer trabalhos de macumba ou, até mesmo, se possuir algum familiar de gerações passadas que tenha feito alguma das citadas ações pecaminosas. Se o fiel não estabeleceu nenhum laço com o diabo e estiver certo de que nenhum membro de sua árvore genealógica o fez, ainda assim corre o risco de ser alvo de algum “trabalho de macumba” – realizado por algum vizinho, colega de trabalho, etc.. Portanto, em um contexto cultural como o brasileiro, fundamentalmente marcado pelo espiritismo popular e pelo sincretismo religioso, torna-se quase impossível não estar “amarrado pelo tinhoso” de acordo com a perspectiva teológica pentecostal.

Eu tenho uma notícia pra te dar: Deus não está limitado ao tempo. Ele volta no passado e Ele vai no futuro! Então eu quero falar sobre o seu futuro. Onde você quer chegar, Deus já está lá há muito tempo! Presta atenção! Você nem comprou o lote ainda, mas pra Deus sua casa já está pronta! Pra Deus você já é empresário! Pra Deus já está tudo pronto, porque ele está lá na frente! Dá os gritos de glória! Agora, e a respeito do seu passado? **Os gafanhotos do inferno, Joel 1:4, cortador, migrador, devorador e destruidor, Jesus chama eles de ladrão, porque eles trabalham para roubar tudo que eles podem – eles roubam o carro, a casa, o emprego, o salário, eles roubam a saúde, roubam o marido, o filho, o pai, a mãe, rouba tudo!** E o que que Deus disse? Que Ele é poderoso para repreender o cortador, o migrador, o devorador e o destruidor. Ele fala assim: Ei Israel, agora que os gafanhotos estão repreendidos, restituir-vos-ei os anos que foram consumidos pelos gafanhotos cortador, migrador, devorador e destruidor. Lá em Jó 42:10 Deus fala assim, que Deus mudou a sorte de Jó e fez ele ficar rico novamente, e devolveu a ele o dobro de tudo que o diabo roubou dele. Diga assim, vamos lá, para o diabo ouvir: restituição em dobro! (Corrente Milagre da Restituição em Dobro IEQ-TA, abril de 2013, grifo nosso).

Por fim, foi possível identificar no transcorrer da observação-participante outro elemento constitutivo do pentecostalismo quadrangular e de seu paradigma eclesial do evangelismo de massa: os rituais coletivos de exorcismo. O que diferenciaria a corrente

deuteropentecostal “Exterminadores de Riquezas” dos bens e serviços oferecidos por igrejas neopentecostais, não seria a ausência dos ritos individuais de exorcismo, senão seu caráter secundário, exemplificado pelo menor número de casos de possessões, pouco destaque do marketing institucional (que se concentra nos milagres de cura divina) e curto tempo de duração. A predominância dos ritos coletivos, centrados em orações e louvores realizados conjuntamente pelo público, não em possessões e exorcismo realizados individualmente no altar, fariam parte da estratégia proselitista de se afastar da identidade neopentecostal e de acolher adeptos insatisfeitos com as mensagens dessas igrejas locais. Afinal, durante o trabalho de campo foram frequentes os casos de frequentadores que durante os exorcismos individuais se retiraram dos cultos. Quando em uma ocasião propícia o pesquisador indagou ao fiel sobre o motivo de se retirar antes da benção final (encerramento cerimonial), obteve a seguinte explicação: “hoje é culto de domingo, culto pra toda família vir, olha, trouxe minhas duas filhas, elas são novinhas demais pra ver essas coisas no altar, ficam com medo, eu entendo, entendo que é assim, mas minhas filhas ainda não”.

Os rituais coletivos se caracterizam por orações exultantes para com o Espírito de Deus e por admoestações agressivas às legiões de demônios. Nesses momentos da celebração religiosa grande parte da membresia entra em transe espiritual e compõe um coro glossolálico. Em comparação com ritos individuais, o envolvimento do público se mostra mais intenso, pois cada membro participa das orações, clama pela expulsão das legiões de demônios, não apenas assiste à possessão e expulsão operada pelo pastor, mas se integra e se mistura à comunidade de fé. Assim, grande parte da clientela se mobiliza pelas evocações dos pastores ao microfone, pela música de fundo amplificada nas caixas de som distribuídas por todo o templo, pelos obreiros que circulam pela igreja fazendo orações sobre os fiéis em transe espiritual e pelos pares religiosos que apresentam o chamado dom da glossolalia, isto é, da oração em “línguas estranhas” recebido no momento do “batismo no espírito”. Durante os ritos coletivos pode acontecer de algum fiel em meio ao público apresentar o fenômeno da possessão, nessas situações os obreiros e pastores assistentes se dirigem à pessoa para o exorcizarem rapidamente – sem a necessidade de interromper o ritual ou de levar o “endemoniado” ao altar. Ao término da operação mágico-religiosa o pastor convida aqueles que se libertaram dos demônios para se dirigirem ao altar e testemunharem o bem-estar e a euforia espiritual possibilitada pelo Espírito de Deus – esses testemunhos geralmente são breves, durando menos de um minuto. Também são convidados para

testemunharem os membros que concluíram o período sacrificial⁴⁰ e que já alcançaram algum milagre através da corrente de oração.

Já no exorcismo individual foi possível delimitar quatro estágios rituais: testemunho, possessão, expulsão e libertação. No primeiro momento, que dura cerca de cinco minutos, o adepto testemunha detalhadamente à clientela da igreja sua vida de sofrimento, seus problemas de saúde, emocionais, familiares ou financeiros. Em seguida relata o motivo desses reveses, geralmente, associados a uma vida mundana, afastada da igreja, comungando da “idolatria católica” ou participando de centros espíritas e terreiros de candomblé e umbanda. Ao final do testemunho, o pastor questiona se o fiel “aceita Jesus em sua vida”, isto é, se deseja abandonar as antigas crenças, converter-se ao cristianismo pentecostal e desfazer a aliança com o diabo – em todos os casos analisados se obteve uma resposta afirmativa. Na segunda etapa do ritual, com duração média de cinco minutos, o pastor titular evoca o demônio para que se manifeste através do fiel, que em poucos segundos experimenta a possessão. A possessão demoníaca pode ser identificada pelas técnicas corporais similares aos cultos afro-brasileiros. Caracteriza-se pela alteração da voz, o enrijecimento muscular, a inclinação do corpo para frente, mantendo os braços para trás e os punhos unidos. Os punhos unidos representariam que o diabo estaria amarrado pela força do poder divino. Exige-se em alto tom que o “demônio” se identifique, sendo mais comuns que os possuídos declarem nomes como tranca-rua, exu caveira, sete saias e pombagira – todas essas categorias de matriz afro-brasileira. Então, o pastor apresenta uma série de perguntas ao diabo com o intuito de comprovar se os problemas testemunhados seriam realmente obras demoníacas – não houve casos de incongruência entre o testemunho e o discurso expresso durante a possessão.

Em seguida, na terceira fase, que se estende por cerca de cinco minutos, segurando a Bíblia ou colocando a mão direita sobre a fronte do fiel (enquanto a mão esquerda sustenta o microfone), o pastor proclama uma oração padronizada para rituais de exorcismo e em voz alta clama pela expulsão do demônio do corpo do cristão. Esse estágio pode ser acompanhado de efeitos de sonoplastia e por orações glossolálicas professadas por grande parte da membresia eclesial. Concluído o exorcismo, o fiel encerra as técnicas corporais características da possessão e retorna à condição inicial, permanecendo com corpo ereto e expressando alívio. Nessa última

⁴⁰ Através do trabalho de campo foi possível estabelecer três tipos de experiências sacrificiais empregadas nas correntes de oração: física (jejum e vigília), financeira (dízimo e oferta) e social (conversão e disciplinarização).

parte do ritual, com curta duração (de um a dois minutos), o pastor pergunta ao fiel se consegue se lembrar do que aconteceu, sendo que nenhum dos casos presenciados afirmou estar consciente durante a possessão. Por fim, o pastor proclama que Jesus Cristo libertou o fiel para uma nova vida, feliz e próspera, então, o público arremata o exorcismo com fortes aplausos, “aleluias e glórias a Deus”.

As semelhanças rituais, sacrificiais e das demandas por milagres, permitem identificar certa continuidade das correntes de oração pentecostais com práticas religiosas do catolicismo popular, por exemplo, com as penitências realizadas em novenas e na quaresma com vistas a alcançar algum milagre ou tão somente agradecer por uma graça alcançada. A principal característica compartilhada entre as correntes aos moldes católico e evangélico estaria na junção entre orações e práticas sacrificiais (jejum, dízimo, caridade, vigília) durante um período predeterminado (nove dias, quarenta dias, sete domingos, sete semanas). Entretanto, o pentecostalismo ressalta o preceito ético de professar testemunhos públicos⁴¹, pois seria um dever do cristão professar a vida em pecado, a conversão e o milagre conquistado, tanto para os pares religiosos durante as celebrações religiosas, quanto para os colegas de trabalho e membros familiares na vida cotidiana. Por sua vez, o catolicismo também apresenta uma preocupação com os testemunhos de pecados e de bênçãos, embora não sejam realizados publicamente no altar, mas sim nos espaços confidenciais e reservados dos confessionários.

Apesar das promessas de milagres difundidas pelas pregações e pelo marketing institucional se concentrarem no âmbito individual, na solução de problemas particulares e no bem-estar pessoal, o que se observa nos cerimoniais não seria um destaque para as demandas intimistas e psicológicas, mas sim para as relações estabelecidas entre o adepto e seus pares de diferentes grupos sociais. Os métodos investigativos empregados no trabalho de campo permitem identificar diversos elementos que indicam para o caráter relacional, não individualista, do projeto pastoral da IEQ-TA. De acordo com Patrícia Birman, “a prosperidade almejada está em dependência estreita dos elos que o religioso consegue cultivar com os outros”, sendo que o evangelismo pentecostal seria orientado para o indivíduo como “membro de diferentes grupos – em que o ‘pertencimento’ a uma família, a um trabalho, a um grupo de amigos, a um casamento é

⁴¹ O incentivo das igrejas pentecostais para o testemunho através de atos ou discursos tem suas bases no “sacerdócio universal” reivindicado por Martinho Lutero no século XVI. Esse preceito visava confrontar o dogma católico que restringia a prática sacerdotal apenas às autoridades eclesiais, para tanto, propunha que o acesso e a disseminação do evangelho bíblico se desse sem intermediários, ou seja, individualmente e orientado pelo livre exame.

o objeto das atividades rituais desenvolvidas na igreja” (BIRMAN, 2001, pp.66-67). Esse papel mediador se expressa, regularmente, tanto nos discursos dos pastores da IEQ-TA quanto em seu marketing religioso, como nessa propaganda veiculada no programa “Visita ao seu lar”.

De primeira mão para você: o casamento com a prosperidade. O casamento é uma união entre duas pessoas, no casamento tudo que uma pessoa tem passa a ser da outra também. Isso também acontece no casamento com a prosperidade, tudo que Jeová-Jiré tem passará a ser seu também. Uma grande cerimônia em que será celebrada esta união entre você e a prosperidade, entre você e Jeová-Jiré. Casamento com a prosperidade! Milhares de pessoas se veem diariamente casadas com a miséria, vivendo uma vida de fracassos, humilhações e derrotas, pelo grande fato de estarem casadas com a miséria. Estão acompanhadas por esse espírito chamado miséria. Só existe uma maneira de dar um basta nesse casamento com a miséria. Primeiro: nós vamos te divorciar dessa vida de miséria, porque a vossa aliança com a miséria será anulada. Segundo: o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira e o Pr. Ricardo César realizarão o seu casamento com a prosperidade. Assim está escrito: “como o jovem que se casa com um donzela, eu Jeová-Jiré vou me casar com os meus filhos”⁴². Uma vez casado com a prosperidade, o espírito de miséria nunca mais vai te acompanhar. Um casamento para ser validado diante das autoridades necessita-se de testemunhas, só assim será confirmado. No grande casamento com a prosperidade, você trará uma testemunha, alguém que testemunhará o seu casamento com a prosperidade (Propaganda da IEQ-TA, Rádio 107,5 FM, novembro de 2013).

Portanto, não seria de se estranhar que durante a pesquisa de campo a maioria dos participantes das correntes de oração chegava aos cultos acompanhados por familiares, vizinhos ou colegas de trabalho, que durante a operação de milagres se envolviam nos testemunhos, nas orações glossolálicas e nos pedidos por intercessões divinas. Enquanto as promessas dos cultos professadas pelos pastores se remetiam à prosperidade financeira e ao bem-estar individual, as declarações feitas ao público pelos membros envolvidos na corrente tendiam a se concentrar em como que as “legiões de demônios” impediam o crescimento profissional, o reconhecimento dos colegas de trabalho e a segurança material e afetiva de seu grupo familiar. Ora, as demandas simbólicas dos participantes das correntes enfatizavam questões como “ser um bom marido”, “ser um profissional reconhecido” ou “ser respeitado pelos amigos e pela vizinhança”, sendo que o bem-estar individual se mostraria na maioria dos casos em segundo plano.

A mediação entre o adepto e seus pares sociais se daria com a operação bem-sucedida do milagre, representada pelo pagamento de dívidas, pela promoção de cargo e aumento salarial, pela libertação de vícios (cigarro, bebidas alcoólicas, crack) e pela superação de experiências

⁴² “Porque, como o jovem se casa com a donzela, assim teus filhos se casarão contigo; e, como o noivo se alegra com a noiva, assim se alegrará contigo o teu Deus” (BÍBLIA, Isaías, 62:5). Refere-se à esperança de regresso do povo judeu à Jerusalém, quando Deus se casaria com seus escolhidos.

traumáticas. Após passar por essa experiência simbólica de se ter vencido as forças demoníacas graças ao poder do Espírito de Deus, o adepto retornaria ao altar, muitas vezes acompanhado pelo cônjuge, familiares ou colegas, para testemunhar a transformação ocorrida em sua vida após a realização da corrente de oração. É válido ressaltar que as lideranças pastorais afirmam, categoricamente, que o testemunho da bênção alcançada seria um dever cristão, pois estaria contribuindo para que o evangelho fosse pregado a toda criatura (BÍBLIA, Marcos, 16: 15). A proeminência ocupada pelo testemunho público teria significativa consonância com a “eficácia simbólica” das correntes pentecostais, pois contribuiria para a formação de um consenso coletivo frente à mensagem da igreja e para o fortalecimento dos laços de pertença religiosa⁴³. Contudo, esse estudo de caso identifica um duplo papel das correntes de oração na vida religiosa evangélica: o fortalecimento dos laços de pertença entre os adeptos estáveis e o poder de atração de adeptos flutuante. Por um lado, a profusão de milagres e a numerosa clientela seriam elementos estratégicos do proselitismo midiático e do marketing institucional, por outro, contribuiriam para o fortalecimento das filiações religiosas e para o incremento do poder simbólico da igreja no mercado religioso local.

Um dos indícios mais significativos a respeito da relevância eclesial de uma determinada corrente de oração estaria em sua alocação em certos dias da semana. Assim como a missa dominical seria um importante referencial na vida religiosa católica, as celebrações aos domingos e quartas-feiras seriam centrais na oferta simbólica das igrejas pentecostais, enquanto que as cerimônias realizadas nos demais dias da semana teriam caráter secundário⁴⁴. Além disso, as correntes de oração realizadas em cultos secundários teriam um caráter experimental, em que novas estratégias proselitistas e novas composições rituais seriam testadas. Se agradarem ao público e alcançarem grandes ofertas financeiras, tais correntes secundárias podem ser transferidas para os cultos principais. Já nos casos de fracasso se observa algumas medidas gerenciais, como a mudança de liderança pastoral, a ampliação do marketing institucional e o convite de pregadores e cantores prestigiados no mercado gospel. No entanto, com a persistência do afastamento e do desagrado da membresia, encerra-se ao final das sete primeiras semanas a corrente que duraria cerca de três meses. Observou-se que na oferta simbólica da igreja

⁴³ Para um maior detalhamento sobre a “eficácia simbólica”, cf. “Antropología estructural” de Lévi-Strauss (1995).

⁴⁴ Dentre as principais correntes pentecostais secundárias na programação semanal da IEQ Templo dos Anjos estão: a “Corrente do amor na fé de Sansão e Dalila” aos sábados, a “Sexta-feira Forte” marcada por rituais coletivos de exorcismo e a “Segunda-Feira dos Vencedores” dedicada à prosperidade material.

pesquisada a duração média das correntes de oração e de seu período sacrificial seria sete semanas, podendo se repetir em caso de sucesso de público e de ofertas financeiras.

Meu Deus e meu Pai, como homem de Deus, eu te peço agora, que envie seu anjo agora naquela empresa e desamarre agora a vida financeira, a vida profissional desse empresário, desse comerciante, dessa pessoa, em nome de Jesus! Diga assim: em nome de Jesus! Diga assim: todo o mal na minha vida foi cancelado essa noite, em nome de Jesus! Se você acredita nisso aplauda e glorifica! Durante sete segundas-feiras nós estamos passando aqui nesse altar, neste caminho, o caminho da riqueza. O caminho do crédito financeiro. Como funciona isso, pastor? Funciona da seguinte forma, você passa aqui determinado, você passa aqui para Deus abrir as portas de emprego, abrir sua vida financeira, abrir sua vida econômica, abrir sua vida profissional. Toda segunda-feira eu oriento a igreja para trazer três moedas, três moedas, uma representando a sua vida econômica, a outra representando a sua vida financeira e a outra profissional. Porque lá no centro espírita eles fazem um trabalho que amarra a vida das pessoas, amarra a vida financeira, amarra a vida econômica, amarra a vida profissional. E os pastores aqui na segunda-feira fazem um trabalho para Deus soltar a sua vida financeira. Diga glória a Deus! Pegue aí três moedas de um real, de cinquenta, de vinte cinco, mas venha determinado, venha para Deus abrir os seus negócios, abrir a sua vida profissional, a sua vida econômica, a sua vida financeira! Venha determinado! (Corrente do Socorro Financeiro IEQ-TA, julho de 2012).

As correntes secundárias representariam também o espaço de treinamento dos pastores assistentes oriundos do Instituto Teológico Quadrangular. Nas últimas duas décadas, associado à IEQ-TA e sob a administração do Pr. Jerônimo da Silveira, o ITQ formou centenas de pastores responsáveis pela fundação de igrejas quadrangulares na RMBH e pelo interior de Minas Gerais⁴⁵. Enquanto igrejas pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, e neopentecostais como a Igreja Mundial do Poder de Deus se mostram menos rigorosas com a formação teológica de suas lideranças religiosas, a IEQ apresenta desde sua fundação maiores investimentos na formação de seu pastorado. Em grande medida, essa preocupação com a formação dos pastores brasileiros se deve à influência da matriz norte-americana que fundou o primeiro Instituto Teológico Quadrangular no Brasil em 1957 na cidade de São Paulo – cujo nome original seria Instituto *Foursquare Gospel*. Após sua independência administrativa, a IEQ mantém a exigência de três anos de formação teológica e cinco anos de experiência pastoral para seus pastores titulares, sendo que em 1988 com a fundação da Editora Quadrangular, investe em traduções de livros de teologia pentecostal e em publicações de best-sellers gospels.

⁴⁵ Uma polêmica liderança da IEQ em Governador Valadares, o Pr. Flamarion Rolando, amplamente conhecido pelo “milagre do emagrecimento”, formou-se no ITQ e teve sua prática pastoral orientada pelo Pr. Jerônimo da Silveira.

Dentre as principais motivações para se participar das correntes de oração apresentadas pelos entrevistados, destacaram-se o cumprimento do dever cristão entre os adeptos estáveis, enquanto entre os adeptos flutuantes foram ressaltadas motivações como demandas prementes (problemas financeiros, emocionais, de saúde, etc.), o marketing institucional, a atratividade das correntes de oração que contavam com a participação de cantores e pregadores famosos⁴⁶ e, por fim, o carisma pastoral de Jerônimo Onofre da Silveira. As referências nas pregações e nas cartilhas evangélicas relativas ao preceito ético da frequência regular às cerimônias religiosas, com destaque à Ceia do Senhor nos cultos dominicais, seriam recorrentes tanto no discurso das lideranças pastorais, quanto nas admoestações dos adeptos estáveis frente aos frequentadores não convertidos. Embora o proselitismo seja um dos princípios básicos do perfil eclesial quadrangular, durante a observação-participante foi possível identificar certos desconfortos do grupo de “estabelecidos”, representados pelos convertidos e membros em processo de conversão, com os “*outsiders*” que corresponderiam aos membros esporádicos e às pessoas do mundo (ELIAS, 2000). Se o membro sofre de alguma doença grave que impede sua participação nas correntes de oração, as lideranças pastorais aconselham que os parentes e amigos levem óleos abençoados e orem junto ao leito do convalescente. No caso de algum membro estar “caindo da fé” – essa categoria nativa se refere ao processo de afastamento das atividades eclesiais e de esfriamento da fé por um adepto convertido – orienta-se a comunidade religiosa para que faça orações pedindo a intercessão de Jesus Cristo e do Espírito Santo. Os pastores e diáconos aconselham durante as pregações e nas escolas bíblicas que os demais fiéis se aproximem da “ovelha desgarrada”⁴⁷ e que façam leituras bíblicas em sua casa na tentativa de que retome a vida cristã – tal como apregoado no método de crescimento da igreja primitiva. Uma senhora convertida no período de fundação da IEQ-TA, quando questionada sobre a preocupação da comunidade de fé com o afastamento dos membros convertidos, explicou ao pesquisador que “uma igreja viva, com muitas almas alcançadas para a glória do Senhor, dá alegria a Deus e toda a igreja fica mais abençoada”.

⁴⁶ Eis alguns pastores renomados no mercado gospel que participam regularmente das correntes de oração da IEQ-TA: o Bispo Gerson Cardozo, dissidente da IURD e fundador da Igreja Transformando Vidas; o Bispo Marco Aurélio líder da neopentecostal Igreja Internacional Plena Paz; o Pr. Júnior Souza, conhecido como “bola de fogo”, da Assembléia de Deus de Praia dos Cações; o Pr. Marco Feliciano da Catedral do Reavivamento de Orlândia e atual deputado federal; o Pr. Cláudio Duarte da Igreja Batista Monte Horebe; o Pr. Abílio Santana da Assembleia de Deus Madureira em Salvador; o missionário Bráulio Gusmão, pregador pentecostal independente conhecido como o “cirurgião divino”; o missionário Ezequiel Dias conhecido como “o vidente de Deus”.

⁴⁷ Referência à parábola da “ovelha perdida” (BÍBLIA, Lucas, 15), bastante usada por grupos evangélicos para caracterizar o cristão “caído da fé” e que precisa ser evangelizado.

Já os aspectos relativos ao marketing institucional e à oferta simbólica corresponderiam ao bem-estar experimentado coletivamente durante o envolvimento nas correntes de oração, nos momentos de louvor e nos rituais milagrosos. Quando questionados sobre a escolha por aquela igreja evangélica e não por outra, os entrevistados justificam que ali se sentem melhor por diferentes motivos: os cultos e as músicas são “mais vivos”, a igreja é “abençoada”⁴⁸ e os pastores possuem o “dom da palavra”⁴⁹. A primeira referência pode ser compreendida a partir da dinâmica mercadológica que confere às “catedrais evangélicas” mais recursos financeiros e simbólicos que permitem a edificação de templos com portentosa infraestrutura e sofisticado aparato audiovisual, além de possibilitarem que seus ritos de louvor tenham música ao vivo, transmitida com qualidade sonora e mesclada a apresentação de videoclipes. Não por acaso a dimensão musical da ritualística quadrangular apareceu diversas vezes nos depoimentos da membresia entrevistada, sua ênfase nos ritos de louvor seria outro aspecto distintivo do perfil quadrangular em relação, por exemplo, a igrejas neopentecostais que ressaltam o caráter performático e emocional dos ritos individuais de exorcismo. Santos (2002) identificou que a IEQ na Grande São Paulo dedicava cerca de 1/3 do tempo de suas celebrações (com duração média de duas horas) aos hinários religiosos e apresentações de música gospel. Esse fato se repete na ritualística da IEQ-TA, cujos cultos se iniciam com cerca de 30 minutos de ritos de louvor, sendo suas pregações e rituais milagrosos intercalados por mais música gospel.

A respeito das expressões nativas “igreja abençoada” e “dom da palavra”, o pesquisador recebeu alguns esclarecimentos através de uma entrevista informal concedida por um casal de membros esporádicos – filiados à Igreja Batista da Lagoinha (IBL). Quando questionado sobre o motivo de sua presença na corrente “Exterminadores de Riquezas”, o marido explicou que se devia a uma fratura na perna que há mais de um ano não encontrava cura, mesmo tendo passado por diversas cirurgias. Disse não conseguir mais a renda mensal de antes do acidente, pois a lesão o impedia de realizar os trabalhos informais aos fins de semana, e ressaltou que o auxílio do INSS não era suficiente para manter o conforto e bem-estar de sua família. Sua esposa que ajudava a segurar as muletas tomou a palavra e contou que eram da IBL, mas que por não

⁴⁸ As “catedrais evangélicas” são frequentemente concebidas pelos pentecostais como “igrejas abençoadas”, isso se deve ao fato de que sua grandiosidade, seu luxo, sua ampla clientela e sua profusão de milagres seriam sinais da aprovação divina frente aos trabalhos do pastorado.

⁴⁹ O “dom da palavra” corresponderia ao dom pentecostal da “palavra de sabedoria” (BÍBLIA, 1 Coríntios, 12), sendo empregado na cultura gospel com relação a pregadores de excepcional poder carismático. Acredita-se que a mensagem proferida durante o evangelismo seja produto de uma revelação direta do Espírito Santo.

terem alcançado o milagre, decidiram participar da corrente de oração nessa outra igreja evangélica. Em seguida, o marido justificou sua escolha pelo Templo dos Anjos: “aqui a gente vê o tanto de gente que sai curada em nome de Jesus, o Espírito de Deus acolhe as necessidades e as doenças de todo mundo, por isso aqui a igreja é mais abençoada, é por ser uma igreja viva”. E continuou: “hoje eu não consegui o meu milagre, mas é porque o Pr. Jerônimo não ministrou a palavra, ele é que tem o dom da palavra, o filho dele ainda está começando, mas no domingo com fé em Deus eu saio sem muleta”.

Esse valor expresso pelo depoimento do casal de adeptos flutuantes às ministrações do pastor titular seria apenas um exemplo do quanto que as atividades eclesiais e administrativas da IEQ-TA convergem na figura carismática do Pr. Jerônimo Onofre da Silveira. Embora seu poder carismático seja responsável pela atração de grandes públicos e tenha sido fundamental para o crescimento de sua igreja, atualmente representa um empecilho para que o evangelismo se amplie e para que se forme um herdeiro pastoral. Apesar dos altos investimentos em marketing institucional para que os pastores assistentes alcancem maiores públicos nos cultos secundários e para que a comunidade religiosa legitime o pastorado de Germano Silveira⁵⁰, a membresia continua se aglutinando nas celebrações do pastor titular. Outra dificuldade se deve às diferenças geracionais entre as novas lideranças pastorais e o núcleo duro da igreja, composto por membros convertidos no período fundacional da igreja e que se identificam com o pastor fundador. Possivelmente, enquanto não ocorrer a rotinização ou a transferência do poder carismático, a oferta de bens e serviços religiosos, o evangelismo midiático e as demais atividades eclesiais permanecerão centrados na figura do fundador do Templo dos Anjos.

⁵⁰ O pastor titular da IEQ Templo dos Anjos, o Pr. Jerônimo Onofre da Silveira, vem apresentando consideráveis esforços para promover seu filho, o Pr. Germano Silveira, como seu sucessor pastoral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. Entre elas tal religiosidade foi um sucedâneo, ou um suplemento racional, da mágica. Sempre que as promessas do profeta ou do redentor não atenderam suficientemente às necessidades das camadas socialmente menos favorecidas, uma religião de salvação, secundária, desenvolveu-se regularmente entre as massas, sob a doutrina oficial (WEBER, 1982a, p.317).

Com vistas a se compreender o contexto religioso no qual a denominação quadrangular aporta e se expande, inicialmente, esse estudo investiga as continuidades e rupturas do pentecostalismo e da cultura religiosa nacional. Para isso, fez-se necessário resgatar perspectivas sociológicas e históricas que se voltaram para a chegada dos primeiros grupos protestantes no Brasil, seus intercursos simbólicos com a cultura popular, sua condição de minoria religiosa, seus conflitos com a Coroa Portuguesa e, posteriormente, com o Estado laico. Entretanto, os diferentes protestantismos que aportaram por aqui – de invasão, de imigração ou de missão – contribuíram para a disseminação de uma prédica distinta da religião oficial que, em grande medida, preparariam o terreno para a expansão do pentecostalismo clássico. Sendo que o caráter sectário, o rigorismo moral e o “afastamento do mundo” próprio das igrejas desse período não seriam tão somente reflexos de um perfil eclesial conservador ou de preceitos teológicos inflexíveis, mas também uma estratégia de preservação da doutrina religiosa em um contexto adverso às minorias protestantes. Portanto, fez-se necessário atentar para as transformações na sociedade brasileira a partir de meados do século XX, resultantes da consolidação da sociedade urbano-industrial, do intenso êxodo rural e da maior abertura cultural e política a novas prédicas religiosas. Tais dinâmicas impulsionariam a emergência do mercado religioso pluralista e competitivo, além de terem influído diretamente no bem-sucedido proselitismo da Cruzada Nacional de Evangelização e na proliferação de igrejas pentecostais autônomas. Desse modo, a matriz cultural brasileira, representada pelo caldo religioso “católico-afro-kardecista”, incorporaria também as religiões protestantes e pentecostais, indicando um novo tipo de sincretismo religioso entre as igrejas contemporâneas (ALMEIDA, 2008, p.55).

Ademais, a pesquisa ressalta o papel da Igreja do Evangelho Quadrangular e de suas campanhas evangelísticas na pluralização do mercado religioso e na disseminação da prédica

pentecostal ao público brasileiro. Seu enfoque analítico se dirige para a dimensão institucional da denominação quadrangular, atentando para suas repercussões nos perfis eclesiais das igrejas concorrentes e nas formas individualizadas de pertencimento religioso. Por um lado, resgata o contexto religioso norte-americano em que surge a *Foursquare Church* e suas relações com as singularidades de seu mito fundacional, de sua identidade institucional híbrida e da trajetória pastoral de sua fundadora Aimee Semple McPherson. Por outro, discute as consonâncias e conflitos da cultura religiosa nacional, marcado pelo sincretismo religioso e pelo catolicismo popular, com o evangelismo de massa, a liberalidade nos usos e costumes, as pregações teatralizadas, os performáticos rituais milagrosos e o proselitismo midiático.

Conforme Pierre Sanchis haveria uma “sobreposição sincrônica” no Brasil das diferentes fases da história ocidental – a pré-moderna, a moderna e a pós-moderna – representada, respectivamente, pela filiação tradicional ao catolicismo, pela conversão autoconsciente, exclusivista e racionalizada, e pela bricolagem religiosa, marcada pelo subjetivismo e por laços de pertença flexíveis (2001, p.45). O antropólogo ainda sugere que essas religiosidades autônomas e fluidas que irrompem no mercado religioso fossem concebidas como um fenômeno de “idiossincretismo religioso”, estabelecendo, assim, uma continuidade das tramas sincréticas tradicionais com as tendências pós-modernas, expressas na figura do peregrino evangélico. Nas palavras do autor, esse fenômeno seria “uma construção eclética mais ainda do que um verdadeiro sincretismo, que recorta os universos simbólicos – o do seu grupo e os alheios, todos igualmente ‘virtuais’ – e multiplica as ‘colagens’, ao sabor de uma criatividade idiossincrática (‘idiossincrética’...)” (SANCHIS, 1997, p. 104-105). O “peregrino evangélico” transitaria por diferentes templos, experimentaria variados bens e serviços religiosos, não se orientaria a partir de tradições ou lideranças religiosas, mas sim por suas preferências, afinidades e demandas pessoais. Sua emergência estaria estreitamente associada ao pluralismo religioso, à concorrência eclesial, às inovações ritualísticas, à liberalização moral e à menor regulação institucional, o que conferiria ao pentecostalismo contemporâneo um caráter duplo, tanto empresarial e racionalizado, quanto emocional e mágico.

A pesquisa de campo na IEQ Templo dos Anjos incrementa, ainda, a discussão com dados empíricos sobre as estratégias institucionais empregadas pelo líder quadrangular, Pr. Jerônimo Onofre da Silveira, para regular a vida religiosa de sua membresia. Remete-se à chegada da CNE em Belo Horizonte, ao período de fundação da IEQ-TA, ao método de

crescimento da igreja primitiva e aos traços neopentecostais presentes em seu perfil eclesial. Porém, identifica que a incorporação da Teologia da Prosperidade, da Confissão Positiva e do empreendedorismo religioso não seriam reflexos do nascente neopentecostalismo brasileiro, mas teriam suas fontes simbólicas já na cruzada quadrangular, na disseminação do televangelismo norte-americano e na consolidação do mercado editorial gospel. Aliás, esse argumento não invalidaria as teses de que o neopentecostalismo da IURD e da IIGD contribuiria para o processo de pentecostalização das igrejas tradicionais, expresso pelo protestantismo renovado, pelo catolicismo carismático e pela liberalização do pentecostalismo clássico. Ao invés disso, pretende trazer uma proposta analítica fundada nas dimensões histórica e institucional da expansão do pentecostalismo no Brasil, e do deslocamento do sincretismo hierárquico para o pluralismo competitivo.

A metáfora do “mercado religioso”, que muitas vezes serve para descrever esta situação da religião nas sociedades contemporâneas, ainda parece por demais definidora. Num mercado, o consumidor compra os produtos prontos e acabados que as empresas lhe propõem; aqui, neste mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu próprio universo de significação. Um universo, aliás, no mais das vezes não definitivamente articulado, em constante refazer e de acabamento sempre protelado (SANCHIS, 2001, p.36).

Enfim, ressalta a centralidade das correntes de oração no complexo evangelístico da “catedral quadrangular” e na regulação dos adeptos estáveis e flutuante. O complexo da IEQ-TA se constituiria em torno do sucesso de público e da eficácia simbólica dessas correntes que, em grande medida, orientariam as inovações da oferta de bens e serviços mágicos, as revisões do escopo doutrinário, os investimentos em proselitismo midiático e o perfil da formação ministerial. Além disso, as correntes de oração assegurariam a coexistência e a regulação da membresia dividida entre adeptos estáveis e flutuantes, já que a espetacularização dos milagres e a oferta diversificada de campanhas mágicas seriam os principais recursos de seu proselitismo bem-sucedido, atraindo regularmente grandes públicos de fiéis de diferentes igrejas e municípios da região metropolitana. Entretanto, seu matiz mágico, midiático e massificado também reforçaria os laços de pertença do núcleo duro da igreja ao conferir um maior prestígio ao líder pastoral e à comunidade religiosa no mercado religioso local.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. **A universalização do reino de Deus**. 1996. 127f. Dissertação (mestrado) – Departamento de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

ALMEIDA, Ronaldo de. “Os pentecostais serão maioria no Brasil?” **Revista de Estudos de Religião (REVER)**, São Paulo, ano 08, dez. 2008.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. “Trânsito religioso no Brasil”. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.15, n.03, 2001.

ANTONIAZZI, Alberto. “A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo (pra começo de conversa)”. In: ANTONIAZZI, A.; FILHO, J. B.; FRESTON, P. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

ANTONIAZZI, Alberto. **Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?** São Paulo: Paulus, 2004.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Pentecostal: Antigo e Novo Testamento**. Tradução por João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2012.

BIRMAN, Patrícia. “Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”. In: SANCHIS, Pierre et al. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de et al. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada.” **Revista USP**, São Paulo, n.67, set. / nov. 2005.

CAMPOS JUNIOR, Luís de Castro. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Entre sincretismos e ‘guerras santas’: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro”. **Revista USP**, São Paulo, n.81, mar. /mai. 2009.

CONCONE, Maria Helena V. B.. “Pesquisa qualitativa nos estudos de religião no Brasil”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (orgs.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 1998.

D’EPINAY, Christian L.. **O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DUFFIELD, Guy P.; CLEAVE, Nathaniel M.. **Fundamentos de Teología Pentecostal**. Bogotá: Foursquare Media, 2006.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, A.; FILHO, J. B.; FRESTON, P. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, Paul. “Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil”. In: GUTIÉRREZ, B.; CAMPOS, L. et al. **Na força do Espírito: os pentecostais na América-Latina, um desafio às igrejas históricas**. São Paulo: AIPRAL, 1996.

FRESTON, Paul. “Latin America: The ‘other Christendom’, pluralism and globalization”. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (eds.). **Religion, globalization, and culture**. Leiden: Brill, 2009.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao Impeachment. 1993. 303f. Tese (doutorado) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FRESTON, Paul. “The Universal Church of the Kingdom of God: a brazilian church finds success in Southern Africa”. **Journal of Religion in Africa**, Leiden, 35:1, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. “Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?”, **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n.50, 2000.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S.. **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.28, n.02, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. “A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1), 2000.

GOMES, Pedro Gilberto. **Da igreja eletrônica à sociedade em midiatização.** São Paulo: Paulinas, 2010.

HERMANOWICZ, Joseph C.. “The great interview: 25 strategies for studying people in bed”. **Qualitative Sociology**, Lodz University, vol.25, n.04, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria.** Barcelona: Herder Editorial, 2005.

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

IBGE. **Tendências demográficas:** uma análise da população com base nos resultados dos Censos Demográficos 1940-2000. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2007. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/>> Acesso: jun. 2011.

IBGE. **Tendências demográficas:** uma análise dos resultados da amostra do Censo Demográfico 2000. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2004. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/>> Acesso: out. 2012.

JACOB, César Romero et al. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropología estructural.** Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

LEWGOY, Bernardo. “Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual”. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R.. **As religiões no Brasil:** continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

LIMA, Delcio M. de. **Os demônios descem do norte.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

LOBO, Carlos F.; GARCIA, Ricardo A.. **Dinâmica demográfica urbana:** crescimento populacional e saldo migratório das áreas de ponderação de Belo Horizonte. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/>>. Acesso: jul. 2011.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias:** deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Unipro, 1997.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais:** adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Autores Associados / ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. “Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro”. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 06, n.6, 2004.

MAFRA, Clara et al. “O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos?” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.27, n.78, fev. 2012.

MAFRA, Clara. “Números e narrativas”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n.24, jul. / dez. 2013.

MAFRA, Clara. “Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.06, n.01, 2000.

MARIANO, Ricardo. “Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos”. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, São Paulo, ano 08, dez. 2008.

MARIANO, Ricardo. “Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais”. **Civitas**, Porto Alegre, v.03, n.01, jun. 2003.

MARIANO, Ricardo. “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, 2004.

MARIANO, Ricardo. “Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n.24, jul. / dez. 2013.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MARIANO, Ricardo. “Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço”. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, vol.43, 2011.

MARIZ, Cecília. “Missão religiosa e migração: ‘novas comunidades’ e igrejas pentecostais brasileiras no exterior”. **Análise Social**, Lisboa, vol.46, n.190, 2009.

MCPHERSON, Aimee Semple; COX, Raymond L.. **Aimee, sua vida e sua obra**. São Paulo: Editora Quadrangular, 2002.

MCPHERSON, Aimee Semple; COX, Raymond L.. **O Evangelho Quadrangular**. São Paulo: Editora Quadrangular, 1991.

MENDONÇA, Antônio G.. “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”. In: SOUZA, Beatriz M. & MARTINO, Luís M. S. (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.

NOVAES, Regina Reyes. “Pentecostalismo à brasileira: um debate sobre técnicas de pesquisa”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (orgs.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC/SP, 1998.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.18, n.53, out. 2003.

PASSOS, João D.. “Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano”. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.14, n.04, 2000.

PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Universidade de São Paulo – HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso”. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, 2004.

PRANDI, Reginaldo. “Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins”. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 12, n.19, 2011.

ROLIM, Francisco C.. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROMEIRO, Paulo. **Supercrentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

ROSA, Júlio O.. **O Evangelho Quadrangular no Brasil: fundação e expansão da Cruzada Nacional de Evangelização**. Belo Horizonte: Editora Betânia S/C, 1977.

SANCHIS, Pierre. “As religiões dos brasileiros”. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.01, n.02, 2º semestre de 1997.

SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ano 10, n.28, jul. 1995.

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: SANCHIS, Pierre et al. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANTOS, Valdevino R. dos. **Tempos de exaltação: um estudo sobre a música e a glossolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular**. São Paulo: Annablume, 2002.

SILVEIRA, Jerônimo Onofre da. **Dom de adquirir riquezas II: Jeová-Jiré o Deus provedor**. Belo Horizonte: n/d, 1989.

SILVEIRA, Jerônimo Onofre da. **Ideais, sonhos e visões**. Belo Horizonte: Editora Lemi S.A., 1983.

SILVEIRA, Jerônimo Onofre da. **Poder e sabedoria: o segredo do crescimento da igreja**. Belo Horizonte: n/d, 1986.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STARK, Rodney. “Trazendo a teoria de volta”. **Revista de Estudos de Religião (REVER)**, São Paulo, n. 04, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. “Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo”. **Revista USP**, São Paulo, n.67, set. /nov. 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. “A psicologia social das religiões mundiais”. In: WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982a.

WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982b.

WEISS, Robert S.. **Learning from strangers**: the art and method of qualitative interview studies. Nova Iorque: The Free Press, 1994.

WHYTE, William F.. **Sociedade de Esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WILLEMS, Emilio. **Followers of the new faith**: culture change and rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

ZEPEDA, J. J. Legorreta. “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”. **Rev. Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.25, n.73, jun. 2010.