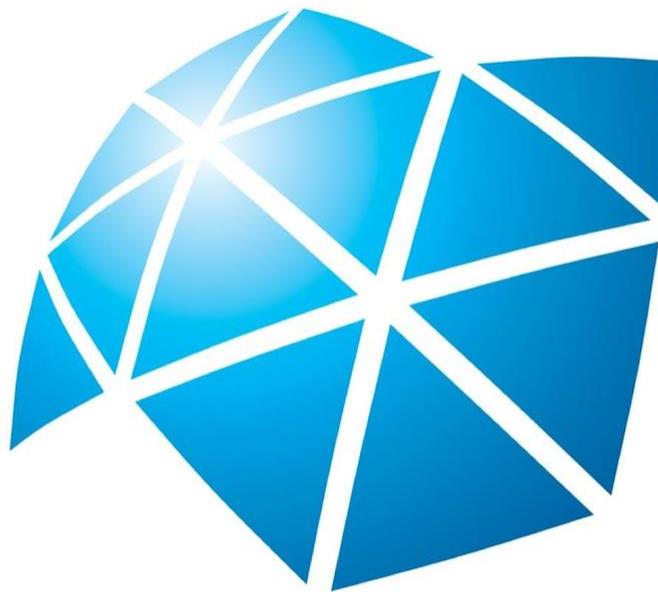


**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara – SP
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

DOUGLAS ALESSANDRO SOUZA SANTOS

**OS DESIGREJADOS: UM CASO DE RECONFIGURAÇÃO RELIGIOSA
ENTRE OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS NO CONTEXTO DA
MODERNIDADE RADICALIZADA**



**ARARAQUARA - SP
2018**

DOUGLAS ALESSANDRO SOUZA SANTOS

**OS DESIGREJADOS: UM CASO DE RECONFIGURAÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS
EVANGÉLICOS BRASILEIROS NO CONTEXTO DA MODERNIDADE
RADICALIZADA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social

Orientadora: Prof. Dra. Carla Gandini Giani Martelli.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

ARARAQUARA - SP
2018

SANTOS, Douglas Alessandro Souza

Os desigrejados: um caso de reconfiguração religiosa entre os evangélicos brasileiros no contexto da modernidade radicalizada / Douglas Alessandro Souza Santos – 2018.

180 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (*Campus* Araraquara).

Orientadora: Prof. Dra. Carla Gandini Giani Martelli.

1. Desigrejados. 2. Desinstitucionalização. 3. Evangélicos. 4. Modernidade Radicalizada.

DOUGLAS ALESSANDRO SOUZA SANTOS

**OS DESIGREJADOS: UM CASO DE RECONFIGURAÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS
EVANGÉLICOS BRASILEIROS NO CONTEXTO DA MODERNIDADE
RADICALIZADA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social

Orientadora: Prof. Dra. Carla Gandini Giani Martelli.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Data de aprovação: 28/02/2018

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientadora: Prof. Dra. Carla Gandini Giani Martelli.
Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Araraquara/SP

Membro Titular: Prof. Dr. João Carlos Soares Zuin.
Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Araraquara/SP

Membro Titular: Prof. Dr. André Ricardo de Souza.
Centro de Educação e Ciências Humanas – UFSCar – São Carlos/SP

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a minha querida família, em especial a minha esposa Bárbara, pela paciência e apoio prestados durante todo o tempo dessa etapa tão significativa para mim; e aos meus pais e tias, que não mediram esforços, e em diversos sentidos, para me manter na Universidade durante todo esse tempo. Também agradeço à CAPES, pela bolsa disponibilizada na reta final da pesquisa. Por último, e não menos importante, ao corpo de professores da FCLAr/UNESP, especialmente à professora Carla Gandini Giani Martelli, que com paciência e excelência apontou um caminho a ser trilhado, cuja caminhada seria impossível sem a brilhante luz de sua orientação.

RESUMO

Ao contrário do que previa a tese clássica da secularização, a religiosidade não combaliu. Na realidade, o que temos observado na contemporaneidade poderia ser definido como um caso de reconfiguração religiosa de características próprias, um processo de reenquadramento. Dentre as mais diversas e significativas mudanças no cenário religioso brasileiro dos últimos anos destaca-se a desinstitucionalização cristã, sobretudo evangélica. Os desigrejados, termo usado para designar os que se encontram nesse processo, estão inseridos numa variável crescente. A presente dissertação busca levantar as características de tal grupo, bem como estudar a relação entre o seu crescimento vinculado aos aspectos próprios da modernidade radicalizada nele reverberados. Para tanto, toma a comunidade Caminho da Graça, liderada por Caio Fábio D'Araújo Filho, como principal caso de campo a ser observado.

Palavras-chave: desigrejados; desinstitucionalização; evangélicos; modernidade radicalizada.

ABSTRACT

Contrary to the classical thesis of secularization, the religious field did not lower. In fact, what we have observed in contemporaneity could be defined as a case of religious reconfiguration of its own characteristics, a process of reframing. Among the most diverse and significant changes in the Brazilian religious scene of the last few years, it is worth mentioning the christian deinstitutionalization, above all evangelical. The *desigrejados*, portuguese term used to refer to those who are within this process, are inserted in an increasing variable. The present work seeks to analyze the characteristics of such a group, as well as to study the relationship between their growth linked to the aspects of radicalized modernity reverberated therein. To do so, it takes the *Caminho da Graça* community, led by Caio Fábio D'Araújo Filho, as the main field case to be observed.

Keywords: *desigrejados*; desinstitucionalization; evangelicals; radicalized modernity.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Evangélicos nos censos 1970-2010	75
Gráfico 2 – Evangélicos históricos nos censos 1980-2010	76
Gráfico 3 – Percentual dos históricos entre os evangélicos nos censos 1980-2010	76
Gráfico 4 – Participação das denominações históricas no total de evangélicos	77
Gráfico 5 – Percentual dos pentecostais entre os evangélicos nos censos 1980-2010	92
Gráfico 6 – Participação das denominações pentecostais no total de evangélicos	92
Gráfico 7 – Percentual dos <i>não determinados</i> entre os evangélicos nos censos 2000-2010 ...	93

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Denominações históricas e seus adeptos no censo 2010	75
Tabela 2 – Denominações pentecostais e seus adeptos no censo 2010	91
Tabela 3 – Estações do Caminho da Graça por região	133
Tabela 4 – Estações do Caminho da Graça por Unidade Federativa	134

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fachada da Fábrica de Esperança	113
Figura 2 – Charge de Chico Caruso na 1ª página do <i>O Globo</i> de 28/11/1995	118

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ABI** – Associação Brasileira de Imprensa
ABU – Aliança Bíblica Universitária
AEVB – Associação Evangélica Brasileira
AME – Associação Missionária Evangélica
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CBB – Convenção Batista Brasileira
CBN – Convenção Batista Nacional
CEMA – Centro Educacional Maria Auxiliadora
CEU – Centro Evangelístico Unido
CGADB – Convenção Geral das Assembleias de Deus
CONAMAD – Convenção Nacional de Ministros da Assembleia de Deus Madureira
EST – Escola Superior de Teologia
FHC – Fernando Henrique Cardoso
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
IPCB – Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil
IPFB – Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil
IPIB – Igreja Presbiteriana Independente do Brasil
IPUB – Igreja Presbiteriana Unida do Brasil
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
MPB – Música Popular Brasileira
MPC – Mocidade Para Cristo
ONG – Organização Não-Governamental
PIB – Primeira Igreja Batista
PT – Partido dos Trabalhadores
SBT – Sistema Brasileiro de Televisão
UIECB – União das Igrejas Evangélicas e Congregacionais do Brasil
UIECCB – União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil
UIEI – União das Igrejas Evangélicas Indenominacionais
VINDE – Visão Nacional de Evangelização

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Notas Metodológicas	19
1 – RELIGÃO E MODERNIDADE	24
1.1 – O advento da modernidade	25
1.1.1 – A modernidade e suas discontinuidades	29
1.1.2 – Nosso contexto: a modernidade radicalizada	32
1.2 – Saberes e crenças acerca da religião na modernidade e suas discontinuidades ..	35
1.3 – Danièle Hervieu-Léger e o conceito de modernidade religiosa	38
1.4 – Ulrich Beck: a individualização e o “Deus de cada um”	41
1.5 – O desigrejado: figura do <i>ser religioso</i> na modernidade radicalizada	46
2 – OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS	51
2.1 – Definindo termos: protestantes ou evangélicos	53
2.2 – O recorte histórico-denominacional	58
2.3 – O fracasso no período colonial	59
2.3.1 – Villegagnon e os calvinistas na baía de Guanabara	60
2.3.2 – Os protestantes e a tentativa da “França Equinocial”	61
2.3.3 – Maurício de Nassau e os reformados no Nordeste brasileiro	61
2.4 – O protestantismo de imigração	62
2.4.1 – O luteranismo	63
2.5 – O protestantismo de missão	65
2.5.1 – Igreja Congregacional	67
2.5.2 – Igrejas Presbiterianas	68
2.5.3 – Igrejas Metodistas	70
2.5.4 – Igrejas Batistas	71
2.5.5 – Igrejas Adventistas	73
2.5.6 – Outras evangélicas de missão	74

2.5.7 – Considerações sobre o protestantismo de missão	74
2.6 – O pentecostalismo	77
2.6.1 – Congregação Cristã no Brasil	80
2.6.2 – Assembleias de Deus	81
2.6.3 – Igreja do Evangelho Quadrangular	83
2.6.4 – Igreja O Brasil Para Cristo	84
2.6.5 – Igreja Deus é Amor	85
2.6.6 – Igreja Casa da Bênção	86
2.6.7 – Igreja Cristã Maranata	86
2.6.8 – Igreja de Nova Vida	87
2.6.9 – Igreja Universal do Reino de Deus	88
2.6.10 – Demais categorias pentecostais	89
2.6.11 – Considerações sobre o pentecostalismo	91
2.7 – Os evangélicos não determinados	93
2.7.1 – O problema metodológico do censo	94
2.7.2 – Entre as possibilidades, os desigrejados	96
3 – O “CAMINHO DA GRAÇA”	102
3.1 – Caio Fábio d’Araújo Filho, seu fundador e mentor	105
3.1.1 – Da “devassidão” à conversão, da conversão à ordenação como pastor	106
3.1.2 – A Visão Nacional de Evangelização (VINDE) e a projeção nacional	110
3.1.3 – A Associação Evangélica Brasileira (AEVB)	113
3.1.4 – Os escândalos e o desligamento da Igreja Presbiteriana do Brasil	116
3.1.4.1 – O “Dossiê Cayman”	118
3.1.4.2 – O divórcio	119
3.1.4.3 – A exoneração da IPB: fim de uma era institucional	120
3.2 – O nascimento do “Caminho da Graça”	121
3.2.1 – Ser igreja fora da Igreja	124
3.2.2 – As estações e sua presença no país	133

CONSIDERAÇÕES FINAIS 136

REFERÊNCIAS 139

ANEXOS:

ENTREVISTA 1 156

ENTREVISTA 2 168

INTRODUÇÃO

O tema principal da presente pesquisa fundamenta-se na discussão acerca das mudanças observadas no cenário religioso brasileiro no contexto denominado modernidade, em sua fase e forma conhecida como modernidade radicalizada – também chamada de modernidade reflexiva, modernidade líquida, hipermodernidade, segunda modernidade etc. Num recorte mais específico, sobre a desinstitucionalização de evangélicos no Brasil como caso de reconfiguração religiosa nesse período.

Inegavelmente, ao contrário do que previa alguns defensores da tese clássica da secularização, a religiosidade não combaliu. A verdade é que, fundamentados na clássica tese da secularização, muitos cientistas sociais acreditavam que com a modernidade e o avanço da ciência e da técnica, a dimensão religiosa haveria de ser totalmente suprimida e superada, não sendo exagero dizer extirpada e renegada. O projeto da modernidade não só previa o fim do religioso como postulava que, uma vez moderno, o homem racional fundamentaria suas ações de modo a descaracterizar todo resquício de experiência religiosa possível. Em outras palavras, o destino humano estaria traçado a “(...) viver numa época indiferente a Deus e aos profetas” (WEBER, 2010, pg. 48). Esse tipo de postura parecia perpassar as mais variadas correntes de pensamento de toda uma geração. Em *A Gaia Ciência*, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche parecia descrever esse espírito apontando para aquilo que chamara de “morte de Deus”

O maior dos acontecimentos recentes – que “Deus está morto”, que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa (...) De fato, nós filósofos e “espíritos livres” sentimo-nos, à notícia de que “o velho Deus está morto”, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa - eis que enfim o horizonte nos parece livre outra vez (...) talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2006, p. 343).

Indiscutivelmente, a crença na aniquilação da experiência religiosa era real para muitos. As instituições e as diversas áreas que conformavam as sociedades ditas modernas aos poucos foram se autonomizando do religioso, caminhando à laicidade e secularização. Assim, a relação da modernidade com a religião era caracterizada cada vez mais pelo conflito entre a percepção religiosa de mundo, carregada de símbolos e liturgias sacras, com as múltiplas esferas sociais, regidas por normas e princípios seculares, também chamadas de esferas profanas (WEBER, 1979). Entretanto, mesmo em meio a todo esse processo e contrariando diversas expectativas, a religião não se extinguiu. Observava-se, na realidade, não o seu desaparecimento, mas a

“progressiva e relativa perda de pertinência do religioso” (BOBINEAU e TANK-STORPER, 2011, p. 51). De fato, o que se vê e se percebe hodiernamente é que, apesar de os comportamentos e atitudes, e mesmo as instituições sociais serem pinceladas progressivamente por normas seculares, a permanência do religioso é incontestável. Retorno do sagrado, como escreveram alguns?¹ Certo que não, pois como ponderara Renato Ortiz, “em termos lógicos não há pois necessidade de imaginarmos o ‘retorno’ de algo que nunca expirou” (ORTIZ, 2001, p. 62). Equilíbrio, talvez. É exatamente sobre essa questão que Hervieu-Léger (2008) discorre ao apontar que as sociedades modernas são marcadas por um paradoxo no campo religioso. A modernidade, ao mesmo tempo em que seculariza a religião, tirando seu prestígio e o status de controladora das coisas mundanas – perfil dos séculos anteriores ao seu “aparecimento” –, criara determinadas vias de acesso para que essa mesma religião recriasse novas formas de religiosidade. A religião, nesse sentido, não morreu na modernidade, mas em novas formas de organização respirara ares de reconfiguração, dada sua capacidade de se “transformar e se deslocar” (SANCHIS, 2001) – argumento que servirá de fio condutor para o primeiro capítulo desta dissertação, apresentado aqui na sua dissertação final.

Sabe-se então, de acordo com Antônio Flávio Pierucci (2004), que na mesma proporção em que esse processo de reconfiguração caminha, aspectos da modernidade radicalizada, como a questão da individualização, passam a marcar, nesse jogo de tensão, o *modus operandi* religioso. Então deparamo-nos com nosso objeto específico: os desigrejados. De todas as mudanças observadas no cenário religioso brasileiro nos últimos anos, chama à atenção, entre as confissões cristãs evangélicas, o crescimento desse grupo específico. O termo, em si, é autoexplicativo. Não diz respeito a apóstatas ou a “desviados” (nomenclatura interna usada para com quem se desvia da denominação e confissão cristã evangélica²). Por desigrejado, entende-se o indivíduo que decide viver a sua fé cristã evangélica fora do ambiente eclesial. Em outras palavras, o desigrejado é aquele que deixa a igreja evangélica institucional sem deixar de exercer a fé religiosa nela praticada, alguém que, não filiado às alternativas de denominação oferecidas, sejam elas tradicionais ou não, se identifica como cristão e participa assiduamente dos rituais ligados à identidade evangélica, muitas das vezes em pequenas reuniões em lares, espaços públicos, auditórios, hotéis etc. Na definição de Leonildo Silveira Campos, grupos que

¹Como, por exemplo, Peter Berger em *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics* (1999).

²Apesar da comum similaridade entre os termos “apóstata” e “desviado”, vale ressaltar uma diferença: o apóstata se afasta da antiga confissão e doutrinação de forma definitiva e, na maioria das vezes, destaca-se por combatê-la. O “desviado”, apesar de afastado da prática religiosa, continua a se identificar como pertencente a confissão, mesmo que a não pratique.

“(...) nestes tempos de individualismo e de formação de um ‘rebanho virtual’ levaria o respondente afirmar-se apenas ‘evangélico’, porém sem determinar uma igreja específica” (CAMPOS, L. S., 2012).

Quando, em 2012, o IBGE divulgou os primeiros números do Censo 2010 sobre as religiões no Brasil, chamava à atenção o fato da categoria denominada “sem religião” ter sido a de maior índice de crescimento em números proporcionais, além da confirmação da diminuição do número de católicos e do aumento do número de evangélicos – acarretado sobretudo, de acordo com alguns especialistas, pelo aumento de pentecostais. Nesse último apanhado, foi notável o crescimento da subcategoria “evangélica não determinada” entre todas as pertenças declaradas, passando de 1.627.869 para 9.218.129 pessoas. Dentro da gama de possibilidades que tal esfera poderia representar – entre as quais os evangélicos nominais [conceito similar ao de catolicismo nominal (CAMARGO, 1973)], os que transitam por diversas denominações, e, bem provavelmente, aqueles que não quiseram ou não souberam informar seu vínculo denominacional ao recenseador – outra indagação passaria a habitar a mente dos pesquisadores de religião no país: estariam entre eles os desigrejados? Ao discorrer sobre o futuro da igreja evangélica no Brasil acerca de dados ainda anteriores, o sociólogo Paul Freston parecia acreditar que sim

Saiu nos jornais o resultado de uma pesquisa do IBGE com dados interessantes sobre a realidade evangélica no Brasil. O dado que mais nos chamou a atenção é o que diz respeito à categoria evangélica que mais cresce: o “evangélico sem igreja”. A maior parte desse grupo não é de evangélicos “nominais” (os que se autodenominam evangélicos, mas não frequentam uma igreja); antes, é composta pelos que se consideram evangélicos, mas não se identificam com denominação alguma. Longe de ser “nominal” ou “não-praticante”, o evangélico sem igreja talvez frequente várias igrejas sem se definir por uma; ou pode ser que assista a uma igreja durante alguns meses, antes de passar facilmente a outra. Com isso, não chega a se sentir assembleiano ou batista ou presbiteriano ou quadrangular. Existe, então, um setor crescente de pessoas que se identificam como evangélicas, mas não como pertencentes a uma determinada denominação (FRESTON, 2011).

Em um país de pluralidade cristã (SOUZA, 2012), de hegemonia católica romana histórica, tais números não só criavam ponto de interrogação na mente de teóricos do assunto como assustavam os púlpitos evangélicos institucionais, corroborando análises precedentes. A destradicionalização, pluralização e concorrência religiosa (MARIANO, 2013), acompanhadas da desinstitucionalização, inseridas numa gama de aspectos que eram observados desde sua gênese, nos meados dos anos 1980, avançavam, tomando forma nunca vista anteriormente.

Certamente, a configuração do cristianismo no Brasil mostrava-se palco de significativas mudanças.

Com efeito, inúmeros grupos de evangélicos desinstitucionalizados e desinstitucionalizantes iam surgindo pelo país, formando um universo cada vez mais difícil de apreender e estimar. Juntamente com eles, determinadas questões ecoavam em minha reflexão: o que tem desencadeado esse processo? Quais as explicações da desinstitucionalização de evangélicos brasileiros? Onde, nas categorias censitárias, estariam essas experiências religiosas? Entre os “evangélicos não determinados”? O que de fato explica o crescimento dos “desigrejados” no país e qual o seu perfil? Assim formavam-se os problemas desta pesquisa, bem como a pertinência da escolha do objeto, que como justificativa, resumia-se em trazer luz a esse apanhado nebuloso até então pouco discutido na literatura sociológica da religião no Brasil, a partir de revisão bibliográfica e material empírico, criando dessa forma subsídios científicos para entender as mutações que se dão no perfil da religiosidade brasileira, ajudando, assim, a traçar a sua feição e organização.

A tarefa de obtenção das respostas, evidentemente, não era nada fácil. Também pudera. Se as igrejas evangélicas tradicionais já apresentavam em si uma série de dificuldades quanto à sua observância dentro das pesquisas oficiais, muito por conta da multiplicidade de denominações que dia a dia vão surgindo país afora, como equacionar dados referentes a grupos informais e não institucionalizados? Assim surgiam também os incontáveis desafios. Naturalmente, nada além do esperado para uma pesquisa científica, demandadora de “(...) aplicação permanente, disciplina e organização, mais do que brilhantismo intelectual” (GONDIM & LIMA, 2002, p. 24).

Diante de todo o terreno espinhoso do campo, dentro do exercício das regras do método científico, partir para um recorte específico de pesquisa foi a melhor, senão a única, solução encontrada. Tomava-se assim a comunidade “Caminho da Graça”, liderada por Caio Fábio D’Araújo Filho. As indagações não parariam por aí e, agora, surgiriam de fora para dentro. Nesse ponto específico residiria o fundamento de quase toda totalidade de questões a mim levantadas durante todo período de desenvolvimento do projeto de pesquisa: o porquê e como teria chegado ao conhecimento do grupo. A resposta, então, durante todo esse tempo seria basicamente a mesma e gerava-me um outro problema: elenquei o “Caminho da Graça” porque ao estudar os evangélicos no Brasil não o faço como um pesquisador externo e totalmente alheio ao seu objeto, mas como alguém que, de dentro desse apanhado, conhece seu perfil e

contradições, insistindo no seu estudo seguindo as regras científicas-sociológicas que devem ser tomadas por todos aqueles que nesse ramo trabalham. De forma inevitável, tal exposição tornar-me-ia suspeito no âmbito científico. Assim, partia-se para um outro exercício de esclarecimento necessário e constante.

As justificativas eram fundamentalmente as mesmas. Em trecho sobre estudos da religião no Brasil, Pedro Ribeiro de Oliveira conseguia traduzir em texto a ideia central de cada uma delas, ao escrever que

(...) para estudar religião é *indispensável* entender sua linguagem que, por metáforas e analogias, fala de experiências, emoções e sentimentos profundos. Quem pertence a esse campo religioso tem familiaridade com a sua linguagem *nativa*, enquanto para quem o estuda desde fora, ele é como uma língua estrangeira a ser sempre traduzida para o código científico. Aqui a pergunta: que posição permite lidar da melhor forma com as duas linguagens? A observação externa facilmente descamba para um reducionismo empobrecedor: aquele que transita habitualmente pelos dois mundos linguísticos, com frequência, acaba introduzindo categorias religiosas no discurso científico, pois lhe repugna a redução científica da experiência religiosa. Não é por isso que se deva interditar o estudo científico da religião a seus próprios adeptos, mas há que ser extremamente vigilante para evitar as contaminações. Minha experiência diz que estas inevitavelmente ocorrem, mas penso ser preferível correr o risco de contaminação num conhecimento de boa qualidade científica, do que, de tanto precaver-se contra as interferências da religião, não ir além de trabalhos acadêmicos sem qualquer importância prática (OLIVEIRA, 1998, p. 15).

Mesmo a escolha do objeto de pesquisa, frequentemente teria de dizer, como apontara Charles Wright Mills em *A imaginação sociológica* (1972), leva consigo parte dos valores do pesquisador. A defesa, então, seguia no sentido de que, ao expor sua religiosidade, o sociólogo da religião assume uma postura de honestidade para com aqueles a quem busca traduzir identificavelmente seu objeto de pesquisa (ECO, 2003, p. 28), já que, uma vez conscientizado de suas preferências, o pesquisador tende a estar ainda mais atento às explicitações de todos os passos tomados no trabalho, e com isso, busca adotar todas as premissas objetivistas do estudo científico. Enxergar-se-ia assim precavido a evitar qualquer tipo de parcialidade. Em outras palavras, como escreve Breno Martins Campos, defendia que “(...) ainda há espaço para a possibilidade de se fazer ciência social da religião de dentro do campo religioso e segundo as regras do método científico-sociológico” (CAMPOS, 2007, p. 124). Em suma, a questão era deixar-se guiar “(...) com responsabilidade conforme seu dever de ofício, agindo profissionalmente movido por interesses de fato científicos, em vez de religiosos” (SOUZA,

2015, p. 313). Sobre essa questão, como discorre André Ricardo de Souza, tratava-se, antes, de exercer um direito, já que

(...) o sociólogo da religião que é possuidor de alguma fé religiosa não tem obrigação ou dever, seja profissional ou moral, de assumir publicamente tal condição, mas, sim, o direito de fazê-lo, evidentemente, se quiser, desde que cumpra seus deveres de cientista profissional, comprometido com a realidade objetiva que estuda. Não há, portanto, o imperativo de “assumir bem analisadamente a própria pertença religiosa” (Pierucci, 1997a: 255), mas, sim, a liberdade para fazer isso, tendo como necessária contrapartida a observância de parâmetros científicos (SOUZA, 2015, p. 312).

Por certo, a justificativa final era que a visão da esfera evangélica de dentro para fora foi determinante. Conhecendo a história dos evangélicos brasileiros não foi difícil perceber algumas particularidades pertinentes que definiram a escolha do recorte especificado, o que talvez não fosse possível num olhar de fora para dentro. Em primeiro lugar, a figura do fundador e representante maior do “Caminho da Graça”, Caio Fábio. Há quem considere que, em meados dos anos 1990, o então presidente da AEVB – Associação Evangélica Brasileira – fosse a voz mais expressiva da igreja evangélica do país. Ex-pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil – uma denominação histórica e tradicional –, sua figura ganhou destaque após envolvimento em alguns escândalos públicos e privados³. Além dele, o alto destaque da comunidade entre os “desigrejados”, como sua forte presença na internet⁴ e um número elevado de suas “estações” – como são chamados os grupos regulares do movimento – distribuídas por todas as regiões do país, aguçaram ainda mais o anseio por investigação científica.

Na indicação de seu estudo, aos poucos algumas hipóteses iam se fazendo no artesanato sociológico. Silhuetas de respostas surgiam quando considerado que, dentro dessa lógica de reconfiguração, estariam reverberadas diversas características da modernidade radicalizada, especificamente naquilo que alguns estudiosos têm chamado de *modernidade religiosa*. Por consequência, definiu-se o objetivo basilar da pesquisa, a saber, traçar as características de um grupo de evangélicos não institucionalizados no Brasil, analisando e apontando para a relação entre o seu crescimento e as características da modernidade radicalizada nele refletidas, a partir de uma hipótese bem solidificada, a de que o aumento do número desses, aqui chamados de

³Como veremos mais detalhadamente na seção final, Caio Fábio fora tido com descrédito pela comunidade evangélica no final da década de 1990 por causa de seu envolvimento com o Dossiê Cayman e, mais fortemente, por um caso de adultério e novo casamento.

⁴Em entrevista concedida aos repórteres da revista *Cristianismo Hoje*, Caio declarou – exageradamente, como é comum dos discursos dos próprios agentes religiosos –, que mais de três milhões de pessoas, desigrejadas em sua maioria, alimentam-se de tudo o que é produzido em seu ministério, defendido como alternativa de comunhão cristã não institucional.

“desigrejados”, está ligado à reverberação de diversas características próprias dessa fase e forma específicas do moderno, como a destradicionalização, desinstitucionalização e a individualização, num processo de reconfiguração religiosa.

Assim, portanto, estava definido o arquétipo da dissertação: partindo do objetivo, hipótese, justificativa e metodologia aqui descritos, uma divisão em três capítulos; o primeiro sobre as implicações dos processos da modernidade radicalizada na religião, com atenção especial às discussões de Danièle Hervieu-Léger e Ulrich Beck; o segundo sobre os evangélicos brasileiros em um panorama geral, especificamente sobre o aumento da categoria censitária dos evangélicos não determinados – defendida aqui como categoria possível a abarcar os desigrejados – frente à diminuição numérica das igrejas institucionais no total de evangélicos brasileiros; e o terceiro, sobre o objeto recortado, a comunidade “Caminho da Graça” liderada por Caio Fábio, trabalhada bibliográfica e experimentalmente.

NOTAS METODOLÓGICAS

Este é mais um dos incontáveis trabalhos sobre religiosidade brasileira realizados sob a ótica da sociologia. Embora seja indiscutível a afirmação de que as ciências modernas – entre as quais as ciências sociais – nascem e se perpetuam sobre um forte discurso antirreligioso, motivado principalmente pela proposta de desenvolvimento de um conhecimento que dê respostas satisfatórias aos seus problemas de forma totalmente isenta de qualquer inclinação à crença religiosa de qualquer espécie, também parece inegável que, na religião, elas encontram um de seus mais antigos e dissecados objetos. A razão é simples: a busca pela reafirmação científica da sociologia, conseqüentemente seu desenvolvimento técnico, estariam estritamente ligados ao desaparecimento da religião. Uma simples análise nos escritos dos cientistas sociais clássicos, desde a solidificação da área no século XIX, nos permite confirmar essa imagem. Émile Durkheim, por exemplo, dedica uma obra toda à temática⁵. Max Weber, por sua vez, concentraria parte de seus escritos às religiões ditas mundiais, bem como a sua relação com as mudanças e transformações sociais de uma época rumo ao “desencantamento”⁶. Já em Marx, embora não seja tema principal, a religião por vezes seria pincelada em sua relação com o social, vista como instrumento de classe, objeto de superação inexorável. Entretanto, a reprodução do

⁵Lançado em 1912, “As formas elementares da vida religiosa” (2003) toma como objetivo a elaboração de uma teoria geral da religião, tendo como base a análise das instituições religiosas mais primitivas.

⁶No clássico “A ética protestante e o espírito do capitalismo” (2004), Weber discorre sobre a relação existente entre a ascese protestante, principalmente puritana, e a conduta econômica capitalista. Em 2016, a editora Vozes lançou a 1ª edição em português de “Ética econômica das religiões mundiais”, outra obra do autor alemão envolvendo religião.

ethos cientificista moderno não veio acompanhado da extinção do religioso, antes, ignorar que a religião, mesmo na contemporaneidade, continua a exercer influência sobre ideias, instituições, esferas e formas sociais parece impossível. A verdade é que, como escreveu Júlio de Santa Ana,

A religião é um aspecto importante da realidade humana e parece ser indissociável do processo social, pois permite o desenvolvimento de convicções e valores, contribuindo de maneira decisiva para a formação de diversos tipos de comunidades (SANTA ANA, 1998, p. 52).

O tema por muito tempo continuaria a ser debatido nos corredores da ciência. No Brasil, já nos primeiros passos das ciências sociais por suas universidades, o reconhecimento da religião como objeto considerável de análise sociológica desembarcara junto com os pesquisadores franceses que aqui buscavam solidificar a recém-criada área. Roger Bastide, por exemplo, que além de dedicar vários de seus escritos às articulações entre os termos raça/religião brasileiras, sendo ele mesmo protestante, já se destacava como sociólogo a ponderar sobre a matéria desde a França⁷. O resultado posterior foi nítido. A religião não só seria também tomada posteriormente como objeto por aqui, como prevaleceria no país, conforme aponta Santa Ana (1998), a influência francesa no seu fazer sociológico.

Décadas após décadas, trabalhos seguidos de trabalhos, eis o nosso contexto. Sob a tutela de tal influência, o caminho metodológico a ser percorrido por esta dissertação entraria pelo viés da teoria de uma pesquisadora francesa específica: Danièle Hervieu-Léger. Dentro disso, para um maior entendimento do significado dessa escolha, penso ser necessário resgatar uma ponderação feita por Santa Ana relacionada ao caráter múltiplo das *sciences de la religion* francesas

O enfoque interdisciplinar da escola francesa não é totalmente claro: há alguns investigadores que seguem, predominantemente, a linha sociológica (a orientação foi indicada por Durkheim), ao passo que outros vão por caminhos cuja maior influência provém da antropologia (Roger Bastide é um exemplo clássico nesse sentido) e dão maior importância a aspectos psico-sociais (Danièle Hervieu-Léger pode ser mencionada neste caso), ou ainda, levam a cabo seu trabalho demonstrando um respeitoso cuidado ao considerar definições teológicas que emanam de centros de autoridade religiosa, mas que são fortemente questionadas por algumas instituições científicas (Ibid, p. 52).

⁷“*Eléments de sociologie religieuse*” (1935) e “*Les problèmes de la vie mystique*” (1931) são alguns exemplos de textos de Bastide circuncidados pela temática “religião”. Em 1960 é publicado “*Les religions africaines au Brésil*”, a tratar do tema no contexto brasileiro.

A teoria hervieu-légeriana foi tomada, portanto, por um caráter distintivo do fazer sociológico da religião: o seu desenho da relação religião e segunda modernidade que delimita novos contornos ao seu estudo, distintos das formulações de especialistas da área apadrinhados pela sociologia clássica francesa. A questão fundamental apontada pela autora era que, diferentemente da metodologia essencialmente verificativa e experimental proposta até então para a validação da secularização e do desencantamento racional da sociedade moderna – mensurada pelo declínio do catolicismo na França, de acordo com os teóricos quantitativistas – a modernidade acarretou um panorama religioso complexo de “decomposição e recomposição de crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2015), cuja compreensão só seria possível quando levada em consideração a experiência subjetiva dos indivíduos.

Fica claro, portanto, que epistemologicamente a dissertação se orientou pela corrente fenomenológica, que oposta ao método positivista, fundamenta-se numa relação de proximidade entre pesquisador e pesquisados. Sendo assim, também parece explícito que todas as questões levantadas pela problemática desta pesquisa foram e só puderam ser traduzidas por um exaustivo exercício teórico-bibliográfico e, empiricamente, pela abordagem qualitativa. Correto, não fosse a preocupação em traçar um panorama histórico e demográfico dos evangélicos brasileiros no segundo capítulo, uma vez que tratar de sua desinstitucionalização é ponto central. Portanto, o caminho percorrido aqui foi dobre: quantitativo na análise de dados estatístico sobre os evangélicos no país, centrado principalmente nos censos, e qualitativo quando da abordagem do grupo elencado, baseado em depoimentos orais via entrevistas temáticas semiestruturadas, reafirmando assim a importância da exposição dos aspectos psicossociais como ferramentas de compreensão, possíveis validadores das hipóteses levantadas. Além do mais, como a história do recorte está diretamente ligada à trajetória de seu fundador e líder, utilizou-se também, a partir do uso de extenso material discursivo, o estudo de trajetória de vida (GUÉRIOS, 2011), crendo ser possível, através dele, entender ainda mais o universo social e histórico de nossa delimitação. De forma mais objetiva, portanto, os procedimentos adotados nesta dissertação foram: 1) uma exaustiva pesquisa bibliográfica; 2) a sistematização e análise de materiais e práticas discursivas; e 3) a aplicação de entrevistas semiestruturadas com atores-chave do grupo recortado.

Sobre o primeiro ponto, explicita-se que foram feitos usos de diversas referências teórico-bibliográficas, por meio de consultas à literatura científica específica sobre o tema, ora em livros de bibliotecas físicas e virtuais – principalmente nas bibliotecas da própria UNESP-FCLAr e na da FFLCH, na USP –, ora com o uso de diversos artigos científicos disponibilizados

na internet. Ressalta-se além disso que, especialmente por conta da concessão da bolsa de pós-graduação no segundo ano da pesquisa, diversos livros sobre a temática foram também adquiridos, o que contribuiu muito para o enriquecimento do texto, uma vez que boa parte dos títulos ainda não traduzidos que aqui são citados foram comprados com recursos desse auxílio. Isso nos parece ser digno de destaque na reafirmação de sua importância, dadas a situação e previsões nada otimistas relacionadas à ciência brasileira hoje. Prosseguindo, portanto, no que concerne ao uso e análise dos materiais e práticas discursivas do grupo recortado, nossa ênfase repousou na sistematização do vasto conteúdo audiovisual presente na internet – principalmente no site *youtube.com* – do Caminho da Graça e de seu fundador, Caio Fábio. Publicados pela sua própria equipe, tais registros somaram-se ao pouco que se tem escrito sobre o movimento, bem como às reportagens midiáticas veiculadas à época para nós pertinente, formando um rico e imprescindível todo discursivo, principalmente sobre Caio, sem o qual nossa pesquisa não seria o que se tornou.

Por fim, com relação às entrevistas semiestruturadas, optamos pela sua realização com dois atores considerados chaves para o entendimento não só do funcionamento daquele que delimitamos como recorte específico de pesquisa mas também de um predominante perfil entre aqueles que se simpatizam e aderem ao movimento: religiosos outrora filiados a alguma igreja evangélica institucionalizada. Na primeira delas, conversamos com Adailton César de Assis Dutra, um dos coordenadores/mentores do movimento Caminho da Graça, responsável pela estação de Taguatinga-DF. Colhida em 26/07/2017, em Taguatinga, essa entrevista fora marcada depois de contatos primários via aplicativo de mensagens, já que seu contato telefônico se encontrava no próprio site do Caminho da Graça. Sendo Adailton ex-pastor de igreja evangélica, e mais, mentor de um grupo na macrorregião da Brasília – onde o movimento fora iniciado – tal entrevista mostrou-se importante fornecedora de informações que foram incorporadas à dissertação. Já em relação à segunda entrevista, conversamos com Carlos Bregantim, outro dos coordenadores/mentores do grupo, responsável pela Estação de São Paulo-SP. Também marcada via aplicativo de mensagens e realizada em 06/09/2017, na cidade de São Paulo, a interlocução mostrou-se rica dado envolvimento de Carlos com Caio Fábio muito antes do Caminho da Graça dar os seus primeiros passos como movimento, o que inegavelmente trouxe à pesquisa informações valiosas⁸.

⁸Contatos com Caio Fábio também foram realizados na tentativa de realização de uma entrevista. Muito embora, depois de repetidas conversas com sua secretária pessoal, Caio tenha se prontificado a responder somente poucas perguntas enviadas por meios eletrônicos, tais perguntas, até a finalização deste texto, não haviam sido

Particularmente, para a exigência do objeto em si e o pouco tempo que uma pesquisa de mestrado oferece, esses caminhos foram, então, escolhidos como melhor roteiro metodológico. Citando Greene et al.⁹, Pascale Dietrich et al. escrevem que a articulação entre as abordagens quantitativa e qualitativa é funcional, uma vez que

(...) este modo de trabalhar pode ter quatro funções: a “triangulação” (buscar fazer convergir ou corroborar resultados provenientes de diferentes métodos com os resultados do outro); o “desenvolvimento” (utilizar os resultados de um dos métodos para auxiliar na interpretação dos resultados de outro método); a “iniciação” (descobrir paradoxos e contradições que levam a reconsiderar a questão de pesquisa) e a “expansão” (tentar entender a amplitude e o alcance da pesquisa utilizando elementos da pesquisa para confrontá-los com outro método) (DIETRICH, P.; LOISON, M.; ROUPNEL, M., 2015, p. 172).

Referindo-se à animosidade histórica entre os representantes das duas abordagens, Mirian Goldenberg discorrera ainda no mesmo sentido, pontuando que

A integração da pesquisa quantitativa e qualitativa permite que o pesquisador faça um *cruzamento* de suas conclusões de modo a ter maior confiança que seus dados não são produto de um procedimento específico ou de alguma situação particular. Ele não se limita ao que pode ser coletado em uma entrevista: pode entrevistar repetidamente, pode aplicar questionários, pode investigar diferentes questões em diferentes ocasiões, pode utilizar fontes documentais e dados estatísticos (GOLDENBERG, 1997, p. 62).

Logo, o manuseio dessas vertentes metodológicas se deu na ambição de dar a esta pesquisa extensão e profundidade, dentro da generosidade de um tempo limite para uma dissertação de mestrado. Dito de outra forma, ao identificar quantitativamente mudança no cenário religioso brasileiro em sua extensão, nossa tentativa foi buscar aprofundar o seu estudo ao evidenciar novas formas do *ser religioso* ligadas à individualização e conseqüente desinstitucionalização, contextualizando-as temporal e espacialmente num recorte específico. Espera-se, portanto, que no decorrer do trabalho tais linhas saltem aos olhos de seu leitor, de modo que a metodologia seja sempre lembrada na medida em que as páginas avançarem.

respondidas. Todavia, dada a grande quantidade de material disponibilizado por e sobre Caio em sua autobiografia, em entrevistas dadas a outros e na internet, cremos ter preenchido tal lacuna no seu uso, sistematização e análise.
⁹GRENE, J. C.; CARACELLI, V. J. & GRAHAM, W. F. Toward a conceptual framework for mixed-method evaluation designs. **Educational Evaluation and Policy Analysis**, vol. 11, 1989, p. 255-274.

1 – RELIGIÃO E MODERNIDADE

A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 2007, p. 15).

Não há como negar que a modernidade, enquanto tema e objeto, tem ocupado lugar de destaque no debate sociológico há muito tempo. Na realidade, não podemos esquecer que a própria sociologia se constitui a partir da aparição do moderno, sendo não só uma ciência que se propõe a estudar suas contradições como, também, um de seus produtos diretos. Nesse sentido, Marshall Berman, em *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade* (2007), não foi o primeiro a apontar para a emergência da discussão de dentro dos corredores das ciências sociais, sendo esse assunto permeado desde a obra dos chamados cientistas sociais clássicos, ainda que neles o termo não apareça explicitamente¹⁰. Depois dele, por certo, muitos foram os teóricos que se dedicaram no estudo da temática, inclusive sobre suas fases e formas posteriores, entre os quais poderíamos citar Habermas (2002), Giddens (1991), Bauman (2001), Berger e Luckmann (2004), entre outros.

O fenômeno estudado nesta dissertação, a saber, a desinstitucionalização evangélica, vem alicerçado na hipótese de ser, ele, o resultado de uma série de transformações causadas por um processo heterogêneo, observado no mundo de maneira desigual, inserido no contexto denominado modernidade radicalizada. A esse respeito, esta primeira seção tratará de balizar sobre o debate acerca dessa fase e forma moderna, seus reflexos na experiência religiosa, bem como suas características enxergadas naquele que foi elencado aqui como recorte de pesquisa,

¹⁰Karl Marx, o primeiro dos clássicos no sentido cronológico da obra, relaciona de modo direto os termos “modernidade” e “capitalismo”, designando-os como um período histórico marcado pela ascensão da classe burguesa e suas consequências, tais como as mudanças estruturais operadas em favor do lucro – em *O manifesto do partido comunista* (2003), por exemplo, as expressões “indústria moderna”, “moderno proletariado”, “moderna sociedade burguesa”, entre outras, são encontradas logo nas primeiras páginas. Émile Durkheim, por sua vez, empreende esforço para a compreensão das mudanças processadas no interior das sociedades tradicionais, buscando compreender e explicar as lógicas de funcionamento das novas estruturas sociais que surgiam no contexto moderno, trabalhando para isso com questões como as instituições, a moral, a política, religião, solidariedade etc. Podemos citar, por exemplo, sua ponderação em *A divisão do trabalho social* (1977). Já em Max Weber, o tema da modernidade vem acompanhado com aquilo que o teórico alemão chamou de “desencantamento de mundo”, relacionado ao processo de racionalização característico das sociedades ditas modernas – em *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1998), obra dividida em três grandes volumes, é possível ver como Weber trabalha com essa noção a partir de seus estudos sobre as religiões mundiais.

o grupo Caminho da Graça. Tomar-se-á como roteiro, para tanto e sobretudo, um caminho que passará pela discussão sobre as diferentes concepções do lugar e do papel da religião na sociedade moderna; sobre a modernidade em si, enquanto conceito sociológico; suas descontinuidades, na contraposição de diferentes fases e formas assumidas até à compreensão da modernidade radicalizada; bem como suas implicações na religião com a contribuição dos trabalhos da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger – especificamente com o seu conceito de modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008) – e do sociólogo alemão Ulrich Beck – com suas contribuições para a construção da ideia de “Deus pessoal” e individualismo institucionalizado (BECK, 2011, 2016).

Como enunciado desde o título, é mister que façamos, na proposta de nosso trabalho, uma ponderação acurada sobre tais conceitos de modo que fique mais claro, quando tratarmos das mudanças observadas no cenário religioso brasileiro, especificamente sobre os evangélicos, que os desigrejados inserem-se num todo de transformações que permeiam diversos tipos de campo social (BOURDIEU, 1989), entre os quais o religioso, que além de perder sua anterior posição de destaque sobre os demais – destaque outrora determinante, inclusive, para a composição e manutenção de outros campos –, acaba ocupando um dos lugares centrais no debate sociológico acerca do período moderno, com o tão controverso paradigma da secularização.

1.1 – O ADVENTO DA MODERNIDADE

Como já escrito, o problema desta dissertação está situado em uma fase e forma específicas da modernidade, a modernidade radicalizada. Para entendermos, entretanto, o que essa afirmação significa, passaremos a discorrer de modo breve sobre a modernidade enquanto conceito sociológico, concentrando-nos posteriormente no tempo histórico aqui circunscrito. Em outras palavras, retomaremos alguns conceitos que nos ajudem a entender o advento da sociedade moderna de modo que, adiante, possamos nos concentrar em sua forma contemporânea, chamada radicalizada. Longe da tentativa de tratar exaustivamente sobre as inúmeras teorias acerca do início do período moderno – como se de fato fosse possível estabelecer um início indubitável –, o nosso trabalho buscará por situar o advento da modernidade seguindo a argumentação de Shmuel Eisenstadt, que em *Modernidades Múltiplas* (2001) toma essa discussão como tema explicativo de sua teoria.

De acordo com Eisenstadt, duas idiosincrasias principais teriam se destacado como projetos fundantes do moderno – ou, como escreveu, teriam sido as responsáveis pela passagem

das civilizações da primeira era axial para uma segunda era axial (EISENSTADT, 1982; 1986): um projeto político, baseado no individualismo, e um projeto cultural, baseado na reflexividade; como escreve

O programa cultural da modernidade implicava alterações muito diferentes na concepção de ação humana e do seu lugar no fluir do tempo. Carregava consigo uma concepção de futuro caracterizada por um número de possibilidades realizáveis através da ação humana autónoma. As premissas em que assentava a ordem social, ontológica e política, e a legitimação dessa mesma ordem, já não eram dadas como garantidas. Desenvolveu-se assim uma intensa reflexividade em torno das premissas ontológicas básicas das estruturas da autoridade social e política - uma reflexividade partilhada mesmo pelos críticos mais radicais da modernidade, que negavam por princípio a sua validade (Ibid., p. 141).

Longe da querela sobre o contexto histórico inequívoco de afirmação de tais projetos – que varia na maioria da historiografia, indo do século XVI até o século XVIII, como se fosse precisa e objetivamente possível delimitá-lo –, embora pareça certo que o contraste entre tradicional e moderno tenha começado a se popularizar na Europa ainda no século XVI (WILLIAMS, 1987), tomaremos dos anos de 1700 como seminais para um tipo de postura que, embora experimentada àquela altura, era desconhecida até então e que já nos serve, em um primeiro momento, para entendermos o que foi a passagem à modernidade a partir daqueles que a assistiam: a compreensão da modernidade como uma época contemporaneamente vivida.

Como pontuara Jürgen Habermas, a noção de tempo a ocupar o imaginário das pessoas a partir desse século foi determinante para uma compreensão da necessidade de superação de um passado tradicional, determinando assim o que autor chamou de “projeto da modernidade” (HABERMAS, 1984). As experiências de autonomia individual e reflexividade vivenciadas na Renascença e na Reforma Protestante, séculos antes, embora tivessem fomentado o modo ontológico a emergir séculos depois, não foram capazes de produzir em seu tempo as múltiplas percepções e revoluções que consagrariam a vitória do moderno sobre o tradicional. Ainda marcados pela ideia da transcendência¹¹ – não nos esqueçamos que a Reforma Protestante foi, antes de qualquer outra coisa, um movimento religioso de retorno ao que acreditavam ser a forma pura da religiosidade cristã –, esses eventos apenas gestaram um projeto de autonomia individual que encontraria sua realização mais de trezentos anos depois.

¹¹Utilizando-se do método comparativo das religiões mundiais empreendido por Weber, Shmuel Eisenstadt vê a transcendência como um elemento axiológico comum que perpassa as sociedades dentro daquela que chamou de primeira “era axial”, anterior à modernidade – conceito que, por sua vez, é derivado da obra de Karl Jaspers (1949) – marcada pelo conflito entre uma visão transcendental e a ordem mundana.

Ainda no século XVII, as publicações de algumas obras enigmáticas registravam o espírito da época, de uma passagem da mentalidade política e cultural da Renascença para um novo tempo marcado pelo predomínio da técnica, ciência e da racionalidade, que por sua vez, pregoavam a autonomia do indivíduo sobre qualquer tipo de controle institucional, intelectual e moral, cada vez menos pautada numa reivindicação transcendental, cada vez mais pautada numa reivindicação ontológica de imanência. Em 1624, por exemplo, Francis Bacon – aquele que é considerado por muitos como o último dos tradicionais e primeiro dos modernos – descrevia em *Nova Atlântida* (1973) uma ilha de organização igualitária e justa tão somente graças a ciência, que dava ao homem o poder de controlar a natureza, usufruída para o bem comum. Treze anos depois, em 1637, René Descartes dava ao mundo sua obra magna, *O Discurso do Método* (1979), apontando um modo moderno de fazer filosofia, indagando sobre o seu presente, ainda que nele a representação fosse apresentada como um dado sem qualquer necessidade de fundamentação empírica. John Locke, por sua vez, na publicação da primeira *Carta sobre a Tolerância* (1973), em 1689, discorrera sobre a necessidade de separação da esfera civil e da esfera religiosa, sendo a primeira a responsável exclusiva pelos interesses ligados à vida, à liberdade, ao bem-estar geral etc.

Mas é precisamente no século XVIII que essa virada à busca de compreensão do tempo contemporaneamente vivido, entendido como a modernidade, se dará livre das amarras transcendentais, onde o projeto da modernidade encontrará sua personificação no uso da razão para a regulação do projeto individual, inaugurando aquilo que Eisenstadt chamará de um segundo momento da história social, especificamente como segunda era axial (EISENSTADT, 1982; 1986). Se na primeira era axial, segundo Jaspers (1949), o homem fora despertado para uma consciência de si mesmo, com a ordem transcendental como critério para a ordem temporal; na segunda, tal “transcendência das mundivisões teológicas sofre uma viragem política” (BECK, 2017, p. 52), inaugurando a partir de então o momento em que o homem é descoberto como objeto central do arranjo político-cultural da nova sociedade. Sobre isso escrevera Lukács que

A ontologia religiosa original, que visava reinar sozinha, foi vítima de um – respeitoso – desprezo científico que costuma estender-se também, com menos respeito, para a ontologia que está fora do domínio religioso. O moderno neopositivismo, em seu período de florescimento, qualificou toda indagação sobre o ser, até mesmo qualquer tomada de posição em relação ao problema de saber se algo é ou não é, como um absurdo anacrônico e anticientífico (LUKÁCS, 2015, p. 34).

O filósofo francês Michel Foucault, sobre isso, enfatizara a importância de Immanuel Kant e a sua formulação e reflexão sobre o *Aufklärung* (FOUCAULT, 2016). Apontando o filósofo alemão como o responsável pelo que chama de “ontologia de nós mesmos”, Foucault destaca que em *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1974), texto publicado originalmente em 1784, Kant teria proposto uma investigação inédita do próprio tempo presente, perguntando sobre a modernidade ao indagar sobre o *Aufklärung*, fundando assim modos seguidos pela filosofia moderna que, ao contrário de Descartes – que como já escrevemos, de certa maneira, também indagara sobre o seu tempo – haveriam de afirmar a necessidade de fundamentação empírica a toda representação, traçando assim uma diferença entre o transcendental e o empírico. Em outras palavras, se Descartes questionava sobre o que o presente significava para a filosofia, Kant, seguindo o inverso, inquiria o significado da filosofia para o próprio tempo presente. Com a revolução copernicana de Kant na filosofia (KANT, 1973) – que invertera a centralidade do objeto pela centralidade do sujeito que o pensa – estavam finalmente erigidos os pilares modernos a caracterizar uma segunda era axial, retomados na discussão de Eisenstadt: a autonomia do indivíduo e a reflexividade.

Em oposição ao período anterior, portanto, a segunda era axial despontava como uma nova configuração social que, pautada em tais idiosincrasias defendidas como imanentes, haveria de caracterizar-se pela secularização de sua ordem, questionando as bases do pensamento tradicional – por conta da reflexividade, tendo o desenvolvimento da ciência, do capitalismo da sociedade industrial, da burocracia, entre outros processos racionais como exemplos – e, ao mesmo tempo, relacionando-a aos processos políticos e sociais de construção identitária, tais como os movimentos sociais – por conta da ênfase na autonomia individual, tendo como exponencial exemplo a Revolução Francesa. Como escreve o autor

O grau de reflexividade característico da modernidade ultrapassou aquilo que estava cristalizado nas civilizações da era axial [Eisenstadt, 1982; e Eisenstadt (org.), 1986]. A reflexividade que se desenvolveu no seio do programa moderno não se centrou somente na possibilidade da existência de diferentes interpretações das visões transcendentais nucleares e das concepções ontológicas básicas prevalentes numa sociedade ou civilização particular; questionou-se também a própria evidência dessas visões e dos padrões institucionais com elas relacionados. Surgiu assim uma consciência da possibilidade de múltiplas visões que, de facto, podiam ser contestadas (...) No centro deste programa cultural encontrava-se a ênfase colocada na autonomia do homem: a emancipação do homem ou da mulher (na sua formulação original, tratava-se certamente do ‘homem’) dos grilhões da autoridade política e cultural tradicionais. Neste processo de contínua expansão do domínio da liberdade e da actividade pessoal e institucional, essa

autonomia começou por implicar a reflexividade e a exploração; em segundo lugar, implicou também a construção activa e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana. Este projecto de modernidade colocava uma ênfase muito forte na participação autónoma dos membros da sociedade na constituição da ordem social e política, no acesso autónomo de todos os membros da sociedade a estas ordens e aos seus centros (EISENSTADT, 2001, p. 142).

Em suma, na definição dada por Anthony Giddens, a modernidade constituía-se como um “período que se estendeu do Iluminismo europeu de meados do século XVIII a, pelo menos, meados dos anos 1980, caracterizado pela secularização, racionalização, democratização, individualização e ascensão da ciência” (GIDDENS e SUTTON, 2016, p. 22). Todavia, fundamentados nos projetos do Iluminismo, que foram por sua vez personificados na Revolução de 1789, esses valores não demorariam para ser questionados, muito em razão daquilo que a história preparava para as gerações posteriores, o que inevitavelmente revelaria uma nova faceta da modernidade, um novo período em sua constituição a se revelar como descontínua.

1.1.1 – A MODERNIDADE E SUAS DESCONTINUIDADES

A era da modernidade é tão diferente das eras anteriores que deverá ser abandonada qualquer abordagem considerando a sociedade ocidental, industrial ou capitalista, consoante a terminologia com que se opere, como o topo de um processo evolutivo – independente do esquema evolutivo que se tenha em mente. Em sua substituição devemos defender uma abordagem das origens e consequências da modernidade que, embora aceitando obviamente a existência de continuidades entre a era moderna e as eras precedentes, permita salientar quão radicais são as descontinuidades que nos separam das épocas anteriores (...) Esta descontinuidade é intensiva e extensiva (GIDDENS, 1988, p. 238).

Se com o advento da modernidade prevalecera, segundo vimos seguindo Eisenstadt, uma ordem social fundamentada em um projeto político, baseado no individualismo, e um projeto cultural, baseado na reflexividade e na capacidade humana de superação por meio da ciência e da técnica, não foram poucos os teóricos que, a partir da segunda metade do século XX, passaram a acreditar na superação de suas principais consequências, criando a partir disso novas categorias e conceitos explicativos que fossem capaz de abarcar uma nova realidade que parecia se apresentar como resultado de transformações experimentadas desde o início dos anos 1900. As sucessivas crises sociais, políticas e econômicas, motivadas sobretudo pelas grandes guerras mundiais, colocaram em xeque os programas racionais e autônomos apregoados pelos ideais modernos, dando novos contornos ao sentido da história, que, ao contrário do sentido de progresso inexorável defendido por muitos, revelava-se descontínua. Se, como escrevera Bacon

séculos antes, os projetos político e cultural da modernidade permitiriam a organização de uma sociedade igualitária e justa, o século XX, mais precisamente a partir de 1914, escrevia uma história diferente, de um enredo marcado por milhares de mortes e mudanças substanciais que demonstravam não ter muita relação – pelo menos diretamente – com os valores iluministas. Tão logo, como escrevera Eric Hobsbawm

(...) uma era cuja única pretensão de benefícios para a humanidade se assentava nos enormes triunfos de um progresso material apoiado na ciência e tecnologia encerrou-se numa rejeição destas por grupos substanciais da opinião pública e pessoas que se pretendiam pensadores do Ocidente (HOBSBAWM, 1995, p. 20).

Embora já presente em Nietzsche, ainda no final do século XIX¹², em outros desses que se pretendiam pensadores do Ocidente, como escreveu Hobsbawm, pudemos ver os ataques e críticas crescentes ao projeto iluminista. Por proximidade à área concernente ao nosso trabalho, poderíamos citar, por exemplo, Georg Simmel e Max Weber. Contemporâneos e amigos, esses dois pensadores alemães caracterizaram-se, entre outras coisas, pela crítica à modernidade nos meandros de seus pensamentos. Concentrando-se nos temas da objetividade e da subjetividade, Simmel desenvolveu uma teoria da sociedade que levou em consideração um efeito negativo do advento da modernidade, a saber, o ganho de autonomia própria dos objetos face à subjetividade distintiva dos indivíduos, o que caracterizou seu conceito de “tragédia da cultura moderna” (SIMMEL, 2005a; 2005b). Olhando para a metrópole de seu tempo, o teórico discorrera sobre os ônus sociais causados pelos ideais iluministas a partir do projeto político do moderno; problemas que, como pontuara, “derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida” (SIMMEL, 1976, p. 11). De modo semelhante, na conclusão de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2004), Max Weber usava da alegoria da “jaula de aço” para se referir à essência de um dos produtos diretos do advento da modernidade: o capitalismo. Fruto dos processos de desencantamento do mundo, esse sistema total seria o responsável, segundo Weber, não pela afirmação da autonomia individual, mas ao contrário, pela limitação da liberdade humana face à determinação imposta por sua lógica; e criticando-o, Weber constatava os agravos da própria modernidade.

¹²Ao questionar boa parte da tradição filosófica e sua necessidade constante de busca pela verdade e pela afirmação racional diante das “inverdades” a partir de uma noção de identidade, Nietzsche acaba por atacar as bases fundantes do projeto da modernidade, cuja ênfase no caráter racional-científico se definia em um alicerce identitário comum.

Não obstante a todas as críticas emergentes naquele contexto, bem como as novas – ou pelo menos modificadas – configurações e arranjos sociais que dele resultavam, passavam a surgir novas tentativas de explicação do mundo e da história, que aumentavam na medida em que o tempo passava, principalmente a partir do período conhecido como entreguerras. Nesse interim, não demorou para que surgissem movimentos que se posicionaram publicamente como antagônicos aos projetos modernos, que buscavam romper com as acepções modernistas até então tomadas como convencionais. A partir da década de 1960, por exemplo, surgem os movimentos contraculturais, caracterizados nesse perfil, dada sua posição contrária ao tipo de racionalidade técnica e burocrática das diversas instituições, incluindo “os partidos políticos e os sindicatos”, como pontua o teórico David Harvey (1992, p. 44). Então, como se o conceito de modernidade já não fosse mais suficiente para lidar com todo esse cenário, que evidenciava em si um processo de descontinuidade da modernidade – como citamos de Giddens no início desta subseção –, passou-se a ouvir e a ler com cada vez mais frequência sobre o advento de um novo período, conceituado por termos variáveis em diferentes pensadores.

Popularizada na filosofia e epistemologia pelo filósofo francês François Lyotard, a nomenclatura “pós-modernidade” – já usada como designação de categoria estética em certos movimentos artísticos e arquitetônicos, pelo menos desde a década de 1930¹³ – tão logo ecoaria entre os corredores do pensamento que se propunham a entender o seu tempo presente, sendo talvez a formulação teórica mais afamada para o período. Designando, segundo Lyotard, “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 1998, p. 15), o termo faria referência a um novo tempo, em que as metanarrativas tão características no período anterior não mais serviam como sustentação de prescrições éticas e de conduta; condição em que as visões totalizantes da história perdiam credibilidade. Nesse contexto de crise dos metadiscursos, todas as mudanças sociais pareciam corroborar com uma teoria de ruptura, já que os arranjos outrora observados davam lugar a novas formas e desenhos do mundo.

De fato, as últimas décadas do século XX contribuía com um prognóstico de transição. Nesse curso da crise da modernidade, sobretudo após o fim da Guerra Fria em 1989, processos econômicos, políticos e culturais geraram o que veio a se chamar de globalização. Assim, em um processo diferenciado e desigual, marcado por “um conjunto de condições e contradições”

¹³Segundo Perry Anderson (ANDERSON, 1999), a expressão “pós-modernismo” surgiu na Espanha na década de 1930, com o crítico literário Frederico de Onís. Tratada como categoria estética, a nomenclatura fora empregada para referenciar a contemporaneidade da lírica à época.

(ORTIZ, 2009, p. 248), implicador de transformações que transcendiam os limites do Estado-nação, o capitalismo – de certa forma como já previsto por Marx no que diz respeito ao seu caráter expansionista (MARX, 1991) – atingia um estágio para além de qualquer fronteira; com isso, os bens de consumo se desterritorializavam na medida em que esse sistema mais reivindicava uma ação global, em uma nova divisão internacional do trabalho. Ao mesmo tempo, com o surgimento de novas tecnologias informacionais e o desenvolvimento de meios de transporte mais rápidos, a velha noção e conceito de espaço passavam a exigir uma nova definição que o Estado-nação não era capaz de fornecer. Mais do que isso, a problemática em si era desafiadora para as próprias ciências sociais, já que como se não bastasse o surgimento de uma nova categoria histórica, o globalismo “desafiava as próprias categorias cultivadas pelo pensamento sociológico” (ORTIZ, 2009, p. 242), que por sua vez eram fundamentadas em conceitos e formas da sociedade nacional. Não apreensíveis pelos modelos científicos tradicionais, restritos às fronteiras nacionais, as dinâmicas modernas impunham ao campo das ciências sociais “um desafio epistemológico novo” (IANNI, 1994, p. 147).

A pergunta em meio a todas essas transformações e suas implicações nas diversas áreas da vida social, portanto, era se de fato, como observou Lyotard, estaríamos no limiar de uma nova era. A modernidade, como conhecida a partir do século XVIII, teria chegado ao fim dando lugar a um novo tempo?

1.1.2 – NOSSO CONTEXTO: A MODERNIDADE RADICALIZADA

Hoje, no final do século XX, muita gente argumenta que estamos no limiar de uma nova era, a qual as ciências sociais devem responder e que está nos levando para além da própria modernidade. Uma estonteante variedade de termos tem sido sugerida para esta transição, alguns dos quais se referem positivamente à emergência de um novo tipo de sistema social (tal como a “sociedade de informação” ou a “sociedade de consumo”), mas cuja a maioria sugere que, mais que um estado de coisas precedente, está chegando a um encerramento (“pós-modernidade”, “pós-modernismo”, “sociedade pós-industrial”, e assim por diante) (GIDDENS, 1991, p. 11).

Autor de destaque das ciências sociais contemporâneas, o sociólogo britânico Anthony Giddens destacou-se, entre outras coisas, pela formulação de teorias acerca das discontinuidades da modernidade, a fim de fundamentar uma compreensão do período histórico circunscrito no conjunto de mudanças aqui citadas. Autor de livros como *As consequências da modernidade* (1991) e *Modernização Reflexiva* (1995) – esse em parceria com Scott Lash e Ulrich Beck – Giddens, ao contrário dos defensores das teorias da pós-modernidade, chama a atenção para uma linha de pensamento que será tomada como um dos pilares teóricos desta

dissertação: a de que “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (GIDDENS, 1991, p. 13). Chamado de *modernidade radicalizada*, *modernidade tardia* ou *alta modernidade*¹⁴, o período iniciado a partir das décadas finais do século XX definir-se-ia não pelo desaparecimento dos projetos da modernidade, como muitos criam, mas pela sua intensificação e surgimento de novas características que lhe fossem próprias. Essa nova fase descontínua e globalizante, por sua vez, assentar-se-ia em três características a definir seu dinamismo, segundo o autor: 1) a separação do tempo e do espaço em novas recombinações; 2) o desencaixe dos sistemas sociais; e 3) a ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais.

Sobre o primeiro eixo, Giddens faz uma diferenciação da ligação estabelecida entre tempo e espaço nas sociedades que chama de pré-modernas em relação às modernas. Conectadas na pré-modernidade por um vínculo que dava base à vida cotidiana, as noções de tempo e espaço teriam sofrido, no ritmo das mudanças do século XVIII, uma separação que expressara “uma dimensão uniforme de tempo ‘vazio’ quantificado de uma maneira que permitisse a designação precisa de ‘zonas’ do dia” (Ibid., p. 27). Se na pré-modernidade a conexão estabelecida por ambos se dava por marcações socioespaciais, na ideia de “lugar”, na modernidade o descompasso entre as duas concepções fez com que o espaço fosse arrancado do tempo, que por sua vez esvaziado, se apresentou paralelamente como pré-condição para esvaziamento do próprio espaço, com o surgimento daquilo que Giddens chamou de *lugares fantasmagóricos*. Diferentemente do que foi na pré-modernidade, pontua o autor, o lugar já não tinha condições de intermediar espaço e tempo, já que o projeto da modernidade “estabeleceu o espaço como ‘independente’ de qualquer lugar ou região particular” (Ibid., p. 29).

Todavia, como consequência direta do esvaziamento das noções de tempo e espaço, surge também como característica inerente do dinamismo da modernidade o desencaixe dos sistemas sociais, que nas palavras de Giddens se define como “o ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (Ibid., p. 31). Distinguidos entre os tipos *fichas simbólicas* e *sistemas peritos*, os mecanismos modernos de desencaixe são apontados como responsáveis pela aceleração da separação entre tempo e espaço, redefinindo os tipos de relação social interpostos no moderno,

¹⁴Em outros autores, a alta modernidade assume outros nomes, como *Modernidade Líquida*, em Zygmunt Bauman (2001); *Hipermodernidade*, em Gilles Lipovetsky (2004); *Segunda Modernidade* ou *Sociedade do Risco*, em Ulrich Beck (2011) etc.

contribuindo assim com a perda da tradição e da identidade dos indivíduos. Nesta chave explicativa, as *fichas simbólicas* – Giddens, no texto, toma como exemplo o dinheiro – assumem o papel de meios de troca independentes dos contextos e particularidades individuais e coletivas; já os *sistemas peritos*, como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grande áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (Ibid., p. 37-38), fundamentando relações cotidianas de confiança nos especialistas modernos, retirariam do contexto as relações sociais que sem eles eram impensáveis na pré-modernidade.

Dessa forma, apresentar-se-ia ainda, como característica a influenciar o dinamismo moderno, a ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais. Nos colocando em situação de questionamento e revisão constantes, sob a luz dos novos conhecimentos e informações produzidas a todo instante, a *reflexividade* da modernidade levara o indivíduo moderno à constante posição de escolha, frente à infinidade de possibilidades que se apresenta no jogo e uso de conhecimento adquirido e acumulado na vida cotidiana, estimulando assim um processo de individualização e destradicionalização, já que até mesmo as práticas mais tradicionais passam agora pelo crivo da contestação.

Assim, pautada nessas três características a definir o dinamismo da modernidade, a defesa de Giddens passa a ser o oposto daqueles que, observando tais aspectos, reivindicavam em suas construções teóricas a eflorescência de uma nova era, marcada por determinada ruptura nas décadas finais do século XX com tudo o que fora vivenciado a partir do século XVIII. Ao contrário do que afirmavam os teóricos da pós-modernidade, as consequências da modernidade, no contexto denominado globalização, se radicalizavam e se difundiam como nunca antes, ainda que fossem observadas algumas diferenças na ordem e organização sociais. Nesse todo de reconfigurações e redefinições das práticas sociais na modernidade, o conhecimento tradicional pautado na ciência e na técnica não fora superado, antes, como sua consequência radical, relativizado nos parâmetros da reflexividade. Nosso contexto, portanto, não se definiria como pós-moderno no sentido empregado pela pós-modernidade, mas sim como um período de novos contornos dados à primeira modernidade, mais radicalizados e universalizados do que antes.

Entendendo-o, portanto, as perguntas a se levantar a partir daqui, de acordo com os objetivos desta pesquisa, são: quais os reflexos das características da modernidade radicalizada na religião? Como estariam eles reverberados na figura do desigrejado? Avancemos, antes, para um panorama geral sobre os saberes e as crenças construídos ao longo do tempo acerca do papel

da religião nesse período, de modo que consigamos situar o debate acerca do sentimento anímico nesse processo descontínuo do moderno.

1.2 – SABERES E CRENÇAS ACERCA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE E SUAS DESCONTINUIDADES

Como já se pontuou aqui, como resultado do estabelecimento do projeto político-cultural da modernidade assistia-se, somado a outros fatores, a um processo racional de diferenciação de esferas impensável nas sociedades pré-modernas. Rigidamente hierárquicas e, de certa maneira concêntricas, as sociedades axiais organizavam-se em torno da ideia do transcendental de maneira que todas as outras esferas sociais – ou a maioria, pelo menos – lhe fossem subalternas, num contexto em que a religião, indiscutivelmente, desempenhava um papel estruturante de controle sobre a organização societária em sua multiplicidade e complexidade, misturando-se às estruturas sociais de maneira eminente. Com o advento da modernidade – e a contribuição de momentos que já consideramos outrora para tal, como a Renascença e a Reforma –, todavia, a ênfase na autonomia individual e a reflexividade davam indícios que a dimensão religiosa haveria de recuar, declinar e, para alguns, até mesmo se extinguir. Além de Nietzsche, que já citamos como aquele parecia descrever esse espírito apontando para aquilo que chamara de “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1973), outros pensadores modernos punham em xeque às crenças religiosas, muitas vezes buscando por explicações que dessem conta da existência do sentimento anímico mesmo em um contexto em que tudo levava a crer em seu desaparecimento, caso de Sigmund Freud, por exemplo, em seus escritos já do início do século XX

A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona (FREUD, 1976, p.112)

No debate sociológico, entretanto, dois conceitos inseriam-se aos poucos na tentativa de explicitar sobre o futuro da religião nas sociedades modernas: o de laicidade e o de secularização. O primeiro, que prevalecera sobretudo na França, referenciava uma relação política-institucional que remetia a neutralidade do Estado para com toda e qualquer confissão de ordem religiosa¹⁵. O segundo, por sua vez, fazendo alusão ao termo “secular” – usado desde

¹⁵A laicidade, longe de uma concepção de um processo unilateral de separação entre Estado e religião, é, na realidade, conhecida de forma multifacetada quando observados os exemplos de distintos países. Bobineau e Tank-

a Idade Média para se referir a tudo o que fosse antagônico ao religioso (LUCHI, 2014) – e predominante no contexto algo-saxão, referia-se a algo mais amplo, como um processo pelo qual, nas palavras de Berger, “setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2004, p. 118), abarcando em certo sentido o próprio conceito de laicidade, enxergada como uma de suas características particulares.

A partir de então, especialmente pelo conceito de secularização, não foram poucos os que se empreenderam por entender as mudanças ocorridas no interior das sociedades modernas buscando não só pela compreensão de sua relação com o religioso, mas fornecendo inclusive determinadas previsões acerca da posição que seria ocupada pela religião – se é que ela fosse ocupar alguma – no mundo moderno com a iminência do curso de seus processos. Nesse sentido, sobre o papel da religião na modernidade, muitas foram as reflexões produzidas acerca das implicações da secularização, desde que o tema fora pincelado por Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) – *Entzauberung der Welt* –, sendo esse muito provavelmente o tema mais debatido, contestado e trabalhado pela e na sociologia da religião desde sua formação (MARIZ, 2001). A sociedade tecnicista, centrada no homem enquanto senhor da natureza, marcada ascendentemente pela racionalização e ciência, haveria de extirpar a utilidade e existência da religião enquanto um “sistema unificado de crenças e práticas ligadas ao sagrado que congrega as pessoas que as seguem em uma comunidade moral” (DURKEHIM, 1989, p. 79)? Formavam-se assim saberes e crenças sobre o assunto, segundo as quais, nas palavras de José Zepeda, “duas abordagens ou teses” se apresentavam como dominantes: uma tese dura e uma tese suave da secularização

Essas discussões revelaram duas abordagens ou teses dominantes sobre a secularização válidas até hoje: a primeira poderia ser chamada de “tese dura ou forte da secularização” e seria concebida como um processo lento e inexorável a caminho do fim da religião; a segunda, ou seja, a “tese suave da secularização” afirmará que se trata de um processo pelo qual a religião sofre severas alterações na modernidade, mas persiste disseminada pelos interstícios da cultura, disfarçada ou oculta na economia como “espírito do capitalismo”, na política como “religião civil”, ou como formas socioculturais pouco relevantes (ZEPEDA, 2010, p. 131).

Exemplo emblemático de um teórico que flertou com as duas perspectivas em determinado momento de sua trajetória intelectual, o sociólogo austro-americano Peter Berger é elencado aqui como exemplo biográfico-acadêmico que pode ajudar a compreender um pouco

Storper, em *Sociologia das Religiões* (2011), apresentam quatro modelos de laicidade: um francês, um norte-americano, um alemão e um israelense. Sobre isso ver BOBINEAU & TANK-STOPER (2011).

mais sobre tais saberes e crenças sobre a secularização nas discontinuidades do moderno. Sua primeira fase é encontrada em sua obra *O dossel sagrado* (2004), publicada originalmente em 1969, onde o autor apresenta a tese, logo de início, de que “a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião” (Ibid., p. 1). Trabalhando com as ideias de relativização, subjetivação e privatização dos discursos religiosos, tidos como intrínsecos ao processo de modernização da sociedade, Berger parecia acreditar no fim inexorável da religião, fazendo escola nesta linha argumentativa¹⁶. Obviamente, ele não fora o primeiro a delinear esse tipo de postura. Aliada estritamente às teorias da modernização – que viam a modernidade como um processo homogêneo, como já citamos anteriormente –, a crença no fim da religião permeava a mentalidade intelectual de toda uma época a assistir o advento da segunda era axial, ainda que de maneira desigual; tendo ainda sido pincelada antes em teóricos de emancipação que advogavam pela extinção do religioso, tais como Comte (1967) – pelo menos em termos de uma religião transcendental – e Marx (1989). Pessoas de seu tempo, os defensores da tese dura da secularização, assim como no caso dos defensores das teorias de modernização, traçavam um fim teleológico para a religião, que parecia fazer todo sentido quando observado o conflito entre a percepção religiosa de mundo, carregada de símbolos e liturgias sacras, com as múltiplas esferas sociais, regidas cada vez mais por normas e princípios seculares, também chamadas de esferas profanas, como já citamos de Weber (1979).

Todavia, com o passar do tempo e as discontinuidades da modernidade, outros saberes passariam a ser produzidos em relação às crenças que sobre esse processo não se efetivaram; saberes que, já no final do século XX, seriam os responsáveis pela mudança de paradigma de Berger em relação a sua concepção de secularização, saindo da tese dura para o que Zepeda chamou de tese suave, com o próprio Berger afirmando em *A dessecularização do mundo: uma visão global* (2000) que

O mundo de hoje, com algumas exceções (...) é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada (BERGER, 2001, p. 10).

Convencidos, como Berger, de que a religião não haveria de se extinguir, muitos cientistas sociais começaram a revisar suas teorias sobre o religioso na modernidade, principalmente depois das formulações de Eisenstadt, que como já pontuamos, deu novos

¹⁶Influenciado pela discussão de Berger, o sociólogo Steve Bruce (2002; 2006) se destaca ainda hoje como o mais ferrenho defensor do fim inexorável da religião na modernidade, defendendo a “tese dura” da secularização.

contornos às teorias sobre o moderno, pondo em xeque especialmente as teorias da modernização prevalentes em meados do século XX. Nesse sentido, tais revisões passaram a indicar que, incontestavelmente, a religião teria sim sido afetada com o advento da segunda era axial, todavia, tais transformações não indicavam seu desaparecimento. Assim, muitos sociólogos da religião escreveram acerca das consequências da modernidade no campo religioso nesta concepção específica, cada qual com suas especificidades teóricas, tais como Luckmann (1987), Davie (2007), o próprio Berger (2017) e Hervieu-Léger (2008), de quem trataremos mais adiante. Bobineau e Tank-Storper (2011), por exemplo, apontaram para cinco resultados do processo de secularização, “que não necessariamente agem com a mesma força e com o mesmo alcance segundo os contextos culturais, geográficos, históricos e políticos” (Ibid., p. 70), efeitos relacionados não à extinção da religião, mas a 1) um processo de diferenciação institucional – com a diminuição da influência da esfera religiosa sobre as instituições políticas, econômicas e científicas –; 2) um processo de pluralização da oferta religiosa – que leva a concorrência das religiões –; 3) um processo de privatização e individualização – com a religião transferida exclusivamente para a esfera privada –; 4) um processo de racionalização – exercendo controle e integração social – e 5) um processo de mundanização – aumento do interesse pela imanência em detrimento da transcendência.

Longe da aceitação de um processo unilinear como definição do conceito de modernidade secularizante, a concepção de modernidade descontínua e múltipla acabava por demonstrar que, ao invés do desaparecimento da religião, a modernidade radicalizada reservava para si a existência do sentimento anímico em novas configurações religiosas, afetadas sim pelas suas características estruturantes, porém não em um caminho inexorável rumo à extinção. A balizar sobre estas reconfigurações – dentre as quais o objeto específico desta pesquisa – trataremos de ressaltar adiante as contribuições da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger e do sociólogo alemão Ulrich Beck.

1.3 – DANIÈLE HERVIEU-LÉGER E O CONCEITO DE MODERNIDADE RELIGIOSA

Diretora de estudos e ex-presidente da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris, a socióloga Danièle Hervieu-Léger tem se destacado nos últimos anos como estudiosa a pensar o paradigma da secularização no mundo contemporâneo, no que aqui tem se chamado de modernidade radicalizada. Se, como já discorremos, o debate em torno do assunto gerou concepções díspares dentro dos corredores das ciências sociais – sobretudo na sociologia da

religião –, a teoria hervieu-légeriana é tomada como uma perspectiva bem equilibrada entre dois extremos muito comuns: a crença na aniquilação do religioso e a “revanche de Deus” (KEPEL, 1991). Integrando aqueles que aqui temos chamado de defensores da “tese suave da secularização” – ou também podemos dizer se tratar de uma teórica que faz uma integração de elementos presentes na polarização –, a pesquisadora francesa é tomada em nossa dissertação especificamente por conta de seu mais conhecido conceito cunhado, a saber, o conceito de modernidade religiosa, que muito pode contribuir para o entendimento da figura do religioso nesta segunda modernidade. Para que o entendamos, contudo, recorreremos antes, de forma sucinta¹⁷, às definições de modernidade da autora.

Numa conceituação similar à de Eisenstadt – exceto ao aspecto da multiplicidade, pelo menos não de forma explícita –, Hervieu-Léger define a modernidade relacionando-a a um processo de racionalização, atrelado, no que lhe concerne, a três características específicas. A primeira delas, escreve, “é colocar à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31). Posta como a chave determinante para a manutenção do *status* social, a racionalidade, pontua, levou o indivíduo a afirmar-se não mais por herança ou atributos pessoais, mas pela educação e formação. Com o desenvolvimento da ciência e da técnica, essa característica condicionou toda explicação do mundo e dos fenômenos aos critérios racionais que seriam os responsáveis pelo progresso humano. A segunda característica, por sua vez, fundamenta-se na “autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência” (Ibid., p. 32). Também ligada às definições de Eisenstad, essa característica é apontada pela autora como a responsável pela cisão do moderno com o tradicional, uma vez que a partir dela o homem é colocado como o legislador de si e do mundo, capaz de se orientar não mais pela transcendência, mas pela imanência. Por último, a terceira implicação a caracterizar o moderno apontada pela socióloga é apresentada como “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação das instituições” (Ibid., p. 33), responsável pela especialização e autonomização das diversas esferas sociais.

No que diz respeito à religião, a modernidade é apontada por Hervieu-Léger como a responsável pela laicização das sociedades, que deve ser entendida como a perda de influência

¹⁷Um trabalho significativo a tratar de toda teoria hervieu-légeriana sobre modernidade é o de Victor Breno Farias Barrozo, em seu livro *Modernidade religiosa – Memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger* (2014).

das instituições religiosas sobre a vida social. Em todos esses processos, escreve, “a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos”, onde “a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja” (Ibid., p. 34). A partir desses pontos e, entendendo a religião como “um dispositivo ideológico, prático e simbólico, através do qual se constitui, mantém, desenvolve e controla a consciência individual e coletiva da pertença a uma linhagem crente particular” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 136, tradução nossa), a autora formula o conceito de modernidade religiosa, a ser caracterizado, em suas palavras,

pela individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem os indivíduos a endossar, tirando implicações práticas e éticas altamente variáveis, sua adesão escolhida a uma linhagem crente particular (HERVIEU-LÉGER, 2013, tradução nossa).

Marcada pela apresentação de uma explicação razoável entre concepções polarizadas de secularização, a noção de modernidade religiosa surge como importante crivo de entendimento do que Hervieu-Léger chamou de paradoxo da condição da religião na contemporaneidade (HERVIEU-LÉGER, 2008), paradoxo caracterizado por dois movimentos antagônicos internos às sociedades da segunda modernidade, de acordo com a autora. O primeiro, como já dito outrora, relacionado à “perda de influência dos grandes sistemas religiosos” (Ibid., p. 37) e um segundo, referente à “recomposição, sob uma nova forma, das representações religiosas” (Ibid., p. 37). Geradas sobretudo pela frustração com as expectativas geradas no moderno – expectativas apropriadas da religião pela ciência, em termos de construção de uma sociedade teleologicamente destinada à abundância e paz – estas novas recomposições tendem a aparecer como o preenchimento de espaços vazios gerados entre o mundo cotidiano e o mundo ordinário, experimentados pelo homem moderno que não vê na modernidade a realização de todos os seus anseios, recriando assim novas modalidades da experiência religiosa alicerçadas na individualidade e subjetividade de crença.

Nesse sentido, o que o conceito de modernidade religiosa quer nos dizer é que

(...) a oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas (Ibid., p. 40).

Em outras palavras, o que Danièle Hervieu-Léger nos ajuda a entender é que a modernidade ao mesmo tempo em que seculariza a religião, tirando dela seu prestígio e o status de controladora das coisas mundanas – perfil dos séculos anteriores ao seu advento –, também cria determinadas vias de acesso para que essa mesma religião recrie novas formas de religiosidade. A religião, nessa lógica, não morre na modernidade, mas em novas formas de organização respira ares de reconfiguração, dada sua capacidade de se “transformar e se deslocar” (SANCHIS, 2001).

Sabendo, entretanto, como escreve Eisenstadt, que a modernidade se constitui “como uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais” (EISENSTADT, 2001, p. 140), não seria coerente que pensássemos, aliados ao conceito de Hervieu-Léger, em “modernidades religiosas múltiplas”? Em outras palavras, partindo dos processos de individualização e diversificação do religioso, marcados pelo paradoxo supracitado – que alicerça o conceito de modernidade religiosa –, não nos é lícito pensar que sua dinâmica não se dá de modo unilinear em todas as sociedades modernas, mas pelo contrário, é observada de acordo com as especificidades de cada uma delas? Ao menos, o que podemos afirmar certamente é que essa possibilidade parece confluir com teóricos que trabalharam com o conceito de múltiplas secularizações (MARTIN, 2005; STEPAN, 2011; WOHLRAB-SAHR & BUCHARDT, 2012). Nesta chave, como pensaríamos o caso brasileiro? Quais as novas representações e apropriações do sagrado experimentadas aqui? Estariam os desigrejados inseridos nas mudanças causadas pela modernidade religiosa no contexto brasileiro? Antes, entretanto, de tratarmos especificamente sobre o desigrejado, recorramos a alguns conceitos de Ulrich Beck que nos ajudarão a encorpar nossa argumentação teórica sobre o processo de individualização – e a consequente desinstitucionalização – de cristãos no Brasil.

1.4 – ULRICH BECK: A INDIVIDUALIZAÇÃO E O “DEUS DE CADA UM”

Qual é, porém, a relação entre a secularização e a individualização? Enquanto a teoria da secularização afirma: quantos mais modernização, tanto menos religião, a tese da individualização religiosa parte da premissa contrária, ou seja, que com a crescente modernização, as religiões não desaparecem, mas apenas mudam de feição. É verdade que se relaxam as ligações das pessoas com as comunidades religiosas organizadas, do mesmo modo como desaparece a autoridade eclesiástica em questões existenciais (...) Dito de outro modo: a teoria da individualização distingue entre religião (organizada) e fé (individualizada), distanciando-se, assim, da teoria da secularização (BECK, 2016, p. 45).

Nascido em 1944 em Stolp, o sociólogo alemão Ulrich Beck destacou-se, junto com outros pensadores, como teórico a pensar o seu tempo numa perspectiva crítica da sociedade da segunda modernidade, ou como também chamou, da *sociedade de risco*. De uma abordagem sociológica inovadora, o trabalho de Beck figura entre as principais contribuições intelectuais sobre as transformações sociais, econômicas e políticas observadas desde a segunda metade do século XX, com especial ênfase às suas décadas finais. Tomado como referência teórica que muito pode colaborar no entendimento das condições que sustentam o surgimento da figura que é tomada como objeto nesta pesquisa, dele tomaremos as reflexões e discussões acerca dos processos de individualização no contexto da modernização reflexiva, bem como suas consequências na esfera da religiosidade, na análise de sua ideia do *Deus de cada um*.

Assim como Giddens, Beck desenvolve seus conceitos a partir do entendimento de que a sociedade moderna estaria passando para uma nova fase, consequência de seu dinamismo interno, na qual “o progresso pode se transformar em autodestruição, em que um tipo de modernização destrói outro e o modifica” (BECK; GIDDENS; LASH; 1995, p. 13); a etapa da modernização reflexiva. Responsável pela dissolução dos contornos da sociedade industrial – que por sua vez dissolvera, outrora, a sociedade estamental agrária, na modernização simples – a modernização reflexiva não teria tido como causas, segundo o autor, nada além das próprias bases da modernidade, que radicalizadas, prepararam o terreno para o advento de seus novos contornos. Nesta linha de raciocínio, dois eixos inter-relacionados são propostos pelo autor como dimensões desse novo período: a emergência da sociedade do risco e o processo social da individualização – aquilo que mais nos interessa de acordo com nossos objetivos.

Designando “uma fase no desenvolvimento da sociedade moderna, em que os riscos sociais, políticos, econômicos e individuais tendem cada vez mais a escapar das instituições para o controle e a proteção da sociedade industrial” (Ibid., p. 17), o conceito de sociedade do risco formulado por Beck é trabalhado num primeiro momento em sua obra *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade* (2011), publicado originalmente 1986. Nesse livro o autor alemão aponta para a unidade da produção social da riqueza da sociedade industrial com a produção social dos riscos, fazendo uma associação da lógica de sua distribuição na segunda modernidade – gerada pelo próprio avanço técnico-científico da modernização – a duas condições específicas: 1) à objetiva redução e isolamento social da “autêntica carência material”; e 2) ao desencadeamento de “riscos e potenciais de ameaças” a extensões antes desconhecidas. Apontada como realidade processual a partir dos anos de 1970, a transição da sociedade industrial, da primeira modernidade, para a sociedade de riscos, da segunda

modernidade, trouxera consigo dimensões da modernização reflexiva de modo inicialmente imperceptível mesmo entre cientistas sociais; entre as quais, por afinidade temática deste trabalho, aquela que procuraremos nos concentrar: o processo social da individualização¹⁸.

Sendo um fenômeno, segundo Beck, referente a um “(...) conceito que descreve uma transformação estrutural, sociológica, das instituições sociais e a relação do indivíduo com a sociedade” (BECK e BECK-GERNSHEIM, 2003, p. 339, tradução nossa), a individualização, como relacionada ao surgimento dos riscos e inseguranças sociais, biográficas e culturais, se apresentaria de forma tripla, como

(...) *desprendimento* em relação a formações e vínculos sociais estabelecidos historicamente, no sentido de contextos de domínio e provimento (“dimensão da libertação”), *perda de seguranças tradicionais*, com relação a formas sabidas de atuação, crenças e normas de direcionamento (“dimensão do desencantamento”) e – com o que o sentido do conceito se converte em seu contrário – uma *nova forma de enquadramento social* (“dimensão do controle e da reintegração”) (BECK, 2011, p. 190).

Dessa maneira, inaugurando um “novo modo de socialização, como um tipo de ‘transformação formal’ ou ‘categorial’ no relacionamento entre indivíduo e sociedade” (Ibid., p. 189), o processo da individualização fora o responsável, segundo o autor, pela centralidade do indivíduo nas ações do mundo social, ou como escreve, na conversão do próprio indivíduo “em unidade reprodutiva do social no mundo vital” (Ibid., p. 193). Todavia, tal transformação, muito além do âmbito individual, teria também transpassado a esfera privada, afetando inclusive as instituições da sociedade moderna, resultando naquilo que Beck e Beck-Gernsheim denominaram *individualismo institucionalizado* (2003), conceito que, como comenta Martelli, definir-se-ia pela necessidade das instituições centrais da sociedade moderna de “desenvolver uma biografia própria, de se despregar das predeterminações coletivas (...) numa dinâmica institucional endereçada ao indivíduo, não ao grupo” (MARTELLI, 2006, p. 74). Como consequência de todas essas mudanças, portanto, viveríamos em meio ao desmoronamento das outrora unidades de referência, das instituições tradicionais, tais como a família e as classes sociais – exemplos trabalhados por Beck em *Sociedade do Risco* (2011). Nesse raciocínio, como aponta Vera Westphal comentando a obra do sociólogo alemão

No lugar de religião, tradição e Estado sobrevêm novas exigências, controles e obrigações aos indivíduos na sociedade moderna. O indivíduo deve

¹⁸Segundo Beck, a individualização deve ser entendida como “primeiro, a desincorporação, e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros modos novos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias” (BECK; GIDDENS; LASH; 1995, p. 13).

autodirigir-se, controlar-se e decidir sobre sua vida, inclusive nos aspectos relativos à proteção social e às condições de trabalho. Se na sociedade tradicional o indivíduo adentrava nessa por nascença, na sociedade atual a inclusão demanda esforço ativo individual. Consolida-se a biografia da escolha, da construção, do malabarismo, da ruptura, do risco. Apesar das novas liberdades, há muito esforço e desgaste. A individualização se constitui numa dinâmica social, não repousada sobre as decisões livres dos indivíduos, mas é uma obrigação, aos quais as pessoas estão destinadas (WESTPHAL, 2011, p. 428).

Dessa maneira, de reverberação na esfera religiosa, tal processo seria trabalhado pelo autor como o paradigma de explicação para as transformações a ocorrer nesse campo, criando para isso a figura explicativa que chamou de *o Deus de cada um*. Publicado, portanto, originalmente em 2008¹⁹, o livro que conhecemos em português como *O Deus de Cada Um: a Capacidade das Religiões de Promover a Paz e o Seu Potencial de Violência* (2016) se apresentaria como o trabalho em que Ulrich Beck se propõe a fazer um balanceamento sociológico sobre as consequências da individualização da segunda modernidade sobre o campo religioso, apresentando tal conceito como a representação do que veio a se tornar a experiência religiosa contemporânea: constructo do indivíduo pautado em um Deus individual e individualizante. Tratando especificamente sobre o panorama religioso, em *O Deus de Cada Um* Beck apresenta como sua justificativa inicial para a confecção do texto aquilo que diz definir cada vez mais a realidade: “o retorno do encantamento pela religião” (Ibid., p. 8). Trabalhando nesse sentido com o mesmo problema proposto por Hervieu-Léger – citando-a, inclusive, por diversas vezes no livro – o autor passa a delinear toda sua argumentação fundamentado em dois pilares principais, a saber, a individualização – e sua consequente desinstitucionalização – bem como seu processo de cosmopolitização (Ibid., p. 53).

Dessa forma, a individualização, tão trabalhada por Beck em *Individualismo Institucionalizado* (2003), *Sociedade do Risco* (2011), *Modernização Reflexiva* (2012) etc., é apontada pelo autor como um processo a perpassar, também e inevitavelmente, a esfera e a instituição que nos interessam aqui, isto é, a esfera religiosa e a instituição igreja. Antes definidora dos padrões de comportamento de toda uma sociedade, a igreja na modernidade reflexiva, assim como outras instituições tidas outrora como determinantes para a construção de identidades coletivas que davam aos indivíduos segurança e sentido – partidos políticos, sindicatos etc., como já citamos – é colocada em xeque com toda sua estrutura normativa e

¹⁹Sob o título original *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, o livro de Beck sobre as implicações da segunda modernidade na religião fora publicado em 2008, pela editora Verlag der Weltreligionen.

dogmática. Assim, na segunda modernidade, a instituição mais importante do cristianismo se enfraquece face à individualização reflexiva, que por sua vez, contribui decisivamente para um processo de “desigrejização” da sociedade (Ibid., p. 36). Sobre esse descolamento do indivíduo religioso da religião institucional o autor escreve que

não há mais nenhuma fé religiosa que não tenha passado pelo fundo da agulha da reflexividade da própria vida, da própria experiência e da autoconfiança (exceções confirmam a regra). Cada pessoa constrói para si, a partir de suas experiências religiosas, seu abrigo individual, seu *baldaquim sagrado*. É o indivíduo que decide sobre sua fé, e não mais apenas ou primordialmente sua origem e sua organização religiosa (BECK, 2016, p. 22).

Dessa maneira, as religiões de igreja – ou de qualquer outra instituição religiosa organizada que exija exclusividade de seus membros, como no caso dessa, que é cristã – tendem a assistir a um processo irreversível de pluralização religiosa, ao surgimento de “Novos Movimentos Religiosos” construídos e mantidos pelo crivo do indivíduo, orientados pelo *Deus de cada um*, de e para o *religioso*, não de e para o pertencente a uma religião; pois como pontua o autor, “ser religioso não pressupõe a pertença ou não-pertença a um determinado grupo ou organização; designa antes uma determinada *atitude* para com as questões existenciais da humanidade” (Ibid., p. 55). Ou seja, nas palavras do autor, se nas igrejas prevalecera a lógica da inequivocidade, “o modelo do ‘ou-isto-ou-aquilo’”, como resultado da individualização da segunda modernidade prevalecera em nosso contexto a lógica religiosa da equivocidade, “o modelo do ‘tanto-isto-como-aquilo’” (Ibid., 74). Assim a religião não desaparece, como discorre também Hervieu-Léger, mesmo porque “a adesão à fé religiosa é proporcional à insegurança que os processos radicalizados de modernização deflagram em todos os setores sociais (‘modernização reflexiva’)” (Ibid., p. 91), todavia, contempla-se “o renascimento de um novo tipo subjetivo, anárquico, de fé que se ajusta cada vez menos às balizas dogmáticas das religiões institucionalizadas”, dissolvendo-se assim “a unidade entre religião e religioso, entre religião e fé” (Ibid., p. 91), com “o esvaziamento das igrejas e o re-encantamento religioso do pensamento e das ações das pessoas”, bem como o “enfraquecimento das organizações religiosas e o fortalecimento de uma religiosidade pós-clerical, fluida” (Ibid., p. 93 e 94).

Em suma, a figura do *Deus de cada um* da segunda modernidade seria então, como escreve Beck, “muitos ‘não’: não é nenhuma etiqueta, nenhuma carteira de identidade de segunda classe, nenhuma convenção de dupla moral e sobretudo não é nenhum ‘desde sempre’, nem algo absoluto” (Ibid., p. 18); como defende a partir de sua análise da modernidade reflexiva, seria antes de tudo a possibilidade de divisão e recomposição, como o próprio

indivíduo, “Ele é a garantia da independência do indivíduo e da independência de Deus” (Ibid., p. 18), inclusive no que diz respeito às amarras históricas com a instituição eclesial. À vista disso, a pergunta a nos interessar aqui é: corresponderiam, portanto, tais conceitos à realidade empírica brasileira que diante de nós se apresenta? Respondendo afirmativamente, passamos agora a discorrer sobre a figura do desigrejado brasileiro no cruzamento com tais referências teóricas.

1.5 – O DESIGREJADO BRASILEIRO: FIGURA DO SER RELIGIOSO NA MODERNIDADE RADICALIZADA

Com base nessas que serão nossas principais perspectivas teóricas, pretende-se deixar claro, de acordo com o decorrer deste trabalho, que a categoria dos desigrejados brasileiros – se é que podemos chamá-la de categoria – é definida aqui como um conjunto a abarcar aqueles que experimentam da fé correlata à evangélica sem, todavia, fazer uso da instituição como local religioso, de e para práticas religiosas; e isso como consequência dos processos de individualização da modernidade religiosa que resultam na desinstitucionalização. Longe da tentativa de tentar estabelecer uma definição teológica para o termo “igreja”, a sua apropriação enquanto tentativa de conceito sociológico é a postura nevrálgica que se observará no desenrolar do texto, sendo fundamental a sua concepção enquanto um dispositivo disciplinar que reúne em si os adeptos de um “sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem a mesma comunidade moral” (DURKHEIM, 1989, p. 79). Cientes disto, como pensar essa nova configuração religiosa não tradicional na modernidade radicalizada? Propomos, então, pensá-la como um exemplo de recriação dessa segunda modernidade a partir das perspectivas teóricas com que trabalhamos anteriormente, de experimentação da fé no *Deus de cada um*, paradigmas explicativos que, embora tenham sido formulados a partir de uma experiência europeia (HERVIEU-LÉGER, 2008; BECK, 2016), nos são apresentados na experiência brasileira na correlação das características que lhe são próprias (EISENSTADT, 2001).

Basta um olhar acurado para a realidade brasileira para chegarmos à conclusão de que não é difícil de enxergar – no grupo elencado como recorte de nossa pesquisa, inclusive – as reverberações características do que Hervieu-Léger chamou de modernidade religiosa, por exemplo. Muito embora no Brasil não tenhamos uma diferenciação institucional rígida, concernente à laicidade (MARIANO, 2011) – o que mais uma vez nos leva a pensar nas múltiplas modernidades religiosas –, a individualização das trajetórias de identificação religiosa

é o fator determinante para o entendimento da desinstitucionalização evangélica – ou sobretudo evangélica. Como poderá ser visto em nossas entrevistas com alguns líderes do movimento tomado como recorte de pesquisa²⁰, a ideia da não necessidade de controle coletivo e da autonomia individual é o aspecto central do discurso daqueles que decidiram viver sua fé apartado das prerrogativas institucionais eclesiásticas. Como resultado de uma reconfiguração religiosa de características próprias, a desinstitucionalização evangélica parece exemplificar o paradoxo das teorias hervieu-légeriana e beckiana, pois não abandonando a experiência religiosa em definitivo, os sujeitos religiosos que deixam a igreja passam a recriar, de acordo com concepções formadas na individualização de suas crenças, uma nova forma de ser religioso que destoa do molde evangélico histórico-formal, apoiados na construção do *Deus de cada um*.

Convém pontuar que, circunscrito no curso histórico-temporal de que já tratamos, especialmente a partir das últimas décadas do século XX – com a mundialização do capitalismo e a globalização econômica e política –, essa figura, a do desigrejado brasileiro, tipifica no campo da religião, por meio de tensões e contradições da passagem da primeira para a segunda modernidade, um processo que se estende a todas as esferas da vida não só na experiência europeia mas também aqui e em todos os cantos do mundo: o processo de individualização, ou seja, o de produção de um indivíduo que se autoconstrói, cada vez mais autônomo; autônomo dos antigos parâmetros que lhe davam segurança e orientação, muito embora a conquista dessa autonomia *de jure* não esteja diretamente ligada à autonomia *de facto* (BAUMAN, 2001). Em outras palavras, o que nos parece é que o desigrejado no Brasil, como ator de novas religiosidades, está inserido em um conjunto de transformações do processo de individualização que o transcende, e que, a bem da verdade, o tem como consequência. Vale lembrar, ademais, que tais transformações na modernidade radicalizada, como sabemos, estão também diretamente vinculadas ao resultado da relação de forças sociais que disputaram entre si a hegemonia política e cultural nas últimas décadas do século XX. Com isso pretende-se dizer que esse processo de individualização que perpassa diversas esferas na segunda modernidade, além da religiosa, está também intimamente ligado à vitória planetária do capitalismo, que desde a derrota do comunismo no fim da União Soviética, prevalecera global e imediatamente na sobreposição de valores e princípios neoliberais de organização da vida material e imaterial, como apontam alguns autores – mesmo que em medidas diferentes.

²⁰Cf. entrevistas completas na seção “Anexos”.

Como ponderara Wendy Brown (2007; 2009; 2015; 2017), é inegável que o triunfo do neoliberalismo implicou a desconstrução do *demos*, ou como escreve, “a demolição conceitual da democracia e sua evisceração substantiva” (BROWN, 2015, p. 9, tradução nossa), e com isso, substituiu a preocupação cidadã para com o bem público para um tipo de cidadania baseada na afirmação do *homo economicus*, individualizado e individualizante, em detrimento do *homo politicus*, outrora engajado na vida comum. Com efeito, no enfraquecimento da noção e lógica da coletividade, prevalecera na efervescência e consolidação do neoliberalismo uma lógica que potencializou os processos de individualização. É o que aponta Brown quando pontua que

O cidadão-modelo neoliberal é aquele que constrói estratégias para ele mesmo entre as diversas opções sociais, políticas e econômicas, não aquele que se empenha com outros para alterar ou organizar essas opções. Uma cidadania neoliberal plenamente realizada seria o oposto da preocupação com o público; de fato, ela nem existiria como público. O corpo político deixa de ser um corpo, mas é, ao contrário, um conjunto de empreendedores e consumidores individuais (BROWN, 2005, p. 43, tradução nossa).

Nessa estratégia de *desdemocratização* (BROWN, 2007), com o que alguns chamam de formação de um sistema *pós-democrático* (DARDOT; LAVAL, 2016), o neoliberalismo enquanto sistema normativo estendeu sua influência não só ao âmbito da economia, mas “a todas as relações sociais e a todas as esferas da vida” (Ibid., p. 9), entre as quais, como pretendemos mostrar, à religiosa. Como escrevem Dardot e Laval,

(...) essa norma de vida [o neoliberalismo] rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade (...) Ora sob seu aspecto político (a conquista do poder pelas forças neoliberais), ora sob seu aspecto econômico (o rápido crescimento do capitalismo financeiro globalizado), ora sob seu aspecto social (a individualização das relações sociais as expensas das solidariedades coletivas, a polarização extrema entre ricos e pobres), ora sob seu aspecto subjetivo (o surgimento de um novo sujeito, o desenvolvimento de novas patologias psíquicas). Tudo isso são dimensões complementares da nova razão do mundo (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16).

Dessa forma, se com a secularização da primeira modernidade assistimos à “formação e a difusão massiva de uma religiosidade que se inclinava cada vez mais para a individualização” (BECK, 2016, p. 34) – embora ainda houvesse força nos corpos sociais normativos – na segunda modernidade, os impactos de catalizadores como a consolidação planetária do capitalismo neoliberal só contribuíram para a intensificação – ou radicalização – de tal processo. Nesse sentido, a transformação do ser humano em ator de mercado, da relação do sujeito consigo mesmo em uma concepção desembocada na sua própria afirmação como

“capital humano” – dada a característica da lógica neoliberal em atribuir valor a tudo e a todos (GALLINO, 2000) –, resultou numa privatização de si a perpassar, por sua vez, mesmo as esferas ontológicas de não-valor, como no caso das experiências anímicas – na privatização da crença; de Deus, o *Deus de cada um*. Esse *hiperindividualismo*, por sua vez, resultaria não só no esvaziamento dos valores universais da vida comum, como também, e conseqüentemente, no desmantelamento e descrédito das antigas formas de regulação social, na diminuição de sua importância, enfraquecendo assim unidades como a família, o Estado-nação, os partidos políticos, os sindicatos e todas outras instituições e organizações, nas quais se inserem, também e sobretudo para nós, as religiosas. Sobre isso, Lipovetsky escreve que a segunda modernidade – ou *hipermodernidade*, como chama –

Favorece a desestruturação de antigas formas de regulação social dos comportamentos, junto a uma maré montante de patologias, distúrbios e excessos comportamentais. A era do hiperconsumo e da hipermodernidade assinalou o declínio das grandes estruturas tradicionais de sentido e a recuperação destas pela lógica da moda e do consumo (LIPOVETSKY, 2004, p. 29).

Analogamente, a tal conclusão chegaria também o sociólogo francês Alain Ehrenberg, que buscando traçar os contornos do indivíduo na contemporaneidade, ou como pontua, “o tipo de pessoa que se institui gradativamente na medida em que deixamos a sociedade de classes, e o estilo de representação política e de regulação das condutas que lhe eram ligadas” (EHRENBURG, 2008, p. 11, tradução nossa), aponta para o ocaso dos dispositivos disciplinares e suas respectivas figuras de autoridade, já que assinala que, na segunda modernidade, “o lugar da disciplina nos modos de regulação da relação indivíduo-sociedade se reduziu” (Ibid., p. 15, tradução nossa). Essa nova era, no que lhe concerne e como têm discorrido todos os autores citados até aqui, seria a “era da autonomia”, da “autonomia e iniciativa individual”. Ratificando, portanto, o que escrevera Hervieu-Léger, tais contribuições teóricas confluíam para a constatação de que, na segunda modernidade, “as instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e práticas”, de modo que “o número de seus fiéis diminui e os fiéis ‘vem e vão’, não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41), criando condições, a partir desse processo radicalizado de individualização, para criação da ideia de um *Deus pessoal, de cada um*.

Outrossim, não seria comum detectar em nosso tempo e em nosso espaço geográfico, dada toda essa abordagem de nosso contexto, o crescimento de vivências e experiências

religiosas que procurassem orientação não mais das e nas igrejas, seus sacerdotes ou mesmo em um corpo regulamentador como a teologia ou qualquer outra força social normativa – tão comuns na primeira modernidade –, mas em suas próprias significações e apropriações privadas? Já que a individualização da modernidade individualizada “exclui toda fé imposta que se pretende inquestionável e que desconheça abismos” (BECK, 2016, p. 22) a resposta nos parece indubitavelmente positiva. Bem, ao menos é o que pretendemos mostrar nas próximas seções, olhando para os desigrejados brasileiros como um exemplo emblemático, já que, conforme o que será apresentado adiante a partir dos dados do IBGE, as igrejas evangélicas formais brasileiras – entenda-se institucionalizadas – aparentam apresentar sinais de cansaço, indicando reconfigurações específicas de religiosidade de parte dos outrora fiéis desse segmento, caso de nosso recorte elencado.

2 – OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS

Dada nossa contextualização geral da situação da experiência de *ser religioso* na modernidade radicalizada, passamos a discorrer agora sobre as mudanças observadas no cenário religioso brasileiro que nos permitirão corroborar tais análises, especificamente sobre o processo de desinstitucionalização evangélica, caso de reconfiguração decorrente de tudo o que já escrevemos até aqui. Antes, entretanto, uma ponderação faz-se necessária. É muito possível que esta seção específica seja considerada densa pelo seu leitor – para não dizer desnecessária em boa parte de seu conteúdo. De fato, a opção por uma espécie de breve historiografia da presença e inserção do protestantismo e suas ramificações no Brasil não parece muito condizente com o objetivo geral desta pesquisa, já que seu intuito se resume em ponderar sobre a experiência religiosa em um contexto e fase históricas específicas. Contudo, já que temos partilhado da análise de Ulrich Beck sobre o processo de individualização da religião, nos pareceu mister considerar que, para o autor, “a ‘invenção’ do Deus de cada um constitui talvez o cerne da revolução luterana” (BECK, 2016, p. 119) – muito embora, como considera Beck, esteja entre o cristianismo desde suas origens –, ou seja, está enfatizada no seio do advento do protestantismo, mesmo que tenha conhecido outra forma na segunda modernidade, a saber, uma reconstrução “fora do cristianismo”, numa espécie de individualização “pós-religiosa” (Ibid., p. 106).

Sendo assim, o que tentamos apresentar aqui é que, de fato, como pondera Beck, o protestantismo, como vertente cristã, abriga em sua lógica uma ênfase na individualização da crença cristã que, inevitavelmente, leva a pulverização de experiências religiosas. Nesse sentido, nossa intenção a partir de agora será apontar para as consequências dessa ênfase no território brasileiro numa espécie de arqueologia, primeiro com um panorama da multiplicação de denominações; depois, com indicadores quantitativos a partir do censo brasileiro, atestando o surgimento de novas formas de fé evangélica para além da instituição. Assim, embora custoso para uma pesquisa de tão pouco tempo – que é a de mestrado –, preferimos priorizar a apresentação de um panorama mais geral que nos permitisse entender o paradigma da individualização de forma historicamente ampla, primeiro sobre uma primeira individualização, que tem lugar na religião – da primeira modernidade –, segundo com a individualização da própria religião – a da segunda modernidade (Ibid., p 87).

Avançando, portanto, destacamos uma constatação: sabe-se que quando tratamos de Brasil nos referimos a um país essencialmente religioso; pluralmente cristão (SOUZA, 2012).

Segundo dados do último censo demográfico (2010), a soma daqueles que se declararam fiéis às doutrinas cristãs, nos seus mais variados recortes históricos, teológicos e denominacionais²¹, ultrapassou 90% do contingente de toda população brasileira. A diminuição do número de católicos e aumento do número de evangélicos, alavancado principalmente pelo crescimento de pentecostais, só reafirmaram uma tendência que vinha sendo observada desde a divulgação dos dados referentes aos censos posteriores a 1980. Assim, enquanto o catolicismo perdia ainda mais de sua hegemonia no país – de 89,2% em 1980 para 64,6% em 2010 –, os evangélicos assistiam a um crescimento de 15,6 pontos percentuais no mesmo período, saltando de 6,6% para 22,2%, num total de 42.275.440 brasileiros²²

De 2000 a 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes a mais do que a população brasileira: 61,4% contra 12,3%. Com isso, ampliaram seu rebanho em 16 milhões de adeptos, saltando de 26,2 para 42,3 milhões, compostos por 7,7 milhões de evangélicos de missão (4% da população), 25,4 milhões de pentecostais (13,3%) e 9,2 milhões de evangélicos não determinados (4,8%) (MARIANO, 2013, p. 124).

Desde então, não são poucos os pesquisadores, e de diversas áreas científicas inclusive, que têm dado enfoque sobre o fenômeno do crescimento evangélico em suas pesquisas, especialmente os que versam sobre uma de suas correntes mais estudadas nos últimos anos, o neopentecostalismo²³. É perceptível, desde o título, que o estudo das igrejas evangélicas no Brasil se constituem como ponto primordial para a presente pesquisa, uma vez que a maior parte dos simpatizantes dos grupos de cristãos desinstitucionalizados, tomados aqui como objeto principal, é formada majoritariamente por indivíduos outrora filiados às igrejas evangélicas nas suas mais distintas vertentes e denominações. Nesse sentido, reafirmando a justificativa do primeiro parágrafo desta seção, cremos que o estudo das igrejas evangélicas brasileiras abre caminho para um maior aprofundamento no entendimento da desinstitucionalização evangélica quando do olhar para as trajetórias religiosas tomadas pelos atores envolvidos nesse processo de ressignificação, bem como nos faz lembrar, como

²¹Contingente formado por religiões confessionalmente declaradas cristãs, inseridas nas categorias censitárias “Católica Apostólica Romana”, “Católica Apostólica Brasileira”, “Católica Ortodoxa”, “Evangélicos”, “Outras religiões cristãs”, “Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias”, “Testemunhas de Jeová” e “Espíritas”.

²²Tais números advém das pesquisas do último recenseamento realizado pelo órgão oficial brasileiro responsável, o IBGE (nesse caso, o censo de 2010). Pesquisas mais recentes, entretanto, apontam para um crescimento ainda mais expressivo dos evangélicos no país desde então. Em levantamento realizado pelo Datafolha em outubro de 2017, por exemplo, o percentual de evangélicos brasileiros é estimado em 32% da população (ver mais em <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2017/10/1930455-para-votar-19-dos-brasileiros-com-religiao-seguem-indicacao-da-igreja.shtml>>).

²³Freston (1995); Oro (1996); Mendonça (1990, 1997, 2005, 2008); Mariano (2004); Campos (2005); são só alguns poucos exemplos.

citamos acima, que processos de individualização e privatização da crença não só sempre estiveram presentes no protestantismo como são seus fundamentos propulsores, e que agora, na modernidade radicalizada, têm desembocado na desinstitucionalização, sendo a igreja não mais o centro da estrutura religiosa mesmo após ruptura, como na primeira modernidade, mas sendo o próprio indivíduo o gerador de uma religiosidade para além dos templos e instituições religiosas.

Sendo assim, algumas questões se tornam fundamentais: quem são os evangélicos brasileiros? Quais são as igrejas evangélicas no Brasil? Onde se encaixam os desigrejados na gama de categorias evangélicas apresentadas pelas pesquisas oficiais? De que modo os números do censo podem nos apontar mudanças que nos permitem confirmar as implicações dos processos da modernidade radicalizada no campo religioso?

2.1 – DEFININDO TERMOS: PROTESTANTES OU EVANGÉLICOS?

Estudar a religião cristã, aponta a maioria dos especialistas, é deparar-se com um campo multifacetado. A verdade é que, como escreve Dreher (2013), “o cristianismo jamais foi uniforme” (Ibid., p. 25). Desde os seus primórdios, nos primeiros séculos da assim chamada “Era cristã”, variados registros nos dão o panorama de desarmonia de posições existente no seio da igreja. Basta uma simples análise nos próprios textos neotestamentários, parte do fundamento escriturístico da fé cristã, para observarmos, além de uma série de embates travados entre fiéis convencidos de portarem a verdade acerca dos ensinamentos de Jesus²⁴, repetidas exortações dos escritores às igrejas que estavam sendo influenciadas por aqueles que “(...) perturbam e querem perverter o evangelho de Cristo” (BÍBLIA, Gálatas, 1, 7). A partir de então, diversos registros nos dariam uma noção de como a discórdia era rotineira entre os adeptos do cristianismo – os gnósticos e judaizantes no século I; o docetismo, marcionismo e montanismo no século II; sabelianismo no século III; e o donatismo e arianismo no século IV são apenas alguns exemplos de correntes condenadas pela ortodoxia histórica –, que por sua vez e paradoxalmente, levariam a recém fundada religião a uma rígida solidificação institucional, passando por marcos como as resoluções dos primeiros concílios, formulações de credos, a formação do cânon, sua consolidação e expansão ao ponto de chegar a ser estabelecida como religião oficial do império em 380 com o imperador Teodósio.

²⁴Lê-se no livro de *Atos dos Apóstolos*, por exemplo, que a discordância da igreja em relação às práticas de fé dos gentios (não judeus), se deveriam seguir ou não os costumes da religião israelita, levaram a formação do primeiro concílio da igreja, em Jerusalém.

Na medida em que a história avança essa realidade vai se confirmando cada vez mais, posições oficiais se dogmatizam enquanto pensamentos heterodoxos levam seus responsáveis às fogueiras. De forma paulatina, a igreja católica se infiltra, basicamente, na integralidade das esferas da vida privada e social de toda uma época, constituindo-se como principal dispositivo disciplinar de uma era. Não demoraria muito para que as esferas religiosa, política e econômica se entrelacem ao ponto de ser praticamente impossível distingui-las e diferenciá-las. Todavia, em meio ao exercício de todo aquele monopólio, a Europa passava, depois de séculos, por uma nova fase de inauguração de novos projetos culturais e políticos. Com a primeira modernidade – já percorrida na primeira seção –, “aos poucos foi surgindo forte clamor por reforma” (DREHER, 2013, p. 28).

Jan Huss, pré-reformador tcheco condenado por heresia à fogueira no Concílio de Constança de 1414, diante da não negação de suas posições contrárias ao terreno de poder ocupado pela igreja de sua época, parecia prever o futuro em suas últimas palavras antes de ser queimado vivo em 6 de julho de 1415: “Hoje vocês assarão um ganso²⁵ magro, mas em cem anos ouvirão um cisne cantar. Não serão capazes de assá-lo e nenhuma armadilha ou rede poderá segurá-lo” (THE PAPIST, 1997, p. 60, tradução nossa). Em 1531, ao comentar um edito imperial, Martinho Lutero afirmava ser aquele de quem Huss havia falado um século antes. A Reforma chegara em meio a um tempo de mudanças de diversos sentidos, o mundo já não era o mesmo, a religião deixava de ocupar cada vez mais a base do social, privatizava-se à medida que seu espaço ia sendo tomado por outros atores, como o mercado e o próprio Estado: a modernidade desfilava pelos corredores europeus. Embora o ano de 1517 seja tomado como o marco da reforma protestante, o fatídico 31 de outubro nada mais era que o ápice de um sentimento que permeava o continente muito tempo antes, mais um episódio, e talvez um dos mais radicais, que confirmava a não uniformidade da religião cristã. Tão logo o movimento deixava de ser motivado apenas por causas religiosas e passava a ser incentivado por razões políticas, sociais e econômicas. Protegido por uma série de autoridades do Sacro Império Romano-Germânico avançava para além dos limites geográficos de sua eclosão, estendendo-se pela Suíça, Países Baixos, França, Reino Unido, entre outros.

Em 1529, por ocasião da escrita de uma carta pública de protesto por parte de cinco príncipes eleitores, além de catorze cidades livres, contra a decisão da segunda Dieta de Spira, que contando com a maioria dos Estados católicos manteve a condenação dos ensinamentos de

²⁵O nome “Huss”, na língua boêmia, traduz-se como “ganso”.

Lutero e proibiu a aderência de suas ideias aos Estados que ainda não as tivessem aceitado até o presente momento, o termo “protestante” passava a ser usado para se referir aos reformadores e seus adeptos. Ainda nesse contexto, o termo “evangélico”, já presente nos pré-reformadores, seria retomado designando aqueles que abraçaram o evangelho que havia sido “recuperado” pela reforma. Derivado da palavra *εὐαγγέλιον* (evangelion), que é o termo grego para "evangelho", os "evangélicos" eram aqueles que, resgatando o evangelho, lutariam agora para proclamá-lo a todos. Com o passar do tempo, seria essa a mesma terminologia empregada aos que, na Inglaterra do século XVII, buscavam diferenciação, inclusive política, da Igreja da Inglaterra. Não demoraria muito para que esses fossem os conceitos usados para definir não só o todo de igrejas históricas que provieram do movimento reformatório do século XVI, mas toda e qualquer experiência religiosa cristã derivada destas denominações que, historicamente, diferir-se-iam, ora mais ora menos, dos padrões estabelecidos pela igreja católica apostólica romana.

Desde então, o protestantismo seria marcado por uma que, como apontam os especialistas, vem a ser de suas principais características: a fragmentação. Baseados na crença do sacerdócio universal dos crentes e na sua relação direta com o divino sem a necessidade de mediação sacramental por parte da igreja – diversamente à visão eclesiológica observada no catolicismo romano, por exemplo – a reforma protestante "promoveu uma radical dessacralização da hierarquia eclesiástica" (FERNANDES, R. C., 1998, p. 41), que por sua vez, evidenciava um traço marcante da modernidade: uma sociabilidade individualizada, característica já tratada na seção que deu início a este trabalho. O *sola fide* protestante – traduzido do latim como “somente a fé”, um dos cinco pilares fundamentais do protestantismo, conhecidos como “as cinco *solas*” – tirava a salvação das mãos despóticas da igreja de Roma, entregando-a aos crentes (indivíduos) agraciados com fé. Se séculos antes era impensável a formação e manutenção de um núcleo cristão fora do terreno da igreja romana, a modernidade se encarregava – pelo processo de individualização – de dar ao panorama religioso novos contornos. Karl Marx, filho de um luterano pragmaticamente convertido do judaísmo, diagnosticaria tais mudanças do século XVI escrevendo, em 1843, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* que

Sem dúvida, *Lutero* venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *convicção*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da

religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração (MARX, 2010, p. 152).

Essas palavras eram a explicação para uma sentença emblemática dada no parágrafo anterior: “Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo” (Ibid., p. 152). A relação do protestantismo com a modernidade desde sua observação enquanto movimento religioso era nítida. Como escrevera Lyndon Santos, “o protestantismo construiu-se historicamente na relação com a modernidade, seus pressupostos, enunciados, práticas e conquistas” (SANTOS, 2008, p. 179). Abertos a um livre e pessoal exame das escrituras por conta desse caráter subjetivo e individualista, os protestantes foram, então, dissolvendo-se em diferentes denominações²⁶ num conjunto de experiências religiosas diversas. Por essa razão, como aponta Antônio G. Mendonça, o uso da palavra “protestantismos”, no plural, nos daria uma maior e real compreensão desse ramo do cristianismo, vindo a ser o seu uso mais adequado (Ibid., 1990, p. 11). Protestantes, dessarte, como pontua o autor

(...) seriam aquelas igrejas que se originaram da Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas. Estas últimas, as batistas, também resistem ao conceito de protestantes por razões de ordem histórica, embora mantenham os princípios da Reforma. Creio não ser, por isso, necessário criar para elas uma categoria à parte. São integrantes do protestantismo chamado tradicional ou histórico, tanto sob o ponto de vista teológico como eclesiológico. Esses cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito (Ibid, 2005, p. 51).

Tomando dessa noção, logo surgia também o emprego do termo “evangélicos”. Certamente, como apontam estudiosos, o uso dessa palavra há muito teria sido consagrado como indicativo da totalidade de cristãos protestantes no Brasil. É exatamente o que apontou Antônio Flávio Pierucci, em programa exibido pela TV Cultura em 2004

(...) aqui, em evangélicos, é bom lembrar que o censo tanto quanto a sociologia da religião chama, usa, o termo “evangélicos” como sinônimo, *taco à taco*, de “protestantes”. Quer dizer, não é assim: você tem os protestantes e dentro dos protestantes você tem os evangélicos. Não. Todos os protestantes do Brasil

²⁶“Denominações” que, nas palavras de Reily (1993, p. 35), sugerem grupos membros de um grupo ainda maior, a “Igreja de Cristo” na concepção cristã. Von Wiese e Howard Becker (1950) apontam a “denominação” como uma instituição religiosa menor do que uma “igreja”, que sendo uma “seita”, acaba por se institucionalizar após gozar de calma frente a ruptura com a antiga instituição a qual pertencia.

são chamados pelo censo de evangélicos e é assim que eles se autodenominam. Digamos, desde que o primeiro grupo protestante chegou no Brasil, ainda no primeiro império, em 1824, que é um grupo de colonos alemães luteranos, eles fundaram no Brasil a igreja evangélica luterana do Brasil. Então, já o primeiro grupo protestante que veio para o Brasil, por uma tradição alemã, traduziu o *evangelische* para *evangélico* e aí está batizado para sempre. Ou seja, todo ramo do protestantismo é o ramo dos evangélicos (PIERUCCI, 2004a).

Em si, esse conceito se diferencia do utilizado para se referir ao movimento *evangelical*, que na década de 1940, surgia como fruto de uma contestação interna do movimento protestante fundamentalista norte-americano²⁷. Nesta relação, inclusive, encontrava-se a possível e mais recorrente confusão em torno de seu uso, dado que os protestantismos encontrados no Brasil, em maioria, estão estritamente relacionados a esse último. Entretanto, embora graficamente similares, os termos “evangélicos” e “evangelicais” – como são chamados os grupos do movimento *evangelical* – apresentam não só conceituação em tempos distintos como sentidos próprios diferentes. Como escreve Prócoro Velazques Filho

Evangélico é o movimento teológico que remonta aos pré-reformadores e enfatiza a volta à Bíblia como única regra de fé e de conduta. Esse movimento passou por todos os reformadores e marcou a distinção entre o catolicismo romano e os demais movimentos de renovação religiosa. Portanto, evangélicas são todas as Igrejas e denominações que descendem, direta ou indiretamente, da Reforma do século XVI. *Evangelical* é uma ala do movimento evangélico que enfatiza a experiência emocional da conversão como sinônimo de conversão. (...) O movimento *evangelical* está intimamente ligado a outro movimento religioso: os reavivamentos (MENDONÇA & VELAZQUES FILHO, 1990, p. 82).

Em outras palavras, dentre os ramos inseridos na gama de denominações chamadas de protestantes e/ou evangélicas – aqui ambas nomenclaturas indicaram o mesmo apanhado, sendo usadas como sinônimos – encontram-se também os *evangelicais*, presentes no Brasil desde o século XIX. Sobre isso escreveu também escreveu Mendonça

Como, portanto, identificar todos os protestantes brasileiros como evangélicos? Embora as linhas do movimento se ajustem bem ao perfil da média dos protestantes brasileiros, existem muitos que, sendo evangélicos, não são “evangelicais”. Daí a necessidade que muitos expositores do protestantismo têm de introduzir o anglicismo *evangelical* para distinguir

²⁷O fundamentalismo protestante, enquanto movimento religioso norte-americano, caracterizou-se de início pela reafirmação de pontos considerados essenciais à fé cristã protestante ortodoxa (inerrância da Bíblia, nascimento virginal e divindade de Cristo etc.) em meio ao crescimento do liberalismo teológico moderno. Posteriormente, destacar-se-ia pela inserção na esfera pública, onde o termo passará a ter conotação de religiosidade extremada. Ver SCHWEITZER, 2001; CAMPOS, 2010.

“evangélicos” de evangélicos. Aqueles, tipicamente conservadores, denominacionalistas, antiecumênicos e até fundamentalistas, e estes, soltos nas mais variadas correntes. Para concluir podemos dizer que os protestantes brasileiros são evangélicos, mas nem todos são “evangelicais” (MENDONÇA, 1992, p. 6).

Dessa maneira, de forma gradual, os evangélicos cresciam e se espalhavam pelo mundo. Consequência direta dos projetos impostos pela modernidade, não demorariam para chegar ao Brasil, como veremos adiante.

2.2 – O RECORTE HISTÓRICO-DENOMINACIONAL

Para tratar dos evangélicos no Brasil seguiremos pela linha dos recortes histórico-denominacionais que tratam da presença protestante no país, desde as tentativas de inserção no período colonial às manifestações mais contemporâneas. Acreditamos ser o esboço do desenvolvimento histórico-denominacional fundamental para o estudo e compreensão das igrejas evangélicas aqui presentes, sem deixar de lado, evidentemente, as diversas interações observadas entre denominações de “períodos” distintos. Nesta linha de raciocínio, uma observação é necessária. A pulverização denominacional protestante, observada desde a Reforma, tem como de seus principais motivos as questões de ordem teológica, movidas sobretudo pelo predicado individualizado da livre interpretação da Bíblia, assunto já pincelado anteriormente neste trabalho. Sendo assim, o recorte histórico-denominacional invariavelmente estará acompanhado de determinado recorte teológico, ora mais ora menos radical. Pensamos dar-nos a entender de forma mais clara se voltarmos a discussão de Mendonça (1998, 2005) sobre protestantismo e pentecostalismos, por exemplo. O principal motivo que faz com que o autor faça uma diferenciação entre as duas “correntes” reside principalmente em razões teológicas. Depois de discorrer sobre as diferenças do uso da Bíblia nos dois grupos, Mendonça escreve que

Entendemos que as diferenças e oposições acima expostas são suficientes para estabelecermos a distinção entre um e outro. Percebe-se entre eles alguns traços de continuidade que nos permitem afirmar que existe uma matriz protestantes no pentecostalismo institucionalizado – como a eclesiologia – mas há importante ruptura em questões fundamentais, como a fonte da autoridade e a revelação (MENDONÇA, 1998, pg. 80).

De fato, quando observadas, as denominações não católicas no Brasil guardam em si princípios teológicos distintos, como observa o autor. Assim, aparar as arestas de pesquisa sobre protestantismo por um viés exclusivamente teológico parece sensato, caso de textos de autores como Steve Bruce (1990), por exemplo. Entretanto, vale-se reafirmar que, para efeito de uma

pesquisa sociológica – proposta deste trabalho – o recorte histórico-denominacional, cremos, revela-se capaz de abarcar o objetivo proposto, uma vez que carrega em si mesmo a questão epistemológica dos protestantismos, razão maior das cisões, quando não das polarizações internas de uma mesma denominação.

Assim sendo, dentro do aqui temos chamado de evangélicos, seguiremos pela linha de análise do recorte histórico-denominacional apresentado nas pesquisas oficiais – sobretudo o censo do IBGE -, olhando para suas matrizes fundantes no protestantismo, capazes de abarcar não a totalidade de igrejas no Brasil – o que seria praticamente impossível, dada a grande multiplicidade de denominações que surgem dia após dia -, mas grande parte delas, o que inevitavelmente virá acompanhado *também* de questões teológicas, embora estas últimas não sejam enfatizadas, mas sim as suas implicações histórico-sociais.

Sobre essa escolha específica, cabe lembrar das constantes reflexões propostas por pesquisadores quanto a dificuldade para com às categorias utilizadas pelo IBGE sobre o panorama religioso brasileiro, como já apontado na seção “notas metodológicas” deste trabalho.²⁸ Quanto a isso, mais uma vez reconhece-se a limitação imposta pela plural realidade evangélica brasileira, buscando, todavia, o máximo de esforço científico possível para apresentação de dados mais claros e consistentes. Nesse exercício, pretendemos mostrar como já afirmamos na seção anterior que o processo de individualização está no seio do protestantismo desde seus primórdios, muito embora assuma uma configuração diferente, uma radicalização na segunda modernidade – conclusão a que se chega, por exemplo, ao se constatar a gradativa pulverização de denominações e movimentos, como o dos desigrejados.

2.3 – O FRACASSO NO PERÍODO COLONIAL

Não demorou muito para que o protestantismo europeu desembarcasse no Brasil, ainda durante o processo de colonização. Nesse período, três momentos distintos se destacaram: um ainda no século de XVI, de 1555 a 1560, quando da chegada de huguenotes²⁹ – como eram chamados os calvinistas reformados franceses nos séculos XVI e XVII - na baía de Guanabara; e outros dois no século XVII, com uma nova tentativa francesa de ocupação no Maranhão, ainda na primeira década, e a presença de reformados holandeses na colonização no nordeste

²⁸Os trabalhos de Clara Mafra (2004; 2013a; 2013b) e Walter Altmann (2012), por exemplo.

²⁹Embora incerto, duas principais hipóteses apontam para a origem do termo *huguenote*. A primeira, e numericamente mais creditada, se fundamenta na derivação do nome de Hugues Besançon, líder de um movimento político francês que lutou pela independência de Genebra contra o domínio da dinastia de Saboia. Já a segunda, defendida por um biógrafo de Calvino, Bernard Cottret (1999), aponta para relação com a palavra francesa *Eidguenot* (confederados), grupo político genebrino mais progressista e enveredado no protestantismo.

brasileiro sob a regência de Maurício de Nassau, de 1630 a 1654. Em ambos casos, entretanto, a tentativa de inserção no país não foi bem-sucedida, resultando no que Mendonça chamou de “tentativas fracassadas” (1990, p. 12).

2.3.1 – VILLEGAGNON E OS CALVINISTAS NA BAÍA DE GUANABARA

Sob a tutela financeira de Gaspar de Coligny (1519-1572), chefe do partido político huguenote, o diplomata Nicolau Durand de Villegagnon (1510-1571) chega em Guanabara no ano de 1555 e dá início ao estabelecimento colonial da França Antártica. Juntamente com ele, a primeira expedição de Coligny enviara quatrocentos homens, basicamente militares mercenários. Cerca de dois anos mais tarde, em 7 de março de 1557 e a pedido do próprio Villegagnon – que solicitava à Igreja Reformada de Genebra “elevação do nível moral e espiritual” da terra que agora habitava - aporta à recente colônia uma segunda caravana, dessa vez com 280 pessoas, entre as quais dois pastores recomendados pelo reformador francês João Calvino: Pierre Richier e Guillaume Chartier. Esse período viria a ficar marcado na história pela realização do primeiro culto e celebração do sacramento da Santa Ceia protestantes nas Américas. Jean de Léry, que estava entre os que vieram na missão francesa, registrara os passos iniciais do movimento

Assim, antes de partir de França, Villegagnon prometeu a alguns honrados personagens que o acompanharam, fundar um puro serviço de Deus no lugar em que se estabelecesse. E depois de aliciar os marinheiros e artesãos necessários, partiu em maio de 1555, chegando ao Brasil em novembro, após muitas tormentas e toda a espécie de dificuldades. Aí aportando, desembarcou e tratou imediatamente de alojar-se em um rochedo na embocadura de um braço de mar ou rio de água salgada a que os indígenas chamavam Guanabara e que (como descreverei oportunamente) fica a 23° abaixo do Equador, quase à altura do Trópico de Capricórnio. Mas o mar daí o expulsou. Constrangido a retirar-se avançou quase uma légua em busca de terra e acabou por acomodar-se numa ilha antes deserta, onde, depois de desembarcar sua artilharia e demais bagagens, iniciou a construção de um forte, a fim de garantir-se tanto contra os selvagens como contra os portugueses que viajavam para o Brasil e aí já possuem inúmeras fortalezas (LÉRY, 1972, p. 22).

Receios, hesitações e incertezas, porém, em pouco tempo perturbariam Villegagnon. Polêmico e de tendências católicas, o então governador da França Antártica passou a criticar e questionar uma série de posições calvinistas dos que anteriormente recebera de forma piedosa. Obrigando-os a declarar os termos de sua fé – origem da primeira confissão de fé protestante das Américas, a *Confesio Fluminensis* -, Villegagnon, que já rejeitara publicamente o calvinismo, manda executar três de seus assinantes por discordância doutrinária, eram os

primeiros mártires do credo protestante na América. Chamado de volta à França em 1558 para justificar-se, o almirante se ausentou da efêmera colônia, que, invadida e destruída por forças portuguesas comandadas por Mem de Sá, deixaria de existir pouco tempo depois. Era o fim da primeira tentativa de inserção do protestantismo em terras brasileiras.

2.3.2 – OS PROTESTANTES E A TENTATIVA DA “FRANÇA EQUINOCIAL”

No Maranhão, mais precisamente na fundação da cidade de São Luís, em 1612, ocorrerá a segunda tentativa de estabelecimento de uma colônia francesa no Brasil, com massiva presença de huguenotes. De início, a missão de Daniel de La Touche, senhor de La Ravardiere, tinha como objetivo a fundação da França Equinocial sob valores e princípios do protestantismo calvinista, influência direta do rei protestante Henrique IV. Assassinado, o promulgador do Edito de Nantes (1598), que deu liberdade religiosa aos protestantes na França, não chegou a ver o fracasso de sua missão. O crescimento expressivo da presença de católicos, juntamente com o envio e estabelecimento da liderança de frades capuchinos católicos enviados por Maria de Médici, aos poucos foram minando a presença protestante na região. Com a capitulação francesa a Portugal, dava-se o fim de mais uma tentativa de inserção do protestantismo no Brasil.

2.3.3 – MAURÍCIO DE NASSAU E OS REFORMADOS NO NORDESTE BRASILEIRO

A presença dos holandeses no nordeste brasileiro se caracteriza como a tentativa de inserção do protestantismo no Brasil no período colonial de maior duração. O domínio holandês que se estendeu entre os anos de 1630 a 1654 ficou marcado pela presença de reformados que buscavam estabelecer no novo continente uma sociedade pautada pelo protestantismo, considerado como a verdadeira religião. Abrangendo sete das dezenove capitânicas do Brasil à época, a Nova Holanda destacar-se-ia por uma incomum liberdade religiosa. Enquanto católicos exerciam sua fé livremente e judeus lançavam os alicerces das primeiras sinagogas das Américas, o protestantismo angariava uma quantidade cada vez maior de adeptos. Sobre esse período escreveu Mendonça

Durante quinze anos (1630-1645), Pernambuco e outras áreas do Nordeste brasileiro foram protestantes. Embora Maurício de Nassau fosse bastante tolerante com os católicos, o esforço dos “predicantes” logo conseguiu reunir flamengos, ingleses e franceses moradores no Recife e, com eles, organizar a primeira igreja. Procurando aprender a língua geral, os pregadores holandeses não perderam de vista os indígenas, os africanos e os portugueses. Abriram guerra à imoralidade reinante entre os locais e mesmo entre os próprios holandeses. (...) Com os consistórios (conselhos) das congregações locais,

estava implantada, de modo completo, a organização eclesiástica calvinista (MENDONÇA, 2008, p. 39 e 40).

Passados vinte e quatro anos desde a ocupação, e por uma série de motivos que aqui não convém detalhar, a colônia é finalmente reconquistada pelos portugueses. Era o fim da Igreja Reformada Holandesa no nordeste, o fracasso de mais uma tentativa – e a última no período colonial – do estabelecimento do protestantismo no Brasil.

2.4 – O PROTESTANTISMO DE IMIGRAÇÃO

Depois das três tentativas frustradas durante o período colonial, o protestantismo finalmente teria êxito em sua implementação no país a partir das primeiras décadas do século XIX. Desde a saída dos holandeses do nordeste, no século XVII, o Brasil não tolerara outra expressão de religiosidade que não fosse o catolicismo, sua religião oficial. Todavia, a situação parecia mudar com a chegada da família real e a conseqüente mudança política que abrangeria a relação metrópole-colônia. Em 1808, ano que marca a chegada de Dom João VI, um primeiro decreto é oficializado com medidas que abririam os portos brasileiros as “nações amigas”, marcando o fim do Pacto Colonial. Dois anos mais tarde, em 1810, sacramentam-se entre lusitanos e ingleses os tratados de Comércio e Navegação, Amizade e Aliança e dos Paquetes que, reafirmando a vantagem britânica nas alíquotas alfandegárias em relação às demais nações, atraíram centenas de protestantes imigrantes – principalmente anglo-saxões - que, enxergando no Brasil valiosa oportunidade de benesses dos mais variados tipos, se estabeleceriam e gozariam de relativa liberdade religiosa. É a partir de 1810, por exemplo, que igrejas anglicanas se estabelecem no país com seus capelães, responsáveis por serviços de assistência, principalmente religiosa, aos imigrantes ingleses que aqui se estabeleciam aos poucos. Os cultos protestantes paulatinamente “regressavam” ao Brasil nesses últimos anos de regime português, ainda que de maneira bem restritiva. É nesse contexto que se dará o que seria convencionalizado pela sociologia da religião anos mais tarde como o contexto de inserção do *protestantismo de imigração* no país. Obviamente, tal nomenclatura forjou-se a partir de uma característica distintiva: a inserção de protestantes estrangeiros – anglicanos e, sobretudo, luteranos - que não demonstravam muito interesse em propagar sua fé aos brasileiros, e que, em razão dessa não motivação missionária e proselitista, satisfaziam-se com a permissão de realização de seus cultos em templos “sem a forma exterior de templos” (LÉONARD, 2002, p. 47), assegurando assim a manutenção de suas tradições religiosas protestantes mesmo em terras católicas-portuguesas.

2.4.1 – O LUTERANISMO

Os anos vão se passando e é em 1824 - período pós independência, portanto - que o Brasil experimentará da primeira formação institucional protestante, com a formação de comunidades permanentes luteranas a partir da imigração alemã. A comunidade formada por cerca de 300 alemães luteranos que vieram para a região serrana da atual cidade de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro, liderada por Friedrich Oswald Sauerbronn (1784-1864), primeiro pastor luterano não só no Brasil, mas em toda América Latina, é tomada como marco inicial do feito³⁰. Em certo sentido, a assembleia constituinte de 1823 teria colaborado com esse fato. Escreve Mendonça (2008)

A questão da liberdade religiosa foi motivo de grandes debates na Constituinte de 1823. Havia numerosos parlamentares, portadores de ideias liberais, que propugnavam abertura maior, provavelmente também porque pressentiam a inevitabilidade de um contato cada vez mais intenso com nações protestantes. Houve cerrada oposição. Nem podia ser diferente, pois que, dos noventa constituintes, dezenove era padres. Mas por fim, embora continuasse mantendo a religião católica como a religião do Estado *par excellence*, e a única a ser mantida por ele, a Constituição reconhecia o Brasil como nação cristã em todas as suas comunhões e estendia os direitos políticos a todas as profissões cristãs (MENDONÇA, 2008, p. 43).

Com efeito, a imigração dos alemães seria a responsável por espalhar o protestantismo – nesse caso luterano – em diversas regiões do país. Entre os cerca de mais de 4 milhões de imigrantes que desembarcaram no Brasil entre o final do século XIX e início do XX, os alemães, primeiro grupo étnico europeu não ibérico a se estabelecer no país, foram o quarto contingente em ordem numérica, atrás de espanhóis, italianos e portugueses (ADAS; ADAS; MARTINELLI, 1998). Segundo Vallentin (1909, p. 253), aproximadamente 350 mil pessoas de “fala alemã” residiam aqui no início do século XX, lutando por preservar no novo território sua germanidade, inclusive no que diz respeito às tradições religiosas. Aos poucos, os imigrantes que outrora haviam sido dirigidos majoritariamente por “pastores leigos”, isto é, sem ordenação oficial e formação teológica, acompanharam um processo gradativo de institucionalização. Pastores passaram a ser enviados frequentemente ao Brasil pela igreja estatal alemã. Com o estabelecimento de diversas comunidades autônomas umas das outras, não tardaram as tentativas de criação de conselhos maiores que fossem responsáveis por inúmeras associações delas, e assim os sínodos iam sendo criados. Unidos em 1938, com

³⁰Mendonça (1990) aponta ainda a fundação de outra comunidade no sul do país, também em 1824, com 43 integrantes, na atual São Leopoldo-RS.

exceção a não aderência do Sínodo de Missouri, tais sínodos dariam origem em 1949 a uma Federação Sinodal, três anos após a abertura de uma Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo-RS, que, visando a formação de lideranças brasileiras, levava a igreja rumo à independência da Igreja Evangélica Alemã – o que ocorrerá oficialmente em 1955. Assim, após uma série de episódios singulares³¹, institui-se em 1962 a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). No país, entretanto, essa não vem a ser a única Federação Sinodal luterana a tornar-se oficialmente uma igreja. Fruto da ação do Sínodo de Missouri, que se estabelece nos Estados Unidos a partir da chegada de imigrantes alemães em 1847 e irradia-se ao Brasil no início do século XX, forma-se o movimento que será denominado em 1954 de Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Historicamente mais ortodoxa e conservadora, a IELB formaria com a IECLB o conjunto das duas maiores denominações luteranas no Brasil. Desde então, os luteranos sempre foram, como escreve Gertz, “(...) uma minoria absoluta dentro da sociedade brasileira” (GERTZ, 2007, p. 9). A explicação para tal razão parece simples quando reafirma-se, como escreveu Mendonça (1990), o “caráter étnico” das igrejas do chamado protestantismo de imigração. A não dedicação ao proselitismo, como resultado do tal, nesse sentido revela-se como principal chave explicativa, marca diferencial em relação às inserções seguintes.

Atualmente, segundo dados do Censo 2010, os luteranos no Brasil – abrangendo pelo menos duas de suas grandes denominações, a maior IECLB e a menor IELB – formam um contingente de 999.498 adeptos, quase 6% a menos quando comparados ao panorama de 2000, ocasião em que os números chegavam a 1.062.144 de filiados. A igreja anglicana, outra denominação aqui apontada no protestantismo de imigração, nem sequer aparece na pesquisa. Dadas as devidas ressalvas para com as categorias do IBGE, a diminuição em números dessa linha protestante é evidente, o que poderia indicar a perda de influência das vertentes religiosas mais tradicionais, tese defendida, por exemplo, por Mendonça e Velasques Filho (1990), Pierucci (2004b) e Mariano (2010), que associarão o fenômeno à pluralização e oferta religiosa.

Muito embora essa primeira corrente tenha se definido exclusivamente como consequência imigratória, será inegável sua influência na criação de condições que facilitarão a entrada e a permanência bem-sucedida das correntes missionárias.

³¹Aos poucos, a Federação Sinodal luterana do Brasil foi ganhando reconhecimento entre órgãos evangélicos. Em 1950 foi aceita na Federação Luterana Mundial e no Conselho Mundial de Igrejas. Já em 1958 passa a fazer parte da Confederação Evangélica do Brasil.

2.5 – O PROTESTANTISMO DE MISSÃO

Uma vez revista desde a constituinte de 1823, a questão da liberdade religiosa foi crucial para o processo de inserção do protestantismo missionário no Brasil Império. A Carta de 1824 trazia logo em seu 5º Artigo: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo [sic]” (BRASIL, 1824). Além disto, o de número 179 também ponderava em seu V inciso: “Ninguem pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica [sic]” (Ibid.). De fato, os primeiros missionários no país faziam se valer de tais palavras. O anseio por missões protestantes na América Latina era pujante nas organizações protestantes internacionais. Escreve Mendonça

Na virada do século XIX, a expansão colonial do mundo anglo-saxão elevou o movimento missionário a escala mundial. Em 1910, a Conferência Missionária de Edimburgo forjou a ideia de um *corpus christianum* mundial e procurou centralizar os objetivos missionários nos povos considerados pagãos, como asiáticos e africanos. A conferência de Edimburgo chocou-se com a mentalidade missionária desenvolvida durante o século XIX, que incluía os povos católicos entre os pagãos. Portanto, a América Latina, inteiramente católica, tinha, para os conservadores, de estar dentro dos objetivos missionários (MENDONÇA & VELASQUES FILHO, 1990, p. 31).

Não tardou muito, então, para que determinadas missões chegassem ao Brasil, protegidas pela “legislação avançada de D. Pedro II e certas autoridades imperiais” (BRAGA & GRUBB, 1932, p. 49). De início, é mister mencionar que as primeiras ações protestantes missionárias no país não se dariam, entretanto, só com a instalação de igrejas propriamente ditas, mas com o trabalho de organizações britânicas e americanas interessadas na distribuição de bíblias pelo território brasileiro. Sobre isso, é interessante reafirmar que poucas bíblias eram encontradas em território brasileiro, como escreve Giraldi

Até o final do século XVIII, a Bíblia era um livro praticamente desconhecido no Brasil. O fechamento dos portos brasileiros aos navios estrangeiros e o controle rígido que as autoridades religiosas exerciam sobre a entrada de todo o tipo de livro mantiveram essa situação inalterada até o final do século XVIII. Alguns poucos exemplares da Bíblia em francês e holandês chegaram ao País durante os séculos XVI e XVII, nas caravelas dos calvinistas franceses e holandeses, integrantes das expedições invasoras que desembarcaram nos Estados do Rio de Janeiro e Pernambuco. A situação somente começou a mudar no início do século XIX, quando foi liberada a importação de livros, e as primeiras Sociedades Bíblicas começaram a enviar Bíblias na língua portuguesa para o Brasil. Mas a distribuição regular das Escrituras só começou

mesmo a partir da segunda metade de século XIX, quando as Sociedades Bíblicas enviaram seus representantes e instalaram suas Agências bíblicas no País (GIRALDI, 2008, p. 11).

Assim, chegaria ao Brasil em 1835 a primeira denominação de trabalho estritamente missionário, a norte-americana Igreja Metodista Episcopal. Três momentos, então, marcariam sua presença aqui até o insucesso dessa primeira tentativa. O primeiro com a chegada do missionário pioneiro, Fountain Elliot Pitts, que após responder positivamente ao desejo de expansão da igreja pela América do Sul, tratado pela Conferência Geral da denominação em 1834 – assunto que vinha sendo considerado desde 1832 – seria enviado ao país oficialmente pelo bispo James Osgood Andrew para o início das atividades missionárias, em 1835, principalmente em residências da cidade do Rio de Janeiro. O segundo, com a chegada do pastor Justus Spaulding em terras cariocas, em 1836, após apelo de Pitts, organizando ali uma congregação formada por, aproximadamente, quarenta estrangeiros. Já o terceiro, a chegada de Daniel Parish Kidder em 1837, que enviado pela Sociedade Bíblica norte-americana, se destacaria como distribuidor e vendedor de Bíblias pelo território brasileiro, registrando suas viagens em documentos que posteriormente se sobressairiam como importantes relatos desse período de inserção do protestantismo no país³². Seis anos após sua chegada, no final de 1841, a Igreja Metodista Episcopal encerraria oficialmente suas atividades no Brasil graças a alguns motivos específicos, tais como o falecimento da esposa de Kidder em 1840, Cynthia Russel, e o mais provável segundo Mendonça, o corte de recursos missionários por conta da “(...) crise das igrejas protestantes americanas por causa da escravidão (...)” (MENDONÇA, 2008, p. 46). O metodismo só retornaria ao país anos depois, ponto que trataremos mais adiante.

Atuariam ainda entre os brasileiros, como agentes oficiais de sociedades bíblicas, o pastor presbiteriano James Cooley Fletcher, vinculado à União Cristã Americana e Estrangeira, à Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros e à Sociedade Bíblica Americana, em missões que foram de 1851 a 1854 – posteriormente vinculado também à União Americana de Escolas Dominicais, em missão de 1855 a 1856 -; e Richard Corfield, agente da Sociedade Britânica e Estrangeira, em 1856. Nestas ocasiões, contudo, a finalidade última não consistia em plantação de igrejas, mas em distribuição de bíblias e literatura religiosa protestante aos nativos. Segundo Léonard, até 1854 aproximadamente 4.000 exemplares da bíblia haviam sido distribuídos (LÉONARD, 2002, p. 55). Aconteceria em 1855, conquanto, o estabelecimento

³²*Reminiscências de viagens e permanência no Brasil* (1943), publicado em 1845 em dois volumes, e *Brasil e os brasileiros* (1941), publicado em 1857 com coautoria de James Fletcher, foram os principais. Há ainda outras publicações de Kidder sobre o período de permanência no Brasil, como a obra *São Paulo in 1839* (1969).

permanente de uma denominação protestante no Brasil, o que segundo o autor, haveria de aumentar esse número para 20.000 exemplares em cinco anos (Ibid. p. 55).

2.5.1 – IGREJA CONGREGACIONAL

A Igreja Congregacional viria a ser a primeira denominação protestante de interesse missionário a se instalar e permanecer no país até aos atuais dias. Para entender sua história por aqui, faz-se necessário que recorramos a história de Robert Reid Kalley, missionário implementador da denominação em terras brasileiras. Médico, Kalley nasce na Escócia em 1809, vindo a dedicar parte da vida às missões evangélicas após experimentar uma mudança religiosa em sua vida, na década de 1830. Viajante marítimo por conta do exercício da profissão, via o Oriente como local de grande necessidade de pregação de suas crenças, muito por conta de condição social da região. Impedido de ir para a China pela debilidade de saúde de sua primeira esposa, Margareth Crawford, é em Funchal, na Ilha da Madeira – local já conhecido por ele por causa de duas de suas viagens à Índia -, que Kalley se estabelecerá em missão, com serviço voluntário de medicina em 1838. Ali, o médico escocês - e agora pastor - residiria até 1846, ano em que seria expulso pela perseguição católica antiprotestante. Juntamente com ele, centenas de seus prosélitos fugiriam se espalhando por diversas regiões, entre as quais Trinidad, Antígua, Ilha de São Cristóvão, Jamaica, Estados Unidos, entre outras. Passando por lugares como Inglaterra, Ilha de Malta e Palestina – onde Kalley conheceria Sarah Poulton Wilson, com quem contrairia núpcias no final do ano de 1852, após a morte de Margareth, sua primeira esposa³³ -, o missionário finalmente chega ao Brasil em 1855, após atender um pedido feito à Sociedade Bíblica Americana por James Cooley Fletcher, já mencionado anteriormente.

No país, Kalley e sua esposa dariam início ao trabalho que posteriormente resultaria na implementação da Igreja Congregacional no Brasil. Estabelecendo-se em Petrópolis, no Rio de Janeiro, partiriam logo para o exercício do proselitismo, diferenciando-se assim da ação protestante observada aqui com o protestantismo de imigração. Assim, depois de cerca de três anos de trabalho estritamente missionário, com distribuição de bíblias, publicações em

³³O segundo casamento de Kalley é determinante para a compreensão de seu envolvimento com o congregacionalismo. A Igreja Presbiteriana Escocesa foi a denominação de origem do missionário, sendo nela sua eleição para presbítero na Ilha da Madeira e posterior ordenação como pastor em 1839. Após o casamento com a congregacional Sarah Poulton Wilson – sobrinha de Samuel Morley, líder da Igreja Congregacional inglesa -, Kalley passa a se envolver com a Igreja Congregacional, tornando-se membro e pastor missionário pela denominação. O caráter mais distintivo entre as diferentes correntes resume-se na organização e forma de governo eclesiais. As igrejas presbiterianas adotam como estrutura de governo um corpo formado por presbíteros – daí a origem de seu nome – chamado de conselho. Já as congregacionais defendem que o poder de mando da igreja reside nela própria como um todo, organizando assim assembleias formadas localmente por todos os membros.

periódicos locais, contatos estabelecidos com autoridades – inclusive com o próprio Imperador – etc., o batismo de um primeiro prosélito brasileiro, em 11 de julho de 1858, seria marcado como dia de fundação da Igreja Evangélica Fluminense, a primeira denominação protestante – congregacional - a se instalar definitivamente no país.

Muito embora não viesse a ser a maior denominação dessa fase do protestantismo no Brasil, paulatinamente a Igreja Congregacional foi se expandindo, dando origem a outras igrejas de mesma organização, embora nem todas ligadas a associações missionárias estrangeiras como a Fluminense. Em 1913, treze delas formariam a União das Igrejas Evangélicas Indenominacionais (UIEI). Anos mais tarde, em 1942, e ligadas à Igreja Cristã Evangélica do Brasil, criar-se-ia a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil (UIECCB), que por sua vez e desde de 1969, viria a se tornar a União das Igrejas Evangélicas e Congregacionais do Brasil (UIECB). Citando dados de Read e Ineson (1974), Mendonça aponta para o número de 56.386 evangélicos congregacionais no país em 1966, e traça uma perspectiva de 60.000 em 1990 (1990, p. 35), ano da publicação de sua obra. Sabemos, contudo, que no ano 2000 a categoria censitária “igreja evangélica congregacional” aparecia com um total de 148.836 membros. Mais recentemente, e de acordo com os números do censo 2010, sua membresia é de 109.591, representando uma queda de 26,3%.

2.5.2 – IGREJAS PRESBITERIANAS

O presbiterianismo chega ao Brasil definitivamente em 1859, quatro anos após a chegada dos congregacionais. Sua implementação aqui também seria fruto do desejo de expansão evangelística das igrejas e organizações protestantes norte-americanas, que como já vimos, já haviam enviado para cá homens como Fountain Elliot Pitts, Justus Spaulding, Daniel Parish Kidder, James Cooley Fletcher etc. Assim, enviado pela junta de missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos - a igreja do norte de um país dividido pela questão da escravidão -, desembarcava na cidade do Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1859 o missionário Ashbel Green Simonton. Dava-se assim o início do trabalho da denominação que, até o início do século XX, viria a ser a maior igreja do protestantismo de missão no país em número de adeptos.

De início, o trabalho de Simonton em terras brasileiras não foi fácil. Algumas razões particulares pesam como explicação. A primeira delas, e talvez principal, está relacionada a inexistente familiaridade do missionário norte-americano com a língua portuguesa quando da sua chegada, como relatado em seu diário pessoal

O que mais me interessa agora é aprender a língua. Começo a reprovar-me por perder tempo, pois este é o meu primeiro dever, e enquanto não completar, não tenho condições de ser útil aqui. Procurei o Sr. Eubank e ofereci-me para dar aulas de inglês a seus filhos a fim de aprender com eles português. Ele falou-me de um cunhado que quer muito aprender inglês e agora estou entrevista com ele. Esta manhã escrevi um recado para o Dr. Pacheco na esperança de que ele possa ajudar-me. Se não tiver sucesso em nenhum desses casos, vou colocar anúncio no jornal. (...) Todos os esforços que fiz até agora para aprender o português não tiveram sucesso (SIMONTON, 2002, p.132-133).

Além disto, a febre amarela e o posterior desapoio de muitos estrangeiros puseram-se como entraves. Entretanto, desde sua chegada, o missionário norte-americano parecia estar convicto de sua missão no Brasil. Mesmo orientado com determinadas ressalvas de Kalley quanto ao trabalho missionário no país, Simonton registrara seu desejo de trabalho ostensivo entre os brasileiros. “Minha presença e meus objetivos aqui não podem ficar escondidos (...) Existem indicações de que um caminho está sendo aberto aqui para o Evangelho” (Ibid., p. 127).

Dessarte, com a chegada posterior de outros dois missionários – os pastores Alexander Latimer Blackford, em 1860, e Francis Joseph Christopher Schneider, em 1861 -, o presbiterianismo avançaria em número a partir da fundação de sua primeira igreja no Rio de Janeiro, em 1862, chegando a passar de cem membros já em 1864, segundo estimativa de Braga e Grubb (1932, p. 58). Com a ordenação do primeiro pastor protestante brasileiro, o ex-sacerdote católico José Manoel da Conceição em 1865, sua força adentraria o interior da província de São Paulo e do sul de Minas, uma das principais razões de seu rápido crescimento e expansão. Conceição, que era da cidade de Brotas, logo empenhava-se, como escreve Mendonça, a “(...) viajar incansavelmente por suas ex-paróquias propagando suas novas crenças (...)” (MENDONÇA, 2008, p. 48). Não bastasse, estabeleceu-se ainda no país uma missão advinda da igreja presbiteriana do sul dos Estados Unidos, em Campinas, no ano de 1868, com a finalidade de prestar assistência religiosa aos confederados que emigravam para a região, mais precisamente para Santa Bárbara d’Oeste.

Com isso, no fundir dos dois núcleos, dá-se origem ao primeiro sínodo brasileiro da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), o que oficialmente representou o seu desligamento e dependência das igrejas norte-americanas, em 1888. Dali em diante, por conta de variados motivos que não convém pontuar agora, algumas cisões passariam a ser observadas na denominação enquanto de seu desenvolvimento. Assim surgem outras igrejas de origem

presbiteriana ao longo da história do protestantismo brasileiro, tais como a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) em 1903, a Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil (IPCB) em 1940, a Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (IPFB) em 1956, Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (IPRB) em 1975 e a Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPUB) em 1978. Zwinglio Mota Dias cita, ainda, alguns outros “parentes muito próximos”, como a Igreja Reformada do Brasil, a Igreja Reformada Húngara, a Igreja Presbiteriana Árabe e a Igreja Reformada Armênia (DIAS, 2013, p. 112).

Em sua totalidade, e de acordo com dados do censo 2010, os presbiterianos somam hoje cerca de 921.209 membros no país, número 6,11% menor quando comparado aos da pesquisa do decênio anterior, em 2000, quando os presbiterianos compreendiam cerca de 981.064 brasileiros. É na Igreja Presbiteriana do Brasil que nasce a liderança que estudaremos mais adiante, o hoje mentor da comunidade Caminho da Graça, Caio Fábio d’Araújo Filho.

2.5.3 – IGREJAS METODISTAS

Após o encerramento de suas primeiras atividades no Brasil, em 1841, o metodismo³⁴ retornaria ao Brasil definitivamente em 1867, com o pastor Junius Estaham Newman. Newman, que fora capelão durante a Guerra Civil Americana, estabelece-se por conta própria como missionário no país acompanhando os imigrantes norte-americanos que se instalavam aos poucos no interior da província de São Paulo, mais precisamente na região de Campinas. Fixado em Saltinho, o missionário fundaria com seus compatriotas a primeira igreja metodista a se instalar finalmente no Brasil, em agosto de 1871. Cinco anos depois, em 1876, e aos pedidos de Newman, a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal Sul enviaria o segundo – o primeiro oficialmente constituído - missionário metodista ao Brasil, o pastor John James Ransom.

A partir de então a denominação passa a conhecer ligeiro crescimento. Sobre esse avanço tímido, Mendonça escreve que “O crescimento inicial dos metodistas foi lento porque se estabeleceram em cidades, sofrendo, por isso, a presença física da Igreja Católica” (MENDONÇA, 1990, p. 40). Entretanto, tal situação mudaria, ainda segundo o autor, a partir da fundação de colégios dirigidos pela denominação, que obteriam sucesso diante da “(...) burguesia cafeeira e comercial das cidades” (Ibid., p. 40), que buscava uma alternativa à

³⁴Fundado pelos irmãos Charles e John Wesley, o metodismo nasce como uma cisão na Igreja Anglicana do século XVIII. Em suma, sua doutrina fundamenta-se no arminianismo teológico de Wesley, numa forte ênfase na relação íntima e pessoal do fiel com Deus, através de um determinado método – daí a origem de seu nome.

educação católica romana. É nesse contexto, por exemplo, que nasce o Colégio Newman, hoje conhecido como Universidade Metodista de Piracicaba. Assim, na medida em que outros missionários chegavam ao país, o trabalho avançava para diversas regiões do território brasileiro³⁵ seguindo este viés duplo: a implementação de igrejas e escolas.

Reily (1980), utilizando números dos Annual Reports, apresenta números do crescimento da denominação até 1930. Segundo o autor, em 1890 a igreja contava com 480 membros; em 1900, cerca 2785; em 1910, 6208; já em 1920, 10314; e em 1930 já eram 15560. Sobre esse último período, uma outra consideração faz-se necessária. Depois de estar vinculada à missão norte-americana, é em 1930 que a denominação se torna independente, buscando, entre outras coisas, a “(...) substituição das lideranças missionárias norte-americanas por líderes brasileiros” (VALVERDE, 2013, p. 143). Isso não significa, evidentemente, que a igreja não mais recebeu missionários de outros países. Vale destacar que outras denominações ligadas ao metodismo, chamadas de igrejas “de linhagem wesleyana”, também se estabeleceriam no Brasil advindas de missões estrangeiras. Esse é o caso das igrejas Exército de Salvação, que chegou ao país em 1922 através de suíços; Holiness, implementada em 1925 por japoneses; Metodista Livre, iniciada no final de 1936 também por imigrantes japoneses; Nazareno, em 1958 com missionários norte-americanos; Aliança Cristã e Missionária, de chegada em 1962, entre outras.

De acordo com os dados dos dois últimos recenseamentos, o número de metodistas no Brasil tem praticamente se estagnado. Na realidade, os dois últimos censos apontam para um decréscimo ínfimo de 0,008%. Em 2000 seus adeptos formavam um contingente de 340.963 pessoas, enquanto que no ano de 2010 esse número foi de 340.938. Por ora, vale reafirmar que os dados nos apontam a diminuição – embora entre os metodistas essa seja quase imperceptível – de todas as denominações observadas até aqui, das de imigração às de missão, que, mesmo não acontecendo com duas denominações históricas que serão tratadas adiante, nos faz pensar sobre qual tem sido o destino da migração desses “ex-membros” na diferença final entre o acréscimo e decréscimo de fiéis do protestantismo histórico.

2.5.4 – IGREJAS BATISTAS

Sobre o conjunto formado pelas igrejas chamadas batistas, determinadas ponderações são necessárias. Aqui destaco a resistência e a dificuldade que os batistas têm de se identificar com as igrejas oriundas da Reforma, denominações que são trabalhadas neste texto como as

³⁵Até 1886 a Igreja Metodista no Brasil contava com quatro principais centros estratégicos no Brasil: duas congregações no Rio de Janeiro, uma em São Paulo, uma em Juiz de Fora e outra em Piracicaba.

matrizes que formam o todo denominado no Brasil como “evangélicos”. O pastor batista Vernon C. Lyons, por exemplo, aponta três razões que, segundo seu entendimento, atestam a não relação do movimento batista ao dos protestantes do século XVI: uma de cunho histórico, outra doutrinária e uma última em relação ao aspecto prático.³⁶ Entretanto, como considerara Mendonça, não faz sentido “(...) criar para eles uma categoria à parte” (MENDONÇA, 2005, p. 51), uma vez que, tanto do ponto de vista teológico e eclesiológico – e ainda acrescentaria histórico no Brasil -, os batistas confundem-se com os protestantes de missão, também chamados históricos. Assim sendo, passemos a considerar brevemente seu processo de inserção em terras brasileiras, bem como sua atual dimensão no país de acordo com as pesquisas oficiais.

Assim como no caso das outras denominações históricas já trabalhadas até aqui, estudar a inserção batista no Brasil é estudar uma missão norte-americana. Como no caso dos metodistas, os primeiros batistas a se estabelecerem no país decorreram do período de imigração de norte-americanos motivados, principalmente, pela guerra de secessão nos Estados Unidos. Quando a primeira igreja batista, Primeira Igreja Batista da Bahia (PIB Bahia), foi oficialmente organizada em 1882 na cidade de Salvador, pelos missionários Willian B. Bagby e Anne L. Bagby, outras duas já existiam há pelo menos dez anos no país, segundo Reily (1989), ambas na região de Campinas, nos municípios de Santa Bárbara d’Oeste e Americana.

Depois de determinado tempo de estabelecimento em terras brasileiras, a organização de uma convenção das igrejas em nível nacional seria concretizada em 1907. Esse fato, em específico, foi um marco para a história batista brasileira. Vale lembrar que, assim como na Igreja Congregacional, a forma de governo eclesiástico dos batistas é local, as igrejas são autônomas umas das outras. Nesse sentido, dá-se a formação de convenções como conglomerados de igrejas que, mesmo independentes, buscam atuar em conjunto por questões de ordem evangelística, educativa etc. Assim, além da Convenção Batista Brasileira (CBB) de 1907, surge também uma dissidente, de características pentecostais, a Convenção Batista Nacional (CBN) – outrora chamada Associação Missionária Evangélica (AME) -, criada no início dos de 1960.

Investindo em estratégia evangelística e educacional – mais naquela do que nesta, em relação às demais igrejas missionárias -, os batistas foram os evangélicos que mais cresceram entre as correntes históricas no Brasil, espalhando-se por todo território em pouco tempo,

³⁶LYONS, Vernon C. **Batistas não são protestantes**. Disponível em: <http://solascriptura-tt.org/EclesiologiaEBatistas/BatistasNaoSaoProtestantes-Lyons.html>. Acesso em: 08/04/2017.

ocupando a posição majoritária entre os demais evangélicos ainda no início do século XX. Mendonça (1990), por exemplo, aponta que a existência de 312 fiéis em 1889 passou para cerca de 264.137 em 1966, estimando ainda um contingente no ano de publicação de seu livro, entre todos batistas brasileiros, de 1.310.000 pessoas. Como no caso das demais igrejas do protestantismo, falar da totalidade dos batistas no país implica falar numa plêiade de denominações distintas, inclusive sobre as pentecostais. O que sabemos, hoje, é que de acordo com os dados do censo 2000, os batistas correspondiam a 3.162.691 de brasileiros; número que cresce na divulgação dos dados da pesquisa posterior, de 2010, quando o total de seus membros foi de 3.723.853, crescimento de 15%.

2.5.5 – IGREJAS ADVENTISTAS

Uma outra subcategoria utilizada pelo IBGE no conjunto formado pelas igrejas chamadas na pesquisa de “evangélicas de missão” é a composta pelos adeptos das igrejas adventistas. Como no caso dos batistas, cabe reafirmar nesse ponto uma particularidade: embora seja um ramo denominacional oriundo do protestantismo, o adventismo é renegado enquanto fé evangélica pela maioria – para não dizer totalidade – das igrejas evangélicas brasileiras. A dificuldade, como já apontada na introdução desta seção, reside unicamente em problemas de ordem teológica. Todavia, vale reafirmar que enquanto experiência religiosa oriunda do protestantismo, não parece haver razão sociológica para não incluir as igrejas adventistas no conjunto final aqui trabalhado. Para tanto, vale reafirmar a proposta do trabalho de olhar o grupo “evangélicos brasileiros” como o conjunto total dos cristãos não-católicos no país, oriundos de movimentos da reforma protestante e suas posteriores dissensões, tanto quanto for possível extrair da pluralidade desse campo.

Enquanto movimento religioso autônomo, a história dos adventistas está relacionada a de pioneiros norte-americanos como Guilherme Miller e Ellen White, ambos oriundos de denominações tradicionais dos Estados Unidos, sendo a última considerada profetisa pelos adventistas. Formalmente criada em 1863, a maior denominação do movimento adventista, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, foi implantada oficialmente no Brasil trinta e três anos depois, em 1896, em Gaspar Alto, no estado de Santa Catarina. A partir de então, adotando uma postura proselitista similar a das demais igrejas do protestantismo de missão, principalmente no que diz respeito a importância dada à criação de institutos educacionais, o adventismo expandiu-se pelo território brasileiro, instalando, no mesmo contexto, igrejas no Rio de Janeiro, São Paulo,

Espírito Santo, Minas Gerais etc., através da ação missionária de pastores enviados por missões estrangeiras, apoiados, sobretudo, pela comunidade alemã.

Sobre seu avanço, Michelson Borges escreve sobre a existência, no ano de 1956, de “(...) 22 igrejas, 56 escolas sabatinas, três mil membros batizados, 15 escolas elementares, 15 professores que ensinavam cerca de mil alunos, um hospital, dois médicos e enfermeiras, 15 pastores e evangelistas” (BORGES, 2007). Hoje, depois de passar por subdivisões inúmeras – como por exemplo, o surgimento de igrejas como Adventista Movimento da Reforma, Adventista da Promessa Renovada, Adventista da Reforma Completa, Adventista Conservadora Renovada, entre outras -, os respondentes que se declararam adventistas aos recenseadores em 2010 aumentaram cerca de 22,5%, passando dos 1.209.842 fiéis em 2000, para 1.561.071.

2.5.6 – OUTRAS EVANGÉLICAS DE MISSÃO

Naturalmente, pela amplitude de denominações que se instalaram no país e por aqui se ramificaram, o censo fecha a categoria “evangélicas de missão” com a subcategoria “outras evangélicas de missão”, compreendendo assim denominações com menos respondentes e, possivelmente, respostas não definidas. Esse conjunto que em 2000 era de 34.224 pessoas, passa para 30.666 nos números do censo 2010.

2.5.7 – CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROTESTANTISMO HISTÓRICO

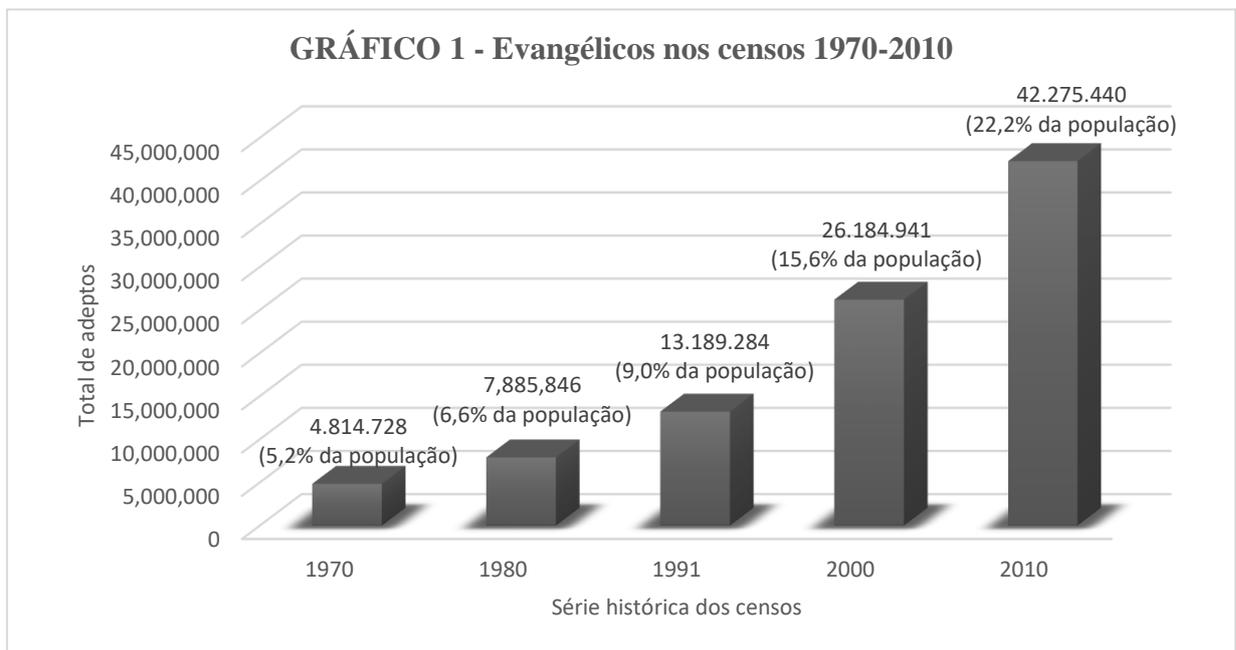
Como pôde-se perceber ao longo do texto, chamo de “protestantismo histórico” o conjunto de igrejas formado pelas aqui descritas como “de imigração” e “de missão”. Penso ser necessário dizer isso uma vez que os censos do IBGE, tratados aqui como fios condutores de apresentação das maiores denominações evangélicas do país, apresentam todo esse apanhado na categoria denominada de modo único como “evangélicas de missão” – nomenclatura que não parece fazer sentido para igrejas como a anglicana e luterana, pelas razões já apresentadas. Dito isso, dentro da proposta e objeto do trabalho, algumas considerações fazem-se cruciais ao olharmos a realidade desta primeira divisão.

O primeiro, e talvez mais importante ponto a ser apresentado aqui, é o da realidade de que o crescimento expressivo do total de evangélicos no Brasil nos últimos decênios (GRÁFICO 1) não se deve a categoria formada pelo conjunto de igrejas evangélicas apresentadas até aqui (TABELA 1). Mesmo que, em número absolutos, esse contingente tenha crescido ligeiramente especialmente por causa dos batistas e adventistas (GRÁFICO 2) –

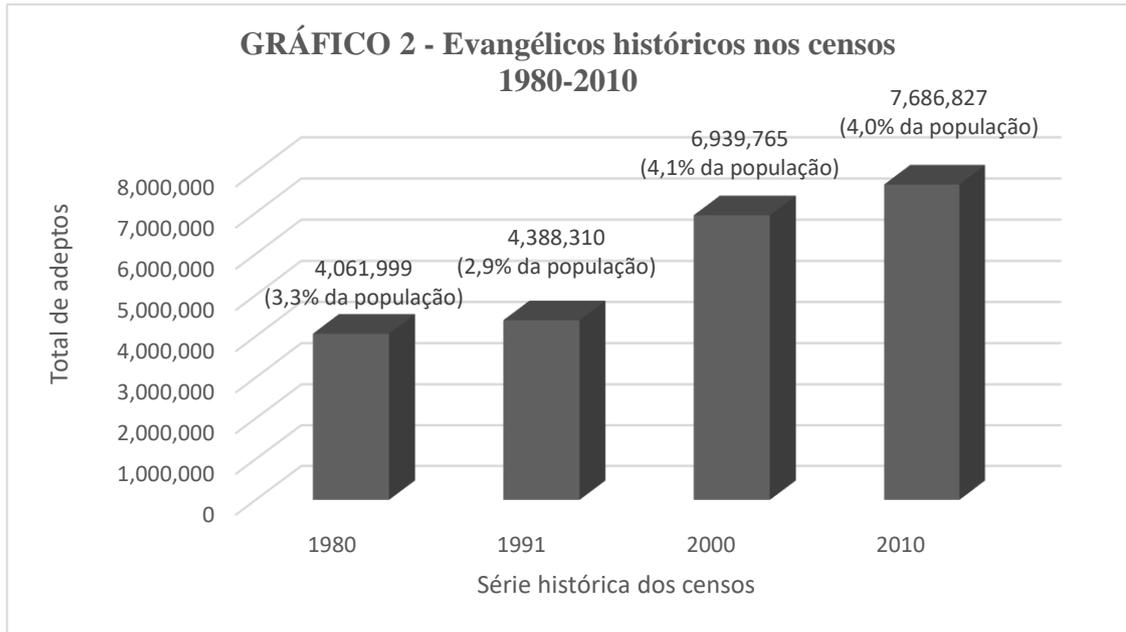
comparando as pesquisas a partir de 1980, ano em que se faz uma subdivisão entre os protestantes, antes aglomerados numa única categoria -, o que temos na realidade, na desagregação dos números, é um decréscimo da categoria e subcategorias quando comparada ao crescimento total do protestantismo brasileiro (GRÁFICOS 3 e 4).

Denominações históricas	Número de adeptos
Igrejas Luteranas	999.498
Igrejas Congregacionais	109.591
Igrejas Presbiterianas	921.209
Igrejas Metodistas	340.938
Igrejas Batistas	3.723.853
Igrejas Adventistas	1.561.071
Outras evangélicas de missão	30.666
Total	7.686.827

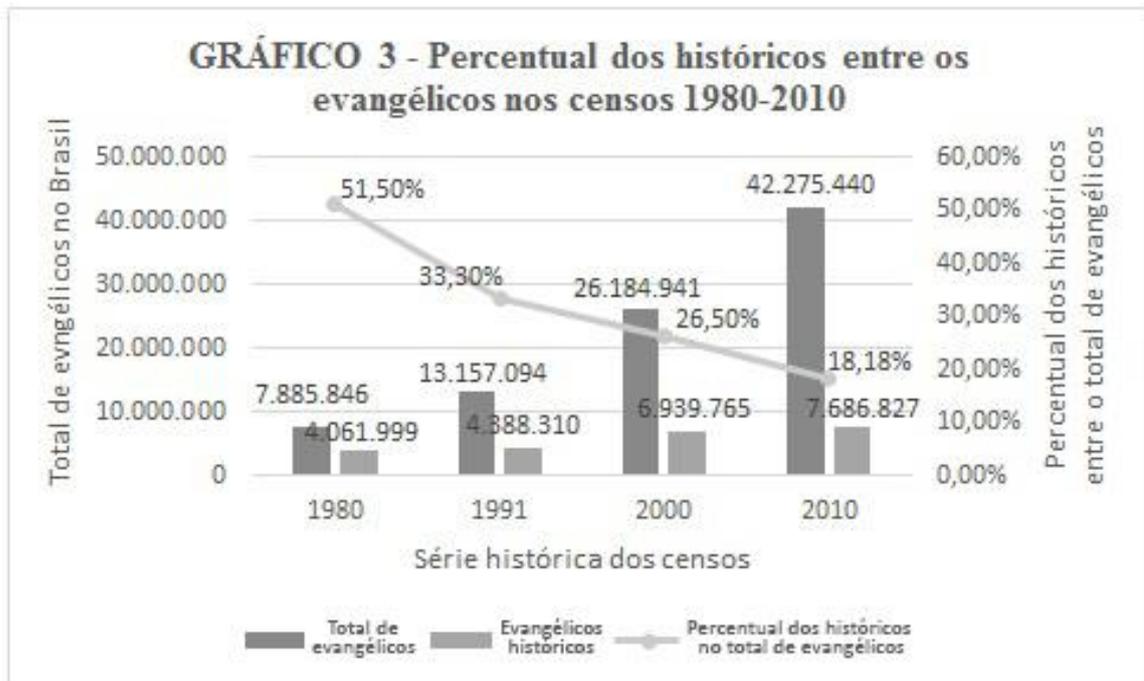
Fonte: Censo 2010



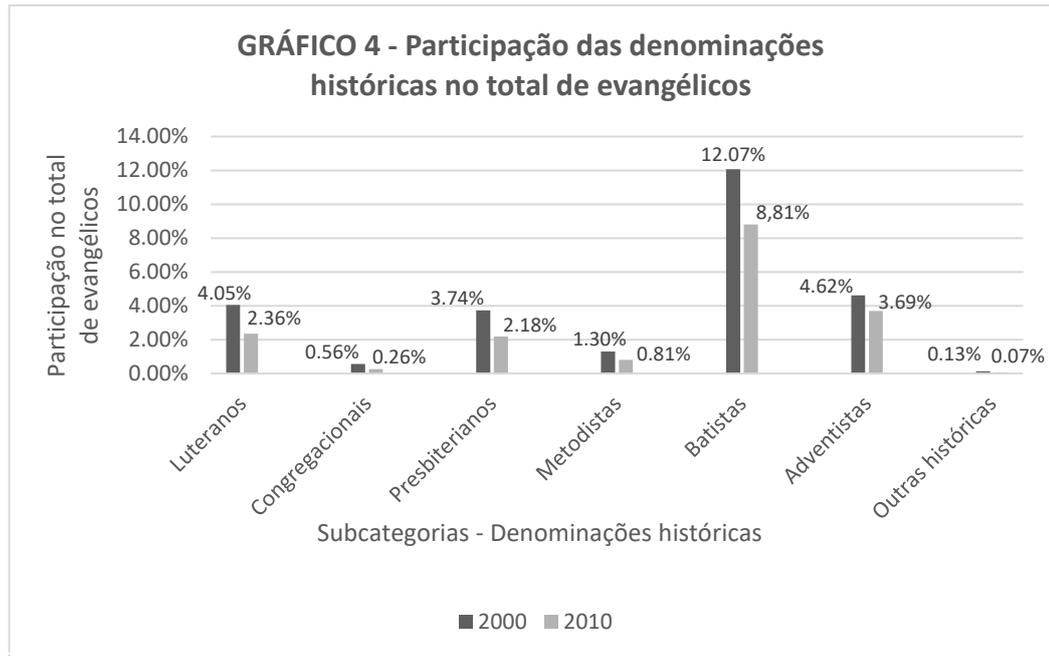
Fonte: Censos de 1980-2010



Fonte: Censos de 1980-2010



Fonte: Censos de 1980-2010



Sobre essa questão, retoma-se o que já era apontado por Antônio Flávio Pierucci em *“Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000* (2004b): os “(...) sérios sinais de cansaço, mais do que isso, de exaustão (...)” (PIERUCCI, 2004b) das religiões tradicionais no país, entre as quais o protestantismo histórico. Certamente, o que fica por ora é que o protestantismo histórico, além de ter perdido sua predominância entre o total de evangélicos brasileiros desde os números de 1991, parece ter assistido o crescimento e pulverização de outras formas de fé evangélica. Sobre estas avançamos nosso texto.

2.6 – O PENTECOSTALISMO

Abrangendo um conjunto de igrejas bem diversificado, o grupo formado pelos pentecostais reafirmavam sua posição de predominância entre as religiosidades evangélicas brasileiras, mantendo-se como o segundo maior “grupo” religioso de todo país, atrás do catolicismo e a frente dos protestantismos de imigração e de missão.

Muitas seriam as razões de explicação sociológica ao crescimento dos pentecostais no Brasil e, desde então, vários são os autores que têm dado enfoque científico sobre o fenômeno em suas pesquisas, especialmente os que versam sobre uma de suas ondas mais estudadas, o neopentecostalismo (FREESTON, 1995; ORO, 1996; MENDONÇA, 1990, 1997; MARIANO, 1999, 2004; CAMPOS, 2005). Entretanto, parece perpassar pela maioria das análises a observação de que tal crescimento esteja assentado, entre outros, sobre o pilar do forte apelo

emocional à necessidade de conversão individual que marca as religiões chamadas de *universais* (DE CAMARGO, 1973, p. 23), caso do protestantismo pentecostal.

Há quem considere o movimento pentecostal de matriz protestante como um fenômeno dos mais significativos da história moderna do cristianismo e muitas são as tentativas de localizá-lo historicamente enquanto movimento religioso específico. A maioria dos estudos sobre o tema, entretanto, parece concordar que seu surgimento data do final do século XIX e início do XX, nos Estados Unidos, marcado por uma série de “despertamentos espirituais” entre fiéis do protestantismo histórico. Como escrevem Bobineau e Tank-Storper

De origem protestante e calvinista, o pentecostalismo nasceu nos Estados Unidos no começo do século XX depois de dois “despertares” que se colocaram em ruptura com os hábitos de diversas igrejas tradicionais (metodistas, presbiteriana e batista...) (BOBINEAU & TANK-STORPER, 2011, pg. 107).

Numa análise rápida, poderíamos aqui registrar, como referenciam os estudiosos, que o nome “pentecostal” está ligado ao evento registrado no livro de *Atos dos Apóstolos* do texto norteador da fé cristã, a Bíblia, marcado pelo derramar do Espírito Santo³⁷ na igreja primitiva através de seus mais variados dons (*χαρίσματα* – *charismata*, de onde derivam os termos “carismas” e “carismático”). Segundo relato, tal fato teria se dado num contexto específico de comemoração de uma das festas mais tradicionais da religião judaica, celebrada cinquenta dias após a Páscoa, a festa de Pentecostes (daí a origem da nomenclatura “pentecostal”, de *pentekostos*, “cinquenta”).

Buscando resgatar, então, a prática esquecida do uso dos dons espirituais - profecias, línguas estranhas (*γλωσσολαλία* – *glossolalia*), milagres etc. -, nasce o pentecostalismo moderno. Um momento inicial, então, surge como marca do início do movimento nos Estados Unidos: o avivamento da rua Azusa de 1906, liderado por William Joseph Seymour, estudante outrora atraído pelas instruções de Charles Fox Parham, que por sua vez e desde o final do século XIX, ensinava o falar em línguas estranhas. Muito embora a literatura específica sobre o tema aponte para diversas manifestações em espaços e tempos diferentes entre o final do século XIX e início do século XX, numa espécie de movimento plurifacetado

³⁷De acordo com a confissão e tradição cristã, o “Espírito Santo” é uma das pessoas que formam a chamada “Trindade divina”, juntamente com Deus Pai e Filho.

(HOLLENWEGER, 1976), o que nos interessa por ora são as características que definiram o grupo e o levaram às rupturas com as igrejas do protestantismo tradicional.

Formado, em princípio, majoritariamente por negros das classes urbanas mais baixas, o pentecostalismo norte-americano reivindicava para si um reavivamento, uma ideia de restauração, que em pouco tempo atraiu centenas de pessoas e espalhou-se por todo mundo.

Discorre Matos

Uma das idéias centrais era o que se denomina “repristinção” ou restauracionismo, isto é, o desejo de voltar aos dias iniciais do cristianismo, aos primeiros tempos da igreja primitiva, idealizados como uma época de maior fervor e plenitude cristã (MATOS, 2011, p. 30).

No Brasil, sua chegada data do início do século XX, através da ação missionária do italiano Louis Francescon, fundador da Congregação Cristã no sudeste do país, em 1910, e dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus em Belém do Pará, em 1911 – casos que veremos mais adiante -; muito embora, como aponta Alencar (2013, p. 169) “(...) ainda no século XIX, no meio protestante (...)” já existissem indícios pentecostais, citando exemplos de denominações como Holiness, os batistas letos e metodistas livres.

O que nos importa pontuar, agora, é que marcado por uma série de movimentos em mudança constante, o pentecostalismo ramifica-se pelo país, e à medida que avança a história novas configurações em sua estrutura religiosa vão montando o panorama de sua presença em terras brasileiras. Freston, por exemplo, apontará para o que chamou de “três ondas” pentecostais

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três* ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início dos 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) (...) O contexto é fundamentalmente carioca (FRESTON, 1993, p. 66).

Obviamente, por nunca ter sido homogêneo, novas denominações vão surgindo ao ponto de ser difícil, como escrevem Bobineau e Tank-Storper, “(...) atribuir traços distintivos a esse movimento particularmente diversiforme do qual igrejas e denominações muito variadas se reclamam um pouco por todo mundo (...) formando uma “nebulosa” as vezes difícil de

apreender”. (Ibid., p.107). Os números do censo 2010, por exemplo, indicaram cerca de 25,4 milhões de pentecostais no país. Entretanto, passaremos a discorrer aqui das principais denominações pentecostais a se instalarem e nascerem no país nesses meandros, tendo como pontos de referência não só a classificação dada por Freston – que certamente não esgota o multifacetado campo pentecostal, mesmo que seguida por outros pesquisadores, como Kramer (2005), Oro e Semán (2001), entre outros -, mas levando em consideração o caráter plural que tal nomenclatura implica quando estudamos o caso brasileiro.

2.6.1 – CONGREGAÇÃO CRISTÃ NO BRASIL

Na classificação dada por Freston (Ibid., p. 66), a Congregação Cristã do Brasil forma, juntamente com a igreja Assembleia de Deus, a chamada “primeira onda pentecostal brasileira”. Ricardo Mariano, tratando de tal categorização, ainda irá retomar o conceito de “pentecostalismo clássico” dado por pesquisadores norte-americanos ao se referir ao conjunto formado pelas denominações da gênese do movimento pentecostal, no sentido de ser um termo que “(...) pretende aqui se restringir à ideia de antiguidade ou pioneirismo histórico dessas denominações” (MARIANO, 1999, p. 24). Desse apanhado, a Congregação Cristã é a primeira igreja pentecostal a se estabelecer no Brasil.

O italiano Louis Francescon, seu fundador, chega ao país em abril de 1910, após vivenciar uma série de experiências com o pentecostalismo nos Estados Unidos. Ex-membro da igreja presbiteriana de Chicago, é no Brasil que Francescon dará os primeiros passos no sentido de fundar uma denominação brasileira, independente de qualquer financiamento missionário exterior, ao contrário dos casos das igrejas do protestantismo histórico. Influenciado pela teologia calvinista – uma vez que fora presbiteriano -, o pioneiro da denominação inicia seu trabalho em Santo Antônio da Platina, no Paraná, batizando ali seus primeiros adeptos. Migrando posteriormente para cidade de São Paulo, vai formando mais membros entre a comunidade de imigrantes italianos, residentes no bairro do Brás, ainda que sem uma denominação criada e de forma não prosélita, posta a ênfase dada ao eficaz chamado divino aos seus eleitos, que anula a necessidade de proselitismo.

Adquirido o primeiro prédio, adotava-se como nome daquela que até então não era uma denominação a designação “Congregação Christã do Brasil”, oficializada quando da realização de uma Convenção em 1936, título que seria alterado por questões de ordem interna em 1960, na substituição da preposição “do” pela preposição “no”. De maioria italiana até meados da década de 1930, é a partir de 1950 que a recém-criada igreja cresce explosivamente, quando,

nas palavras de Mendonça, “(...) nordestinos passaram a ocupar o lugar dos italianos no Brás” (1990, p. 49). Citando dados de Read e Ineson (Ibid.), o autor apresenta a totalidade de 282.233 fiéis da denominação em 1966, e estima que, em 1990, esse número estivesse na casa de um milhão de pessoas. O que sabemos hoje, olhando para os dados dos censos passados, é que o número de respondentes que declararam filiação à Congregação Cristã no Brasil decaiu cerca de 8% entre 2000 e 2010, passando dos 2.489.113 membros para 2.289.634. Cabe ainda ressaltar que, como no caso das outras denominações vistas até aqui, é bem possível que esse número não corresponda apenas a uma única igreja, já que algumas cisões internas levam à formação de novas igrejas, geralmente de mesmo nome, como no caso da Congregação Cristã no Brasil – Ministério de Jandira.

2.6.2 – ASSEMBLEIAS DE DEUS

No dia 19 de novembro de 1910, chegam ao Brasil, especificamente em Belém do Pará, os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Participantes do chamado “grande avivamento pentecostal” vivenciado nos Estados Unidos no início do século XX, ambos são recebidos e acolhidos por um pastor batista. Passado o tempo da adaptação e, uma vez entendedores da língua local, tais homens dão início a pregação de suas crenças pentecostais em seu novo território. Separados, então, de qualquer relação junto aos batistas, avançam em direção a formação dos primórdios da comunidade que viria a ser conhecida como Igreja Evangélica Assembleia de Deus, fundada oficialmente em 1911.

No início, os missionários suecos desenvolveriam sua liderança e ministério entre os cidadãos mais simples, humildes e marginalizados da sociedade local (FREESTON, 1995, p. 122). Bastaram três décadas para que liderança eclesiástica estivesse em poderes de cristãos assembleianos brasileiros - com a criação da Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGABD) em 1930 -, que aos poucos levavam a igreja ao sudeste do país, especialmente para as grandes cidades, locais de intensa migração urbana, como aponta Mendonça

Com a industrialização e o crescimento urbano do pós-guerra, resultado de intensa migração interna, as Assembleias de Deus cresceram muito, principalmente nas grandes cidades. No entanto, apesar de serem, à semelhança das demais Igrejas pentecostais, tipicamente urbanas compostas de operários e pequenos servidores de baixa renda, elas já ganham corpo em áreas rurais de posseiros e trabalhadores assalariados (MENDONÇA, 1990, p. 50).

A essa altura, a igreja já contava com a importância de três templos e cerca de mil membros só na cidade de Belém (CHESTNUT, 1997). A realidade não era muito diferente nas demais localidades brasileiras, e nada impedia o avanço por todo país. Por volta de 1950, a Assembleia de Deus já estava presente em todos os estados brasileiros (OLIVEIRA, 1997). Dados de Read e Ineson (Ibid.) apontavam para a membresia de 636.370 pessoas em 1966. Com sua rápida expansão pelo país, logo vieram os primeiros sintomas de fragmentação. A primeira cisão aconteceria no ano de 1989, quando da promoção de uma assembleia geral extraordinária na cidade de Salvador para oficializar o desligamento dos pastores do ministério Madureira - referência a igreja localizada no bairro de Madureira, zona norte do Rio de Janeiro -, que, unânimes, resolveram manter a existência da então recém-criada Convenção Nacional de Ministros da Assembleia de Deus Madureira (CONAMAD). A partir de então, a configuração das igrejas no Brasil, outrora una, se daria da seguinte forma: as igrejas da CGADB, diretamente ligadas à fundação da denominação, manteriam o nome Assembleia de Deus Ministério Belém; já as ligadas à CONAMAD, Assembleia de Deus Ministério Madureira. Dos cerca de 8,4 milhões de adeptos da denominação no censo 2000, estimava-se um terço nesta última, e dois terços na primeira (FREESTON, 1995, p. 124).

Todavia, esses dois grupos não seriam os únicos a carregar a nomenclatura. O que se assistiria em relação à denominação seria um processo de fragmentação ainda maior, onde as referidas matrizes dariam origem a igrejas independentes que, por sua vez – como na grande maioria dos casos de cisão observadas até aqui -, carregam o mesmo nome, formando um apanhado difícil de empreender empiricamente. A título de exemplo, vale citar duas destas denominações, já do século XXI, de certa forma mais conhecidas por conta dos nomes de seus pastores fundadores: a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, de Silas Malafaia; e a Assembleia de Deus Catedral do Avivamento, de Marco Feliciano; ambas dissidentes.

Não ignorando, portanto, toda essa diversidade denominacional existente, e que inevitavelmente se reflete dentro da categoria “igreja assembleia de Deus”, o número que tivemos nos resultados do censo de 2010 significou um crescimento de um pouco mais de 46% em relação aos números de 2000 – o que pode ser explicado pela grande gama de denominações autônomas que se confundem na nomenclatura -, passando dos 8.418.140 membros para 12.314.210 na última pesquisa realizada pelo IBGE; ponto importante a frisar, dado que tal crescimento, junto ao da igreja Batista, foram os mais expressivos quando observados os casos isolados das igrejas. Sendo não só a maior denominação pentecostal do país, a igreja

Assembleia de Deus, desde o *boom* do pentecostalismo no Brasil, ocupa o primeiro lugar das maiores igrejas evangélicas por aqui.

2.6.3 – IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR

Quatro décadas se passam desde a chegada e formação das primeiras denominações pentecostais no Brasil e então, em meio a uma série de transformações sociais enfrentadas pelo país – tais como a industrialização crescente, êxodo rural etc. -, novas manifestações religiosas de ordem pentecostal desembarcam por aqui buscando espaço num mercado religioso (BERGER, 2004) cada vez mais concorrido. Chamado de pentecostalismo de segunda onda ou deuterpentecostalismo (FREESTON, 1993; MARIANO, 1999), essa nova configuração pentecostal se introduz no Brasil dando origem a diversas denominações, dentre as quais destacamos as principais, que conseqüentemente e de acordo com os objetivos do trabalho, são as igrejas a aparecer nos últimos dados do Censo.

Algumas particularidades são apontadas como causa de diferenciação destas duas primeiras correntes pentecostais, chamadas de ondas. Estudiosos convergem para a constatação de uma ênfase dada a mensagem de cura divina por parte da última em detrimento a primeira, além de questões menos destacadas, como determinado apelo midiático (rádios), evangelismos itinerantes, maior flexibilidade quanto aos usos e costumes – exceto no caso da igreja Deus é Amor - etc. (MARIANO, 2004; 2005; MENDONÇA, 1997). Responsáveis por aquilo que Mariano chama de crescimento pentecostal “(...) sem precedentes nos Estados Unidos, América Latina, África e Ásia” (MARIANO, 1999, p. 31), as igrejas desse movimento chegam ao Brasil tendo como pioneira a Igreja do Evangelho Quadrangular.

Fundada nos Estados Unidos em 1923, pela canadense Aimee Semple McPherson, a Igreja do Evangelho Quadrangular – *The Foursquare Church* – é trazida para as terras brasileiras através de dois ex-atores norte-americanos, Raymond Boawright e Harold Williams. Promovendo reuniões em tendas de lona, é através daquilo que costumavam chamar de “encontros interdenominacionais” da Cruzada Nacional de Evangelização (PROENÇA, 2006, p. 115) que os agora pastores irão propagar suas crenças, primeiro pelo estado de São Paulo, e depois pelo Brasil, enfatizando em cada um deles, sobretudo, a cura divina para uma infinidade de males físicos e psicológicos. Fundada a primeira igreja da denominação – posteriormente chamada Igreja do Evangelho Quadrangular - na cidade paulista de São João da Boa Vista, no

final de 1951, seu crescimento expressivo só seria observado na década de 80, quando da autonomia em relação à sede de Los Angeles, em 1988 (FREESTON, 1995, p. 27).

Mendonça, citando dados de Read e Ineson, atribuiu à igreja a quantidade de 24.493 fiéis em 1966, além de “(...) 171 Igrejas e congregações satélites” (MEDONÇA, 1990, p. 53). Olhando para os resultados das pesquisas mais recentes, especialmente para os censos dos dois últimos decênios, o que assistimos em relação a essa vertente pentecostal de segunda onda, isoladamente, foi um crescimento de um pouco mais de 37%, sendo 1.318.805 membros no ano 2000, 1.808.389 em 2010. Evoca-se, aqui também, o caráter plural que a nomenclatura da denominação pode implicar, dadas as cisões posteriores, com igrejas como a Igreja do Evangelho Quadrangular Independente e Igreja do Evangelho Quadrangular Renovada.

2.6.4 – IGREJA O BRASIL PARA CRISTO

Outra denominação a figurar a lista de denominações evangélicas do Censo, entre as pentecostais, é a igreja Brasil para Cristo. Nela encontramos o primeiro exemplo de uma denominação brasileira fundada, ao contrário de todas as outras anteriores, por um brasileiro. Migrando para São Paulo já adulto, em 1947, o nordestino Manoel de Mello e Silva converteu-se à fé evangélica ainda moço, tornando-se membro da Assembleia de Deus em Pernambuco. Tendo sido recebido como diácono – função eclesiástica cristã relacionada à manutenção do templo e assistência – pela Assembleia de Deus em São Paulo, não demorou muito para que tivesse contato com os populares “encontros interdenominacionais” promovidos pela Cruzada Nacional de Evangelização, movimento símbolo da inserção do deuteropentecostalismo no Brasil, como já visto no caso anterior. Encantado, e enxergando no movimento a possibilidade de expansão ministerial até então inexistente aos seus moldes na Assembleia de Deus, Mello torna-se adepto do grupo, nele permanecendo até meados da década de 1950.

A virada determinante para a criação da igreja O Brasil para Cristo dá-se em 1955, quando Mello, juntamente com os demais pastores da Cruzada Nacional de Evangelização, veem-se envolvidos em uma série de acusações de charlatanismo. Decidido então a deixar a Cruzada, Manoel de Mello funda a nova denominação em 1956, distinguindo-a das demais não só pelo seu caráter pioneiro como primeira igreja fundada no Brasil por um brasileiro, mas por ser a primeira igreja evangélica no país a alinhar-se, declaradamente, com o campo político e midiático – através do rádio. Quando comparada à igreja Quadrangular, percebe-se um crescimento mais explosivo da igreja de Mello já nos primeiros anos de sua formação, seguido

de acréscimos bem pequenos nos dados posteriores, principalmente depois da morte de seu fundador em 1990.

Referenciando, mais uma vez, os dados de Read e Ineson citados por Mendonça, a realidade observada em 1966 era de 93.096 membros, “(...) distribuídos em 359 Igrejas e congregações satélites, com uma taxa de crescimento de 14,3% que já começava a apresentar decréscimo em relação aos anos anteriores” (Ibid., p. 53). Já em 2000, o número de respondentes filiados à igreja foi de 175.618 pessoas, número 11% menor quando comparado de forma isolada com os 196.665 membros no ano de 2010.

2.6.5 – IGREJA DEUS É AMOR

Assim como no caso da igreja anterior, estudar a formação da denominação pentecostal Deus é Amor é estudar um histórico de migração para São Paulo. David Miranda, seu fundador, nasce no Paraná em 1935, tendo se mudado para a cidade de São Paulo ainda jovem, aos 22 anos, juntamente com toda família. Único dos quatro irmãos a não se converter ao protestantismo até então, é em 1958 que terá sua primeira experiência com a fé evangélica, ao ouvir uma mensagem na igreja pentecostal Maravilha de Jesus (MIRANDA, 1992). Uma vez convertido, o paranaense passa a lançar as bases do projeto que viria a se tornar a igreja Deus é Amor, depois de passar brevemente pelo movimento de tendas e pela denominação Igreja Pentecostal do Brasil.

Convencido de sua missão – David relatara ter tido uma revelação divina especial quanto ao projeto -, funda-se oficialmente em junho de 1962 a igreja Deus é Amor. Ainda mais atrelada a ideia de cura divina do que as outras denominações da segunda onda pentecostal (CHESTNUT, 1997, p. 38), nela se verá, muito provavelmente, o maior investimento feito em rádio por uma vertente religiosa até então. Além disto, a igreja se destacaria pela rigidez no trato dos usos e costumes dos fiéis, constando, nas palavras de Mariano, “(...) entre as que mais radicalizaram as exigências comportamentais” (MARIANO, 1999, p. 196). Por ocasião de seu surgimento, Eric Kramer (1999) destaca o marco da diversificação do pentecostalismo em solo brasileiro, já que a Deus é Amor era mais uma igreja a surgir num contexto que antes era dominado pelas denominações do pentecostalismo clássico, Congregação Cristã e Assembleia de Deus.

Atraídas pelas campanhas de cura e libertação, multidões fluíam todos os dias para a sede da igreja, fundada no centro de São Paulo dezoito anos depois de seu nascimento. Formada, predominantemente, por membros “(...) muito pobres e pouco alfabetizados” (MARIANO, 1999, p. 169), a denominação expandiu-se de tal forma que, segundo suas estimativas, conta hoje com mais de 10 mil igrejas espalhadas pelo país, além de estar presente em diversos outros países. Com base nos números do Censo 2010, sob essa alcunha estão 845.383 fiéis, número 9% maior que o da pesquisa anterior, quando da declaração de filiação de 774.830.

2.6.6 – IGREJA CASA DA BENÇÃO

Ao contrário das anteriores, a igreja Casa da Benção, outra denominação do deuteropentecostalismo brasileiro, nasce em Minas Gerais, em junho de 1964. Doriel de Oliveira, seu fundador, dá início ao seu movimento na cidade de Belo Horizonte, após se desvincular da igreja O Brasil Para Cristo, onde fora pastor por alguns anos. Originalmente chamada de Tabernáculo Evangélico de Jesus, a comunidade experimenta uma mudança crucial ainda na década de 60: por decisão de seu líder maior, transfere-se para Brasília com mais de 500 membros das cerca de 40 congregações então existentes na região metropolitana da capital mineira. Popularizada por uma série de relatos acerca dos milagres que nela eram realizados, a igreja logo passa a ser conhecida pela designação que lhe caracterizava como um “lugar abençoado”, uma “casa da benção”.

Crescendo a partir do Distrito Federal, a denominação conclui a construção de sua sede mundial em 1985, com capacidade para 5.000 pessoas, a Catedral da Benção. Seguindo suas precedentes, a igreja avançaria não só pelo Brasil, mas por diversos outros países, como Estados Unidos, Japão, Argentina, Suíça, Inglaterra, entre outros. Segundo dados do portal oficial de seus jovens, “(...) são mais de 2.000 igrejas espalhadas por todos os recantos brasileiros e dezenas em outros países” (FELIPE, 2012). Relacionada entre as igrejas a constar no censo do IBGE, sua presença no país constava de 128.676 pessoas em 2000, passando para 125.550 em 2010, queda de cerca de 2,4%.

2.6.7 - IGREJA CRISTÃ MARANATA

Outra denominação a figurar nos censos é a igreja Cristã Maranata. Fundada oficialmente em 1968, sua história se inicia no Espírito Santo, na cidade de Vila Velha. Fruto de uma dissidência na igreja Presbiteriana da cidade, suas primeiras reuniões seriam marcadas

por experiências pentecostais desconhecidas de seus adeptos até então, quando membros da denominação histórica. Intitulado, num primeiro momento, como “A Porta”, o grupo passou a se expandir pela região de sua fundação, atraindo prosélitos de cidades vizinhas como Cariacica, Caratinga e Juiz de Fora (CHUNG NIN et al., 2000).

Expandindo-se principalmente pelos estados do Espírito Santo e Minas Gerais, a igreja também alcançaria êxito em sua estratégia internacional, implementando-se em outros países do globo. Marcada pelas características arquitetônicas distintivas de seus templos – em moldes similares aos chalés, construídos em madeira – a Maranata encontrar-se-ia envolvida em uma série de escândalos a partir de 2013, envolvendo acusações como estelionato e formação de quadrilha, todas relacionadas à administração dos dízimos dos fiéis. Segundo dados divulgados em seu portal oficial na internet³⁸, sua presença no país é estimada em 900 mil membros, distribuídos em torno de cinco mil igrejas e templos. Contrariando tais projeções, os números do censo nos apresentariam uma realidade diferente, 356.021 pessoas em 2010, 28,3% a mais em relação a totalidade de 2000, 277.342 fiéis.

2.6.8 – IGREJA DE NOVA VIDA

Embora mais velha que as três últimas denominações deuteropentecostais apresentadas aqui, a igreja Nova Vida ocupa lugar estratégico neste trabalho como a última a ser apresentada no conjunto de igrejas da segunda onda pentecostal a constar nos dados do IBGE. Isso se dá especialmente pelo fato de ser ela a denominação que prepara efetivamente o terreno para o surgimento da onda posterior, o neopentecostalismo. Sobre ela discorre Mariano

Já na Nova Vida encontramos de forma embrionária as principais características do neopentecostalismo: intenso combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência do legalismo em matéria comportamental (MARIANO, 1999, p. 51).

Nascido no Canadá, Walter Robert McAlister é quem dá início a denominação após vir para o Brasil para uma série de programações ligadas a missões evangelísticas relacionadas a Cruzada Nacional de Evangelização, da qual já mencionamos. Estabelecendo-se na cidade do Rio de Janeiro, o missionário logo estrearia um programa na rádio Copacabana, em agosto de 1960, o A Voz da Nova Vida. De ascendência ligada aos grandes avivamentos pentecostais experimentados na América do Norte, o sucesso experimentado midiaticamente logo o

³⁸Disponível em: <<http://www.igrejacristamaranata.org.br>>. Acesso em: 19 maio 2017.

transferiria das cadeiras dos estúdios para os púlpitos dos palcos, primeiro no auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), posteriormente na Cruzada própria, a Cruzada de Nova Vida (Ibid., p. 52). Assim dar-se-ia a inauguração oficial da primeira igreja Nova Vida, em 7 de março de 1965, no bairro de Bonsucesso, Rio de Janeiro. A “Cruzada”, que se transformara primeiramente em “Igreja Pentecostal de Nova Vida”, era agora cognominada “Igreja de Nova Vida”, seguindo assim, de acordo com seu portal oficial na Internet, “a direção que Deus dera ao Bp. Robert McAlister”³⁹.

Crescendo, sobretudo, entre as pessoas de classe média e média baixa (Ibid., p 52), a igreja viria a ser conhecida, anos mais tarde, como o berço das primeiras e mais importantes lideranças neopentecostais, tendo tido como membros Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Miguel Ângelo. Carioca, é no final da década de 1970 que a denominação decide irradiar-se para outros estados do país, estabelecendo-se em São Paulo em 1979, ainda que sem muito sucesso. Mesmo mediante uma cisão após a morte de Robert McAlister – protagonizada em 1996 por seu filho, hoje bispo primaz das igrejas dissidentes Cristãs de Nova Vida, Walter McAlister – a igreja então controlada pelo bispo Tito Oscar contava com, nas palavras de Mariano, seis dezenas de igrejas, “quarenta e cinco das quais se encontravam no Rio de Janeiro” (Ibid., p. 52). Aparecendo nos dados censitários sobre a religiosidade brasileira, declaravam-se filiadas a denominação 92.315 pessoas na pesquisa do ano 2000, número 1,8% menor que o de 2010, com seus 90.568 correspondentes.

2.6.9 - IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

A igreja Universal é, nas subcategorias censitárias, a única representante do movimento que estudiosos têm chamado de neopentecostalismo (MARIANO, 1999), ou pentecostalismo de terceira onda (FREESTON, 1993). Caracterizadas pelo forte apelo financeiro da teologia da prosperidade, bem como determinada ênfase na batalha espiritual e maior elasticidade quanto aos usos e costumes, as igrejas neopentecostais se inscrevem na gama de denominações mais estudadas pelos especialistas em religião no caso brasileiro nos últimos anos. Pioneira entre todas elas – Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Mundial do Poder de Deus, Plenitude do Trono de Deus etc. – a igreja Universal, maior denominação do grupo em número de adeptos, constitui-se como “o grande fenômeno atual do pentecostalismo brasileiro” (MARIANO, 1999, p. 53).

³⁹Disponível em: <<http://www.novavida.com.br/nossa-historia/>>. Acesso em: 19/05/2017.

Edir Bezerra Macedo, um de seus fundadores, tornara-se evangélico como membro da igreja de Nova Vida aos 19 anos de idade, após uma série de experiências religiosas no catolicismo e, posteriormente, na umbanda. Freqüentador das reuniões de Robert McAlister, na Nova Vida Macedo teria seus primeiros contatos com aqueles que fundariam, juntamente com ele, o embrião daquilo que daria origem a igreja Universal anos depois: a igreja Cruzada do Caminho Eterno, de 1975 - que além de Edir ainda contava com os dissidentes Roberto Augusto Lopes, os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho e Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares, cunhado de Macedo, fundador e líder da posterior dissidência Igreja Internacional da Graça de Deus) -. Nela durante dois anos, não demorou para que outros conflitos o levassem para novos planos. Assim, desvincilhando-se primeiramente dos irmãos Coutinho, e depois dos demais, formava-se em julho de 1977, no Rio de Janeiro, a igreja Universal do Reino de Deus.

Marcada por sua rápida inserção nas esferas midiática e política, essa denominação alcançaria, em pouco tempo, uma membresia maior que todas as pentecostais de segunda onda anteriores, figurando entre as maiores denominações do país em menos de trinta anos de existência. Mariano, escrevendo sobre tal êxito, pontua que

Seu crescimento institucional foi acelerado desde o início. Em 1985, com oito anos de existência, já contava com 195 templos em catorze Estados e no Distrito Federal. Dois anos depois, eram 356 templos em dezoito Estados. Em 1989, ano em que começou a negociar a compra da Rede Record, somava 571 locais de culto. Entre 1980 e 1989, o número de templos cresceu 2.600%. Nos primeiros anos, sua distribuição geográfica concentrou-se nas regiões metropolitanas do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Salvador. Em seguida, expandiu-se pelas demais capitais e grandes e médias cidades. Na década de 1990, passou a cobrir todos os Estados do território brasileiro, período no qual logrou taxa de crescimento anual de 25,7%, saltando de 269 mil (dado certamente subestimado) para 2.101.887 adeptos no Brasil, de onde se espalhou para mais de oitenta países (MARIANO, 2004, p. 125).

Concentrando-se fundamentalmente entre as classes mais baixas, a denominação de Macedo seria responsável nos anos 2000, nas palavras do autor, aliada a Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus, por “74% dos pentecostais [brasileiros], ou treze milhões [de pessoas]” (Ibid., 122). O que muitos certamente não esperavam, depois de todo esse *boom*, foi a diminuição da igreja mensurada nos dados do censo 2010. Queda aproximada em 12,2%, passando dos 2.101.887 para 1.873.243 membros no país.

2.6.10 – DEMAIS SUBCATEGORIAS PENTECOSTAIS

Outras três e últimas subcategorias ligadas ao pentecostalismo a aparecer no censo 2010 do IBGE são *Evangélica renovada não determinada*, *Comunidade evangélica* e *Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal*. Passemos a discorrer, dentro do campo das possibilidades, sobre cada uma delas. Tudo parece indicar, com relação ao primeiro grupo, que a designação “renovada” esteja relacionada as denominações de um momento específico da história do protestantismo brasileiro ligado a *pentecostalização* de igrejas históricas, iniciado entre as décadas de 1960 e 1970. A hipótese torna-se palpável quando observada a diversificação das igrejas de missão em comunidades carismáticas que carregaram consigo a nomenclatura, como no caso das igrejas Presbiteriana e Metodista Renovadas. Isso, certamente, constitui-se como mais um ponto difícil de ser apreendido na análise dos dados censitários. O respondente filiado à igreja Presbiteriana Renovada está inserido entre os presbiterianos ou entre os evangélicos renovados não determinados? Embora seja difícil responder, o termo “renovada” – ideia de substituição pelo novo, revigoramento, recomeço – nos ajuda a ter a impressão de que é bem provável que falemos de igrejas evangélicas que passaram de um *ethos* tradicional para um *ethos* pentecostal. De acordo com o IBGE, 23.461 pessoas responderam estar filiadas a denominações desse tipo em 2010.

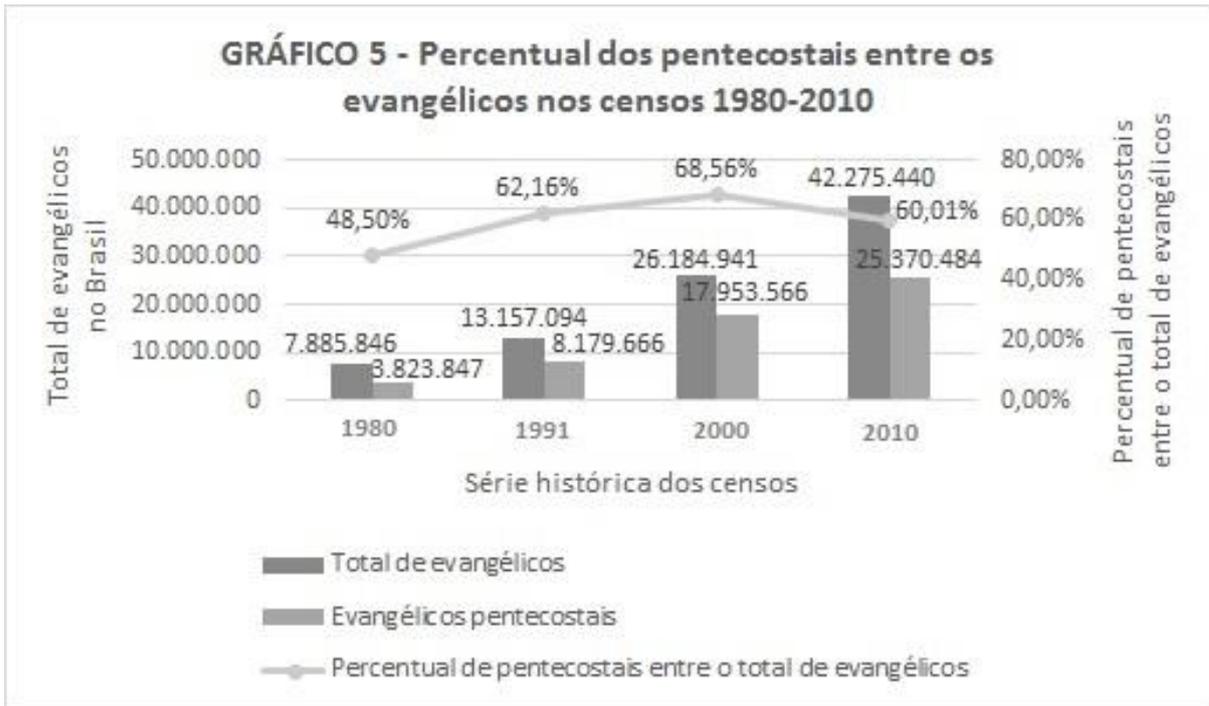
No que concerne ao segundo subgrupo, *Comunidade evangélica*, mais uma vez nos deparamos com termos ambíguos. Certo é que dentro do multifacetado campo evangélico diversas denominações carregam a alcunha “comunidade”, ora como “comunidade evangélica”, ora como “comunidade cristã”. Esse é o caso de igrejas de determinada expressividade midiática, como as neopentecostais Comunidade Evangélica de Maringá, do Paraná; a Comunidade Internacional da Zona Sul, do Rio de Janeiro; e a Comunidade Cristã Paz e Vida, de São Paulo. Seguindo essa razão, é bem possível que o apanhado de 180.130 pessoas dessa subcategoria corresponda a estas igrejas que, mesmo em menor tamanho, correspondem a um número significativo quando aglomeradas. Levando em consideração o método adotado pelo IBGE e empregado pelos agentes censitários, no que diz respeito a liberdade de resposta do questionado quanto ao seu pertencimento institucional – diferentemente de pesquisas oficiais de outros países que apresentam um questionário fechado de alternativas – tal possibilidade é bem concreta. Por último, temos a subcategoria *Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal*, que não só é mais abrangente na análise semântica como também na observância dos números da pesquisa, englobando assim todos os respondentes de uma miríade de denominações que se multiplica a cada nova cisão. Consoante ao censo 2010, 5.267.029 pessoas encontravam-se nesse apanhado, numa nebulosa cada vez mais difícil de apreender.

2.6.11 – CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENTECOSTALISMO

Muitos são os pesquisadores que escreveram sobre o crescimento evangélico dos últimos anos justificando-o, especialmente, ao crescimento dos pentecostais. Se nos dados do censo 1980 – o primeiro a dividir evangélicos pentecostais de históricos – os carismáticos perfaziam cerca de 48,5% do total de evangélicos brasileiros, esse número em 2010 chegava à casa dos 60%, saltando dos 3.863 fiéis em sua primeira identificação censitária para mais de 25 milhões na última. Entretanto, uma consideração faz-se mister para nossa pesquisa: se em 2010 a presença dos pentecostais entre os evangélicos era de 60%, em 2000, decênio anterior, esse número era de 68,5%. Isso significa dizer, obviamente, que assim como no caso do protestantismo histórico, nos dados de 2010, os pentecostais decaíram nas comparações agregadas face ao crescimento total de evangélicos brasileiros, ainda que em números absolutos algumas denominações tenham aumentado. Como no caso das considerações sobre os históricos feitas anteriormente, alguns gráficos são eficazes ao nos clarear essa realidade, como o gráfico 5, sobre o percentual dos pentecostais entre os evangélicos na série histórica do censo 1980-2010, e o gráfico 6, panorama da variação das denominações pentecostais nas duas últimas pesquisas.

TABELA 2 - Denominações pentecostais e seus adeptos no censo 2010	
Denominações pentecostais	Número de adeptos
Congregação Cristã do Brasil	2.289.634
Assembleias de Deus	12.314.410
Igrejas Quadrangular	1.808.389
O Brasil Para Cristo	196.665
Deus é Amor	845.383
Casa da Bênção	125.550
Igreja Maranata	30.666
Igreja Nova Vida	90.568
Igreja Universal	1.873.389
Igreja Renovada não-determinada	23.461
Comunidade Evangélica	180.130
Outras evangélicas de origem pentecostal	5.267.029
Total	25.370.484

Fonte: Censo 2010



Fonte: Censos de 1980-2010



Fonte: Censos de 2000-2010

Nesse ponto destaque ainda que, em relação ao último gráfico, a única subcategoria a apresentar índice de crescimento é exatamente aquela que, na realidade, não diz respeito a

denominação específica alguma, mas ao conjunto de respondentes distribuídos no aglomerado de denominações evangélicas múltiplas do cenário religioso brasileiro. Assim sendo, o que temos na observação de tais dados desagregados descritos neste capítulo até aqui resume-se em: queda de 26,5% para 18,18% dos históricos e de 68,56% para 60,01% dos pentecostais entre o total de evangélicos. Portanto, a pergunta que fica é: onde foram parar esses números sendo que os evangélicos passaram de 15,6% para 22,2% do total da população brasileira?

2.7 – OS EVANGÉLICOS NÃO DETERMINADOS

Dentro do grande grupo formado pelos evangélicos no censo 2010 encontramos, junto com as categorias *evangélicas de missão* e *evangélicas de origem pentecostal*, a categoria *evangélica não determinada*. Ainda que pouco explorada pelos pesquisadores – muito por conta da recente utilização da categoria pelo IBGE -, é nesse grupo que nos depararemos com os números mais significativos de todo aglomerado do protestantismo brasileiro. A razão para tanto é simples: ao passo da diminuição da presença das outras categorias no todo contingente evangélico, os não determinados passaram de 1.627.869 em 2000 para 9.218.129 pessoas em 2010, aumento de 466%, saindo dos 6,21% do total de evangélicos brasileiros para cerca de 21,8% - número maior que o do protestantismo histórico e de missão, que é de 18,18% (GRÁFICO 7). Assim parece que encontramos as respostas das perguntas feitas anteriormente, já que os números perdidos nos outros aglomerados aparentam ter favorecido essa esfera específica.



Em trabalho específico sobre a categoria, Allan Nilton dos Reis nos traça o quadro de caracterização do apanhado, inferindo a partir dos dados censitários que

(...) a maioria dos evangélicos não determinados são: mulheres [55,2%], brancas ou pardas [89,98%], que moram na periferia das regiões metropolitanas [93,91%], tendo como instrução o fundamental incompleto [42,15%] e possuem um rendimento de mais ou menos dois salários mínimos [50,77%] (REIS, 2014, p. 37, acrescido nosso).

De certa maneira, seria muito ingênuo de nossa parte supor que todo esse conjunto seja formado por evangélicos não institucionalizados, objeto desta pesquisa. Ao mesmo tempo, incorreríamos no mesmo erro se ignorássemos a sua presença nesse todo, incontestável de acordo com as abordagens qualitativas sistematizadas nos anexos deste texto. Cientes disto, passemos a algumas reflexões sobre as dificuldades dessa categoria, bem como ao levantamento de determinadas hipóteses.

2.7.1 – O PROBLEMA METODOLÓGICO DO CENSO

Não obstante, é óbvio que, já que estamos fazendo uso das estatísticas divulgadas pelo censo brasileiro no que diz respeito à religiosidade no país, determinadas ponderações sobre esse apanhado quantitativo fazem-se necessárias. E aqui é necessário que se diga que, infelizmente, o censo erra com a classificação de um grande contingente denominado “evangélicos não determinados”, que por sua vez, implicou queda dos números do protestantismo histórico e pentecostal. Muito embora não se duvide da importância dos números decenalmente publicados, não se pode negar que o que encontramos em tais dados não vão muito além de uma “fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto [já que o censo] não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década” (MENEZES, 2012, p. 42, acrescido nosso).

Uma primeira questão, e talvez a mais pertinente delas, está vinculada diretamente ao que já falamos sobre o nosso objeto: não há, entre as categorias do IBGE, uma identificação que classifique os que aqui têm sido chamados de desigrejados. Decorrente a isso, um outro problema se levanta. O conjunto *evangélica não determinada*, mais provável aglomerado a abarcá-los, por si só, é muito ambíguo, gerador de debates por vezes inconclusivos. Seriam, então, as categorias do censo capazes de captar com fidelidade a declaração do evangélico sem igreja? Claro que, explicitamente, não. Se mesmo as categorias sociológicas parecem não dar conta da realidade empírica que diante de nós se coloca – ponto de que tratarei mais adiante, na

seção *Considerações Finais* – o que esperar de uma pesquisa responsável por aferir a realidade de um país de dimensões continentais como o Brasil? Muitas conjecturas, é verdade, são formadas a partir desse ponto problemático da metodologia censitária. Entretanto, penso que cabe a nós, cientistas sociais, a tentativa de aprofundar um pouco mais as reflexões em torno desse complexo dilema, ainda que não sejamos capazes de nele nos aprofundar como gostaríamos. A começar, nota-se que Paulo Gracino Junior faz um apontamento, no mínimo, interessante

(...) realizamos uma série de consultas aos técnicos do IBGE, que foram responsáveis pelo treinamento e pela tabulação das respostas, no intuito de esclarecer tal categoria [evangélica não determinada]. Segundo o que apuramos, embora fosse explícita no protocolo de pesquisas do IBGE a orientação de se evitar o registro de expressões genéricas, o que ocorreu na prática foi que os recenseadores foram instruídos para não reformularem a pergunta “Qual a sua religião ou culto?”. Ou seja, embora pudessem repetir a pergunta, não poderiam acrescentar nenhuma questão complementar do tipo: “Qual a igreja?” ou “Qual a denominação?”. O recenseador deveria acolher literalmente a resposta pelos recenseadores. Portanto, se esses dissessem: “Sou evangélico(a), mas não tenho denominação alguma”, deveria registrar essa resposta (GRACINO JUNIOR, 2016, p. 47).

Concomitantemente, o estipulado pelo instituto no que se refere as instruções dadas aos recenseadores quanto ao correto exercício de suas funções, inseridas no manual do recenseador de 2010 citado pelo autor, também ajuda a clarear um pouco essa nebulosa

O registro deve identificar a seita, culto ou ramo da religião professada como, por exemplo: Católica Apostólica Romana, Católica Apostólica Brasileira, Luterana Pentecostal, Batista, Assembleia de Deus, Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Adventista do Sétimo Dia, Kardecista, Xintoísmo, Testemunhas de Jeová, Candomblé, Umbanda, Budismo, Israelita, Maometana (ou Islamita), Esotérica, etc. **Não registre expressões genéricas como Católica, Protestante, Espírita, Crente, Evangélica, etc. (...) Não faça deduções a partir da declaração da pessoa que estiver prestando as informações.** Registre a religião declarada por cada morador do domicílio (IBGE, 2010, p. 195, grifo nosso).

Nesse exercício, uma primeira e importante ponderação surge: concluir que os respondentes inseridos na categoria censitária *evangélica não determinada* são aqueles que foram registrados a partir de uma declaração genérica do tipo “sou evangélico” pela pura e simples razão do recenseador colocar tal identidade a frente de outras mais ligadas a denominação pertencente em si não faz muito sentido, já que os recenseadores não tinham permissão para deduções, ainda que Gracino pareça defender essa hipótese na prática, a partir

da impossibilidade de complemento à pergunta por parte do recenseador – recomendação que por si só também é discutível, já que o mesmo manual apresenta como dever em tema religioso “identificar a seita, culto ou ramo da religião professada” (Ibid., p. 195)⁴⁰. Qual a razão de um número quase seis vezes menor um decênio antes, na pesquisa de 2000? Não teria havido, naquele contexto, tantas respostas genéricas como em 2010 de modo que os recenseadores as aglomerassem numa única categoria? E mais, se as categorias enquanto denominações praticamente se repetem nas duas pesquisas, por que os respondentes que outrora seriam identificados como pertencentes a determinada igreja se identificariam, agora, apenas como “evangélico”, fazendo diminuir assim a porcentagem das denominações entre o total de evangélicos? Decerto estas questões não esgotam o problema, mas acabam revelando ainda mais a sua complexidade. Óbvio que não é impossível que existam respostas genéricas nesse apanhado, mas também é certo que há uma complicação maior do que qualquer saída simplista, característica inquestionável da modernidade religiosa.

Caberia sim, aí, uma objeção que apontasse para a pulverização de igrejas no Brasil, que não identificadas nas categorias censitárias, estariam todas inseridas entre os evangélicos não determinados. Ainda assim, é palpável que nesse caso boa parte desses fiéis constassem em categorias como *outras evangélicas de missão*, *evangélica renovada não determinada* e *outras igrejas evangélicas de origem pentecostal*, categorias que supostamente abarcariam estas igrejas que fogem das categorias denominacionais. O problema, como conclui o próprio Gracino, é que “estamos diante de apenas uma falta de informação” (GRACINO JÚNIOR e MARIZ, 2013, p. 165). A melhor saída nesse caso, penso, seria refletir sobre outras possibilidades que aparentam ser mais concretas. Partimos, então, para o apontamento de algumas dessas, que chamarei de “mais tangíveis”, já que, mesmo que concordemos que explicitamente o censo não seja capaz de captar com fidelidade as novas formas de religiosidade – como os não institucionalizados –, ele nos fornece um mapa de um terreno a ser investigado.

2.7.2 – ENTRE AS POSSIBILIDADES, OS DESIGREJADOS

Para além da controvérsia em torno da identificação genérica, proponho que pensemos em três principais possibilidades diferentes de respondentes que bem provavelmente integram

⁴⁰Ao escrever que *várias* consultas aos recenseadores foram feitas e que, segundo o apurado, recomendações quanto a impossibilidade da reformulação da pergunta “Qual é a sua religião ou culto?” efetivaram-se, Gracino não deixa claro quantas destas consultas de fato foram feitas, nem como com quais recenseadores de qual cidade ou região específica geograficamente tais recomendações se deram; o que deixa tal afirmação vaga e inaplicável em toda aplicação do censo no país, dependendo da metodologia adotada em tal “verificação”.

essa categoria polêmica, independentemente de termos condições de afirmar se em minoria, maioria ou no todo; lembrando que, como escreveu Regina Novaes reportando-se a Bourdieu (1963), “o desafio da interpretação sociológica - mesmo quando a força da ‘evidência’ dos números, das tabelas e gráficos parece marcante - é atribuir-lhes sentido que nunca perdem seu caráter hipotético” (NOVAES, 2004, p. 323).

A primeira delas diz respeito aqueles que, numa situação semelhante ao que observou o trabalho organizado pelo sociólogo Cândido Procópio em relação ao catolicismo (CAMARGO, 1973), estão numa situação de *protestantismo nominal* – ou como *evangélicos genéricos*, como escreve Novaes (2012). Como evangélico nominal entende-se o indivíduo que, mesmo professando ser evangélico, não pratica a fé evangélica – não participando assim dos cultos, das programações, dos sacramentos etc. De acordo com as palavras de Carrero

(...) o termo “nominal” deve ser usado para qualificar o indivíduo que professa uma determinada fé, sem, contudo, ser praticante. Seria apenas de nome; seria católico no nome, mas não professaria efetivamente a fé católica; seria protestante no nome, mas não professaria plenamente a fé protestante (CARRERO, 2011, p. 135).

Três tipos, nesse apanhado, existiriam: primeiro, aqueles que são chamados pelos não nominais, comumente, de “desviados” – pessoas que, na linguagem religiosa, se “desviaram dos caminhos do Senhor”, afastando-se da denominação em que antes estavam filiados. Segundo, assim como observou Procópio em relação aos católicos, aqueles que podem estar ligados a confissão religiosa, nesse caso evangélica, por certa tradição familiar. Já em terceiro, aqueles que professam ser evangélicos, mas que, entretanto, transitam por diversas denominações; já que não há o que impeça o trânsito do evangélico professor. Clara Mafra faz uma ponderação interessante sobre essa questão, atrelando esse fenômeno ao exemplo da fluidez da Igreja Universal

Uma das peculiaridades da IURD em relação ao universo pentecostal e carismático está no fato de esta igreja não recusar uma membresia flutuante (...) O que estou afirmando é que a Universal tem um desenho institucional que não se abala com a não fidelização do frequentador. Isso significa que muitos dos seus frequentadores esporádicos, como compõem a sua religião a partir de uma circulação entre várias igrejas, podem perfeitamente se identificar como “evangélicos não determinados”. (...) esse tipo de evangélico – que provavelmente circula e/ou transita entre diferentes denominações – não se choca com a organização institucional da Universal, que pode vir, na outra volta do parafuso, exatamente como demonstração de sua influência, por ajudar a engrossar uma categoria alicerçada na noção de vínculo congregacional frouxo (MAFRA, 2013, p. 19-20).

Essa também é, com certeza, uma hipótese bem tangível, dado que o fluxo do trânsito religioso no Brasil tem se revelado bem intenso, fenômeno também ligado as transformações causadas pela segunda modernidade – ou modernidade religiosa, nas palavras de Hervieu-Léger –, já que “as diferentes tradições religiosas estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo apagamento da nitidez das fronteiras” (ALMEIDA e MONTEIRO, 2001, p. 92).

Por último, trabalhamos como possibilidade o objeto deste trabalho, os desigrejados – que até mesmo assumem em alguns casos as características anteriores, tais como a transitabilidade, como colhemos em entrevista

Numericamente aqui em São Paulo eu tenho uma média de presença dominical cerca de 80 a 100 pessoas. Mas é itinerante, peregrina. Eu tenho um grupo que veio desde o primeiro dia, pessoas que se identificam como Caminho da Graça, mas temos também uma coisa natural de alternância. Por exemplo, pessoal que veio nesse domingo não vem no outro e volta no outro. Mas o trânsito é total e o ir e vir é livre, leve, sem cobrança, ninguém sumiu. Mas quando chegam aqui é uma festa, ficamos felizes (ENTREVISTA 2, com Carlos Bregantim. Cf. seção “Anexos”).

Chamados também de “cristãos sem igreja”, ou “cristãos orgânicos”, os desigrejados constituem, nas palavras de Ricardo Mariano em entrevista ao jornal Folha de São Paulo, grupos que se desinstitucionalizam como resultado “do individualismo e da busca de autonomia diante das instituições que defendem valores extemporâneos e exigem elevados custos de seus filiados” (GOIS e SCHWARTSMAN, 2011). O termo, por si, é usado aqui sociologicamente. Com isso queremos dizer que, como se percebe, se refere aos indivíduos que exercem da fé cristã evangélica apartados da “instituição igreja”. Essa pontuação é necessária uma vez que o termo “desigrejado” não é bem aceito entre os que partilham essa prática⁴¹, como pode se notar a partir de um trecho de nossas entrevistas, por exemplo

(...) só fala desigrejado quem acha que alguém tem que estar na igreja institucional. Essa palavra desigrejado talvez tenha sido um eufemismo para desviado. Quando começou esse movimento, os que saíam das igrejas para ir ao movimento eram tidos como desviados, que se desviaram da fé, abandonaram a igreja de Cristo – leia-se deixaram de se reunir com a igreja local –. Só que o tempo foi passando e eles começaram a perceber que não

⁴¹A recusa se dá pela apropriação da conceituação religiosa para “igreja”, que ao contrário das múltiplas definições das ciências sociais, define o termo para além da explicação de razões comunitárias, institucionais etc. Para o desigrejado ele é a própria igreja, justificativa da onde deriva o conceito “igreja orgânica” apropriado por algumas comunidades desta lógica. Esse argumento, como toda cisão evangélica, é apoiado no uso de textos bíblicos, como 1 Co. 6.19: “Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?” (BÍBLIA, 1 Coríntios, 6, 19).

eram desviados, porque eles continuaram amando a Jesus, fiéis, bons para as pessoas, vivendo o evangelho, só que não estavam na igreja. Então “desviados” já não cola mais. É o meu caso, eu fui tido como desviado. De repente eu tive gente virando a cara para mim, e não foram poucos, muita gente dizia que eu era um “desviado”. Antes eu era convidado para orar nas reuniões, e a partir daí eu já não era mais convidado para orar, porque afinal de contas eu já era um “desviado”, então minha oração não valia mais. Só que o tempo foi passando e eu deixei de ser “desviado”, porque eles viram que na verdade eu não tinha desviado. Então como me definiram? “Desigrejado”. É o “desigrejados” que precisa ser igreja. Então isso é só mais uma tolice evangélica. Não, nós não nos consideramos desigrejados, muito pelo ao contrário, nós estamos muito bem igrejados, no que se refere a igreja de Cristo. O desigrejado é só na cabeça deles (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Aqui cabe a diferenciação desse grupo com os demais citados acima: ao contrário dos evangélicos nominais, os desigrejados não deixam de exercer a fé, a religiosidade evangélica – embora reapropriada – no que concerne aos seus ritos, pois como veremos no capítulo seguinte, continuam a reunir-se em lares e/ou espaços públicos, cultivando nestas ocasiões leitura bíblica, orações, confissões, canções etc; já em oposto aos que transitam, os desigrejados defendem não se identificar com nenhuma das opções de instituição existentes, já que combatem discursivamente qualquer tipo de institucionalização da fé evangélica, anulando assim qualquer possibilidade de trânsito entre igrejas institucionais⁴².

A hipótese de que esse grupo esteja, em boa parte, inserido entre a categoria *evangélica não determinada* também parece ser refletida por outros pesquisadores de religião brasileiros. Leonildo Silveira Campos, por exemplo, questiona-se acerca do crescimento dessa categoria censitária relacionando-o a esses grupos

Portanto, o elemento desestabilizador dos dados relativos ao Censo de 2000 não foi mais o crescimento explosivo dos pentecostais, mas o crescimento dos

⁴²Sobre isso vale reforçar o fato da constante enunciação de seu líder não só contra a igreja evangélica institucional mas também contra qualquer tipo de “religião”. Em seu web portal oficial, por exemplo, Caio Fábio escreve que “Jesus nunca quis fundar uma religião. Essa foi a razão pela qual nada foi mais danoso para a genuína fé do que terem-na feito tornar-se uma religião, entre as demais” (FILHO, [2007]). Por esse motivo específico muitos tendem a apontar os adeptos do grupo como respondentes possíveis da categoria censitária dos “Sem religião”. Essa é uma possibilidade plausível, já que, semelhantemente ao observado no caso dos evangélicos não-determinados, os “Sem religião” vêm experimentando crescimento nos últimos anos, de 7,4% da população em 2000 para 8,0% em 2010. Todavia, é importante ressaltar que o crescimento mais expressivo dos “sem religião” no Brasil é verificado no intervalo dos censos 1991-2000, passando de 4,8% para 7,4%, ocasião em que Caio Fábio ainda era representante – para não dizer o mais conhecido representante – do protestantismo institucional. Essa é uma variável importante, que nos leva a pensar ser mais provável a pertença dos desigrejados entre os evangélicos não-determinados, ainda que, evidentemente, isso não exclua a primeira hipótese. Quando perguntado sobre como responderia à pergunta do censo “qual a sua religião ou culto?”, um dos líderes nos disse que responderia “minha religião é Jesus” (ENTREVISTA 1), o que nos leva a pensar na plausibilidade desta resposta ser inserida em categorias mais genéricas, como a dos evangélicos não determinados.

evangélicos que, pelo menos teoricamente, estariam se libertando da força da tradição familiar e denominacional e se aventurando pelos caminhos de uma religiosidade, embora evangélica, sem identidade denominacional. Seriam eles os “desigrejados”? Ou é um grupo formado por indivíduos que estão a caminho de uma nova afiliação eclesiástica? É possível responder sim a ambas as questões (CAMPOS, 2013, p. 139).

Ricardo Mariano, por sua vez, reafirma na análise da hipótese as características marcantes do religioso na modernidade, tais como a privatização e individualismo. Escreve que

O inchaço da categoria “evangélica não determinada” reduziu artificialmente o crescimento pentecostal. Mostra limitações do Censo, mas também pode estar sinalizando a expansão da privatização religiosa nesse grupo, situação em que o crente mantém a identidade religiosa e a crença, mas opta por fazê-lo fora de instituições. Tal privatização resultaria da massiva difusão do individualismo, da crescente busca de autonomia em relação aos poderes eclesiásticos, à imposição de moralidades tradicionalistas, aos elevados custos do compromisso religioso (MARIANO, 2012).

De outra maneira, vale pontuar que em nossas entrevistas os líderes do movimento que tomamos como recorte mencionam a predominância, pelo menos no início, de simpatizantes outrora filiados à igreja evangélica institucional, o que corroboraria a possibilidade de parte desses respondentes entre os não determinados

A maioria, no começo, era a maioria de cristãos evangélicos, 100%, os desencatados. Na medida em que o tempo vai passando você tem a maioria cristã protestante, mas já tem também uma quantidade razoável de pessoas que vem de outras confissões, como espíritas, umbandistas, pensamentos filosóficos dos mais variados, ateus, católicos. Houve um tempo em que católicos eram campo missionário dos crentes, mas hoje eu não vejo assim, para mim são irmãos. Nossas doutrinas, nossas confissões, divergem na periferia, mas na essencialidade cremos no Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, e na santa amada igreja universal mística e com tudo isso bate. Hoje a frequência é de um bom grupo que vem do movimento cristão evangélico dos mais variados, históricos, pentecostal, das novas igrejas que estão no mercado religioso, esses que do mercado religioso chegaram sangrando, sofrendo, doloridos, feridos, traídos, defraudados – e por isso que eu digo para eles entenderem a nossa reunião como uma emergência, a cadeira como uma maca. Numericamente aqui em São Paulo eu tenho uma média de presença dominical cerca de 80 a 100 pessoas (ENTREVISTA 2, com Carlos Bregantim. Cf. seção “Anexos”).

Inseridos num contexto de modernidade religiosa, não seria natural que os fenômenos há certo tempo já observados no campo religioso de outros países do globo fossem também,

ainda que de maneira desigual, vistos por aqui?⁴³ Certo que sim, a grande dificuldade, na realidade, residiria no fato de ser árdua a tarefa de caracterização sociológica desse grupo, que por sua vez, é só mais um entre a miríade de novos movimentos religiosos individualizados da segunda modernidade. Ainda assim, mesmo que a informalidade e pouca organização de tais grupos nos embarace a possibilidade de aprofundamento empírico⁴⁴ – pelo menos para uma pesquisa de tão pouco tempo como a de mestrado –, algumas ponderações empíricas mais longas e aprofundadas lançam luz a tal dilema. Sabemos, por exemplo, como já citamos anteriormente, que se boa parte desses novos atores religiosos estiverem inseridos na categoria censitária *evangélica não-determinada* fazemos referência a um grupo formado predominantemente por mulheres, brancas ou pardas, de fundamental incompleto na faixa etária dos 30 aos 49 anos – como nossas pesquisas de campo parecem ratificar. Igualmente, se a categoria dos *sem religião* – que como também já dissemos, é uma possibilidade bem plausível – for o conjunto a abarcar tais indivíduos, de acordo com os dados de 2010, nos referimos à predominância de homens, de cor branca ou parda, também de fundamental incompleto e faixa etária mais jovem, dos 20 aos 49 anos – o que de certa forma reafirmaria a presença dos jovens entre esses novos movimentos, muito pelo fato de já terem sido socializados no contexto da segunda modernidade, da ascensão do *Deus de cada um*, como também apontam as contribuições de trabalhos como os de Regina Novaes (2004, 2012), Flávio Sofiati (2011) e Silvia Fernandes (2007, 2009, 2011). Dados tais entraves, o que parece mais palpável é que entre a infinidade de possibilidades integrantes desses movimentos que crescem a cada dia, inconclusivos quantitativamente – pelo menos por ora –, estão esses que, no capítulo seguinte, serão abordados a partir do olhar para um grupo específico: o Caminho da Graça.

⁴³Grace Davie, socióloga da religião britânica e autora de *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging* (1994), escreveu sobre a persistência do religioso no contexto britânico acompanhada de um declínio inegável da frequência da igreja no contexto da modernidade radicalizada, motivo da formulação do conceito que chamou de “crer sem pertencer”.

⁴⁴Como poderá ser visto nas entrevistas com peças-chave do movimento aqui recortado, nossas perguntas sobre o perfil dos que passam pelos seus encontros ficaram sem respostas satisfatórias, uma vez que mesmo os mentores dos grupos não se preocupam com o histórico e caracterização dos frequentadores.

3 – O “CAMINHO DA GRAÇA”

A terceira seção deste trabalho abordará aquele que se delimitou como recorte específico de uma comunidade que se apropria de sua própria concepção de Deus, formada por indivíduos contemporâneos que experimentam do sobrenatural não mais a partir das instituições, dos dispositivos disciplinares e das identidades coletivas, mas da construção individual: a comunidade Caminho da Graça. Segundo a descrição oferecida em seu site oficial, um movimento que poderia ser definido como

(...) mais que um lugar ou um clube de iluminados. Trata-se de um movimento de subversão do Reino de Deus na Terra (...) “O Caminho da Graça” é a simples busca de viver o Evangelho com tal consciência entre os homens. Nada mais e nada menos do que isso! (D’ARAÚJO FILHO, [2007])

Como se deve ter em mente, esse certamente não é o único aglomerado de cristãos não institucionalizados e não institucionalizantes no Brasil. Também chamados comumente de “igrejas orgânicas”, como já escrevemos antes, tais grupos se espalham pelo país de modo a ser extremamente complicado estimá-los em números, exatamente pelo caráter que os definem como tal: a informalidade. Todavia, dentro das prerrogativas de construção de uma pesquisa, outra alternativa não havia além de um recorte metodológico que nos permitisse, pelo menos em partes, compreender os discursos e organização de uma fração desses que são também personagens dos processos de reconfiguração e redefinição da religiosidade evangélica brasileira. Sobre esse exercício, Lima e Gondim escrevem que “delimitar um objeto é necessário mesmo que não se pretenda realizar pesquisa empírica, pois é essa delimitação que torna uma dissertação ou tese diferente de um manual, uma enciclopédia ou um tratado teórico” (LIMA & GONDIM, 2004, p. 48).

Algumas particularidades, então, definiriam a escolha do Caminho da Graça como grupo a se enquadrar na categoria sociológica dos desigrejados aqui trabalhada, uma vez dada a identificação de seu fundador ao movimento desinstitucionalizante

(...) essa nova igreja tá aí, com milhares de pessoas se espalhando. Ela não é visível, graças a Deus, ela só é perceptível. Eu a sinto aqui como poucas pessoas, porque ela passa por aqui (...) de acordo com o IBGE a igreja que mais cresce no Brasil hoje é essa igreja, dos chamados desigrejados. Ela cresceu 750% entre os dois censos [2000 e 2010], quando a igreja que cresceu mais entre as evangélicas entre os dois censos, num período aí de dez anos, foi a Assembleia de Deus, com 24%. Mas a que cresceu mais foi essa que a igreja oficial, a igreja institucional, chama de a não-igreja (...) é um pessoal

que não deixou a fé, eles só deixaram a instituição (D'ARAÚJO FILHO, 2014a).

Provavelmente por proporção, o Caminho da Graça é, com certeza, o mais conhecido movimento a confluir desgrejados no país. Atraindo dezenas de cristãos outrora vinculados a alguma denominação institucional, o movimento também se destaca por ter, como seu principal veículo de propagação, um meio que ganha cada vez mais força e público no Brasil: a Internet. Obviamente, não com exclusividade, já que é inegável que a partir do final do século XX a disseminação da utilização de computadores, e a posterior incorporação da Internet, modificou não só o cotidiano das pessoas como também as relações por elas desempenhadas em diversas esferas, inclusive na religiosa em vários dos seus segmentos. Sobre essa relação, inclusive, uma digressão é necessária. Jorge Miklos escreve que

A dupla contaminação “mídia religiosa e religião midiática” promove a transformação da religião em mercadoria e dos fiéis em consumidores consumíveis, uma vez que na mesma medida em que consomem produtos sagrados também se convertem em mercadorias imagéticas consumíveis. Embora aparentemente ambíguos, o ser humano religioso e o consumista buscam a mesma realidade: o resgate do sentimento de pertença, a inclusão comunitária (MIKLOS, 2010, p. 47).

Nesse sentido, o ciberespaço, como trabalhado pelo autor, utilizando das ferramentas da Internet que possibilitam comunicação instantânea, somada ao intercâmbio de ideias, gera terreno profícuo para uma interação religiosa, haja vista a predisposição na constituição de laços e pertencimento social característico. A cultura contemporânea, fortemente marcada pelas tecnologias digitais, transforma radicalmente a sociabilidade humana. As experiências religiosas, evidentemente, não ficaram imunes a tantas mudanças. A considerar o que chamou de *Novos Movimentos Religiosos*, Beck bem escreve que

Exemplos das novas formas de religião podem ser encontradas nas páginas da *internet*. Aí exhibe-se um bazar superlotado de ofertas para quem procura o sentido da vida. As pessoas viajam pelos espaços digitais e escolhem o que agrada a cada um. Ao lado dessa explosão de oferta de assuntos religiosos, na esfera virtual, também a maré crescente de publicações sobre esses temas, assim como o cinema e a televisão, contribui para transformar completamente o cenário religioso institucionalizado, embora isso possa parecer a muitos superficial e arbitrário (BECK, 2016, p. 136).

A reverberação disso no Brasil foi sentida no intenso esforço de variadas vertentes pela construção e manutenção de veículos eletrônicos de divulgação, como emissoras de web rádios e web TV's. Já que, segundo dados do Censo 2010 (IBGE, 2010), aproximadamente 30,7% das casas no Brasil possuem acesso à rede mundial de computadores – ou seja, um em cada três

brasileiros -, seria essa importante fatia da população ignorada pelo discurso religioso? Pelo menos no que tange ao Caminho da Graça podemos afirmar, certamente, que não.

Não bastasse o seu potencial de alcance, vale ainda pontuar alguns outros aspectos que fazem da Internet uma importante ferramenta. Entre eles a ausência de regulação, que permite a produção de conteúdo sem a necessidade de uma concessão pública para funcionamento - diferentemente das emissoras de TV, por exemplo -, e os valores mais atenuados para manutenção de um web portal, em oposto aos contratos milionários assinados por líderes de grandes igrejas evangélicas no Brasil para compra de emissoras ou horários na programação da TV aberta, como os pastores R. R. Soares, da igreja Internacional da Graça, e Valdemiro Santiago da igreja Mundial do Poder de Deus (SOUZA, 2012). No caso do nosso recorte, dois portais específicos mereceram destaque, a web TV *Vem e Vê Tv* - por onde é transmitida uma grade diária relacionada ao grupo, tais como os programas *Espaço das Estações* e *o Papo de Graça* - e o website *caiofabio.net* - onde se pode encontrar uma infinidade de textos produzidos sobre a temática da não institucionalidade.

Dito isso, retornemos às especificidades responsáveis pela nossa delimitação, listando agora o que talvez seja o principal fator de eleição do grupo: a trajetória e figura de seu líder e fundador, Caio Fábio D'Araújo Filho. Há quem considere que, em meados dos anos 1990, Caio Fábio fosse a voz mais expressiva da igreja evangélica tradicional brasileira, ao ponto de se tornar, como um de seus idealizadores, presidente da AEVB - Associação Evangélica Brasileira. Sobre esse pilar, todavia, explanaremos mais adiante. O que cabe agora, após a apresentação das razões de nossa demarcação, é explicitar sobre a metodologia que foi empregada na construção da pesquisa que fundamenta esta seção específica. Se na seção inicial propusemos um balanceamento bibliográfico sobre a relação religião e modernidade radicalizada e, na seguinte, um trabalho quantitativo a partir dos censos sobre as mudanças no cenário evangélico brasileiro, relacionadas às características próprias do processo de individualização desse período, aqui, na última parte, apresentaremos ao leitor um trabalho essencialmente qualitativo, mesclado ao método de estudo das trajetórias (GUÉRIOS, 2011), dividido entre o mapeamento e análise de materiais discursivos sobre o grupo e seu respectivo líder disponibilizados na rede - bem como seus perfis biográficos -, e duas entrevistas semiestruturadas realizadas com atores-chave desse universo, anexadas ao final da dissertação. Espera-se, assim, que na conclusão do capítulo todo esse balizamento sirva para a compreensão de parte da redefinição e reconfiguração dos evangélicos no Brasil no contexto da segunda modernidade.

3.1 - CAIO FÁBIO D'ARAÚJO FILHO, SEU FUNDADOR E MENTOR

A história do Caminho da Graça confunde-se, inquestionavelmente, à história de seu fundador e líder, Caio Fábio D'Araújo Filho. Com isso pretende-se dizer que é praticamente impossível entender a história de formação do grupo sem um entendimento mais amplo que abranja, em si, a trajetória biográfica de seu representante maior. Na pretensão de cumprir cabalmente com essa finalidade, trabalharemos de início com o método de estudo das trajetórias de vida, sendo ele “(...) conclusões a que o pesquisador de Ciências Sociais chega a partir do estudo dos materiais obtidos a partir das biografias e das histórias de vida” (GUÉRIOS, 2011, p. 09). Sobre esse gênero de pesquisa, Mirian Goldenberg escreve que

Se cada indivíduo singulariza em seus atos a universalidade de uma estrutura social, é possível ‘ler uma sociedade através de uma biografia’, conhecer o social partindo-se da especificidade irredutível de uma vida individual. Ou, como afirma Norman Denzin, inspirado em Sartre, o homem é “um singular universal” (DENZIN, 1984, p. 30)” (GOLDENBERG, 1996, p. 36-37).

Como defendemos, contextualizando a argumentação de Goldenberg, é perfeitamente possível entender parte da sociedade aqui elencada, o tecido social do Caminho da Graça, através da biografia de Caio Fábio, ou, em outras palavras, entender esse fenômeno social de parte da reconfiguração da fé evangélica brasileira a partir da experiência pessoal de seu fundador e mentor, ainda que se deva ficar claro nosso ceticismo quanto à crença de uma linearidade gradativa dos eventos biográficos de um indivíduo. Na união, portanto, da trajetória individual de Caio Fábio aos traços característicos do Caminho da Graça, encontraremos trajetórias comuns que nos permitirão enxergar a objetivação das relações entre o agente e as forças de sua estrutura social (BOURDIEU, 1989), pois como escreve Pierre Bourdieu,

Toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do habitus e reconstitui a série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos (BOURDIEU, 1996, p. 34).

Trabalhando, portanto, com a apropriação prática do indivíduo da sua concepção de Deus e da fé na segunda modernidade, o *Deus de cada um*, não seria pertinente que balizássemos sobre um desses movimentos contemporâneos a partir do *indivíduo* que o idealizou? A resposta nos parece positiva. Dessa forma, recorrendo a alguns de seus livros, especificamente à sua autobiografia *Confissões do Pastor* (D'ARAÚJO FILHO, 1997), bem como a outros materiais biográficos e discursivos disponibilizados em seu portal oficial na

Internet e às nossas entrevistas face a face, procuraremos destacar alguns fatos da vida de Caio Fábio que evidenciam seu envolvimento e destaque no protestantismo institucional no final do século XX e a sua guinada à formação de um movimento desinstitucionalizado e desinstitucionalizante no início do século XXI, começando, assim, arqueologicamente pelo início de sua vida até sua ordenação como pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil.

3.1.1 – DA “DEVASSIDÃO” À CONVERSÃO, DA CONVERSÃO À ORDENAÇÃO COMO PASTOR

Nascido em 15 de março de 1955, em Manaus-AM, Caio Fábio viria a ser o primeiro filho de um total de três do casal Caio Fábio D’Araújo e Lacy Silva D’Araújo; ele de família católica e ela de família protestante, presbiteriana. Por ocasião de seu nascimento, conta que o pai, mesmo confessando o agnosticismo por uma série de questões existenciais, fora inundado pela “ideia do sagrado”, ao ponto de, tomando-o nos braços, expressar uma oração que, segundo suas palavras, “estaria marcada com a força divina das profecias”

Deus, se Tu existes e estás aqui neste quarto, ouve a minha voz. Eu Te dedico o meu filho, meu primogênito, e peço que faças dele um homem de Deus, um sacerdote, alguém que carregue a Tua marca em sua vida. Mas peço que Tu não o privas do privilégio de ter família, de criar filhos e de conhecer o amor por uma mulher. Por isso, mesmo sem saber por que Te peço, por favor, Deus, faz dele um pastor. Assim, ele poderá conhecer a alegria que eu estou sentindo neste momento, de levantar meu filho nos braços, e será também capaz de conhecer este estranho sentimento de proximidade da divindade, que, como nunca antes, me invade agora todo o ser (Ibid., p. 08).

Residindo na cidade amazonense de Canutama, onde o pai exercia o cargo de promotor público do Estado do Amazonas, mudara-se pouco tempo depois para sua cidade natal, à época da ascensão do pai à subprocuradoria-geral daquela unidade federativa. Ali o menino assistia não só ao crescimento da família, com o nascimento de seus irmãos mais novos Luiz Fábio e Suely, mas também ao crescimento da condição socioeconômica dos seus, já que o pai pedira exoneração do cargo público que ocupava para dedicar-se a um escritório de advocacia próprio, além de fundar, a partir de 1958 e em sociedade com nomes expressivos da política local – como Gilberto Mestrinho, governador do Estado que no final daquele mesmo ano nomearia Caio, o pai, como diretor comercial da Papel Amazon -, uma companhia de exploração de ouro, a Colimpa S. A., e uma de extração de borracha e castanha pouco tempo depois, a Compaina, fundada junto a outros amigos.

De infância pacata, marcada pela fascinação devotada ao pai, em Manaus, na mesma casa onde fora criado o seu progenitor, D'Araújo Filho tivera os seus primeiros contatos com a fé evangélica, influenciado sobretudo pela avó materna, que era acostumada a “(...) dividir o mundo entre católicos e protestantes, dizendo sempre que os primeiros estavam irremediavelmente perdidos e os últimos inevitavelmente salvos” (Ibid., p. 36). Anos mais tarde essa influência passaria a ser ainda maior, dessa vez vinda da mãe, que, prestes a se divorciar por causa de uma relação extraconjugal do marido, apegava-se a fé evangélica para “(...) diminuir a sensação de solidão que sobre ela se abatera” (Ibid., 48). Sem uma vinculação institucional formal, entretanto, o pequeno Caio vivenciava àquela altura nada mais do que lampejos de experiência religiosa, tais como um vislumbrar místico do pôr-do-sol, como relata em sua autobiografia

Lembro-me que passei a me postar na varanda lateral de nossa casa e olhar o pôr-do-sol, que acontecia por trás de uma alta e frondosíssima mangueira, que virava Sarça Ardente quando as luzes multimatizadas do ocaso pintavam-na de tons quase psicodélicos e davam-lhe o poder místico dos sacramentos. Para minha mente de oito anos, as maiores impressões ficavam por conta do fato de que as folhas se doiravam com o reflexo do sol e aquela silhueta imensa da árvore me enchia de uma estranha sensação: era como se aquela mangueira fosse o símbolo de algo espiritual para a minha alma, de alguma coisa na qual um dia minha existência encontraria seu sentido. Algo saudoso, porém vivo. Era como se a pessoa que mais me amasse estivesse escondida ali, atrás daquela árvore mágica, sagrada, reluzente e cheia de uma estranha sombra colorida (Ibid., p. 48).

A possibilidade de divórcio de seus pais, contudo, não era o único evento a marcar a vida de Caio Fábio. A vida da família D'Araújo mudaria drasticamente após o golpe militar de 1964. Envolvido em negócios de inúmeros ramos – em sua maioria dependentes da aprovação e licença do governo federal –, o seu pai não viu outra alternativa diante do declínio de suas companhias e a perda de sua posição na Papel Amazon que não fosse uma mudança para uma nova vida no Rio de Janeiro. Assim instalavam-se na capital fluminense em dezembro de 1964, permanecendo ali por cerca de dois anos, até se mudarem, em 1966, para uma cidade vizinha, Niterói-RJ. Caio, então com 11 anos, participara do primeiro culto em uma igreja presbiteriana levado, juntamente com os irmãos, por sua mãe Lacy - que ouvira de conhecidos a notícia de que um pastor, que há muito vira pregar em Manaus, estava abrindo uma igreja nova na cidade em que agora residiam. Sobre esses primeiros contatos, Caio Fábio escreve que

No domingo seguinte, todos nós fomos à igreja. Até eu gostei. No outro domingo, já fui decidido a passar a tarde com o filho mais novo do pastor, um

garoto tímido, um ano mais novo que eu, chamado Teófanês (...) A tarde com Teófanês foi maravilhosa. Jogamos bola e nos atolamos num pé de jamelão carregadíssimo. Comi tanto, que tive uma alergia que me deixou quase dois dias inchado. O entusiasmo com a experiência comunitário-religiosa contagiou a todos nós. Eu mesmo, até aquela data absolutamente desinteressado pelas coisas da religião, passei a ficar empolgado com a chegada do domingo. O impacto da fé em mim era muito relativo. Eu gostava das pessoas do lugar, mas não havia nada que fosse muito além disso (Ibid., p. 57).

O pai, até então declaradamente agnóstico, demonstraria, para a surpresa dos membros da família, um interesse incomum por aquilo que antes lhe era indiferente: a fé de sua esposa. Chegando a frequentar algumas reuniões da igreja presbiteriana Betânia, não demorou para que professasse publicamente a fé evangélica, exercendo a partir dali, nas palavras de D'Araújo Filho, “tudo, menos a advocacia”, já que “(...) seu escritório nada mais era do que um centro de irradiação de graças e preces” (Ibid., p. 67). Não bastasse sua filiação junto à comunidade religiosa, logo viu-se no desejo de regressar à terra natal a fim de propagar sua nova crença àqueles que havia deixado para trás, contrariando demasiadamente o desejo de permanência de seu filho mais velho. Como pastor missionário, porém, a igreja lhe exigiria quatro anos de formação teológica, tempo para o qual Caio, o pai, não estava disposto a se dedicar. Depois de muita discussão, enquadrá-lo no caso de “vocação tardia”, prevista em sua constituição interna, foi a melhor solução encontrada pela denominação, para qual a entrega de uma tese em teologia substituíria a necessidade de formação em um seminário confessional. Era o tempo que restava à família no Estado do Rio de Janeiro. A essa altura Caio, o filho, desinteressado por qualquer tipo de compromisso mais sério com a fé que seu pai então abraçava, dava os primeiros sinais de seu afastamento paulatino daquelas experiências religiosas com as quais convivera desde a mudança para Niterói. Concernente a isso, escrevera

Enquanto meus pais se dedicavam cada vez mais à fé, eu experimentava uma vida cada vez mais ambígua. Na igreja, eu era visto como bom de bola, bom de papo, bom garoto e bem-entrosado. Fora da igreja, entretanto, todo mundo sabia que, na verdade, eu era apenas um “dublê de crente”, pois as estripulias que eu fazia falavam de uma outra pessoa, que apenas uns poucos, e igualmente sonsos, da igreja conheciam (Ibid., p. 63).

Envolvendo-se com álcool, drogas e brigas constantes, afastara-se de vez da igreja na mudança para Manaus, em 1971, onde, segundo Alexandre Fonseca, assumia “(...) práticas promíscuas em sua vida cotidiana” (FONSECA, 1997, p. 228). Seu estilo de vida na capital amazonense acarretaria, sem demora, novos problemas não só diante da postura rígida e legalista do pai recém ordenado pastor, mas também diante das autoridades policiais manauaras,

emaranhado de situações que o impeliria novamente para o Rio de Janeiro, dessa vez sozinho, onde passaria a maior parte do ano de 1972. Vivendo dissolutamente ali, segundo seus relatos, Caio enfrentava dificuldades que chamava de espirituais, determinantes para sua futura conversão. Em sua autobiografia escrevera, acerca daquela situação específica, que “a pressão espiritual estava pesada demais” (Ibid., p. 104). De volta a Manaus em 1973, e decidido a tirar a própria vida, envolver-se-ia novamente com a fé evangélica depois de uma visita inusitada em um culto da igreja Assembleia de Deus. Decidido definitivamente a mudar de vida, naquele mesmo ano experimentaria aquilo que seria destacado em seu texto biográfico como um dos mais importantes momentos de sua existência: a sua conversão.

Curiosamente, da mesma forma como acontecera com o pai, sua mudança não estaria restrita somente à vida privada, já que, dia e noite, via-se “(...) pregando para multidões” (Ibid., p. 130), prendendo-se assim à ideia de que a “pregação do evangelho” era sua “grande vocação” (Ibid., p. 130). Matriculado naquele momento em um curso de edificações pela Escola Técnica Federal, Caio logo abandonou as aulas para dedicar-se “(...) completamente ao estudo da Bíblia, à oração e à pregação da Palavra” (Ibid., p. 86). Não muito tempo depois, mais especificamente em julho de 1974, ele e o pai eram convidados por Robert Phelippe Daou, dono da Rede Amazônica de Televisão – que iniciara suas transmissões naquele ano como rede independente -, para a condução do primeiro programa evangélico de televisão do Amazonas, o dominical *Jesus, a esperança das gerações*. Projetado midiaticamente, em pouco tempo Caio Fábio Filho já era chamado de pastor pelas pessoas que o reconheciam por onde estava, ainda que não tivesse passado, até aquele momento, por um seminário teológico, exigência da denominação a qual estava vinculado, a igreja presbiteriana do Brasil.

A ordenação, de fato, viria mesmo sem a formação teológica, como no caso de seu pai anos antes, mas agora não por conta de “vocação tardia”. Sobre o momento de tensão entre seu desejo pessoal e as prerrogativas da igreja em relação aos candidatos ao pastorado, Caio escrevera

(...) embora eu desejasse viver para o ministério da pregação do evangelho, não podia me ver quatro anos dentro das paredes de um seminário. Achava que aquilo me afastaria das ruas, das escolas, do rádio e da televisão, e que eu, provavelmente, não sobreviveria ao tédio da experiência. Como sabia que os presbiterianos jamais consentiriam com minha ordenação sem o curso teológico, comecei a me imaginar para o resto da vida como um pregador leigo do evangelho (Ibid., p. 136).

Nomeado primeiramente como evangelista – título dado ao leigo que se propõe ao trabalho eclesialístico -, a oportunidade à nomeação efetiva como pastor se abriria em 1975, ano de seu casamento com Alda Maria Fernandes, quando o concílio da igreja presbiteriana de Manaus oferecia-lhe a chance da ordenação depois de um acompanhamento por três anos, ao final dos quais uma tese teológica tivera de ser entregue. Indiferente à situação, a afirmação de Caio concernente ao impasse, relatada subsequentemente em sua autobiografia, já parecia demonstrar determinada apatia para com os vínculos denominacionais, ainda que tenha sido escrita durante o tempo em que neles via-se pertencente

Eu, contudo, não fiquei magoado com aquilo. Na verdade, **nunca tivera qualquer tipo de fé na instituição religiosa**. Sabia que ela era útil apenas para manter a tradição da fé, mas que era completamente inútil quanto a produzir amor e paixão no coração das pessoas sofridas deste mundo (Ibid., p. 146, grifo nosso).

Basicamente essa era mesma apatia que, em setembro de 2014, levava o já líder do Caminho da Graça a afirmar, em seu programa diário *Papo de Graça*, palavras de resistência relacionadas ao período

A IPB [igreja presbiteriana do Brasil] quis fazer um julgamentozinho comigo... conseguiu? “Eu não dou para vocês esse poder!” Eu nunca quis ser ordenado, nunca pedi, vocês é que me convidaram para ser. Me mandaram duas vezes para o seminário e eu disse que não ia, que eu não queria ser ordenado. Vocês é que quiseram me ordenar por conta própria e onde quiseram, com 20 anos de idade, problema é de vocês. Nunca trabalhei para a IPB, passei a vida inteira pregando o evangelho para todos, sem distinção (...) (D’ARAÚJO FILHO, 2014b).

Mesmo em meio a toda indisposição, à época, Caio era oficialmente ordenado como pastor da igreja antes do previsto, em janeiro de 1977, com uma tese que versava sobre a salvação dos pagãos fora da religião, recheada de argumentos desinstitucionalizantes, já que, segundo suas palavras, a implicação de seus pensamentos naquela área dava-se em conceber a igreja como “(...) agente de Deus neste mundo para pregar a salvação, mas não a detentora da administração da graça divina por meio algum (...) arranhando [assim] o assunto mais delicado da experiência eclesialística: a ação divina fora da instituição religiosa” (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 153). Assim, oficialmente constituído como ministro eclesialístico, o nome de Caio Fábio D’Araújo Filho ganhava, aos poucos, uma projeção antes inimaginável.

3.1.1 - A VISÃO NACIONAL DE EVANGELIZAÇÃO (VINDE) E A PROJEÇÃO NACIONAL

Já tivemos entre nós: a) A Era dos Missionários (1855-1933); b) A Era da Confederação Evangélica (1934-1964); c) A Era dos Velhos Caciques (1965-1980); e d) A Era Caio Fábio (anos 80-90). E agora, na Era Pós-Caio, o que temos? Como classificariamos a atualidade: a) Era tem-de-tudo?; b) Era vale-tudo?; c) Era cada-um-por-si-e-Deus-por-todos (e o demônio-por-alguns)? (CAVALCANTI, 2002a).

Segundo seus registros, Caio Fábio vivia em meio a um tufão gerado pelo prestígio que gozava entre aqueles que viam nele um líder religioso em ascensão. Tendo montado uma espécie de escritório de assistência espiritual – já que o fluxo contínuo de fiéis em sua casa começara a desagradar sua esposa e filhos -, as filas logo se acumulavam, consequência imediata de sua presença cada vez maior nos meios de comunicação. No ar em todas as manhãs pela Radio Baré, no programa de Clodoaldo Guerra, Caio relatara receber até mil e oitocentas chamadas telefônicas por dia, das oito da manhã à meia-noite (Ibid., p. 179). Pensando de modo estratégico, aliara-se então a um novo projeto audacioso

(...) não perdi a fé no fato de que a mídia poderia ser usada de modo legítimo. Eu mesmo usava a mídia e via os resultados positivos. Dessa forma, animado com o sucesso dos meios de comunicação, parti para um projeto de saturar Manaus com o evangelho. Unimo-nos à Cruzada Estudantil e Profissional Para Cristo, bem como com à Mocidade Para Cristo (MPC) e à Aliança Bíblica Universitária (ABU), e partimos para o ataque (Ibid., p. 180).

Na medida em que a projeção aumentava, via-se a necessidade de formação de uma organização que fosse responsável por toda aquela ação missionária, de forma que se configurasse como uma “estrutura que pairasse acima das bandeiras evangélicas, de modo que pudesse servir a todos” (Ibid., p. 181). Criava-se então, em 1978, a VINDE – Visão Nacional de Evangelização. Na condição de uma convenção independente de qualquer laço denominacional, a VINDE seria a responsável pela promoção nacional de Caio Fábio. Angariando, aos poucos, uma multidão de contribuintes com a plataforma, Caio infiltrava-se em diversas redes comunicativas de sua época, entre emissoras de rádio e TV, além das inúmeras concentrações evangelísticas que iam sendo organizadas em diversas regiões do país

Daí em diante, comecei a desejar expandir meu programa de televisão, *Jesus, esperança das gerações*, para toda a nação. De repente, já estávamos alcançando todo o nordeste e já tínhamos patrocinadores locais. Aí então vieram convites para conferências e grandes ajuntamentos em estádios, praças e ginásios de esportes por todo o Brasil (Ibid., p. 181).

De forma progressiva, Caio Fábio tornava-se “significativa figura da sociedade civil organizada” (FONSECA, 1998, p. 95) e a VINDE, sua mola propulsora, mais tarde se ressaltaria “com uma emissora de rádio, uma revista e uma TV a cabo” consolidando-se, em

pouco tempo, como “uma empresa na área de comunicações” (CAVALCANTE, 2015, p. 73). Cada vez mais distante de casa por conta das viagens constantes, Caio decidira com a família seu retorno ao Rio de Janeiro, viagem que marcaria profundamente sua trajetória enquanto líder religioso, já que, segundo Alexandre Fonseca, a partir daquele momento o seu nome estaria grifado como “uma das principais lideranças evangélicas do Brasil, deixando de ser a ‘figura pública de Manaus’ para ganhar uma projeção nacional e internacional no meio evangélico” (FONSECA, 1997, p. 231). De fato, bastaram alguns dias na capital fluminense, em 1981, para que sua notoriedade aumentasse entre os evangélicos brasileiros. Ali conseguira negociar um espaço na grade dominical do Sistema Brasileiro de Televisão, o SBT, e fora convidado para suceder como pastor da igreja presbiteriana Betânia, de Niterói, aquele a quem chamava de “pai na fé”, o pastor e amigo de longa data Antônio Elias.

Como pastor local até 1985, Caio decidira voltar a viajar e a fortalecer a VINDE a partir de 1986. Dando-se a conhecer de “ponta a ponta do Brasil”, contudo, sentia que “sem querer e de modo imperceptível” a igreja o havia domesticado (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 191). Cansado, como escrevera em sua autobiografia, e na expectativa de se lançar como conferencista internacional, era a hora de se mudar para os Estados Unidos para aprimorar seu inglês, o que se efetivaria em 1987. Sob a gestão de “um time base de assistentes” (Ibid., p. 193), a VINDE dava continuidade ao seu trabalho no Brasil de forma comum, até ter suas contas confiscadas em 1990 pelo então recém-eleito presidente do país, Fernando Collor de Mello; fato que, aliado à eclosão de Edir Macedo, foi determinante para o retorno de seu idealizador.

Como que influenciado pela visão empresarial norte-americana, Caio Fábio daria a VINDE, na década de 1990, uma proporção não conhecida antes, o que, obviamente, significava também a divulgação e perpetuação de seu nome como um pilar do protestantismo brasileiro. Cavalcante discorrera sobre a tal mudança, registrando que “(...) dos quinze funcionários que a VINDE possuía até 1990, em 1997 ela multiplica para quatrocentos. Alterando também significativamente toda estrutura dos seus congressos, passando a ser realizados em hotéis de cinco estrelas com custos elevadíssimos” (CAVALCANTE, 2015, p. 74). Obstinado, apesar disso, a comprometer-se mais com a integração da fé “aos temas da natureza social” (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 194), Caio envolvia-se cada vez mais em iniciativas dessa ordem, como no caso de sua participação ativa na formação da ONG Viva Rio, criada em 1993, por exemplo.

Como reflexo desse interesse, nasceria em 1992 o desejo de efetivação de um projeto que, nas palavras do pastor manauara, mudaria completamente sua vida em razão de “seus muitos desdobramentos” (Ibid., p. 215.), e certamente, resultaria no plano mais ousado da VINDE desde seu nascimento: a criação de uma entidade que abrigaria mais de cinquenta projetos sociais ao longo de sua história, a Fábrica de Esperança (IMAGEM 1). Instalada em 1994, em um prédio de seis andares e com cerca de 55 mil metros quadrados outrora devastados por um incêndio, a organização localizava-se no bairro de Acari, zona norte do Rio de Janeiro. O espaço, disponibilizado em comodato pelo grupo Fomitex à VINDE, era mantido por doações de empresas de grande porte e repasses do governo. Como uma das mais importantes organizações não-governamentais do Rio Janeiro, era mais um empreendimento que fazia de Caio Fábio D’Araújo Filho, àquela altura presidente da Associação Evangélica Brasileira, um dos nomes mais representativos do campo religioso no país.



IMAGEM 1 – Fachada da Fábrica de Esperança.
Foto tirada em 2002, por ocasião da demolição do prédio.

3.1.2 – A ASSOCIAÇÃO EVANGÉLICA BRASILEIRA (AEVB)

Outra faceta a ser mencionada, relacionada à posição de destaque de Caio Fábio entre os evangélicos no final do século XX, diz respeito à formação da AEVB – Associação Evangélica Brasileira. Em sua autobiografia, Caio menciona três planos que nutria após o seu retorno para o Brasil

Os planos que eu trazia comigo eram três, todos bem objetivos: 1. Incrementar as ações da Vinde e fazê-la crescer para ser a maior organização paraeclesial e não-governamental do país, no meio evangélico (...) 2. Usar o capital relacional que eu tinha desenvolvido em toda a nação para promover a criação de uma entidade que representasse os evangélicos preocupados com a ética e, se possível, envolver o máximo possível de líderes e igrejas, tentando ser maioria. 3. Envolver-me o máximo possível com iniciativas de natureza social e assim demonstrar a séria preocupação dos cristãos com a coletividade (D'ARAÚJO FILHO, 1997, p. 199).

Concernente ao segundo ponto, criava-se em 17 de maio de 1991 a maior associação de igrejas evangélicas do país, aglomerando, em si, os “setenta principais grupos evangélicos nacionais” (Ibid., p. 199). A AEVB, de início, tinha como razão principal de existência o desejo de estabelecer-se como uma referência ética para a igreja evangélica brasileira, tendo-se de haver com os incontáveis casos de escândalos públicos que permeavam aquele espectro cristão não-católico do país. Inevitavelmente, seus primeiros passos nesse caminho seriam dados rumo a uma denominação que experimentava crescimento admirável naquele tempo, de notoriedade negativa crescente na mídia por conta de suas “excentricidades espirituais”: a igreja neopentecostal Universal do Reino de Deus (IURD), de Edir Macedo. Naturalmente, Caio Fábio, seu primeiro presidente – posição que, segundos suas palavras a uma entrevista anos mais tarde, jamais deveria ter sido aceita -, seria o responsável diplomático pelas relações interpostas a partir de então, levando-o a protagonizar um confronto que se estenderia por toda aquela década, em um cenário onde o aumento de sua expressividade era nítido.

Caio ouvira falar de Macedo antes mesmo de seu regresso ao Brasil. Quando de sua permanência nos Estados Unidos, Cristina Christiano, secretária da VINDE, já o havia avisado das mudanças observadas no campo religioso brasileiro, como relatara

– Reverendo, tem uns negócios esquisitos acontecendo por aqui – dizia-me Cristina Christiano. – Tem um tal de Edir Macedo botando pra quebrar. O senhor precisa ver. Não sei, não. Acho que a coisa ainda acaba mal – ela me falou mais de uma vez, para depois me dizer que havia mandado uns recortes de jornal para eu saber o que era (Ibid., 195).

Com a AEVB em processo de formação, a curiosidade gerada em torno da denominação neopentecostal fizera com que uma primeira aproximação fosse ponderada como possibilidade, já que era praticamente impossível levantar a bandeira de uma ética evangélica onde essa era sinônimo da teologia da prosperidade da Universal. O maior problema, entretanto, era que “Macedo não queria nem ver evangélico” (Ibid., p. 200), já que, por conta de uma matéria polêmica publicada pelos jornais da época, era disseminada a ideia de que os evangélicos

preferiam a umbanda à igreja que há pouco tempo adquirira a Rede Record de televisão. Depois de toda resistência, o primeiro encontro finalmente ocorreria em abril de 1991, espalhando a impressão de que a AEVB procurava a adesão da IURD para sua concepção, o que gerara intenso mal-estar nas igrejas filiadas. Ao contrário disto, Caio concluiria que “a AEVB não deveria aceitar nada de graça da Universal até que se soubesse muito bem quem eles eram e quais os seus objetivos” (Ibid., p. 204).

Um ano se passara desde aquelas primeiras impressões e chega ao conhecimento de Caio Fábio a prisão de Edir Macedo, em maio de 1992, pelas acusações de charlatanismo, estelionato e curandeirismo. No ápice da controvérsia entre os dois líderes, a AEVB, mesmo preocupada com “aqueles critérios subjetivos de julgamento” (Ibid., p. 207), apresentava através de seu presidente uma proposta que seria encarada por Macedo, tempos depois, como prova de lealdade condicional, levando-o a ponderar sobre a criação de um órgão evangélico paralelo à AEVB, tendo como um de seus principais apoiadores o representante maior da Assembleia de Deus Madureira, Manoel Ferreira

A Associação Evangélica Brasileira se propõe a intervir neste caso, pedindo à IURD que abra sua contabilidade a uma auditoria independente, contratada pela AEVB, e que posteriormente venha a público trazer os resultados de tal auditoria. Com isso se pretende que o caso da IURD e o bispo Edir Macedo sejam julgados com os mesmos critérios objetivos com os quais a justiça brasileira venha a julgar os muitos corruptos que encontram guarida à sombra do poder (Ibid., p. 207).

Desse modo, mesmo sem ataques diretos, o distanciamento entre as duas das mais importantes vozes do protestantismo brasileiro àquele contexto crescia de forma abismal. Os embates, no entanto, não demorariam a aparecer, e aquela situação dubiamente polarizada, na realidade, parecia manifestar-se como uma “situação de mercado” (BERGER, 1971, p. 169) gerada sobretudo pelo caráter dialético do protestantismo, fator já tratado na seção anterior. Por certo, a presidência da AEVB não só elevava Caio Fábio ao posto de “voz das igrejas evangélicas”, como muito contribuiria, em suas palavras, com a sua crescente descrença na instituição

Eu fui perdendo o romance com a igreja como uma instituição que pudesse fazer alguma diferença no Brasil. Ter sido eleito presidente da Associação Evangélica Brasileira, a AEVB, me fez muito mal. Antes eu sabia que os pastores e líderes eram doentes, na sua maioria aparente. Mas como presidente da AEVB eu tive que comer, beber e dormir sobre e com aquelas doenças. Trinta por cento dos PMs do Rio eram evangélicos e não mudava nada. Setenta por cento dos doentes internados em muitas clínicas de doentes mentais eram

evangélicos, e, para mim, isso dizia tudo. Havia alguma coisa irremediavelmente adoecida dentro da igreja, e eu não via como aquela enfermidade pudesse ser debelada. À cada novo movimento surgia um lampejo de esperança. Mas logo se percebia que “luz” na “igreja” não era Luz do Espírito, mas Purpurina Carismática. O modelo era adoecido. E não só o modelo, sobretudo, a mensagem (CAVALCANTI, 2002b).

Seu desligamento institucional, todavia, se realizaria impulsionado pelo declínio de seu ministério religioso, vinculado especialmente a fatos tidos como escândalos públicos a partir do final da primeira metade daquela década emblemática.

3.1.3 – OS ESCÂNDALOS E O DESLIGAMENTO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

O ano de 1994 fora marcado como o momento inicial dos conflitos entre as lideranças da AEVB e IURD. A atividade de Caio Fábio não só como pastor, mas como figura pública, fora intensa naquele período. Escrevera que, no final daquele ano, “subia morros três vezes por semana, pregava todas as noites, participava de dezenas de reuniões, visitava Bangu I e o presídio Milton Dias Moreira todas as semanas, articulava campanhas com o pessoal do Viva Rio, buscava dinheiro para projetos novos (...)” (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 256). A Fábrica de Esperança, inaugurada naquele tempo, estabelecia parcerias com as iniciativas pública e privada, despertando a curiosidade de figuras públicas de destaque, como o recém-eleito presidente da república Fernando Henrique Cardoso, que escolhera o lugar para sua primeira visita oficial. Caio, junto do antropólogo Rubem César Fernandes e dos sociólogos Betinho e Caio Ferraz, realçava-se como um dos principais coordenadores de projetos sociais do Rio de Janeiro. Contudo, aquele que fora talvez o maior e mais audacioso projeto do pastor manauara não tardaria em trazer-lhe seus primeiros escândalos públicos como voz evangélica.

O ano de 1995 chegava e juntamente com ele a percepção de Caio de que “sua maior vulnerabilidade social estava na Fábrica de Esperança” (Ibid., 174). Como agravante, a relação com Edir Macedo já tinha deixado o nível dos conflitos, estabelecendo-se como enfrentamento direto. Em matéria pela *Folha de São Paulo*, o jornalista Sérgio Dávila resumia a conjuntura de ataques

Segundo ele [Caio Fábio], há uma diferença entre “evangélicos” e “Igreja Universal”: “Nós pregamos o Evangelho e recolhemos o dízimo apenas para continuar a obra”, diz. “Macedo e seus bispos vivem apenas em função do dízimo”. Segundo declarou recentemente, o bispo Macedo não leva em conta as opiniões de Caio Fábio, porque ele seria “sócio de Roberto Marinho” (DÁVILA, 1995).

Onze dias depois da publicação, Fernando Molica e Cláudia Trevisan escreviam na coluna “Brasil” do mesmo periódico um artigo sobre o pedido da AEVB à IURD para que essa deixasse de se chamar evangélica (MOLICA e TREVISAN, 1995). Na medida em que a polarização aumentava, o mês de novembro reservava à trajetória de Caio um primeiro impacto gerador de desconfiança, inclusive entre os seus “aliados”. No dia 23 daquele mês, irrompia-se o que seria chamado em sua autobiografia, anos mais tarde, de “o plano para seu sequestro moral” (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 293).

Naquela ocasião, sendo objeto de uma investigação, a Fábrica de Esperança fora invadida por policiais militares durante uma operação na favela de Acari. Dava-se ali a apreensão de mais de 2.000 sacos plásticos contendo cocaína, além de menor quantidade de maconha. A repercussão era tamanha. “Isso só pode ser coisa do bispo Macedo”, dizia um líder comunitário de Acari (DE SOUZA, 2001, p. 120). “É bom, em certos casos, que algumas organizações sejam desmistificadas”, afirmava, por sua vez, o então governador do Rio de Janeiro Marcelo Allencar (MOLICA, 1995). Acusados de obstrução do trabalho policial, dois funcionários foram presos, sendo inocentados anos depois por falta de evidências que comprovassem a acusação. Caio Fábio, que era procurado pelos principais veículos de comunicação para comentar o ocorrido, encontrava-se no nordeste brasileiro, preparando-se para o primeiro Congresso Sertanejo de Evangelização (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 293). Dias depois, após seu retorno, saía pela *Folha* a matéria *Para pastor, apreensão de drogas é suspeita* (1995). Nela Caio dizia desconfiar da ação da polícia, chamando-a de “telepatia” – referindo-se ao fato da droga ter sido encontrada de imediato à entrada da polícia na ONG, mesmo que bem escondida, como relatara a própria corporação.

Posteriormente, em sua autobiografia, o pastor defendera o caso como uma ação estratégica do governador carioca visando sua ruína, bem como o fracasso de um protesto contra o aumento da violência na cidade do Rio de Janeiro, a marcha *Reage Rio* (D’ARAÚJO FILHO, 1997, p. 295). Marcada para o dia 28 daquele mês, a manifestação idealizada pela ONG Viva Rio tinha como apoiadores diversos projetos sociais, tais como a Fábrica de Esperança (IMAGEM 2). Independentemente de qualquer suposição, a celeuma gerada pelo episódio fora aos poucos abrandada, incomparavelmente mais plácida em relação ao que ainda haveria de vir.



IMAGEM 2 – Charge de Chico Caruso na 1ª página do *O Globo* de 28/11/1995. Na imagem Caio Fábio, Betinho e Rubem Fernandes, organizadores do *Reage Rio*.

Dois outros casos, ainda na década 1990, abalariam definitivamente a imagem de pastor ético que Caio Fábio lutara para manter desde seu aparecimento e escalada no protestantismo brasileiro, sobre os quais, por ordem de conhecimento público, discorreremos agora.

3.1.4.1 – O “DOSSIÊ CAYMAN”

O ano de 1998 seria marcado por dois escândalos públicos inter-relacionados envolvendo o governo do então presidente da república Fernando Henrique Cardoso (FHC). Revelados em 08/11/1998 pelo jornalista Elio Gaspari em suas colunas simultâneas na *Folha* e no *O Globo*, os casos eram chamados de *Os grampos do BNDES* e *Dossiê Cayman*. Em relação ao primeiro, a notícia apresentava a existência de grampos telefônicos supostamente clandestinos que, gravando conversas de FHC com a alta cúpula do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), apontavam como evidência um esquema de favorecimento no maior processo de privatização brasileiro, o leilão da Telebrás. O segundo, por sua vez, acusava a formação e circulação de um dossiê capaz de comprovar a existência de uma conta no paraíso fiscal caribenho das Ilhas Cayman, com recursos desviados da privatização – cerca de 368 milhões de dólares -, em nome de FHC, do ex-ministro do planejamento José Serra, do ministro das comunicações Sergio Motta, e do governador de São Paulo, Mario Covas.

Intitulada *Há duas chantagens contra o governo na praça* (GASPARI, 1998), a matéria de Gaspari – publicada um mês depois da reeleição de FHC – referia-se à segunda polêmica como uma farsa em potencial, muito bem articulada por um chantagista que começara a agir em setembro daquele ano, “oferecendo um suposto dossiê de denúncias (Ibid.). Comprados por Paulo Maluf e Fernando Collor de Mello, os papéis também teriam sido oferecidos ao PT de Lula, que os recusara. Detalhadamente composta, a coleção de documentos seria apontada pela investigação da Justiça Eleitoral, tempos depois, como um meio pelo qual se ganharia dinheiro ao ser vendida aos candidatos da oposição durante as eleições de 1998, tendo um nome como um de seus principais responsáveis: Caio Fábio D’Araújo Filho.

O alvoroço era nítido. Desde então, a massiva demanda por explicações - principalmente por parte dos evangélicos – sobre o envolvimento de Caio com o caso só aumentava. Ao mesmo tempo, as justificativas por parte do pastor brotavam em um misto de negação e arrependimento

O dossiê Cayman me fez mal, não tenho o menor orgulho disso. Tenho vergonha dessa história. Aquele não era o lugar para eu estar como homem de Deus, e eu não estaria ali se não fossem os episódios anteriores, que me tiraram do caminho. Eu fico pensando como é que fui entrar em algo tão diabólico, tanto em suas tramas como em suas consequências. Acreditei que a informação que eu havia recebido era verdadeira. O que eu não sabia era que iria ficar no centro daquele tufão e que iria ser acusado de calúnia por uma coisa que só falei em particular e com um grupo muito reduzido (PASTOR, 1999).

A verdade é que, dali em diante, o lugar que Caio ocupava no protestantismo não seria mais o mesmo. Treze anos depois do ocorrido, em 2011, dava-se sua condenação perante a Justiça Eleitoral: quatro anos de reclusão em regime semiaberto por crime de calúnia, agravado por ter envolvido o então presidente da república. Apesar da anulação da sentença em janeiro de 2012, o caso ainda voltaria à tona neste ano de 2017, com sua reabertura. Preso em 24 de maio, D’Araújo Filho conseguiria a suspensão do cumprimento da pena dois dias depois, via *habeas corpus*, tendo declarado após sua soltura que o episódio nada mais fora que “envio missionário apostólico” (D’ARAÚJO FILHO, 2017).

3.1.4.2 – O DIVÓRCIO

Além de seu envolvimento com o Dossiê Cayman, a trajetória de Caio Fábio como figura pública evangélica seria marcada, ainda em 1998, pelo seu divórcio, resultante de uma relação extraconjugal. O fato, obviamente, caiu como uma bomba entre os evangélicos, fortemente marcados por determinado discurso moralista, principalmente em relação aos

chamados “pecados sexuais” - sendo o protestantismo um exemplo de religiosidade cristã, por sua vez constituidora de um discurso de repressão sexual (FOUCAULT, 1993). Como dito pelo próprio, aquele era o ápice do desmoronamento de sua imagem na igreja evangélica brasileira

Com meu divórcio e a perspectiva de um novo casamento, veio o terremoto. Vi o chão se abrir. Temi pelos meus filhos e por todos aqueles que dependiam de mim. E não eram apenas os milhões que se beneficiavam da mensagem. Eram também os milhares que dependiam socialmente e economicamente de meu ministério. As propostas políticas do tipo: “Por favor, reverendo, ajude a gente a ganhar essa eleição e nós garantiremos a sobrevivência de seu trabalho”, vieram aos montes. Depois se tornaram insistentes e passionais. E tornaram-se uma horrível tentação. Não era nada além de poder garantir que se “meus amigos” chegassem ao poder, então, eles me ajudariam a não deixar que tudo o que existia como coisas tão boas acabasse em razão de uma situação pessoal, mas que no meio cristão, em se tratando de mim, tornara-se um caso nacional. Fui, não vi e perdi! (CAVALCANTI, 2002).

Frente ao desencadeamento negativo, Caio mudava-se para os Estados Unidos em 1999, de onde assistiria a queda vagarosa daquilo que constituía no Brasil anos antes, como a extinção da VINDE e da Fábrica de Esperança – a primeira desacreditada por patrocinadores e contribuintes e a segunda pelo apoio das iniciativas pública e privada -, e a perda de vitalidade da AEVB – que mesmo tentando se reerguer com a mudança de nome para “Aliança Evangélica Brasileira” e a eleição de uma nova diretoria, nunca mais conseguiria aglomerar vozes do protestantismo brasileiro com tanta representatividade.

3.1.4.3 – A EXONERAÇÃO DA IPB: FIM DE UMA ERA INSTITUCIONAL

Os últimos vínculos institucionais de Caio Fábio – àquele contexto unicamente formais -, quebrar-se-iam definitivamente nos anos iniciais do século XXI. Afastado, seu reingresso ministerial era visto com bons olhos pela instância responsável por sua readmissão na igreja presbiteriana, o presbitério de Niterói. Segundo suas palavras, em 2001 o colegiado havia votado unanimemente por sua “restauração”. Diante de sua recusa, escreve, ainda outros “quatro presbitérios da IPB”, bem como convites de várias “outras denominações” eram postos como alternativa de reconstrução de sua carreira na igreja institucional (D’ARAÚJO FILHO, 2002a). Ao seu próprio pedido, entretanto, sua exoneração como pastor da IPB se efetivaria em 2003, ainda que com resistência de alguns da denominação, como relatara

(...) eu me retirei de tudo, e da IPB. Me retirei... eu escrevi lá, em agosto, e o pastor da igreja Betânia só foi ler em janeiro, porque dizia que nunca leria aquela carta que eu mandei para ele me desligando de tudo, inclusive de ser pastor emérito ou honorário da igreja presbiteriana Betânia (...) fico eu com a

pecha, depois de eu ter implorado a ele não sei quantas vezes de ler a carta publicamente, de que não tinha feito nada naquele lugar, quando eu já tinha posto na Internet sete ou oito meses antes e o mundo inteiro sabia (...) o pastor disse que nunca teria coragem de lê-la porque disse: - “nunca lerei essa carta, porque você é o meu pai na fé” (D’ARAÚJO FILHO, 2014b).

Permanecendo ainda por algum tempo como membro da IPB, ainda que não mais como pastor, Caio vincular ia-se à Catedral Presbiteriana do Rio Janeiro, nela pregando ocasionalmente; o que se revertera não muito tempo depois, por ocasião de seu desligamento total. Aproximava-se, assim, o nascimento do Caminho da Graça.

3.2 – O NASCIMENTO DO “CAMINHO DA GRAÇA”

Quando retornara dos Estados Unidos – depois do período por ele chamado de “parada”, em 1999 – Caio Fábio se reinseria na vida pública aos poucos. Até a saída definitiva da IPB, entre 2003 e 2004, atividades envolvendo seu nome tornavam-se um tanto quanto comuns em alguns círculos evangélicos, principalmente no Rio de Janeiro – cidade em que voltaria a viver a partir de 2001. Além das participações semanais na Catedral Presbiteriana – que já mencionamos -, as pregações esporádicas em igrejas de “vários tipos e matizes” (D’ARAÚJO FILHO, 2002a), bem como sua vinculação ao Centro Evangelístico Unido (CEU), pareciam dar prova de que sua trajetória no protestantismo brasileiro estava em vias de se reestruturar, ainda que os escândalos envolvendo seu nome – principalmente o caso extraconjugal e divórcio – talvez não lhe dessem o mesmo prestígio experimentado antes.

Crítico dos sistemas religiosos desde os tempos mais áureos de sua carreira como pastor, a expectativa criada em torno da possibilidade de seu retorno gerava não só variadas dúvidas como estranhamento. Inquestionavelmente a pergunta que pairava sobre a cabeça dos que antes o acompanhavam era se, em todo aquele contexto, Caio regressaria à igreja, quando, de que modo e por onde. Fundar uma nova denominação soava a muitos como uma hipótese concreta, ligada principalmente à formação de um movimento que poderia ser muito bem apontado como as primeiras sementes do Caminho da Graça: o Café com Graça.

Iniciado entre 2000 e 2001, no bairro carioca de Copacabana, o “Café” – como comumente chamado – fora criado como um “um lugar onde grupos se reuniam com a finalidade de estudar a Bíblia, orar e conviver” (D’ARAÚJO FILHO, 2002b, p. 16). Realizados em um jardim de inverno nos fundos da livraria Razão Cultural, aqueles encontros informais – frequentados sobretudo por pessoas de classe média alta –, ainda que realizados de maneira coexistente aos razoavelmente pontuais compromissos de agenda de Caio com a instituição

“igreja” e ao contrário de expectativas relacionadas com a fundação de uma nova denominação, definir-se-iam, na verdade, como os responsáveis iniciais pela sua guinada prática à desinstitucionalidade. Realizados três vezes na semana, neles, conforme relatara, Caio voltava a ser “pastor de poucos, de alguns e de um só, quando necessário” (Ibid., p. 16), em seus primeiros contatos com uma espécie de comunidade alternativa depois de anos. Voltando a escrever e publicar livros recheados de críticas à igreja evangélica, é razoável dizer que se marcava ali um primeiro passo à desvinculação da instituição religiosa protestante, marca distintiva de seu retorno ministerial, como dissera

A Catedral Presbiteriana do Rio queria que eu fosse para lá, ficar lá com eles, que são amigos a vida inteira, queridos... convites dos metodistas, dos congregacionais, de gente de todas as denominações, de todos os grupos; mas eu sentia no meu coração que aquele era um caminho sem volta, que se eu não tinha querido aceitar a ordenação da igreja presbiteriana com 20 anos de idade, porque achava desnecessário e acabei aceitando muito mais para ser gentil, agora, depois de tudo, não aceitava mais sob hipótese alguma aquele tipo de vinculação daquela natureza, e disse que não queria (D’ARAÚJO FILHO, 2010a).

Dali em diante, a trajetória rumava ao que viria a se conhecer anos depois como o Caminho da Graça. Já desligado da IPB, a última espécie de vínculo que conhecera dar-se-ia em sua passagem por Recife-PE, em 2004, ainda que marcada por controvérsias⁴⁵. No entanto, se as reuniões do Café com Graça abriram a Caio a possibilidade de constituição de uma nova forma de religiosidade evangélica, marcada sobretudo pela informalidade, sendo essa como que a semente do que viria a existir no futuro, o seu adubo – para permanecer na metáfora – certamente seria sua incisiva inserção na Internet, com a criação e lançamento de seu site *caiofabio.com* ainda em 2003 – domínio alterado para *caiofabio.net* anos depois.

Conforme já discurremos no início deste capítulo, o Caminho da Graça se destaca por sua presença e divulgação pela rede mundial de computadores, presença que, antes mesmo de sua existência, tivera início com a projeção virtual de seu fundador e mentor. Nesse sentido, o uso da palavra “adubo” como figura de linguagem surge exatamente na necessidade de sua apropriação semântica, ou seja, no seu significado relacional com aquilo que aqui se pretende dizer. E o que se pretende dizer, nesse caso, é: se a experiência com o “Café” fora o fator

⁴⁵“Caio Fábio assumira um papel na Igreja Episcopal Carismática de Recife, uma denominação surgida em 2003”, noticiava uma matéria da revista *Eclésia* em março de 2004. Todavia, a afirmação era posta em xeque pelo pastor manauara não muito tempo depois, defendendo a relação com a igreja como simples fruto da longa amizade com seu líder, e não uma vinculação formal e institucional (2002a).

impulsionador de Caio à criação de algo que lhe fosse similar – o posterior Caminho da Graça –, essa criação, por sua vez, talvez não tivesse sido tão bem-sucedida sem a fertilização causada pela Internet. Quiçá por isso, em uma de nossas entrevistas, o Caminho da Graça tenha sido imediatamente associado com a importância de sua inserção na rede

(...) [a internet é] muito importante, porque temos muita gente espalhada pelo mundo e que não tem com quem se reunirem, então eles reúnem virtualmente e chamam de Caminho Virtual. Acontece toda terça-feira para os que estão dispersos por aí mas que querem ter um ambiente para compartilhar a fé, para ouvir a mensagem, para conversar, pedir oração. Se reúnem semanalmente, mas não há aquela obrigatoriedade de ter que se reunir. Nós temos grupo que se reúnem uma vez por mês, quinzenalmente e outros que se reúnem esporadicamente. Eles se reúnem e combinam a próxima reunião, avisam uns aos outros pelo *WhatsApp* etc. (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Inicialmente, de tráfego constante, o portal que fora doado e mantido em um primeiro momento por amigos viria a ser local de divulgação de textos notadamente marcados pelas constantes críticas à igreja evangélica, principalmente às neopentecostais, servindo mais tarde como principal aporte do grupo iniciado por Caio.

Dessa forma, o último passo tomado em direção à formação da comunidade aqui tomada como objeto dar-se-ia no fim da permanência do pastor manauara no Recife, com sua mudança em 2004 para Brasília, cidade onde hoje reside. Convidado por dois amigos, inicialmente, para um primeiro encontro na capital federal, Caio falara a 120 pessoas, tendo sido alvo de insistência para que ali permanecesse e desse início a uma série de encontros que tratassem da fé cristã. Dividido entre a possibilidade de permanecer em Brasília ou regressar a Pernambuco, a decisão seria tomada depois de um “lançar de sortes”, como descreve em um de seus inúmeros vídeos na Internet

(...) eu digo: ‘Olha, só tem uma coisa a fazer. Vamos ver o que Deus quer, vamos lançar sorte, vamos deixar Deus decidir em uma semana essa história. Aluga um auditório, de quarta a domingo, que eu vou aí, e eu vou pregar de quarta a domingo. Se no domingo eu virar para o pessoal e disser: gente vocês estão dispostos a continuar domingo que vem e iniciar aqui **a jornada do Caminho da Graça**; e esse povo disser sim, no domingo seguinte eu tô lá (D’ARAÚJO FILHO, 2010b, grifo nosso).

Com a confirmação dos ouvintes, as reuniões iniciadas no auditório do Hotel Fenice logo passariam para o Centro Educacional Maria Auxiliadora (CEMA), posteriormente para o Colégio La Salle, tempo em que Caio Fábio fixa residência permanente com a família no Distrito Federal. Dava-se, assim, o nascimento oficial do Caminho da Graça.

3.2.1 – SER IGREJA FORA DA IGREJA

De repente eu comecei a ver quais eram as pessoas que estavam aqui e a maioria delas eram pessoas muito idas, traumatizadas; traumatizadas com a vida e traumatizadas com a igreja, mas ao mesmo tempo, viciadas em religião. E eu fiquei um ano inteiro tentando tirar o vício da religião (...) o ano inteiro tentando pregar a graça de Deus (Ibid.).

Dessa maneira se referia Caio Fábio à percepção que tivera das reuniões iniciais do recém fundado Caminho da Graça. De fato, grande parte daqueles que se propunham a participar das reuniões do recém-formado grupo caracterizavam-se por um histórico no protestantismo em suas mais variadas vertentes e denominações, rompido por variadas situações que também os colocariam numa posição de aversão à igreja institucional⁴⁶. Até aquele ponto, as críticas à igreja institucional outrora feitas de dentro do próprio movimento seriam ouvidas agora, com a formação do grupo, de uma outra perspectiva, mais exterior do que interior. O Caminho da Graça formava-se nitidamente como um grupo não só desinstitucionalizado, mas desinstitucionalizante; isto é, propagador do ideal da não institucionalização. Caio Fábio, a despeito disso, direcionara essa tarefa exatamente como um dos objetivos do movimento

Por isso vão surgindo pessoas aos milhares que vão se organizando nas próprias casas e que não tem nada a ver com o Caminho da Graça, do ponto de vista de vínculo objetivo, de pertencimento a este movimento do Caminho da Graça que nós começamos aqui em Brasília em 2004, quando me mudei para cá (...) eu nunca tive o desejo de criar uma denominação, nada disso, Deus me livre (...) O que é que os grupos do Caminho da Graça fazem para que eles existam? Qual a missão deles hoje? Nunca foi reunir todo mundo que me ouve e que ouve o evangelho e diz: eu quero. Não dá, ia virar um negócio monstruoso, ia virar aquilo do que saímos e para o que não queremos retornar. Pois bem. Então, o Caminho da Graça, nos seus grupos, serve para estabelecer modelos que as pessoas podem visitar e reproduzir. Algo que não é grande, é pequeno, é gostoso, é fraterno, é alegre, é íntimo, é simples, é no evangelho e é baseado no que eu ensino (D'ARAÚJO FILHO, 2015).

A essa característica, certamente, estaria ligada toda aquela série de características trabalhadas na seção inicial deste trabalho, que somada ao que reservamos para essa subseção, pretende mostrar no panorama religioso brasileiro as consequências da individualização da

⁴⁶Sobre esse ponto vale ressaltar que há alguns trabalhos dedicados a entender os principais motivos pessoais que levam à desvinculação institucional do protestantismo brasileiro. Paulo Romeiro, em *Decepcionados com a Graça* (2005), por exemplo, relaciona grande parte de tais desligamentos à frustração de fiéis com as práticas difundidas pela teologia da prosperidade das igrejas neopentecostais. Todavia, vale ressaltar o caráter confessional do autor e sua obra.

segunda modernidade, a modernidade radicalizada. E aqui fica claro, como defendemos, que a formação do Caminho da Graça definir-se-ia como um certo tipo de dismantelamento da objetividade da instituição igreja, rumo a uma subjetivização onde esse conceito - o de igreja - assume uma nova configuração na consciência de quem o trabalha e o emprega (BERGER, 2017); é a construção do *Deus de cada um* (BECK, 2016). Em outras palavras, como se percebe nas práticas discursivas dos simpatizantes do movimento, a igreja, ao contrário da definição trabalhada tradicionalmente em sociologia como um lugar, uma instituição – como já discorremos na primeira seção -, passa ser enxergada, na ressignificação autônoma do indivíduo dessa segunda modernidade, como o próprio aderente em sua subjetividade religiosa, que unido a outro semelhante, exerce nada mais nada menos do que comunhão – como uma forma de suprir as necessidades de segurança diante das angústias geradas paradoxalmente aos indivíduos nesse contexto; necessidades que não podem ser resolvidas unicamente pela vida privada –; tipificando, assim, o que ponderara Beck quando escreveu que “o indivíduo que decide e que duvida, torna-se igreja, torna-se pastor de Deus e da Fé – a igreja, ao contrário, converte-se em heresia” (Ibid., p. 17).

Quando perguntado em entrevista televisiva sobre a possibilidade do Caminho da Graça se tornar uma igreja, uma denominação institucional, a resposta de Caio Fábio parece emblematizar essa questão: “igreja sou eu, igreja é você (...) igreja somos nós” (D’ARAÚJO FILHO, 2014c). Assim, conforme Caio, o Caminho da Graça, “não quer ser um movimento religioso, quer ser um caminho de fé, de consciência”, razão pela qual “milhares de pessoas chamadas ‘desigrejadas’ pelas igrejas” estejam todas dentro dele (Ibid.). Por essa razão, cabe salientar mais uma vez – enfaticamente para que não passe despercebido – que esse processo de desinstitucionalização encontra, na realidade, sua razão de ser na individualização que está posta nesse tipo de reconfiguração, que por sua vez, como já trabalhamos, marca a passagem da primeira era axial para a segunda, radicalizando-se na segunda modernidade. Nesse sentido, vale ressaltar algumas características que marcam esse viés de ressignificação autônoma da religiosidade do grupo, ou em outras palavras, as idiossincrasias do *Deus do Caminho da Graça*, partindo da noção do *Deus de cada um* – ou, pelo menos, do *Deus de cada um dos mentores* aqui estudados, dado o caráter pessoal que o conceito implica. Ao contrário do *ethos* burocrático de expansão da igreja evangélica institucional, por exemplo, o Caminho da Graça experimentara projeção em vias informais, muito ligadas a propagação catalisada pela Internet, especialmente à criação da web TV “Vem e Vê TV”, em 2006, vinculada ao site de *caiofabio.net*. Sobre essa relação, exatamente por conta da não pretensão de criar no movimento

um estereótipo de uma instituição, Caio Fábio dizia em um dos inúmeros vídeos recortados de seus programas que

O Caminho da Graça é muito menor do que a Vem e Vê TV, do que o alcance da Vem e Vê TV. O Caminho da Graça é um pontinho pequenininho comparado aos milhões que são atingidos pela Vem e Vê TV (...) não tô falando de milhares, a gente tá falando de milhões que no fim do mês foram alcançados por todos os meios, modos e mídias que a gente oferece a todo mundo todos os dias (Ibid).

A crença do movimento, na realidade, longe de redundar numa estipulação institucional local, perpassa para a compreensão de pertencimento a uma realidade maior, composta por aqueles que “se libertam das amarras institucionais”, para os quais o Caminho da Graça se apresenta apenas como uma espécie de “modelo”, como discorre Caio em outro momento

O Caminho da Graça, no máximo, é uma *maquetinha* de uma coisinha aqui e ali que ensina como é possível a gente ser igreja sem nos tornarmos de fato uma babilônia de dominações (...) eu não quero que o Caminho da Graça seja o gargalo do que o Espírito Santo está fazendo, eu quero é que ninguém controle, que o Caminho da Graça seja mais um ponto num negócio assim que não tem nome, o povo de Deus espalhado pela Terra (...) a minha oração é para que a revolução aconteça e seja incontrolável (D’ARAÚJO FILHO, 2011).

Partindo da premissa da subjetivização do conceito de igreja, é como se o movimento se enxergasse como “igreja fora da Igreja” – ou seja, a verdadeira igreja fora da instituição Igreja. O que merece destaque nesse ponto é que, se com o processo de secularização observou-se um processo de diferenciação institucional – já que nas palavras de Bobineau e Tank-Storper “progressivamente, a política, a educação, a saúde etc., outrora monopólios das instituições religiosas, são transferidos para instituições seculares especializadas” (BOBINEAU & TANK-STORPER, 2011, p. 71) -, o Caminho da Graça parece demonstrar que, na segunda modernidade, mesmo a experiência religiosa cristã – nesse caso evangélica – não se limita unicamente à igreja como sua instituição de origem, de maneira que essa tende a perder o monopólio mesmo sobre aquilo que restara sob seus cuidados com a secularização, a saber, os bens religiosos. Quando perguntado, por exemplo, se poderíamos chamar o Caminho da Graça de igreja, a resposta de um de nossos entrevistados foi a de que

Pode chamar de igreja quanto à reunião de pessoas, porque teoricamente a igreja é a reunião, é a assembleia de pessoas, que é o que significa o termo igreja. Então do ponto de vista da reunião de pessoas, uma assembleia de pessoas, com o mesmo fim, somos igreja. Do ponto de vista do evangelho propriamente dito igreja é todo aquele que segue a Jesus, nós somos igreja, a

igreja não é o lugar, a igreja são pessoas. Ou seja, não podemos falar de igreja dentro da visão tradicional de que igreja é uma instituição que está em determinado lugar, não, não somos. Somos igreja do ponto de vista de aqueles que seguem a Jesus, por isso somos igreja. Etimologicamente falando, uma vez que nós nos reunimos, estamos reunidos como igreja (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Seguindo essa lógica, a configuração e as reuniões do movimento se destacam por uma série de peculiaridades que, em muitos sentidos, se diferenciam da igreja evangélica institucional, enfatizando sobretudo a importância do indivíduo enquanto experimentador do religioso, do *Deus de cada um*, em detrimento ao papel dado à instituição outrora. Como outro exemplo, poderíamos citar ainda aquilo que Caio chama de “ausência de hierarquia”. Sobre ela, Caio Fábio diz que

Nós funcionamos baseados em dons, e não em hierarquias. Nas igrejas convencionais, o diácono é mais do que o membro e o presbítero é mais do que o diácono. Aqui no Caminho, essas funções expressam simplesmente dons de serviço. O presbítero, o mentor, não é um sujeito mais elevado na hierarquia, não tem poderes ou prerrogativas especiais. Ele é simplesmente o cara que surge pela observação dos outros: “Puxa, quanta sabedoria fulano tem recebido e manifestado”. Essas funções surgem por opiniões múltiplas, não existe reunião de concílio ou votação para escolher ninguém (D’ARAÚJO FILHO, 2012).

Sobre o mesmo ponto, um dos mentores do Caminho da Graça relatara em nossas entrevistas que, na realidade, se existe determinada hierarquia no grupo essa é a “hierarquia do amor”, onde Caio Fábio nada mais é do que um mentor experiente, relacionando o fato à ausência de salários para os mentores, à manutenção dos grupos – baseada em ofertas voluntárias e não em dízimos -, à autonomia que gozam os grupos locais, sem qualquer direção “vinda do alto” etc.

É, a hierarquia que existe é uma hierarquia em amor, não é uma hierarquia quanto a controle, do tipo “é ele quem toma as decisões”, não. Cada grupo que se reúne é livre. Por exemplo, o grupo é tão livre que se ele quiser fazer uma reunião em qualquer lugar ele faz, ninguém está preocupado com o tipo de liturgia que ele vai seguir, ninguém determina isso, nem Caio, nem ninguém. O Caio para nós é apenas um mentor espiritual, uma pessoa a quem nós amamos, respeitamos e concordamos que esteja pregando o evangelho. Mas ele não tem autoridade sobre a vida de ninguém, sobre nenhum mentor e sobre a vida de nenhuma pessoa. Não existem decisões vindas de cima que obriguem determinado grupo, como acontece nas igrejas evangélicas (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Essa característica específica, por sua vez, parece ratificar o que já discurremos sobre a individualização da segunda modernidade: muito embora o indivíduo encontre na esfera privada seu ponto de referência e conduta, as angústias geradas nessa circunscrição o levam à produção de uma espiritualidade que o permita existir e agir; existência e ação que em muitas vezes – como no caso de nosso recorte – são orientadas por espécies de gurus, ainda que não de forma normativa, mas aconselhativa.

Concomitantemente, outra característica no mesmo sentido diz respeito à proliferação das estações do grupo, não obedecendo práticas e normas por vezes burocráticas observadas na lógica de expansão das igrejas evangélicas, como o registro em cartório, arrecadação de valor de manutenção mensal mínimo através de dízimos formais, infraestrutura básica inicial (cadeiras, aparelhagem de som, aluguel etc.), entre outras coisas. Obviamente, com o seu crescimento, o movimento viu-se na necessidade de instruir as pessoas que o procuravam para filiação ou o enxergavam como modelo para a formação de grupos similares. Mas ao contrário da implementação de “novas igrejas”, formavam-se, em 2005, as primeiras “Estações” do Caminho da Graça como locais de reunião constante, transitória e comunitária de simpatizantes do grupo espalhados em diversas regiões do país, sem uma regularidade constante e, em muitas vezes, realizadas nos próprios lares de seus frequentadores, sem identificação pública como placas, letreiros etc. – ratificando a negação do lugar religioso como um espaço sagrado privilegiado. Sobre as Estações, Adailton relatara que

Não existe a organização, ela nasce, ela acontece. Então, por exemplo, alguém entra em contato com a gente e fala “eu queria abrir uma Estação”. Se ele fizer essa pergunta já começou errado e a resposta dada a ele será “não, não tem como você abrir uma Estação”. Meu amigo, ninguém abre Estação. Se você é discípulo de Cristo você só vai anunciar o evangelho, então comece a contar seu evangelho aí e vão surgir pessoas que querem ter um tempo para conversarem sobre esse evangelho, para louvarem a Jesus. Essa reunião vai começar a acontecer, esporadicamente, uma vez por mês, uma vez a cada sessenta dias, e de repente ela começa a aumentar, e com um grupo serão bem-vindos ao Caminho da Graça; isso se a sua visão é de um evangelho leve, simples e puro. Então, se uma pessoa chega para nós e diz que está se reunindo, ou seja, já está acontecendo, a gente prega o evangelho, a gente estuda o evangelho (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Não bastasse tais exemplos do plano organizacional, vale ainda mencionar os destoantes teológicos quando comparado ao protestantismo tradicional, principalmente no que diz respeito à ênfase dada a Bíblia – ressaltando que aqueles não deixam de ser resultados desses, uma vez

que a afirmação do *Deus de cada um* parte, por sua vez, de princípios de compreensão da divindade, ou seja, de premissas teológicas, ainda que inconsciente e individualizadamente, sem a compreensão normativa do objeto em si. Tomada como regra de conduta e fé dos evangélicos, sendo ela própria entendida como a palavra inspirada por Deus, segundo creem, a Bíblia no Caminho da Graça assume um papel diferente, não como a palavra de Deus, mas, como uma espécie de testemunho de antigos que experimentaram da graça de Deus e que, por determinados motivos, decidiram registrar tais experiências de modo a deixá-las para as gerações futuras. Em entrevista registramos

Para nós a Bíblia não é um livro sagrado e ela não é a palavra de Deus. A palavra de Deus não pode ser um livro, se a palavra de Deus é um livro significa que enquanto o livro não existiu ficamos sem a sua palavra; porque o livro não existiu sempre, o livro passou a existir pelo menos trezentos anos depois de Cristo ter subido aos céus e a igreja ter começado seu ministério. O primeiro evangelho foi escrito, pelo menos, uns trinta anos depois de Cristo ter terminado seu ministério, que foi o evangelho de Marcos. Então ficamos sem evangelho durante trinta anos? As primeiras cartas de Paulo foram escritas quinze anos depois do primeiro livro do novo testamento, que foram Tessalonicenses e Gálatas, que foram os primeiros livros a serem escritos. Ou seja, não existia o novo testamento. Além disso, acesso ao velho testamento era muito restrito, só foi copiado o primeiro livro, enquanto conjunto, trezentos anos depois que foram organizados como um livro. E aí, ficamos trezentos anos sem a palavra de Deus? O fato de colocarem a Bíblia como sendo a palavra de Deus, como um livro sagrado, simplesmente fez do cristianismo uma religião como qualquer outra, que tem o seu livro sagrado, que tem o seu alcorão. Como se “cada religião tem o seu livro sagrado, e nós temos a Bíblia sagrada”. Não, o que nós entendemos é que a palavra de Deus não é um livro é uma pessoa. Jesus é a palavra de Deus, não é a letra. Então isso significa que a Bíblia tem que ser largada? Abandonada? Não! Não é nada disso. A neurose evangélica é essa porcaria que quando eu digo que a Bíblia não é a palavra de Deus acham que eu estou jogando ela no lixo. Não. Ela é o livro que eu mais amo, é o livro que eu mais leio e é o livro que eu uso para pregar. É o livro que eu uso. Eu entendo que a Bíblia é um testemunho dos antigos, a respeito do evangelho. Mas a palavra mesmo é uma pessoa, que independe do livro. E tem uma outra coisa importante, ele [Jesus] é a chave que interpreta, não só as escrituras, mas a própria vida. Olha o alcance que isso tem. Quando você coloca na Bíblia, no escrito, a regra infalível de fé e prática você se ferrou, meu amigo (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Nesse sentido, por conta da ênfase dada ao indivíduo e à individualização da crença – que permite o questionamento de dogmas, preceitos, confissões e, nesse caso, da própria Bíblia – a palavra de Deus deixa de ser vista como o testemunho escriturístico de Deus, como crê o protestantismo tradicional, e passa a ser vista, na visão do movimento, como a própria pessoa

de Jesus – e daí a marca do indivíduo pessoal que perpassa em muitos sentidos a sua lógica religiosa. Ulrich Beck, por sua vez, na obra que aqui tomamos como uma das principais perspectivas teóricas discorrera sobre tal característica

(...) em muitos aspectos eles [os Novos Movimentos Religiosos] radicalizam (se é que se pode abranger as diferenças em uma generalização desse tipo) a narrativa do Deus de cada um que continua a ser escrita *fora da igreja* sob signos existenciais e experimentais, como romance de formação da religiosidade e espiritualidade privadas. **Essa tendência mostra-se em reinterpretações epistemológicas de conceitos-chave da religiosidade** (BECK, 2016, p. 134, grifo nosso).

Ainda sobre a reinterpretação da Bíblia, especialmente do Novo Testamento – não só conceito-chave, mas origem de todos os conceitos-chave do cristianismo – o próprio Caio Fábio diz que

Depois de Jesus nenhum livro é a palavra de Deus. Depois de Jesus só Jesus é a palavra de Deus, Ele é o verbo que se fez carne. As escrituras, portanto, passam a conter a palavra, pois só há uma palavra: é Cristo. As demais manifestações, como diz o livro de hebreus, são todas indicações, são vozes que se uniram a do pai dizendo: ‘eis o meu filho amado; a ele ouvi (D’ARAÚJO FILHO, 2015).

Esse também é um fator determinante, entre outras coisas, para a postura adotada pelo Caminho da Graça em relação aos frequentadores de suas reuniões. Com a negação da Bíblia como um conjunto de regras morais, criadoras de certa tensão e imposição de exigências éticas, é evidente que algumas práticas tidas como comuns nas igrejas evangélicas não fossem observadas em seus meandros. Por exemplo, se no protestantismo tradicional a filiação como membro implica, na maioria das denominações, um processo burocrático – iniciado com o rito do batismo e concretizado numa pública profissão de fé diante da comunidade –, no movimento de Caio Fábio a circulação de fiéis é livre, sem a exigência de sua permanência ou retorno posterior; o que também significa a inexistência de controle institucional sobre o fiel⁴⁷, como ressaltara Adailton Dutra

Nas igrejas evangélicas a pessoa se torna membro da igreja e tem um rol de membros, nós não temos um rol de membros, a gente não sabe quem é membro, não contamos quem são membros, a gente não trabalha na ideia de crescimento de igreja, do ponto de vista de crescer o grupo... isso não importa para gente. Nós também não temos visitas.

⁴⁷A nomenclatura “estação”, utilizada pelos simpatizantes do grupo, traz em si essa ideia de fluidez, de caráter não permanente com ausência de membresia formal. Evoca, segundo nossas entrevistas, a ideia de uma estação de trem, marcada pelo trânsito constante de pessoas (Cf. ENTREVISTA 2).

Por exemplo, se você vai a uma igreja existe o visitante, nós não temos visitante porque não temos membresia. Quem vem veio, ele pode voltar domingo que vem ou nunca mais voltar, e isso para nós não faz a menor diferença. Ele é um dos que foram ali hoje para ouvir o evangelho, compartilhar o evangelho e ele poderá voltar mil vezes a partir daquele momento ou poderá voltar nunca mais. E olha outra coisa importante, uma vez que não existe rol, não existe essa hierarquia, não existe também controle sobre a vida alheia. Então o cara foi hoje e voltou daqui quatro, cinco ou seis meses e depois ele desapareceu, ninguém vai atrás dele, para saber “cara você está perdido, não apareceu mais”. Veja só, isso não significa falta de interesse em ajudar a pessoa. Então nós temos interesse em ajudar as pessoas, mas não com controle, então por exemplo, você começa a frequentar e você vem meses à fio e, de repente, você some. Ninguém vai ficar “poxa, o Douglas desapareceu, desviou”. Não existe essa ideia de desviou porque você deixou de vir. (...) Nós não temos números porque a gente não pergunta, e isso é uma coisa que a gente orienta a todos, ainda que seja um grupo pequeno. Você, por exemplo, se você chegar na reunião de um grupo que se reúne dentro desse princípio que estou te falando, eles não vão te perguntar “e aí, da onde você vem? Qual é a tua religião?”. Ninguém vai te perguntar isso. Não, você é o Douglas, para nós o que importa é que você é o Douglas. O importante é que você veio para estar com a gente, se você é budista, católico, espírita, kardecista, isso não nos importa. A gente quer apresentar o evangelho para você, a gente vive o evangelho e apresenta o evangelho. Se você crer e quiser seguir o evangelho, legal. “Não eu sou budista e vou continuar sendo budista”, ok, isso é com você. A nossa ideia de conversão não é, nunca, você sair de uma religião e passar para outra. Conversão é algo que acontece no seu interior, no seu encontro com Cristo e que qualquer mudança, que por acaso seja necessária, será comunicada a você, conforme você vai recebendo o evangelho, sem que ninguém tenha que dizer deixe de ser A ou B (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

No que concerne a isso, também se torna mais fácil entender a crítica da igreja evangélica tradicional ao grupo como um movimento “teologicamente liberal” em relação a alguns temas tidos como tabus polêmicos, como a homossexualidade, adultério e aborto, trabalhados de forma menos punitivas no Caminho da Graça, como evidenciam nossos diálogos

E a gente não se intromete na vida de ninguém, meu amigo. O cara adulterou? Isso é problema dele com a mulher dele. Se ele pedir a minha ajuda ele terá a minha ajuda, mas não existe nenhum tipo de controle comunitário para expor a vida dessa pessoa. “Opa, você pecou contra o grupo” e aí eu vou dizer à igreja “meus irmãos o ‘fulano de tal’ pecou contra a esposa dele, ele adulterou e vamos discipliná-lo”. Não. A igreja passou a exercer um controle sobre a vida das pessoas que não lhe é de direito. Nosso compromisso é de apoio mútuo, de ajuda mútua, de serviço ao outro. Quando alguém passa a prestar um desserviço ao outro, a prejudicar o outro, a ser prejuízo na vida do outro, a ser um peso na vida do outro, aí sim você vai dizer “cara, você está vendo o que está fazendo? O caminho não é esse”. Mas isso é coisa pessoal, entendeu?

Simples, nada de expor a vida do outro, colocando o outro a ridículo, como se fosse “estamos limpando a igreja do pecado”, não existe isso, é papo furado (ENTREVISTA 1, com Adailton Dutra. Cf. seção “Anexos”).

Além de tudo, como colhido nas entrevistas, destaca-se a ausência de liturgia nas reuniões, além da entoação de músicas não religiosas – sobretudo MPB – como parte de seus cultos, baseadas em mensagens de cunho existencialista e humanista, algo totalmente impensável nas igrejas evangélicas tradicionais, que consideram profanas – ditas seculares – tais manifestações artísticas

Tipo assim, é só alguém se levantar e ficar em frente de um grupo e isso já se caracteriza como uma liturgia, mas eu, particularmente, zelei por ir mudando vocabulários nesse nosso ambiente. Por exemplo, você nunca vai ouvir “vamos começar o culto”, porque eu entendo que em culto nós estamos toda hora, a vida é um culto, então não existe isso de “vou estar diante de Deus”. Diante de Deus todos nós já estamos 24h, porque se cremos que ele é o senhor absoluto do universo, onde você estiver estará diante de Deus. As pessoas vão chegando, entre 18:30h a 18:45h, e eu começo com a palavra dando boas vindas àqueles que vão chegando – e tem gente que vai chegando até a hora do término. Não temos essa coisa de “hora do louvor”. Eu começo uma devocional de um texto bíblico, outra hora de um pensamento meu, normalmente baseado em alguma leitura que eu fiz, e faço uma recepção com essa devocional. Muitas vezes nele se dá a reflexão do encontro. Tem gente que fala “eu já ouvi o que precisava, já posso ir embora” e eu digo “pode ir”. Quando eu tenho alguém lá que toca um instrumento e canta alguma coisa – e isso acontece ali no momento –, quando alguém chega com um violão ou é um músico que eu conheço, ele pega o violão, que é o único instrumento que temos, que foi doado por alguém, e canta o que achar que deve cantar. Nós abolimos aquela coisa “você tem que cantar” ou “fique de pé para cantar”, isso não existe. A gente não usa o palco, até tem um lá, mas a ideia é da horizontalidade, para não ter alguém em proeminência, aquele que fica de pé, no caso é quem fala ou toca. Ninguém vai para o palco, a não ser quem é artista e precisa do palco para se mobilizar, já que artista precisa de palco e aplausos. No domingo por exemplo, chegou um músico no intervalo que a gente tem e tocou duas, três músicas, e cantou quem quis. Não existe um estímulo ou cobrança “temos que cantar pra Deus”. Deus deve ter muitas pessoas melhores, como os anjos. O que é para Deus ou o que não é pra Deus? São coisas que ainda estamos discutindo. Então, se tem alguém que toca, isso vai até as 19:15h mais ou menos (ENTREVISTA 2, com Carlos Bregantim. Cf. seção “Anexos”).

Todas estas principais características – que podem ser observadas mais detalhadamente na análise do discurso das entrevistas coletadas e anexadas neste texto – evidenciam, como apontamos na primeira seção deste trabalho, que o Caminho da Graça converge a exemplificar um caso de reconfiguração religiosa no período chamado de modernidade radicalizada, em que

o processo de individualização é fator determinante para a compreensão de tais novas ressignificações da experiência religiosa cristã, vivida por indivíduos cada vez mais autônomos em relação às instituições que anteriormente lhes conferiam algum sentido, criando assim, segundo as formulações teóricas de Ulrich Beck, sua versão pessoal de Deus, como se o simpatizante do grupo “pudesse tomar em suas próprias mãos sua própria vida e também a dimensão religiosa” (BECK, 2016, p. 17).

3.2.2 – AS ESTAÇÕES E SUA PRESENÇA NO PAÍS

Espalhadas pelo país, as Estações do Caminho da Graça e sua presença no Brasil encerram nossa terceira seção aqui escrita, numa espécie de panorama geral possível – dado o caráter informal do movimento. Monitoradas pelos chamados “supervisores do Caminho” – tidos como mentores e orientadores regionais -, as Estações estão, segundo o site *caiofabio.net*, em todas as regiões do Brasil. De acordo com o portal, a cidade de Belém (PA) detém o único grupo na região norte, seguida em ordem crescente pela região sul, com grupos formados em Urussanga (SC), Blumenau (SC), Apucarana (PR), Curitiba (PR) e Peabiru (PR); região centro-oeste, em Brasília (DF), Taguatinga (DF), Anápolis (GO), Goiânia (GO), Rio Verde (GO) e Campo Grande (MS); região nordeste, em Abreu e Lima (PE), Arco Verde e Venturosa (PE), duas em Recife (PE), Açailândia (MA), Caxias (MA), São Luís (MA), Salvador (BA), Itamaraju (BA), Aracajú (SE), Fortaleza (CE) e Natal (RN); e a majoritária região sudeste, com estações presentes em Serra (ES), Vitória (ES), duas estações em Belo Horizonte (MG), Capelinha (MG), Lavras (MG), Contagem (MG), Ipatinga (MG), Juiz de Fora (MG), Montes Claros (MG), Patos de Minas (MG), Santa Bárbara (MG), Poços de Caldas (MG), Uberlândia (MG), Vale do Aço (MG), Barra Mansa (RJ), Campo Grande (RJ), Duque de Caxias (RJ), Macaé (RJ), Nova Iguaçu (RJ), Niterói (RJ), Rio das Ostras (RJ), duas estações na capital Rio de Janeiro (RJ), Tomaz Coelho (RJ), duas estações em São Paulo (SP), Mogi das Cruzes (SP), Praia Grande (SP), Santos (SP), Campinas (SP), Rio Claro (SP), Sorocaba (SP), São José do Rio Preto (SP), Taubaté (SP), Pindamonhangaba (SP) e São José dos Campos (SP); divididas e sistematizadas nas tabelas a seguir

REGIÕES	ESTAÇÕES	%
Região Norte	1	0,61%
Região Sul	5	8,20%
Região Centro-Oeste	6	9,84%
Região Nordeste	12	19,67%

Região Sudeste	37	60,66%
TOTAL	61	100%

Fonte: portal *caiofabio.net*

Quando dividimos por unidades federativas, em vez de regiões, vemos que os estados com o maior número de Estações do Caminho da Graça são, justamente, os mais populosos do país, embora não exatamente numa relação diretamente proporcional. Minas Gerais destaca-se com 13 Estações, seguido por São Paulo, com 12, e Rio de Janeiro, com 10. Juntas, as três unidades federativas abarcam 57,37% das Estações no Brasil. Excluindo as unidades em que não há reuniões do movimento, os estados com menos grupos são Ceará, Mato Grosso do Sul, Pará, Rio Grande do Norte e Sergipe, todos com um grupo em funcionamento.

TABELA 4 – Estações do Caminho da Graça por Unidade Federativa		
UNIDADES FEDERATIVAS	ESTAÇÕES	%
Bahia	2	3,27%
Ceará	1	1,63%
Distrito Federal	2	3,27%
Espírito Santo	2	3,27%
Goiás	3	4,91%
Maranhão	3	4,91%
Mato Grosso do Sul	1	1,64%
Minas Gerais	13	21,32%
Pará	1	1,63%
Paraná	3	4,91%
Pernambuco	4	6,55%
Rio de Janeiro	10	16,39%
Rio Grande do Norte	1	1,63%
Santa Catarina	2	3,2%
São Paulo	12	20%
Sergipe	1	1,63%
TOTAL	61	100%

Fonte: portal *caiofabio.net*

A dificuldade quantitativa, entretanto, fica por conta das estimativas do total de simpatizantes do movimento, que como já escrevemos, se dá muito por conta da informalidade do movimento. Além de disponibilizar apenas a quantidade de Estações pelo Brasil, os mentores do grupo revelaram em entrevista, como já enfatizamos, que não fazem a menor questão de estimar os participantes das reuniões, tarefa praticamente impossível já que não há

meios razoáveis para tal exercício no Caminho da Graça, marcado pelo constante trânsito de seus simpatizantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não são poucas as mudanças a perpassar o cenário religioso brasileiro quando observamos sua configuração nos últimos anos. Os últimos censos têm chamado a atenção principalmente para três curvas que se destacam entre as demais: a diminuição do número de católicos, o aumento do número de evangélicos e o aumento tímido do número daqueles que se declaram sem religião (MARIANO, 2013)⁴⁸. Quando observamos especificamente o segundo caso – concernente aos evangélicos – vemos que a multiplicidade de denominações, confissões e pertenças surge como questão a ser considerada, especialmente quando olhamos para os números apresentados aqui, na segunda seção. Não há como negar que os evangélicos não determinados, dentro de toda gama de religiosidades compreendidas no todo evangélico, aparecem como categoria suscetível de dúvidas, geradas sobretudo pelos problemas metodológicos do censo brasileiro. Todavia, ignorar a reconfiguração e apropriação de novas experiências religiosas evangélicas no contexto que aqui temos chamado de segunda modernidade não parece sensato. Cientes de tais mudanças, o que aqui defendemos partiu da consideração dessa controversa categoria como retrato da “individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação” (HERVIEU-LÉGER, 2013, tradução nossa) dos evangélicos brasileiros, dentro das especificidades imbricadas à religiosidade no país – muito embora tal processo de individualização pareça não ser consciente em alguns desses atores, que assim como no caso dos protestantes da primeira modernidade, evocam por algumas vezes a tradição dos primórdios do cristianismo como justificativa da criação do movimento.

Com isso não queremos dizer, obviamente, que todos os desigrejados – no sentido sociológico do termo – estão inseridos entre os evangélicos não determinados. Os objetivos da pesquisa, na realidade, resumiram-se em mostrar que há mudanças que perpassam diversas esferas na modernidade radicalizada, principalmente após a vitória planetária do capitalismo neoliberal, dentre as quais se encontra o campo religioso, especificamente em nosso objeto: os que se revelam avessos à instituição e a qualquer forma de institucionalização através da afirmação da autonomia, valor tão caro nesse contexto. O Caminho da Graça, grupo elencado aqui como recorte de pesquisa, certamente não é o único a se identificar com tal postura, tendo sido apresentadas as razões de sua escolha na seção anterior. Entretanto, cremos ter sido possível, através de sua observação específica, olhar para o caso de um movimento fundado e

⁴⁸Por conta da vertiginosa diminuição de católicos, Antônio Flávio Pierucci diz que “desde seus mais remotos inícios, nos anos de 1950, a sociologia da religião praticada no Brasil tem sido uma *sociologia do catolicismo em declínio*” (PIERUCCI, 2012, p. 93).

orientado por uma das mais importantes vozes da igreja evangélica brasileira na década de 1990 que, inserido nas transformações geradas pela modernidade radicalizada, decidiu apartar-se do protestantismo tradicional, entendendo-o como experiência não genuína da fé cristã, criando assim sua concepção pessoal de Deus. Ao mesmo tempo, como pretendíamos mostrar, também é equivocado pensarmos que todos os simpatizantes do Caminho da Graça foram evangélicos vinculados a sua forma institucional. Marcado por um trânsito intenso, o grupo também se destaca por receber em suas reuniões adeptos de outras religiões, sem que faça qualquer tipo de coerção no sentido proselitista do termo.

Prosseguindo, vale também concluir que a combinação desse balanço bibliográfico com o resultado da observação do campo nos leva à discussão que, diante do quadro que se configura no campo religioso da segunda modernidade, sempre vem à tona: nossas categorias sociológicas sobre o tema são realmente capazes de apreender o objeto que diante dos nossos olhos se coloca? Consideramos esse questionamento deveras importante. Esse dilema conscientemente se refletiu desde o título deste trabalho. Falar em “desigrejado” pressupõe uma largada a partir do esvaziamento do conceito “igreja”, por sua vez enraizado nas categorias sociológicas tradicionais da sociologia da religião. O mesmo acontece com a própria definição de religião, que como já pontuara Georg Simmel (2009), deveria ser entendida como produto da religiosidade, e não o contrário. Dessa forma, como relembra Beck, “o substantivo *religião* define o campo religioso segundo a lógica do ‘ou-isto-ou-aquilo’. O adjetivo ‘religioso’, ao contrário, classifica conforme a lógica do ‘tanto-isto-como-aquilo’” (BECK, 2016, p. 55), construção mais aplicável aos novos movimentos. Por isso, entender essa figura no nosso contexto específico revelou também a necessidade que temos de repensar nossas próprias categorias, pois como continua Beck,

Na medida em que a teologia e a sociologia sancionaram, com argumentos científicos, esse conceito de exclusão, elas se posicionaram, tomando partido em favor dos monopólios religiosos por obediência a seus credos (...) mais do que isso, no contexto das mudanças nas relações de poder e de importância dentro do campo religioso e cosmopolita, elas desobrigam as igrejas e a si mesmas de levar a sério a existência dos Novos Movimentos Religiosos e de analisa-los (BECK, 2016, p. 132 e 133).

De fato, se propor a pensar em questões contemporâneas nos coloca frente a frente com nossas teorias, exercício nem sempre gratificante, embora prazeroso. Por certo, diante da efervescência empírica que este novo tempo nos impõe, a verdade é que encontramos no Brasil, no século XXI, uma figura nova, de um ser religioso que se identifica com uma forma específica

da fé cristã sem se identificar, entretanto, com as instituições que tradicionalmente se impunham a esses fiéis. Ilustrando bem a ênfase no indivíduo – nesse caso na sua própria construção religiosa –, os seus simpatizantes, entre os quais os desigrejados, evidenciam que, longe de se extinguir, a religião se apropria de novas configurações no tempo hodierno, ditadas sobretudo pelo processo de individualização que permeia as relações sociais bem como todas as esferas da vida. Como questiona Beck

Essa forçada secularização, cujas lamentações acompanham até hoje a vitória da modernidade, não seria até mesmo um presente de Deus que, inclusive, preparou o caminho para a nova dinâmica da religiosidade no século XXI, para o re-encantamento espiritual que, subitamente e por toda parte, se está verificando, causando grande assombro, admiração e estranheza? (BECK, 2016, p. 31).

Todavia, a constatação de tais mudanças não significa, evidentemente, que não possa haver crescimento das formas “mais tradicionais de religião”, tais como as igrejas institucionais – tal como muito se tem observado especialmente nos últimos cinco anos com relação ao protestantismo calvinista, muito embora ainda não haja pesquisa ou dado verificável sobre isso. Esse indivíduo que se autoconstrói não poderia afirmar sua individualidade e livre escolha optando pela filiação à uma instituição depois de um exercício reflexivo? Claro que sim. A pergunta que fica é: os números da pesquisa do próximo decênio continuarão a ratificar esse universo de mudanças? Impossível afirmar com total certeza, embora tudo também indique que sim. O que podemos inferir, contudo, é que o panorama religioso brasileiro já não é mais o mesmo de cinquenta anos atrás, e que muito provavelmente também não será exatamente o mesmo daqui a cinquenta anos. Longe do exercício profético muito frequente na sociologia, nos resta concluir que só o tempo poderá nos dizer o que a modernidade radicalizada reserva para as futuras pesquisas em religião. Por ora, cabe salientar que as mudanças são reais e inequívocas. Se em 2004 Pierucci escrevia sobre uma destradicionalização das religiões brasileiras (PIERUCCI, 2004b) apontando para a retração do catolicismo, o esgotamento do protestantismo luterano e de imigração, bem como a retração numérica da umbanda; podemos dizer, hoje, que tal fenômeno também pode ser observado no questionamento de uma das instituições mais caras à fé evangélica, mesmo por aqueles que um dia se confessaram evangélicos, a saber, a igreja.

REFERÊNCIAS

ADAS, Melhem; ADAS, Sergio; MARTINELLI, Marcello. **Panorama geográfico do Brasil: contradições, impasses e desafios socioespaciais**. São Paulo: Moderna, 1998.

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, v. 15, n. 3, p. 92-100, 2001.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, v. 10, n. 28, p. 1122-1129, 2012.

BACON, Francis. Nova Atlântida. In: **Os pensadores, vol. 13**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BARROZO, Victor Breno Farias. **Modernidade religiosa – memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BASTIDE, Roger. **Eléments de sociologie religieuse**. Paris: Librairie Armand Colin, 1935.

_____. **Les problèmes de la vie mystique**. Paris: Librairie Armand Colin, 1931.

_____. **Les religions africaines au Brésil**. Paris: PUF, 1960.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Unesp, 1995.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. **La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas**. Barcelona: Paidós, 2003.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **O Deus de cada um: a capacidade das religiões de promover a paz e o seu potencial de violência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2016.

_____. **A metamorfose do mundo**. Lisboa: Edições 70, 2017.

BERGER, Peter Ludwig. **Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BÍBLIA. N. T. Gálatas. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 154.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. **Sociologia das Religiões**. Edições Loyola, 2011.

BORGES, Michelson. **A passos largos**. 2007. Disponível em: <http://www.adventismo.criacionismo.com.br/2007/08/captulo-10-passos-largos.html>. Acesso em: 11/04/2017

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, Pierre. et all. **Travail et travailleurs em Algérie**. Paris, La Haye, Mouton, 1963.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth George. **The Republic of Brazil: a survey of the religious situation**. World Dominion Press, 1932.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brazil**: promulgada em 25 de março de 1824. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/contituicao24.htm. Acesso em: 15/02/2017.

BROWN, Wendy. **Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme**. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007.

_____. **Edgework: Critical essays on knowledge and politics**. Princeton: University Press, 2009.

_____. **Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution**. Cambridge: Mit Press, 2015.

_____. **Walled states, waning sovereignty**. Cambridge: Mit Press, 2017.

BRUCE, Steve. **A House Divided: Protestantism, Schism and Secularisation**. London and New York: Routledge, 1990.

_____. **God is dead: secularization in the West**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

_____. Secularization. In: SEGAL, Robert. (Ed.) **The Blackwell companion to sociology of religion**. Massachusetts: Blackwell Publishing, p. 413-429, 2006.

CAMARGO, C. P. F. (Org.). **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Breno Martins. Fundamentalismo protestante: Invenção da Tradição exclusivista na Modernidade. **Cadernos de Teologia e Sociedade**, São Paulo: PUC, n. 07, p. 03-13, 2010.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005.

_____. “Rebanho virtual”, fator que contribui para o individualismo religioso evangélico? In **A grande transformação no campo religioso brasileiro**. São Leopoldo: Cadernos IHU em formação. Ano VIII. n. 43. Editor Inácio Neutzling. 2012.

_____. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

CARRERO, Gamaliel Silva. Evangélicos urbanos: memorando e reinterpretando a presença evangélica no Brasil. In: CARREIRO, Gamaliel Silva; FERRETI, Sergio F; ARAÚJO, Lyndon (Orgs.). **Religiões e Religiosidades no Maranhão**. São Luís: EDUFAMA, 2011.

CAVALCANTI, Robinson. **As chamadas seitas protestantes**, 2002b. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/276/as-chamadas-seitas-protestantes>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. **Caio Fábio Visto Por Amigos**, 2002b. Disponível em: <https://www.caiofabio.net/conteudo_detalhe.php?codigo=00262>. Acesso em: 07 jul. 2017.

CHESTNUT, R. A. **Born again in Brazil: the Pentecostal boom in the pathogens of poverty.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

CHUNG NIN, Altamir; BATISTA, Dimas; BODART, Cristiano das Neves. **Instituição Política: Igreja Cristã Maranata.** Cachoeiro de Itapemirim: São Camilo, 2000.

COMTE, Auguste. **Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité.** Osnabrück: Otto Zeller, 1967.

COTTRET, Bernard. **Calvin: biographie.** Paris: Payot, 1999.

CREDENCIO, José Ernesto. Justiça condena pastor por dossiê contra PSDB em 98. **Folha de São Paulo.** São Paulo, 29 nov. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2011/11/1013558-justica-condena-pastor-por-dossie-contra-psdb-em-98.shtml>>. Acesso em: 09 jul. 2017.

D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. **Confissões do Pastor.** Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.

_____. **O Caminho da Graça – Quem Somos?**, [2007]. Disponível em: <https://caiofabio.net/conteudo_detalhe.php?codigo=06460>. Acesso em: 02 de jul. 2017.

_____. **Matéria da revista Eclésia sobre Caio Fábio**, 2002a. Disponível em: <https://www.caiofabio.net/conteudo_detalhe.php?codigo=00085>. Acesso em: 10 jul. 2017.

_____. **O enigma da graça: comentários ao livro de Jó.** São Paulo: Fonte Editoria, 2002b.

_____. **Quem é Caio Fábio e o Caminho da Graça? 2/4. Youtube.** 21 ago. 2010a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8v9JvpBmpCE>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

_____. **Quem é Caio Fábio e o Caminho da Graça? 3/4. Youtube.** 21 ago. 2010b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8v9JvpBmpCE>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

_____. O Caminho da Graça é apenas um exemplo de como é possível ser igreja. **Youtube**, 30 jun. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MvAXmBHtpbE>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

_____. “Eu só quero viver em paz”. Vitória: 2012. **Revista Cristianismo Hoje**, Vitória, Ed. 27, n. 5, 2012.

_____. De acordo com o IBGE os “desigrejados” cresceram mais de 750% nos últimos 10 anos!. **Youtube**, 07 mar. 2014a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iXSmGXy-PwE>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

_____. Caio conta como a Igreja Presbiteriana do Brasil tentou julgá-lo, e ele não deixou. **Youtube**, 19 set. 2014b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wtTSbMex8BQ>>. Acesso em: 05 jul. 2017.

_____. **Transcrição da entrevista do Caio ao Danilo Gentili, no “The Noite”**. 2014c. Disponível em: <https://www.caiofabio.net/conteudo_detalhe.php?codigo=06433>. Acesso em: 18 jul. 2017.

_____. A Bíblia contém Palavra de Deus e outras coisas. Mas só Jesus é A PALAVRA DE DEUS. **Youtube**, 07 out. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jFlnyD-W8Oo>>. Acesso em: 29 jul. 2017.

_____. Caio explica o lugar do Caminho da Graça no seu ministério. Singelo, modelo. Não é denominação! **Youtube**, 27 out. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-0ixoYNEjTU&t=183s>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

_____. Solto, Caio Fabio diz que prisão foi “viagem missionária”. **Youtube**, 29 mai. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hvnAhfasbBc>>. Acesso em: 08 jul. 2017.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945: Believing without belonging**. Wiley-Blackwell, 1994.

_____. **The sociology of religion**. London: Sage Publications, 2007

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DÁVILA, Roberto. “Briga é só de Edir Macedo”. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 10 set. 1995. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/10/tv_folha/6.html>. Acesso em: 07 jul. 2017.

DE SOUZA, Marcos Alvito Pereira. **As cores de Acari: uma favela carioca**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

DESCARTES, René. O discurso do método. In: **Os pensadores, vol. 15**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIAS, Zwinglio Mota. Os herdeiros da reforma calvinista no Brasil: breve relato sobre a inserção e desenvolvimento do presbiterianismo na sociedade brasileira. **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, p. 25-72, 2013.

DIETRICH, P.; LOISON, M.; ROUPNEL, M. Articular as abordagens quantitativa e qualitativa. In: PAUGAM, Serge. (Org.). **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Vozes, 2015.

DREHER, Martin. Protestantes evangélicos: buscando entender. **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, p. 105-120, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas Elementares da Vida Religiosa**; São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **A divisão do trabalho social**. São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

EISENSTADT, Shmuel. The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. **European Journal of Sociology**. n. 23 (2), 1982, p. 294-314.

_____. **The origins and diversity of axial civilizations**. Albany: SUNY Press, 1986.

_____. Modernidades múltiplas. **Sociologia, problemas e práticas**. Oeiras, n. 35, p. 139-163, 2001.

EHRENBERG, Alain. **La fatigue d'être soi: dépression et société**. Paris: Odile Jacob, 2008.

FAUBIAN, James D. **Modern greek lessons: a primer in historical constructivism**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FELIPE, Claudinei. **História da ITEJ/Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus - ICB/Casa da Bênção - Doriel de Oliveira e Ruth Brunelli de Oliveira**. Em: <<http://icbjovens.blogspot.com.br/2012/07/historiadaitej.html>>. Acesso em: 19 de maio de 2017.

FERNANDES, Rubem César. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 1998.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Adesão religiosa no segmento juvenil: apolitização ou reinvenção da política. **Revista da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Série Ciências Humanas**, Rio de Janeiro, p. 152-165, 2007.

_____. Juventude nas Igrejas e fora delas: crenças, percepções da política e (des) vinculações. **Revista Tomo**, Aracajú, n. 14, p. 99-126, 2009.

_____. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na baixada fluminense- algumas proposições a partir de um survey. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 96-125, 2011.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil**. 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1997.

_____. Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 85-111, 1998.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. **História da Sexualidade: A vontade do saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Campinas: Tese de doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp. 1993

_____. Pentecostalism in Brazil: a brief history. **Religion**, v. 25, n. 2, p. 119-133, 1995.

_____. Como será a igreja evangélica brasileira de 2040? **Revista Ultimato**, Viçosa, ed. 333, nov./dez., 2011. Disponível em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/333/como-sera-a-igreja-evangelica-brasileira-de-2040>>.

FREUD, Sigmund. Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância, **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Vol. 11. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GALLINO, L. **Globalizzazione e disuguaglianze**. Bari: Laterza, 2000.

GASPARI, Elio. Há duas chantagens contra o governo na praça. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 08 nov. 1998. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc08119820.htm>>. Acesso em: 08 jul. 1998.

GERTZ, René E. Os luteranos no Brasil. **Revista de História Regional**, v. 6, n. 2, Ponta Grossa, 2001, p. 9-33.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos essenciais da sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

GIDDENS, Anthony. Dimensões da modernidade. **Revista Sociologia, Problemas e Práticas**, Lisboa, v. 4, p. 237-251, 1988.

_____. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIRALDI, Luiz Antônio. **História da Bíblia no Brasil**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

GOIS, Antônio; SCHWARTSMAN, Hélio. Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 25 fev. 2011.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GONDIM, Linda MP; LIMA, Jacob Carlos. **A pesquisa como artesanato intelectual: considerações sobre método e bom senso**. João Pessoa: Manufatura, 2002.

GRACINO JUNIOR, Paulo; MARIZ, Cecília L. As igrejas pentecostais no censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

GRACINO JUNIOR, Paulo. **A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. **CAMPOS-Revista de Antropologia Social**, v. 12, n. 1, p. 09-29, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

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

_____. **La religion pour mémoire**. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.

_____. **La religion des sociétés ultra-modernes**. 2013. Disponível em: <http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc>. Acesso em: 05 ago. 2017.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENWEGER, Walter J. **El pentecostalismo: historia y doctrinas**. Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1976.

IANNI, Octavio. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 8, n. 21, 1994, p. 147-163.

IBGE, Censo 2010. **Manual do Recenseador CD-1.09**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

JASPERS, Karl. **Vom rsprung und ziel der geschichte**. München: Artemis Verlag, 1949.

KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. In: **Os pensadores, vol. 25**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: **Textos seletos**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

KIDDER, Daniel. **Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: (Rio de Janeiro e província de São Paulo) compreendendo notícias históricas e geográficas do império e de diversas províncias**. São Paulo: Livraria Martins. 1943.

_____. **São Paulo in 1839**. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Cultura Inglesa. 1969.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus: cristãos, judeus e mulçumanos na reconquista do mundo**. São Paulo: Siciliano, 1991.

KIDDER, Daniel; FLETCHER, James Cooley. **O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1941.

KRAMER, Eric W. **Possessing faith, commodification, religious subjectivity, and collectivity in a Brazil neo-pentecostal church**. Tese de doutorado. Chicago: Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, 1999.

_____. Spectacle and the staging of power in Brazilian Neo-Pentecostalism. **Latin American Perspectives**, v. 32, n. 1, p. 95-120, 2005.

LÉONARD, Émile G. **O protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. São Paulo: Aste, 2002.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: Livraria Martins Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: **Os pensadores, vol. 18**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LUCHI, José Pedro. O lugar das religiões numa sociedade pós-secular: discussão da perspectiva de J. Habermas. In: ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). **Religião e sociedade (pós) secular**. Vitória: Unida, 2014

LUCKMANN, Thomas. Social reconstruction of transcendence. **Secularization and Religion: the persisting tension**. Lausanne: CISR, p. 23-31, 1987.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. São Paulo: J. Olympio, 1998.

MAFRA, Clara. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

_____. Números e narrativas. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 24, 2013a.

_____. O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013b.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. Em marcha, a transformação da demografia religiosa do país. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 30 jun. 2012.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

_____. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Revista Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.

MARTELLI, Carla Giani. **Auto-ajuda e gestão de negócios: uma parceria de sucesso**. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2006.

MARTIN, David. **On secularization: Towards a revised general theory**. New York: Routledge, 2005.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. **O Capital. Crítica da Economia Política. O Processo Global da Produção Capitalista - Livro III**. Rio de Janeiro (RJ): Bertrand Brasil, 1991.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário—parte 1. **Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA**, v. 3, n. 1, 2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. & VELAZQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. **Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP, 1998.

_____. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: EdUSP, 2008.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista Usp**, n. 67, p. 48-67, 2005. [citado em 20/09/2016]. Formato PDF. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/mosaico/article/viewFile/2502/1557>

_____. “Quem é evangélico no Brasil?” In: Conferência do Nordeste: 30 anos. **Jornal Contexto Pastoral**, Campinas/Rio de Janeiro: CEBEP/CEDI, Debate nº 8, mai./jun., p. 3-6. 1992.

MENEZES, Renata. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. **Cadernos IHU em formação**, ano VIII, n. 45, p. 40-44, 2012.

MIKLOS, Jorge. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciber-religião**. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MINAYO. Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2010.

MIRANDA, David. **Missionário David Miranda: Autobiografia**. São Paulo: Editora Luz, 1992.

MOLICA, Fernando; TREVISAN, Cláudia. Evangélicos criticam Universal. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 21 set. 1995. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/9/21/brasil/45.html>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

MOLICA, Fernando. PM acha cocaína em associação administrada por pastor no Rio. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 nov. 1995. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/24/cotidiano/31.html>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: **Os pensadores**, v. 32. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1973.

NOVAES, Regina. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

_____. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

OLIVEIRA, Joanyr de. **As Assembléias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Estudos da religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Orgs). **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: Edições Simpósio, 1998.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. Brazilian Pentecostalism crosses national borders. **Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America**, p. 181-195, 2001.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74, 2001.

_____. Globalização: notas sobre um debate. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 1, 2009, p. 231-254.

PARA pastor, apreensão de drogas é suspeita. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 25 nov. 1995. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/25/brasil/48.html>>. Acesso em: 07 jul. 2017.

PASTOR “tem vergonha” de dossiê Cayman. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 15 out. 1999. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1510199912.htm>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religiosidade, racionalização e desencantamento**. [mai. 2004]. São Paulo: TV Cultura, 2004a. Duração 52:55 min. Programa Balanço do Século XX, Paradigmas do Século XXI. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vwLn1-EK00>>. Acesso em: 31/10/2016.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, p. 99-118, 1997.

_____. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004b.

_____. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. **Anuac**, v. 1, n. 2, 2012.

PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006)**. Tese de doutorado. Assis: Departamento de história. FCLAS-UNESP. 2006.

READ, William R.; INESON, Frank A. **O manual protestante**. São Paulo: SEPAL, 1974.

REILY, Duncan A. Os metodistas no Brasil (1889-1930). **Estudos Teológicos**, v. 20, n. 2, p. 100-122, 1980.

_____. **História documental do protestantismo brasileiro**. São Paulo: ASTE, 1989.

REIS, Allan Nilton. “**Não entrei em crise com Deus**”: a desinstitucionalização da religião na ótica de ex-alunos(as) de teologia evangélica. São Bernardo do Campo: Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, UMEESP, 2014.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal**. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Revista Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 3, n.3, p. 27-43, 2001.

SANTA ANA, Júlio. Estudos de religião: conflito das interpretações. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Orgs). **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: Edições Simpósio, 1998.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Protestantismo e modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. **Projeto História**, v. 37, n. 2, p. 179-194, 2008.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. In: SOUZA, Jessé; OELZE, Berthold (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora da UNB, 2005a.

_____. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé; OELZE, Berthold (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora da UNB, 2005b.

_____. **Religião: ensaios. Volumes 1/2**. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2009.

SCHWEITZER, Louis. O fundamentalismo protestante. **Fundamentalismos e integrismos – ameaça aos direitos humanos. Ação dos cristãos para abolir a tortura**. São Paulo: Paulinas, 2001.

SIMONTON, Ashbel Green. **O diário de Simonton: 1852-1866**. São Paulo: Editora Cultura Crista, 2002.

Flávio Munhoz Sofiati. **Religião e juventude: os novos carismáticos**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. **Revista Caminhos**, v. 10, n. 1, p. 129-141, 2012.

_____. A livre religiosidade e a compulsória ciência do sociólogo da religião1. **Contemporânea**, v. 5, n. 2, p. 309-325, 2015.

STEPAN, Alfred. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 114-144.

THE PAPIST, Poggius. **Hus, the heretic**. Albany: The Ages Digital Library, 1997 [citado em 19-09-2016]. Formato PDF. Disponível em: http://media.sabda.org/alkitab-8/LIBRARY/POG_HUSH.PDF

VALLENTIN, Wilhelm Julius. **In Brasilien**. Berlin: Hermann Paetel. 1909.

VALVERDE, Messias. Uma leitura do metodismo. **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, p. 137-148, 2013.

VON WIESE, Leopold; BECKER, Howard. **Systematic sociology**. Nova York: Wiley, 1950.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **A ética protestante e o espírito o capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Editora Cultrix, 2010.

_____. **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen**. Heidelberg: Mohr Siebeck, 1998.

WESTPHAL, Vera Herweg. A individualização em Ulrich Beck: análise da sociedade contemporânea. **Emancipação**, v. 10, n. 2, p. 419-433, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a vocabulary of culture and society**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WOHLRAB-SAHR, M.; BUCHARDT, M. "Multiples Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities. **Comparative Sociology**, v. 11, p. 875-909, 2012.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010.

ANEXOS

ENTREVISTA 1:

Entrevista realizada com Adailton César de Assis Dutra, um dos coordenadores/conselheiros do movimento Caminho da Graça, responsável pela Estação de Taguatinga-DF, colhida em 26/07/2017 em Taguatinga-DF.

D: Bom, então a gente pode começar pelo teu nome completo e sua função no grupo.

A: Adailton César de Assis Dutra. Tá, vamos lá... profissionalmente eu trabalho com marketing digital, e essa já é uma coisa diferente nesses grupos. Os pastores não exercem uma função, vamos dizer, profissional como pastores que são assalariados. Não, eu tenho a minha profissão como a maioria daqueles que pastoreiam no Caminho da Graça também tem suas profissões, trabalham no mercado de trabalho tradicional para se sustentarem. Mas como vocação eu sou pastor, ou seja, eu exerço minha vocação pastoral pregando o evangelho, ajudando pessoas, acompanhando, aconselhando. Essa é a minha vocação. Mas paralelamente eu exerço minha profissão que é na área de marketing digital para me manter financeiramente.

D: Certo. Adailton, o que é o Caminho da Graça?

A: O Caminho da Graça, aliás, nossa questão não está nem um pouco ligada ao nome, nunca esteve. O nome [Caminho da Graça] foi para atender uma necessidade jurídica, ou seja, precisa ter uma pessoa jurídica para gerir, porque você recebe ofertas e isso precisa ser feito de forma transparente, então precisa ter uma conta para pagar as despesas. É só por isso que existe o nome Caminho da Graça, portanto o nome não nos diz nada, ninguém tem placa “Caminho da Graça”, os grupos, as igrejas que se reúnem, não têm uma placa “Caminho da Graça”. Bom, é um movimento, ou seja, nós nos identificamos como um movimento livre que pretende seguir o modelo de Jesus, como vida e como prática, é só isso, ou seja, não se pretende estabelecer uma instituição organizada que estabeleça regras de práticas, condutas e de hierarquias. Não existem hierarquias, não existem regras sobre como alguém se torna pastor, como alguém se torna obreiro, nem existe esse termo entre nós, aliás. É um movimento livre de pessoas que se reúnem para exercitarem a fé em Jesus, sem que ninguém tenha que determinar o que o outro faz ou não faz, o evangelho é a nossa base.

D: Então nós não podemos chamar de igreja?

A: Não. Pode chamar de igreja quanto à reunião de pessoas, porque teoricamente a igreja é a reunião, é a assembleia de pessoas, que é o que significa o termo igreja. Então do ponto de vista da reunião de pessoas, uma assembleia de pessoas, com o mesmo fim, somos igreja. Do ponto de vista do evangelho propriamente dito igreja é todo aquele que segue a Jesus, nós somos igreja, a igreja não é o lugar, a igreja são pessoas. Ou seja, não podemos falar de igreja dentro da visão tradicional de que igreja é uma instituição que está em determinado lugar, não, não somos. Somos igreja do ponto de vista de aqueles que seguem a Jesus, por isso somos igreja. Etimologicamente falando, uma vez que nós nos reunimos, estamos reunidos como igreja.

D: E quais são as principais diferenças de uma igreja institucional?

A: Na igreja institucional há uma hierarquia definida, nós não temos hierarquia, não existe hierarquia, o que existe são pessoas dispostas a servirem, dentro dos dons que têm e da necessidade em que o momento apresenta. Então, havendo uma necessidade apresentam-se pessoas disponíveis para exercerem tal função. Essa função, diferentemente da igreja tradicional, não tem prazo. Por exemplo, na igreja tradicional como a Presbiteriana, Batista, como a maioria das igrejas organizadas - não estou me referindo as igrejas neopentecostais onde o cara parece ser o dono da igreja, como cargo vitalício, não é dessas igrejas que estamos falando mas de igrejas tradicionais sérias -, o pastor tem um prazo, ele tem um mandato, o presbítero tem um mandato, o diácono tem um mandato e o professor da escola dominical tem um mandato que vence, e que pode ser renovado ou não. No nosso caso não existe a hierarquia nem cargos oficiais, com mandato definido. É assim: a pessoa quer servir e ela vai servir pelo tempo em que ela quiser servir, então, se ela começou hoje e por alguma razão ela quer parar o mês que vem, ela para. Se ela quiser ficar indefinidamente, se ela estiver de fato servindo, e o grupo aceita o serviço dela e ela também tem prazer em servir, *ok!* Então essa é uma das diferenças. Outra diferença, não existe membresia. Nas igrejas evangélicas a pessoa se torna membro da igreja e tem um rol de membros, nós não temos um rol de membros, a gente não sabe quem é membro, não contamos quem são membros, a gente não trabalha na ideia de crescimento de igreja, do ponto de vista de crescer o grupo... isso não importa para gente. Nós também não temos visitas. Por exemplo, se você vai a uma igreja existe o visitante, nós não temos visitante porque não temos membresia. Quem vem veio, ele pode voltar domingo que vem ou nunca mais voltar, e isso para nós não faz a menor diferença. Ele é um dos que foram ali hoje para ouvir o evangelho, compartilhar o evangelho e ele poderá voltar mil vezes a partir daquele momento ou poderá voltar nunca mais. E olha outra coisa importante, uma vez que não existe rol, não existe essa hierarquia, não existe também controle sobre a vida alheia. Então o

cara foi hoje e voltou daqui quatro, cinco ou seis meses e depois ele desapareceu, ninguém vai atrás dele, para saber “cara você está perdido, não apareceu mais”. Veja só, isso não significa falta de interesse em ajudar a pessoa. Então nós temos interesse em ajudar as pessoas, mas não com controle, então por exemplo, você começa a frequentar e você vem meses à fio e, de repente, você some. Ninguém vai ficar “poxa, o Douglas desapareceu, desviou”. Não existe essa ideia de desviou porque você deixou de vir. Uma vez que a gente estabelece amizade com uma pessoa é um relacionamento de amizade e não de controle, eu vou entrar em contato com uma pessoa e dizer: “tudo bem com você?” A minha pergunta não vai ser “cara, você está faltando”, não existe você está faltando, mas “tudo bem com você?”. Se o cara dizer “tá, tudo bem” eu respondo: “pô, legal cara, tô por aqui se você precisar, viu?”. Ponto, acabou. Essa é uma diferença crucial, mas vou lhe dizer uma diferença que tem a ver com o evangelho, que eu acho que é a mais importante. Uma pessoa que vai em uma igreja evangélica tradicional não vai poder participar da ceia, e nem será batizado, a menos que ele participe de uma classe de preparação para ser batizado - e o batismo significa se tornar membro da igreja. Nós entendemos que isso é um desvio do evangelho. O batismo não é para você entrar para o rol de membros de uma igreja local, mas uma representação, uma demonstração espiritual íntima e também pública do seu pertencimento a Cristo, da sua fé em Cristo, e não do seu pertencimento ao um grupo institucionalizado. Então, no nosso meio, se você chegar em uma reunião nossa e nós não te conhecermos, não sabermos quem você é, não nos importará se você é um garoto de programa, um assassino, um alcoólatra, um gay ou se a menina é lésbica ou uma prostituta, isso não nos interessa. Nós pregamos o evangelho. A pessoa creu no evangelho e disse: “eu creio nisso, é isso que eu quero para minha vida”, ela pode ser batizada naquele momento. Tão somente creu e poderá ser batizada, o batismo dela é uma experiência espiritual para ela, diante de Deus, no coração dela e tendo os demais ali como testemunhas de algo que a pessoa está realizando, e acabou aí. Ela não se torna membra por causa do batismo. Ela foi batizada, então ela tem que voltar domingo que vem? Não. Ela tem que assumir um compromisso com o grupo? Não. Ela foi batizada em Cristo e para Cristo, é a vida dela, nós acreditamos que o Espírito Santo de fato faz aquilo que o evangelho diz que faz, ou seja, Ele guia a pessoa, Ele acompanha a pessoa e Ele não vai abandonar a pessoa, se aquilo que aconteceu de fato foi um exercício de fé... e eu não tenho poder sobre isso como pastor, eu não tenho como controlar, como por exemplo “opa, agora você batizou e eu tenho controle sobre você. Você está de baixo da minha autoridade espiritual”, pois é isso que os pastores dizem. Não, você está de baixo da autoridade do Espírito, eu não tenho nada a ver com isso. Eu vou te acompanhar, se você quiser. Eu vou te ajudar, se

você quiser. E a gente não se intromete na vida de ninguém, meu amigo. O cara adulterou? Isso é problema dele com a mulher dele. Se ele pedir a minha ajuda ele terá a minha ajuda, mas não existe nenhum tipo de controle comunitário para expor a vida dessa pessoa. “Opa, você pecou contra o grupo” e aí eu vou dizer à igreja “meus irmãos o ‘fulano de tal’ pecou contra a esposa dele, ele adulterou e vamos discipliná-lo”. Não. A igreja passou a exercer um controle sobre a vida das pessoas que não lhe é de direito. Nosso compromisso é de apoio mútuo, de ajuda mútua, de serviço ao outro. Quando alguém passa a prestar um desserviço ao outro, a prejudicar o outro, a ser prejuízo na vida do outro, a ser um peso na vida do outro, aí sim você vai dizer “cara, você está vendo o que está fazendo? O caminho não é esse”. Mas isso é coisa pessoal, entendeu? Simples, nada de expor a vida do outro, colocando o outro a ridículo, como se fosse “estamos limpando a igreja do pecado”, não existe isso, é papo furado. Acho que essas são as diferenças básicas. Deixa eu te falar mais uma diferença, teológica, e talvez eu já esteja antecipando alguma pergunta aí. A igreja [institucional] tem um problema seríssimo com a teologia dela. Já começa pelo fato de que em cada grupo tem a sua própria teologia, o que significa o seguinte: o cara que é arminiano pertence a uma igreja arminiana, como por exemplo a Metodista. Você não vai encontrar lá um calvinista, e você não vai encontrar na igreja Presbiteriana um arminiano. Eles são exclusivistas. Eles têm uma teologia fechada, um pacote de doutrinas e todos que pertencem aquela igreja precisam aceitar. Isso não existe entre nós, não me interessa sua teologia. Você é arminiano? Problema é teu, meu amigo. Tu és calvinista? Isso também é problema teu. Católico? Budista? O meu compromisso é com o evangelho, sem teologia! Me refiro à teologia como um sistema fechado, com um pacote de doutrinas pré-estabelecidas que precisam ser aceitas por todos. Então, se você for em uma reunião nossa você vai ver que jamais se fala de teologia. Não existe “aqui está o pacote de doutrina que você deve ter, pois é assim que cremos”. Não existe uma definição do que cremos ser teologia ou a nossa teologia, como você pode encontrar a teologia pentecostal, a teologia calvinista, a teologia arminiana etc. Não existe isso para nós, você não vai conseguir identificar. Essa é uma coisa interessante, ninguém consegue identificar qual é a nossa teologia. Em todos os “ismos” - arminianismo, calvinismo, pentecostalismo - você não consegue, ouvindo a gente, identificar qual é o nosso, é impossível. Uns vão dizer “essa cara é arminiano”, outros dirão “esse cara é calvinista”. Não tem jeito, porque na verdade é tolice você achar que alguém encontrou a teologia e o pacote certo, e o pacote está ali. Isso é papo furado. Na verdade, tem muita coisa certa em vários pensamentos deles, mas o problema deles é empacotar. Então a gente não empacota, começa por aí. Tem uma outra coisa que é essencial, a visão que as pessoas têm da

Bíblia. Para o evangélico tradicional a Bíblia é a palavra de Deus, ou seja, a palavra de Deus é um livro sagrado. Nós não acreditamos nisso. Para nós a Bíblia não é um livro sagrado e ela não é a palavra de Deus. A palavra de Deus não pode ser um livro, se a palavra de Deus é um livro significa que enquanto o livro não existiu ficamos sem a sua palavra; porque o livro não existiu sempre, o livro passou a existir pelo menos trezentos anos depois de Cristo ter subido aos céus e a igreja ter começado seu ministério. O primeiro evangelho foi escrito, pelo menos, uns trinta anos depois de Cristo ter terminado seu ministério, que foi o evangelho de Marcos. Então ficamos sem evangelho durante trinta anos? As primeiras cartas de Paulo foram escritas quinze anos depois do primeiro livro do novo testamento, que foram Tessalonicenses e Gálatas, que foram os primeiros livros a serem escritos. Ou seja, não existia o novo testamento. Além disso, acesso ao velho testamento era muito restrito, só foi copiado o primeiro livro, enquanto conjunto, trezentos anos depois que foram organizados como um livro. E aí, ficamos trezentos anos sem a palavra de Deus? O fato de colocarem a Bíblia como sendo a palavra de Deus, como um livro sagrado, simplesmente fez do cristianismo uma religião como qualquer outra, que tem o seu livro sagrado, que tem o seu alcorão. Como se “cada religião tem o seu livro sagrado, e nós temos a Bíblia sagrada”. Não, o que nós entendemos é que a palavra de Deus não é um livro é uma pessoa. Jesus é a palavra de Deus, não é a letra. Então isso significa que a Bíblia tem que ser largada? Abandonada? Não! Não é nada disso. A neurose evangélica é essa porcaria que quando eu digo que a Bíblia não é a palavra de Deus acham que eu estou jogando ela no lixo. Não. Ela é o livro que eu mais amo, é o livro que eu mais leio e é o livro que eu uso para pregar. É o livro que eu uso. Eu entendo que a Bíblia é um testemunho dos antigos, a respeito do evangelho. Mas a palavra mesmo é uma pessoa, que independe do livro. E tem uma outra coisa importante, ele [Jesus] é a chave que interpreta, não só as escrituras, mas a própria vida. Olha o alcance que isso tem. Quando você coloca na Bíblia, no escrito, a regra infalível de fé e prática você se ferrou, meu amigo. Primeiro, você tem um monte de problema, tem que explicar as controversas que não tem explicação. Segunda coisa, você tem outro grande problema, que é ter que dizer que alguns textos não valem e outros valem, correndo um risco sério de um monte de igreja fazer loucura, porque eles dizem que “está escrito”. Meu, você determinou que a palavra de Deus é um livro que tem letras registradas, então agora terá de aguentar o barulho de ter que viver com gente aí dizendo que está escrito e tem que ser da forma que eles acham. O evangelho não é assim. O evangelho é uma pessoa, ele atua no coração e na mente e a vida deve ser interpretada a partir dele, ele interpreta a vida. Você pega escritos de Paulo, Pedro, João, Tiago, escritos do velho testamento, enfim, eles têm um monte de coisa transitória, mas

em Jesus você não encontra isso. Em Jesus você encontra princípios eternos de vida que são não apenas atemporais, mas eles são de qualquer geografia. Eles se aplicam a qualquer povo e em qualquer época. Os mandamentos de Jesus de amar a todos, por exemplo, se aplicam a qualquer lugar, a qualquer momento, qualquer situação e a qualquer pessoa. “Não julgue a ninguém”, por sua vez, também se aplica a qualquer grupo, a qualquer lugar e a qualquer pessoa. Então para nós o princípio de interpretação da vida não é a Bíblia mas é Jesus. A Bíblia, então, é o testemunho valiosíssimo para quem quer saber qual é o testemunho a respeito de Jesus.

D: Certo. Adalton, quando que o movimento foi iniciado?

A: Ele na verdade aconteceu progressivamente. Caio deixou a igreja evangélica em 1998, mas de forma oficial vamos dizer que foi em 2002 que ele largou a igreja mesmo. Na verdade, na vida do Caio a igreja como instituição era uma coisa à parte. Ele servia o evangelho mas também sendo membro de uma igreja, no caso a Presbiteriana. Posteriormente se tornou presidente da Associação Evangélica Brasileira, que reunia as igrejas evangélicas do Brasil. Ou seja, ele estava ligado a esse meio evangélico. Em 1998 houve a ruptura pessoal e em 2002 houve a ruptura oficial em que ele diz: “a partir de agora eu não atuo mais na igreja”. A partir daí ele começou a pregar sem igreja, apenas pregava o evangelho a partir do site dele, do “Café com Graça”, que foi uma reunião que ele fez em Copacabana em um restaurante em que ele pregava. Era um movimento livre, simples e natural. Aí aconteceu a morte do filho dele, e como ele já tinha convites para se mudar para outros lugares - Recife e Brasília - ele quis se mudar do Rio. Ele entrou em contato com o amigo dele, Rômulo, que havia o convidado para morar em Brasília e ele veio. O Rômulo marcou um local para ele pregar e convidou as pessoas, aí as pessoas lotaram o lugar para ouvir o Caio pregar. No domingo que vem o Caio vem de novo, e aí lotou de novo, e depois de novo, de novo e de novo. E foi assim que começou, e não tinha nome nenhum, era apenas um movimento natural e simples de pregação do evangelho com as pessoas se reunindo. Nisso, uma pessoa de Santos, Marcelo Quintela, sabendo do que estava acontecendo, entrou em contato com o Caio, porque ele também estava largando a igreja dele, que era a Igreja Presbiteriana Independente. Daí o Caio falou: “Cara, continue pregando aí, como estou aqui”, e o Marcelo começou. De repente começou muita gente querendo fazer a mesma coisa e o Marcelo e o Caio ajudando esses grupos iniciantes. Chega Carlos Bregantin, de São Paulo, e todo mundo foi naturalmente dizendo “tô saindo da igreja e quero uma coisa leve, livre”. Isso tomou uma proporção que teve a necessidade de ser organizada, a mexer com dinheiro alheio, porque você tem que pagar despesas de um salão, por exemplo. Então tivemos que organizar como Caminho da Graça. Foi assim que surgiu. Então 2002 foi quando

começaram as reuniões, como movimento. Registrado eu nem sei quando começou, acho que ninguém sabe. Se você perguntar para qualquer um, Marcelo, Caio... de verdade eu acho que foi 2004, 2005. Por aí que aconteceu.

D: E a tua inserção no movimento?

A: Foi em 2008. A igreja Presbiteriana saiu de mim antes, bem antes, em 2004. Caio ainda estava escondido e eu havia tomado uma decisão de romper mesmo com o movimento evangélico. Eu simplesmente me desliguei do movimento evangélico, totalmente, e quando eu falo totalmente eu quero dizer que não lia mais livros, não queria saber de novidades, não queria saber de nada. No que dizia respeito ao evangelho eu só queria o evangelho, mais nada. Quando eu tomei essa decisão eu procurei uma outra igreja para me filiar, porque eu jamais imaginei abrir uma igreja; mas não achei. Era como trocar seis por meia dúzia, era trocar de buraco. Eu já não me encaixava na igreja Presbiteriana, muito menos em outras que me pareciam mais malucas ainda. Então eu resolvi a pregar o evangelho e não me importando mais como o nome “presbiteriano”. E eu avisei isso na igreja que eu pastoreava, “a partir de agora não me importa teologia, não me importa práticas que sejam identificadas como presbiterianas. Me importa o evangelho”. Então fui convidado para pastorear nos Estados Unidos. Fui para lá e fiz mesma coisa, pregando só o evangelho, esquecendo de doutrina presbiteriana e teologia calvinista. Isso foi em janeiro de 2006, perdurando até outubro do mesmo ano. Aí em outubro um irmão da igreja dos Estados Unidos me disse que tinha um grupo lá no Brasil que estava pregando o que eu estava pregando, o que era interessante, porque quando não encontrei nada quando procurei. Ele falou: “tem lá e é o Caio Fábio, conhece?”. Bom, quem não conhece o Caio Fábio? Ele me falou do site dele. Eu cheguei em casa depois da escola dominical, no domingo de manhã, e fui ver o site, então “caraca, é isso aqui que eu estou pregando”. Daí eu já escrevi para o Caio, naquele mesmo dia. “Caio, estou aqui nos EUA, na Flórida, e estou pregando o evangelho”. E daí para frente o Caio só me respondeu “legal, Deus te abençoe”. Ele nunca disse para eu sair da igreja Presbiteriana, jamais, não houve essa conversa, nunca em nenhum momento. E eu continuei na igreja Presbiteriana - na verdade fazia pouco diferença estar nela ou estar fora dela, porque eu só continuaria pregando só o evangelho como eu estava fazendo -. Aí meu irmão faleceu em janeiro do ano seguinte, e eu vim ao Brasil para o funeral do meu irmão e de seus filhos, que morreram em um acidente de carro. Nessa vinda ao Brasil eu mandei um e-mail para todo mundo pedindo orações, porque foi uma tragédia para gente. Aí o Caio soube que eu vinha ao Brasil e me convidou para ir a Brasília, e aí ele disse “tem um grupo lá na Flórida que tem me acompanhado pelo site e não tem igreja pra se reunir e eu gostaria de ter alguém na Flórida

que pudesse receber esse pessoal para orienta-los no evangelho, e eu sei que você é o cara que está fazendo isso, você pode receber esse pessoal?”. Eu disse: “posso, só que sou pastor da igreja Presbiteriana. Então vou ver com eles se eles topam se reunir em minha casa na segunda-feira” - porque segunda era meu dia de folga do pastor presbiteriano, então eu não teria problema local, porque estaria usando minha folga para fazer isso -. Quando eu avisei o conselho da igreja Presbiteriana que eu ia fazer isso, ou seja, receber um grupo na minha casa para pregar o evangelho, um presbítero da igreja falou: “Pastor, a gente precisa pensar se o que você está ensinando aqui é verdade ou não. Se for verdade, nós estamos errados e se não for verdade você tem que ir embora. Eu acho que é verdade, e acho que nós devemos largar essa ideia de religião, denominação, e passarmos a seguir só o evangelho”. O resultado foi que houve uma assembleia na igreja e a igreja decidiu não ser mais Presbiteriana. Em uma assembleia encerrou-se a ata da igreja Presbiteriana e tirou-se a placa. A partir daí a gente começou a se reunir como igreja normal. Foi aí que em 2007 eu comecei.

D: Entendi. Bom, então se não há hierarquia qual a função do Caio mediante isso tudo?

A: É, a hierarquia que existe é uma hierarquia em amor, não é uma hierarquia quanto a controle, do tipo “é ele quem toma as decisões”, não. Cada grupo que se reúne é livre. Por exemplo, o grupo é tão livre que se ele quiser fazer uma reunião em qualquer lugar ele faz, ninguém está preocupado com o tipo de liturgia que ele vai seguir, ninguém determina isso, nem Caio, nem ninguém. O Caio para nós é apenas um mentor espiritual, uma pessoa a quem nós amamos, respeitamos e concordamos que esteja pregando o evangelho. Mas ele não tem autoridade sobre a vida de ninguém, sobre nenhum mentor e sobre a vida de nenhuma pessoa. Não existem decisões vindas de cima que obriguem determinado grupo, como acontece nas igrejas evangélicas. Por exemplo, na igreja Presbiteriana se o presbitério determina alguma coisa para a igreja local aquilo terá que ser cumprido. Se existe um conselho na igreja local e esse conselho determina alguma coisa para os membros daquela igreja, aquilo se dá por cumprido, porque a igreja determina o que será feito. Não existe isso entre nós, o que existe é apenas o reconhecimento das pessoas que estão servindo e que nós respeitamos, em amor. Ele não tem autoridade para determinar absolutamente nada a ninguém.

D: E como se dá a manutenção do grupo? Dízimos, ofertas?

A: Ofertas. Nós orientamos as pessoas que querem se reunir como Caminho a que mantenham uma estrutura simples, uma estrutura leve, para que não se estabeleçam pesos. A ideia é manter tudo leve e livre e tudo com ofertas voluntárias. Existe a ideia de oferta voluntaria, mas isso

não ocupa espaço em nossas liturgias, não ocupa espaço em nossas reuniões em tentar fazer a pessoa contribuir. Não existe maldição para quem não contribui. É assim: chegou o momento da oferta? Cantamos um cântico e quem quiser contribuir contribui. As nossas necessidades são apresentadas. Por exemplo, nós temos grupos no Brasil que o único compromisso financeiro é com o aluguel do local em que eles se reúnem. Então dizemos: “olha, gente, o aluguel custa mil reais. Quem puder contribuir, beleza, e o que passar do aluguel a gente doa para instituições filantrópicas”. É o caso de muitos grupos, pagam o aluguel e ajudam muitas pessoas.

D: Você vem de uma igreja institucional, você saberia me dizer se os outros adeptos ao movimento também vêm de um histórico institucional?

A: Hoje nós já temos uma parcela boa de pessoas completamente novas, vindas do “nada”, ou seja, não pertenciam a nenhuma igreja institucional, nem Católica, nem Presbiteriana, nem Batista etc. Na verdade pessoas que se definem sem religião e hoje se reúnem conosco, muitas pessoas. Nós temos também muita gente, e aí um número bem mais expressivo que do que os sem religião, que são os adeptos das religiões orientais, espiritualistas, que não se identificam nem como católicos, nem como evangélicos, eles apenas seguem outros conceitos e princípios de vida. Com isso quero dizer budistas, espiritas, kardecistas, ou outros exotéricos dos mais diversos. Mas é importante eu dizer uma coisa. Nós não temos números porque a gente não pergunta, e isso é uma coisa que a gente orienta a todos, ainda que seja um grupo pequeno. Você, por exemplo, se você chegar na reunião de um grupo que se reúne dentro desse princípio que estou te falando, eles não vão te perguntar “e aí, da onde você vem? Qual é a tua religião?”. Ninguém vai te perguntar isso. Não, você é o Douglas, para nós o que importa é que você é o Douglas. O importante é que você veio para estar com a gente, se você é budista, católico, espírita, kardecista, isso não nos importa. A gente quer apresentar o evangelho para você, a gente vive o evangelho e apresenta o evangelho. Se você crer e quiser seguir o evangelho, legal. “Não eu sou budista e vou continuar sendo budista”, ok, isso é com você. A nossa ideia de conversão não é, nunca, você sair de uma religião e passar para outra. Conversão é algo que acontece no seu interior, no seu encontro com Cristo e que qualquer mudança, que por acaso seja necessária, será comunicada a você, conforme você vai recebendo o evangelho, sem que ninguém tenha que dizer deixe de ser A ou B. Mas a grande maioria vem de igrejas institucionais sim, especialmente evangélicas.

D: O grupo não corre o risco de se institucionalizar?

A: Sim, corre. Todo grupo corre o risco de ser institucionalizado. Vai acontecer com o Caminho da Graça? Pode acontecer, e eu até digo que é possível que aconteça no futuro. Porque lamentavelmente faz parte da estrutura emocional humana querer estar protegido por regras, por muros, então acaba que as pessoas constroem os seus muros. Então isso pode acontecer. Agora, qual é o meu compromisso? O meu compromisso, que eu sei que é do Caio também, é com a nossa geração, aquela à qual eu pertencço. Enquanto eu estiver aqui, enquanto o Caio estiver, enquanto o Carlos estiver aqui, esse movimento vai continuar assim, sendo livre. A gente não responde pelas futuras gerações, e nem nos preocupamos.

D: Então como funciona o processo de abertura de uma nova Estação?

A: Não existe a organização, ela nasce, ela acontece. Então, por exemplo, alguém entra em contato com a gente e fala “eu queria abrir uma Estação”. Se ele fizer essa pergunta já começou errado e a resposta dada a ele será “não, não tem como você abrir uma Estação”. Meu amigo, ninguém abre Estação. Se você é discípulo de Cristo você só vai anunciar o evangelho, então comece a contar seu evangelho aí e vão surgir pessoas que querem ter um tempo para conversarem sobre esse evangelho, para louvarem a Jesus. Essa reunião vai começar a acontecer, esporadicamente, uma vez por mês, uma vez a cada sessenta dias, e de repente ela começa a aumentar, e com um grupo serão bem-vindos ao Caminho da Graça; isso se a sua visão é de um evangelho leve, simples e puro. Então, se uma pessoa chega para nós e diz que está se reunindo, ou seja, já está acontecendo, a gente prega o evangelho, a gente estuda o evangelho. Então qual seriam as exigências para ser um pastor? Não, não existe pastor do movimento. Então não existe processo de aceitação para ser um pastor. O que existe são algumas coisas básicas. A gente pede para ler dois livros, além de ler todo o novo testamento sem os olhos da religião, ou seja, tendo Jesus como chave hermenêutica, passando a olhar a Bíblia não como um livro sagrado, mas como testemunho a respeito de Jesus, interpretando tudo a partir de Jesus. Bom, recomendamos a leitura de *Sem Barganhas com Deus* e *O Caminho da Graça para todos*. O último é um livreto, simples, muito prático sobre o que é viver em comunidade, tendo Jesus como a base e não a religião. Já o primeiro é um livro denso, bem profundo, que desconstrói o conceito teológico da moral de causa e efeito, mostrando como isso está impregnado na religião e qual é a proposta diferente do evangelho. Então a gente pede para o pessoal lerem esses dois livros, já que ele está pensando em liderar esse grupo. E se ele assim considerar que é isso que ele acredita e deve seguir, será bem-vindo.

D: E há uma frequência para a reunião desses grupos?

A: Não existe essa regra, tem grupo que se reúne uma vez por mês, outros que se reúnem virtualmente toda semana, pela internet mesmo - fazem ceia pela internet, batismos, tudo pela internet.

D: Podemos ver a importância da internet para o grupo, não é?

A: Muito importante, porque temos muita gente espalhada pelo mundo e que não tem com quem se reunirem, então eles reúnem virtualmente e chamam de Caminho Virtual. Acontece toda terça-feira para os que estão dispersos por aí mas que querem ter um ambiente para compartilhar a fé, para ouvir a mensagem, para conversar, pedir oração. Se reúnem semanalmente, mas não há aquela obrigatoriedade de ter que se reunir. Nós temos grupo que se reúnem uma vez por mês, quinzenalmente e outros que se reúnem esporadicamente. Eles se reúnem e combinam a próxima reunião, avisam uns aos outros pelo Whatsapp etc. Ou então tem os grupos que se reúnem regularmente. Por exemplo, aqui em Brasília nós temos nosso grupo que se reúne todos os domingos à noite, outro grupo que se reúne no domingo de manhã e temos vários outros grupos que se reúnem nas casas durante a semana. Mas isso é tudo livre, ninguém estabelece uma periodicidade, é informal.

D: Vocês se definiriam como “desigrejados”?

A: Não, só fala desigrejado quem acha que alguém tem que estar na igreja institucional. Essa palavra desigrejado talvez tenha sido um eufemismo para desviado. Quando começou esse movimento, os que saíam das igrejas para irem ao movimento era tido como desviados, que se desviaram da fé, abandonaram a igreja de Cristo - leia-se deixaram de se reunir com a igreja local -. Só que o tempo foi passando e eles começaram a perceber que não eram desviados, porque eles continuaram amando a Jesus, fiéis, bons para as pessoas, vivendo o evangelho, só que não estavam na igreja. Então “desviados” já não cola mais. É o meu caso, eu fui tido como desviado. De repente eu tive gente virando a cara para mim, e não foram poucos, muita gente dizia que eu era um “desviado”. Antes eu era convidado para orar nas reuniões, e a partir daí eu já não era mais convidado para orar, porque afinal de contas eu já era um “desviado”, então minha oração não valia mais. Só que o tempo foi passando e eu deixei de ser “desviado”, porque eles viram que na verdade eu não tinha desviado. Então como me definiram? “Desigrejado”. É o “desigrejados” que precisa ser igreja. Então isso é só mais uma tolice evangélica. Não, nós não nos consideramos desigrejados, muito pelo contrário, nós estamos muito bem igrejados, no que se refere a igreja de Cristo. O desigrejado é só na cabeça deles.

D: Certo. Por último, o censo do IBGE pergunta em sua pesquisa “qual a sua religião ou culto?”. O que você responderia?

A: Se alguém me perguntar a minha religião eu vou responder que nenhuma, não tenho religião. Religião é um desvio do evangelho, sempre existiu e sempre vai existir. A religião é toda tentativa humana de chegar até Deus, de se religar. Isso é religião. A religião é essencialmente um esforço humano. Já o evangelho é exatamente para mostrar que todo esforço humano para chegar a Deus é inútil. Jesus é o único caminho a Deus, e eu posso seguir a Jesus independentemente de religião, então esse é o meu culto. Não quero dizer que alguém que tenha religião não esteja seguindo a Jesus, estou dizendo que é preciso separar as coisas. Uma coisa é ser discípulo de Jesus, seguir a Jesus, amar a Jesus e crer em Jesus. Outra coisa é seguir uma determinada religião, católica, budista, espírita, batista, presbiteriana, seja qual for. Uma pessoa pode ser presbiteriana e não ser de Jesus, como ela pode ser presbiteriana e ser de Jesus, ou de qualquer outra religião e ser de Jesus. O evangélico pode dizer que se a pessoa é de Jesus ela deixará de ser católico. Isso é coisa de religião, entendeu? As mudanças interiores e exteriores que forem necessárias a uma pessoa pertencem a Deus. Não é a religião que irá salvar. Então eu diria que meu culto é Jesus. E quando digo que sou pastor me refiro que prego o evangelho e cuido de pessoas que querem seguir esse Jesus. Eu não preciso de religião para isso, nem prego religião, não digo que você tem que vir para o Caminho da Graça, porque se eu falar isso eu estaria transformando o Caminho da Graça em religião. Eu apenas prego o evangelho, e muitos me perguntam, depois que eu prego o evangelho, aonde devem ir. Eu sempre digo: em lugar nenhum. Não falo que ela tem que vir para minha “igreja”. Eu acredito que o evangelho é o poder de Deus para a salvação daquele que crê, eu acredito que a pessoa que crê recebe o Espírito Santo e ele guia essa pessoa à verdade, e se ela realmente creu o Espírito vai guiá-la. Uma vez que eu preguei o evangelho para essa pessoa e ela creu no evangelho, é natural que essa pessoa me procure outras vezes. Eu tenho que orientá-la no evangelho, nunca vou dizer que ela tem que ir em tal e tal lugar, mas ela vai me perguntar se eu me reúno com a igreja e se ela me perguntar se ela pode ir eu direi que sim, mas acaba por aí. Eu não vou ficar falando “agora você tem que ir na escola dominical, na classe de catecúmenos etc.” Eu convido para servir a Jesus e não para ir em uma reunião. Não tenho religião e meu culto é Jesus.

D: Você concorda para divulgação dessa pesquisa para fins acadêmicos?

A: Sim, sem dúvidas.

D: Muito obrigado pela atenção e cordialidade, Adailton!

A: Se precisar de mais alguma coisa, conte comigo!

ENTREVISTA 2:

Entrevista realizada com Carlos Bregantim, um dos coordenadores/conselheiros do movimento Caminho da Graça, responsável pela Estação de São Paulo-SP, colhida em 06/09/2017 em São Paulo-SP.

D: Carlos, antes de qualquer coisa, obrigado por ter me recebido. Podemos começar com uma pergunta básica: como se deu sua adesão ao movimento Caminho da Graça?

C: Primeiro, meus pais se converteram ao movimento cristão protestante, migraram da igreja Católica lá nos anos 1960, e daí para frente eu fui criado dentro de uma igreja Batista. Fui batizado aos 12 anos, me casei aos 22 anos, fui ordenado pastor, na instituição Batista em 1983. Nesse ano eu conheci o Caio, eu o vi pela primeira vez, não conheci pessoalmente, e a partir de ouvi-lo, pela primeira vez - eu me lembro bem do sermão que ele pregou “Seguindo a Jesus o mais fascinante projeto de vida” – coisas mudaram. Eu estava com 27 anos, com uma história protestante histórica, batista, pouco tinha saído dessas fronteiras institucionais, saí quando fui para faculdade teológica. Quando eu vi o Caio pela primeira vez confesso que fui impactado. Naquele tempo a algo que até então eu não tinha, a noção do evangelho, do que eram as fronteiras do evangelho ou as não-fronteiras, porque quando você é criado em uma instituição você entende o evangelho dentro dessas fronteiras. Aquilo me impactou muito, fui reler o evangelho, fui reler os textos que ele (Caio) sugeria, a partir daquele sermão e acabei lendo os quatro evangelhos de novo. E acabei fazendo com ele as considerações e tentando aprofundar um pouco mais isso, e vivendo uma experiência comunitária junto à igreja Batista, mas já em 1984, 1986 e 1987, que eu me aproximei do Caio pessoalmente, fui ouvi-lo pessoalmente, a partir daí desenvolvi uma caminhada meio que paralela ao movimento institucional. Tínhamos um grupo que caminhava paralelamente com o Caio, a partir da VINDE, que era uma organização que ele tinha criado e presidia, onde ele viajava pelo Brasil e pelo mundo, com conferências e afins. Eu e muitos outros nos mantivemos nessa plataforma institucional mas fazendo um caminho paralelo, muito mais ligado ao pacto Lausanne, que é conhecido como missão integral, mas com princípios de reinterpretações do evangelho, a partir de outras leituras, a partir de culturas e muito mais a partir da própria experiência religiosa na América Latina, entre os pensamentos de alguns, como Renê Padilha, Samuel Escobar, entre outros que a gente passou a ler, a ouvir, e até conhecer pessoalmente. A partir desse universo, desse caminho paralelo e que tinha haver com o VINDE, como local de encontro também tínhamos a CEPAL.

Então havia dois congressos anuais, o da CEPAL no primeiro semestre e o da VINDE no segundo semestre, que em alguns casos ditavam a agenda da igreja, da minha igreja e das igrejas que nós pastoreávamos. Aí tinham os batistas, os presbiterianos, metodistas, congregacionais, as denominações mais tradicionais, incluindo algumas pentecostais, como a Assembleia, Quadrangular, enfim que mantinham-se na instituição mas que faziam esse caminho paralelo, liderado pelo Caio e o Grupo que o Caio também dirigia naquele tempo. Nesse momento o Caio projeta uma nova comunidade, querendo ou não, um novo jeito de ser igreja, um jeito de ser comunidade, que alguns de nós tentávamos equacionar isso dentro da instituição, tentando fazer mudanças, criando novos momentos, dentro da própria comunidade, mexendo nas estruturas institucionais das igrejas Batistas, Presbiterianas, que é uma coisa muito formalizada. A gente mexia, os Batistas com muito mais tranquilidade para isso, porque a autonomia da igreja local dá essa liberdade - você em assembleia decide destituir corpo diaconal, destituir ministérios, cria novos mecanismos que foi o que eu fiz durante 25 anos, enquanto pastoreei duas igrejas Batistas, uma por 9, quase 10 anos e outra por 15 anos seguidos e depois nos últimos dois anos trabalhei com Ede René na Igreja Batista de Água Branca, na área pastoral da igreja. Sempre em igreja Batista, mas com essa possibilidade de mexer nas estruturas, na engrenagem, na organização, enfim, fui aderindo a novos contornos. Visando o quê? Aproximar a comunidade dessa comunidade terapêutica que povoava nosso imaginário, a partir da nossa leitura do evangelho, da caminhada de Jesus e das propostas da comunidade que aparecem nos textos de Atos dos Apóstolos, a qual Paulo escreve, Pedro escreve, enfim, aquela chamada igreja primitiva, a igreja do primeiro século. A ideia era aproximar. Então dali brotou um sonho, utopias para muitos de nós – e eu um deles, eu confesso. Darci Dusilek uma vez escreveu um texto, “utópolis”, que era uma cidade imaginária, um mundo imaginário, uma comunidade imaginária que era muito interessante, e muitos de nós partilhávamos isso. Entramos nos anos 90, com muita sede nesse sentido, participamos diretamente do Impeachment do Collor em 1992, diretamente nos movimentos liderados pelo Caio, mas nas entranhas do país, acho que foi pela primeira vez que a igreja chamada evangélica - que hoje eu tenho muita dificuldade de usar esses termos –, participou dessas engrenagens para conduzir o país para um novo momento, e a gente fazia parte desse tempo. Então entramos nos anos 1990 com a visão mundial, fazendo parte disso, outras ONG's cristãs mundiais, mas sediadas no Brasil, fazendo mobilizações sobre isso. E de alguma forma isso alimentava a ideia de uma comunidade diferente, livre, não obstante, responsável. Responsável individualmente, comunitariamente e socialmente, aquela coisa de lidar com o pecado social e não só com o pecado individual, mas o pecado social, que

está aí né? Hoje, ontem por exemplo, você vive em um tempo absurdo, e vemos que nós nos perdemos mesmo e a igreja nisso. Voltando... aí entra os anos 90 e vai dando continuidade e Caio cria Associação Evangélica Brasileira – AEVB, que aglutinou tendências das mais variadas. Ela tem vida curta na verdade, mas muito efervescente no seu momento. Ela só teve um congresso nacional, que foi em 1994 em Brasília, eu estava presente. Primeiro e único congresso da AEVB liderado pelo Caio, e foi ali mesmo que o Caio tirou o pé e muitos de nós demos continuidade. Como o Caio enfrenta o divórcio, e aí enfrenta sua própria complexidade pessoal, num contexto cristão evangélico ainda muito tradicional, o divórcio causou uma ruptura absolutamente radical. Então em 1998 foi um ano decisivo, no sentido de que essa jornada paralela que trazia quase todo mundo do mundo evangélico para cá, que mantinha suas instituições mas fazia esse caminho, com grandes lideranças, em 1998, tira o pé e ficam os amigos do Caio e eu me considerava um, junto com outros amigos do Caio - os projetos são menos importantes que pessoas, ponto –. Ele é um querido, é uma pessoa, então vamos ficar ao lado dele. Então voltamos, na verdade nos recolhemos, para nossas instituições locais e dando continuidade em tudo aquilo que a gente tinha caminhado até ali, dando continuidade com encontros menores. Eu mesmo tinha um café com pastores que liderava aqui em São Paulo, durante muitos anos às primeiras sextas-feiras de cada mês, e a gente trocava figurinha sobre tudo que chegava no Brasil a respeito de doutrinas, movimentos, ideologia, enfim, a gente tinha grupos menores que faziam esse caminho de volta nas comunidades locais, mas absolutamente influenciados com tudo aquilo que nos trouxe até aqui, de modo que não dava para voltar. E ninguém voltou mais para os movimentos mais institucionalizados. Voltamos para a comunidade, tentando fazer da igreja aquela comunidade dos sonhos, da utopia, etc. Nesse período o Caio se silencia um pouco, dá uma desaparecida, isso em 1999, 2000, 2001. Em 2001 e 2002 ele ganha um site de um amigo, o *caiofabio.com*, e nesse período de 1999 a 2003 ele começa o Café com Graça lá em Copacabana, que você já deve ter pesquisado sobre isso... um amigo oferece um espaço em uma livraria e ele começa a se reunir às quartas-feiras com quem viesse, tipo uma caverna de Adulão, quem quisesse ir era bem recebido. E ele ministrava o evangelho, como sempre fez. Esse é o embrião do movimento, começa na conversão do Caio em 1974, fecha os anos 70 com a VINDE, passa os anos 80 ainda meio restrito a alguns lugares, mas entra nos anos 90 com uma dimensão internacional – o próprio Caio se torna um pregador internacional. Então esse é o embrião do movimento. Quando o Caio começa a escrever no site, eu lembro do primeiro texto, eu até perguntei para ele se era dele mesmo, pois fazia muito tempo que ele não publicava e aquele texto deu uma repercussão fora do normal. A partir dali

ele começou a escrever e a se corresponder, responder cartas com perguntas, e isso meio que o anima e nos anima para uma retomada que ainda a gente não fazia ideia de como seria. Ainda estávamos em nossas igrejas, mas o volume de pessoas desencantadas, institucionalmente falando, crescia e crescia muito. A gente entra os anos 2000 em um processo de desencanto, não com Deus e nem com a trindade, e nem com a chamada igreja mística, não é uma crise de fé, muitos tiveram, mas era uma crise institucional do “não me sinto bem como já me senti nesse ambiente”. E os meios de pesquisas confirmam isso, e aparecem os nomes “os desigrejados”, enfim, todas as designações que já deram – eu particularmente chamo de “os desencantados”. Então uma das nossas propostas era o reencanto por Jesus, naqueles primeiros momentos, reler o evangelho para nos reencantar com aquele Jesus de Nazaré e reiniciar uma jornada. A partir daquele povo que se aglutinou perto do Caio por causa do site, e alguns que conseguiam se encontrar no Café com Graça, começa um movimento de pessoas que queriam se reunir em torno desses princípios e pensamentos, que não eram novos, afinal era o mesmo “seguir a Jesus”, já que o discurso sempre foi o mesmo: o evangelho. Algumas pessoas começaram a encorajá-lo, estimulá-lo a começar alguma coisa. Houve um momento em que ele quase foi para Recife a convite de um amigo, da igreja Anglicana Carismática do Recife, para começar uma comunidade na praia da Boa Viagem, que até foi começado - e que hoje está sob outra liderança. Caio foi, pregou algum tempo, mas um amigo presbiteriano de Brasília o convidou para começar uma comunidade em Brasília. Segundo o Caio, ele sempre teve intenções de um dia morar no planalto central, naquela região de serrado. Enfim, esse amigo acaba convencendo o Caio e patrocina a sua ida para lá, e as reuniões “pré-Caminho da Graça”, começam em um hotel. Quando Caio migra pra Brasília o Café com Graça migra como o “Caminho da Graça”, - e digo com aspas porque só o Caio poderá dizer quando que mudou de Café com Graça para Caminho da graça –, mas “Caminho” por conta da expressão no livro de Atos, que aparece algumas vezes como em “Paulo, o perseguidor do Caminho”. Caminho com C maiúsculo. É uma expressão rica, preciosa, que eu particularmente gosto muito, e nesse ambiente em 2004 ele começa as primeiras reuniões em hotéis em Brasília, já com o Caminho da Graça, e depois faz um bom tempo as reuniões em um teatro, um teatro católico. Nesse tempo alguns que faziam esse caminho de reaproximação começam a querer criar pequenas comunidade, que o Caio denominou de estações do Caminho. Mas essas eram iniciativas de quem se aproximou, não do Caio. Caio nunca ligou para alguém convidando. O único que ele convidou foi o Bragantim, já os outros vieram porque quiseram. Um amigo começou uma comunidade em Porto Ferreira, ele era pastor de uma igreja e essa igreja migrou para o Caminho

da Graça e se tornou uma das primeiras estações do Caminho, que não existe mais hoje, mas foi um momento importante aqui no interior de São Paulo. Um outro amigo começou o Caminho da Graça em Santos, se tornando uma pessoa chave nesse processo, mesmo não estando mais entre nós hoje no movimento. Mas foi uma pessoa chave na amplitude localizada no Caminho. Enfim, isso tudo no começo do ano de 2005, e em 2006 já tínhamos grupos em Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Belém do Pará, Recife etc., com pessoas que deixaram suas denominações, alguns pastores, outros não, que começaram estações do Caminho, sem locais, horários definidos. Então nesse momento eu entro. Caio faz contato comigo em fevereiro de 2006 e nós passamos alguns meses negociando, vendo o que estávamos querendo e como poderia ser. Então, em 21 de maio de 2006, em um domingo as 10h da manhã, eu começo a primeira reunião da estação do Caminho da Graça aqui em São Paulo, onde já estou há 11 anos e meio.

D: Certo. E com todo esse tempo de liderança como você definiria, hoje, o movimento? O que caracteriza o movimento segundo sua visão?

C: O Caminho da Graça é um movimento, em movimento, que se identifica com o evangelho e com todos os que com esse evangelho se identificam. É assim que eu defino, na verdade eu ouvi isso da boca do Caio falando para uma senhora que perguntou o que era o movimento, e ele respondeu: “Caminho da Graça é um movimento, em movimento, que se identifica com o evangelho, com a essência, a pureza, a simplicidade, mas se identifica com todos aqueles que com esse evangelho se identificam, estejam eles onde estiverem no mundo”.

D: Nesse sentido há algumas diferenças da igreja institucional?

C: Sim, primeiro é exatamente isso, na verdade sempre há uma discussão porque na medida em que você tem um local, um horário, um dia e alguém que convoca você, você parece ter uma institucionalidade. Mas o que a gente pretende é que esse movimento em movimento – e movimento com paradas (as estações) – seja um lugar do mais simples possível, menos estruturado possível, o menos institucionalizado possível, o menos organizado possível, menos pesado ou o mais leve possível. Então o que talvez nos distingue da estrutura de uma denominação, das engrenagens religiosas, das engrenagens institucionais, é a leveza, a simplicidade, a possibilidade de podermos ser o que somos sem precisar de um CNPJ. Por exemplo, o Caminho da Graça de São Paulo não tem CNPJ, não tem diretoria, não tem ministérios, não tem departamentos, não tem um organograma, não tem um cronograma, não tem um planejamento estratégico, não tem um alvo, não tem uma meta. Não tem. E você está

falando com quem supostamente o lidera. Então você encontra nos debates alguém dizendo: “ah, mas na minha igreja também não tem”. Mas as vezes eu vou pregar nessas igrejas e eu chego lá e vejo que tem sim. O pouco que nos aproxima de uma igreja institucionalizada é que nós temos um dia de reunião, um horário, um local e eu sou o cara que convoco. É isso que nos aproxima de qualquer irmão/irmã que lidera um grupo, mesmo que institucional. Eu chamo isso de mínimos razoáveis, e antes de gravar você citou alguns movimentos que vão nessa linha mais anárquica, o que me atrai muito, nesse tipo de “não temos nem dia, nem horário e simplesmente acontece”. Só que você que está fazendo ciências sociais e sabe que sociologicamente falando é quase impossível a gente conseguir dar identidade a qualquer movimento sem esses mínimos razoáveis, ou seja, se alguém não disser quando, onde e que horas, aquilo não acontece, ou quando acontece em si mesmo não consegue objetivos mínimos, e nós temos objetivos mínimos. O que nós não temos é um programa de expansão, mas temos objetivo de traduzir o evangelho de um modo que se aproxime o máximo possível do que é o evangelho e das pessoas que precisam do evangelho, então nós temos um objetivo e é por isso que nós nos reunimos, então temos um local, um horário e um convocador. Então assim a gente não tem nenhuma preocupação em ficar provando que somos diferentes de qualquer denominação ou igreja institucionalizada, não é nosso combate e esse não é um bom combate, inclusive. Não obstante, eu falo por mim, nem sei se falo pelo Caio, porque o Caio é mais estruturado, prefere as coisas mais estruturadas, porém na sua essência leve, livre, responsável, e ele por ser quem é prefere e precisa de estruturas, um pouco mais de estrutura, então para manter o que ele tem em Brasília precisa ter um pouco mais de estrutura, pra fazer o caminho que ele faz precisa de CNPJ, porque ele emprega pessoas, precisa alugar locais, comprar equipamentos, então ele precisa de uma estrutura oficial, coisas que eu não preciso. Aqui no ambiente do Caminho da Graça de São Paulo eu não preciso disso, e essa talvez seja a questão que mais me coloca longe das institucionalidades todas que há por aí, e os meus amigos queridos achavam que assim eu não ia dar conta. Mas é assim que nós nos identificamos, funcionamos, e eu falo mais por mim e o grupo que se reúne comigo, não falo por todos do movimento. Todas as estações do Caminho da Graça têm um convocador, tem um dia e um horário. O local é diverso, vai desde a garagem de alguém, da sala, da recepção, da escolinha infantil do bairro ou do clube japonês onde eu alugo uma sala só para nossa reunião. Acho que ninguém tem um local que funcione para o Caminho da Graça 24h, todos se reúnem em locais que são alugados ou emprestados para aquela hora da reunião, como por exemplo, salas de hotel, teatro, enfim, nenhuma das estações do Caminho tem uma sede própria, nenhuma tem.

Esse local não é fixo, pode ser durante um mês em um lugar e em outro mês em outro lugar, enfim eu sempre prefiro que seja em um local, porque dá visibilidade. Aqui em São Paulo é lá na Vila Mariana, e isso vai criando uma identidade no que diz respeito ao local. Nenhuma tem contrato de locação, que precise de um CNPJ. Por exemplo, lá eu estou há 11 anos e nós não temos um contrato, é um acordo verbal que nós temos com a direção do clube, nós pagamos por reunião. Assim é a grande maioria das estações do Caminho da Graça, que movimenta o próprio movimento em si.

D: Com que frequência as reuniões são realizadas?

C: Uma vez por semana, aos domingos as 18h30. Não há nenhuma outra reunião, somente esse horário.

D: E como funciona esse encontro?

C: Nosso encontro se dá da forma mais simples possível, no que diz respeito ao formato e o jeito de ser. Gosto muito do ambiente informal, ao redor da mesa. Nós temos um ambiente mobiliário que facilita o entorno da mesa, fazemos uma espécie de “U” de mesas, com a mesa do café no fundo. As pessoas vão chegando e vão sentando ao redor da mesa, e vai acrescentando as cadeiras, mas basicamente a mesa é “sagrada”. A santidade da mesa é preservada, essa coisa do olho no olho, do facilitar os entrelaçamentos e isso é uma coisa que o tempo todo eu estou estimulando. Como sou o convocador, o tempo todo estou estimulando. Nós não temos uma liturgia, embora haja uma liturgia. Tipo assim, é só alguém se levantar e ficar em frente de um grupo e isso já se caracteriza como uma liturgia, mas eu, particularmente, zelei por ir mudando vocabulários nesse nosso ambiente. Por exemplo, você nunca vai ouvir “vamos começar o culto”, porque eu entendo que em culto nós estamos toda hora, a vida é um culto, então não existe isso de “vou estar diante de Deus”. Diante de Deus todos nós já estamos 24h, porque se cremos que ele é o senhor absoluto do universo, onde você estiver estará diante de Deus. As pessoas vão chegando, entre 18:30h a 18:45h, e eu começo com a palavra dando boas vindas àqueles que vão chegando – e tem gente que vai chegando até a hora do término. Não temos essa coisa de “hora do louvor”. Eu começo uma devocional de um texto bíblico, outra hora de um pensamento meu, normalmente baseado em alguma leitura que eu fiz, e faço uma recepção com essa devocional. Muitas vezes nele se dá a reflexão do encontro. Tem gente que fala “eu já ouvi o que precisava, já posso ir embora” e eu digo “pode ir”. Quando eu tenho alguém lá que toca um instrumento e canta alguma coisa – e isso acontece ali no momento –, quando alguém chega com um violão ou é um músico que eu conheço, ele pega o violão, que é

o único instrumento que temos, que foi doado por alguém, e canta o que achar que deve cantar. Nós abolimos aquela coisa “você tem que cantar” ou “fique de pé para cantar”, isso não existe. A gente não usa o palco, até tem um lá, mas a ideia é da horizontalidade, para não ter alguém em proeminência, aquele que fica de pé, no caso é quem fala ou toca. Ninguém vai para o palco, a não ser quem é artista e precisa do palco para se mobilizar, já que artista precisa de palco e aplausos. No domingo por exemplo, chegou um músico no intervalo que a gente tem e tocou duas, três músicas, e cantou quem quis. Não existe um estímulo ou cobrança “temos que cantar pra Deus”. Deus deve ter muitas pessoas melhores, como os anjos. O que é para Deus ou o que não é pra Deus? São coisas que ainda estamos discutindo. Então, se tem alguém que toca, isso vai até as 19:15h mais ou menos. Daí fazemos um intervalo para o café e vamos prosear, esse é nosso momento de café com graça, no nosso ambiente, onde tomamos café e conversamos, isso desde o início. Eu sempre quis fazer isso na igreja, sempre, para mim esse é o melhor horário. A cantina é o melhor lugar para conversar, conhecer, começar a namorar, sabe? Só que na igreja a cantina é depois do culto, quando todo mundo já foi embora, só ficavam alguns. Então eu queria um momento de intervalo que estivessem todos, celebrar a convivência, o entrelaçar de irmãos e irmãs, o “vamos nos tornar amigos”. A ideia de Jesus é que sejamos amigos, nem servos nem irmãos, mas amigos. O reino de Deus é um reino de amigos, não é uma família. Família é um “porre”, ela até é boa, um instrumento da sociedade para organizar, mas melhores famílias são aquelas que jogam tudo para baixo do tapete para viver bem. Amigos não brigam, amigo é amigo. Jesus prefere isso, a última promoção que ele fez foi amigo e não apóstolo. Então nosso objetivo é esse, que amizades brotem, até mesmo as espirituais.

D: E sobre a manutenção do grupo aqui de São Paulo, como se dá?

C: Quando voltamos do intervalo eu chamo o pessoal, e aí temos uma caixa de contribuição que nós propusemos desde o começo, na primeira reunião que eu propus. Nós temos uma fatura diária para pagar, um custo por reunião. Minha primeira reunião custou R\$600,00, alugamos uma sala cara, porque eu queria perto do metrô e tudo que é perto do metrô é caro. Nessa primeira reunião eu disse às pessoas que aquela reunião estava custando R\$600,00 e que não teria o dinheiro para pagar, disse que aquela fatura era nossa. A minha primeira reunião tinha 38 pessoas, 90% eu não sabia quem era, nunca tinha visto, conhecia apenas minha cunhada, meu irmão, minha mulher, e nem meus filhos foram – eles são do Caminho mas não tem essa obrigação –, o resto das pessoas eram todas desconhecidas. Enfim, entraram os R\$600,00 para pagar a reunião, e é assim até hoje. Hoje nossa reunião custa R\$375,00, custo da sala e mais uns R\$ 150,00 do café. Nosso café é bom, então nossa reunião sai em torno de R\$ 500,00. Então

eu passo a caixa e quem quer participa desse momento. Eu sempre digo que se entrar mais nós usaremos para servir pessoas, pois temos um número razoável de pessoas que atendemos, e nós atendemos com a sobra dominical. Nos primeiros anos, até 2010, eu dependia também daquelas entradas para o meu sustento, porque me doo em tempo integral nisso, trabalho em tempo integral desde 1986, ou seja, há mais de trinta anos. Quando eu saí da instituição eu perdi o salário, porque no Caminho da Graça ninguém tem salário, então fui trabalhando ao longo da jornada para ter meus mantenedores, pessoas, meus patrocinadores pessoais. Hoje eu não dependo do dinheiro que entra dominicalmente para o meu sustento, porque eu tenho um grupo de pessoas que são meus mantenedores. Alguns estão lá naquela sala, outros nunca foram lá e alguns eu nem conheço pessoalmente, mas eles colocam dinheiro na minha conta de forma que nunca sobra e nunca falta. Pago meu aluguel, pago meu convênio médico, tenho uma vida simples. Moramos eu e minha esposa, meus filhos se bancam sozinhos, meu filho é casado e minha filha faz um tempo que não mora conosco. Minha esposa é aposentada e eu tenho meus mantenedores, é assim que eu vivo. Em outubro, por exemplo, vou no show do Paul McCartney, porque minha filha me deu o ingresso de presente. Eu não compraria nunca um ingresso desse. Como eu vivo de um dinheiro que as pessoas me dão para o meu sustento, eu nunca me senti à vontade para isso. Então se você me ver em um show, alguém me pagou, assim como em um jogo de futebol, eu não invisto nessas coisas. Então, o próprio grupo assume isso. Domingo, por exemplo, quando falei que minha filha me deu um ingresso para o Paul McCartney o pessoal aplaudiu, ficaram felizes. Financeiramente o grupo subsiste desse modo. Isso é bom ou ruim? Nem bom, nem ruim. Diria que seria bom se tivéssemos mais recursos. Aqui no Caminho São Paulo nós não falamos em dízimos, nem em ofertas, mas em contribuição voluntária, em partilha, no sentido de repartir. Sempre pergunto “quanto vale esse momento para você?” alguns respondem com R\$2,00. Tem domingo que entra pouco e outros domingos que entra mais. Então os R\$2.000,00 que tenho de despesas com as reuniões o grupo banca, e a minha vida pessoal meus mantenedores bancam, alguns são amigos que acreditam em mim e no meu trabalho, bem como no modo como eu vivo. Óbvio que ao longo desses onze anos fui reconfigurando meu status pessoal, então tudo que eu faço é meu trabalho, então se vocês quiserem me pagar por isso me paguem, porque eu não tenho salário. Tem gente que diz: “Nossa, orar para você é um trabalho?” e eu digo que sim, pois tem dia que eu não estou com vontade de orar, mas são muitos pedidos de oração que chegam por quem eu tenho que orar. Estou aqui conversando com você mas tem uma pessoa na UTI esperando minha visita. Quando eu era remunerado pela igreja e eu recebia uma oferta eu devolvia, pedia para a pessoa colocar

no gazofilácio da igreja, porque eu não precisava, porém hoje eu preciso. Então assim, eu celebro um casamento e as pessoas me pagam, mas eu não deixaria de fazer um casamento por causa de dinheiro, nunca! Eu faço qualquer celebração de graça para qualquer um, e se me perguntarem quanto que é eu não cobro, mas esse é meu trabalho. Alguns retribuem com alguma quantia, outros ajudam apenas com o valor da condução. Ótimo. Estou com 62 anos, então não posso abusar também. Por exemplo, quando é um casamento muito longe eu peço que eles providenciem a condução, porque eu não dirijo a noite. Então eu dou palestras, faço mediações de conflitos, celebro casamentos, participo de reuniões de empresas, enfim, eu fui ampliando as minhas competências profissionais, afinal sou um profissional do mercado de trabalho e já tive outras funções. Eu sei que o mercado paga algumas atribuições minhas, então eu lido com psicólogos, dou assessoria a psicólogos que resolvem problemas de ordem religiosa, enfim, fui traduzindo as minhas competências para dar conta da minha vida e não ser pesado para ninguém. Financeiramente é assim que funciona, inclusive o movimento e Caio. Caio também tem seus mantenedores pessoais, que também tem um grupo que sustenta o dia a dia. O movimento Caminho da Graça é tímido na arrecadação. Arrecadar para nós é um problema. Não se tem nada no nome do Caminho da Graça, não se tem dinheiro. Temos pessoas generosas, pessoas que perguntam para o Caio no final do ano se estamos no vermelho e então ofertam o valor necessário. Assim como acontece comigo, chega no final do ano e alguns irmãos perguntam como estou e falo que estou bem mas que queria tirar umas férias de 10 a 15 dias. A pessoa diz “está aqui o dinheiro para suas férias, vai descansar”. Ou alguém me oferece um apartamento no Guarujá, e ainda coloca até uma compra no apartamento. Já fui duas vezes para a Europa dessa forma.

D: Quanto aos simpatizantes, os que frequentam as reuniões do grupo aqui em São Paulo, qual o perfil que você mais percebe? A maioria vem da igreja institucionalizada?

C: A maioria, no começo, era a maioria de cristãos evangélicos, 100%, os desencatados. Na medida em que o tempo vai passando você tem a maioria cristã protestante, mas já tem também uma quantidade razoável de pessoas que vem de outras confissões, como espíritas, umbandistas, pensamentos filosóficos dos mais variados, ateus, católicos. Houve um tempo em que católicos eram campo missionário dos crentes, mas hoje eu não vejo assim, para mim são irmãos. Nossas doutrinas, nossas confissões, divergem na periferia, mas na essencialidade cremos no Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, e na santa amada igreja universal mística e com tudo isso bate. Hoje a frequência é de um bom grupo que vem do movimento cristão evangélico dos mais variados, históricos, pentecostal, das novas igrejas que estão no mercado religioso, esses que

do mercado religioso chegaram sangrando, sofrendo, doloridos, feridos, traídos, defraudados – e por isso que eu digo para eles entenderem a nossa reunião como uma emergência, a cadeira como uma maca. Numericamente aqui em São Paulo eu tenho uma média de presença dominical cerca de 80 a 100 pessoas. Mas é itinerante, peregrina. Eu tenho um grupo que veio desde o primeiro dia, pessoas que se identificam como Caminho da Graça, mas temos também uma coisa natural de alternância. Por exemplo, pessoal que veio nesse domingo não vem no outro e volta no outro. Mas o trânsito é total e o ir e vir é livre, leve, sem cobrança, ninguém sumiu. Mas quando chegam aqui é uma festa, ficamos felizes. E as pessoas podem chegar antes das 18:30h ou até no último minuto. No ano passado completamos 10 anos e nos reunimos, convidamos Caio. Um amigo nos emprestou um teatro que cabe umas 600 pessoas e não coube nos dois dias, até tivemos que mandar umas pessoas embora porque o bombeiro falou que não pode entrar mais. Muita gente chega em mim e diz que é do Caminho, então se todos que se dizem do caminho forem no domingo eu terei uma grande dificuldade, porque lá eu não consigo colocar mais de 120 pessoas. E eu nem quero mais que isso. As vezes o Caio fala para alugar um lugar maior e eu digo a ele que não tenho apetite para isso. Prefiro assim, com essa itinerância, com esse grupo. Tem pessoas que eu consigo conversar durante a semana, grupos que se reúnem durante a semana que não precisam ir lá no domingo. Eu não saberia dizer o tamanho do movimento do Caminho de São Paulo hoje, é obvio que passa desses 80 a 100, passa disso. Nesse domingo recebo o João Alexandre [cantor cristão] lá, e quando ele vai me causa problema, porque ele tem fã, e aí o povo vai lá para ver o João. O João eu tenho como amigo, assim como o Jorge Camargo, Vavá Rodrigues, esse povo conhecido da “MPB cristã”, gente boa, que são meus amigos de anos. Caminhamos juntos há 30 anos, e as vezes eles me ligam e sempre marcamos algo. Quando ele vai lá ele vende os CDs, os livros e tudo que vende é dele, não temos um acordo financeiro, não tenho acordo financeiro nem comigo. Mas como nós temos um público e um palco eles vão. O Camargo, por exemplo, não vai em nenhuma igreja e se perguntar para ele onde ele vai ele fala que é do Caminho. Ele gravou um CD esses dias com 12 músicas inspiradas no Caminho. Domingo foram apresentamos dois bebês, porque o Caminho em São Paulo tem 12 anos e pessoas que se conheceram lá já tiveram filhos, e quando isso acontece eles querem apresentar os filhos e a família, então os amigos vão na reunião. Muitas vezes falamos sobre essas coisas, sobre essa fase, sobre criação de filhos, são momentos maravilhosos, quando penso que o Caminho da Graça valeu por isso, e nisso já estou satisfeito, só com esses momentos, porque são pais que eu conheci antes de se casarem. Então a frequência desse domingo estava relacionada a isso. E aí o grupo que me acompanha todo

domingo acaba participando disso também. Agora é claro que eu lido com as mídias desde que a Internet chegou, todos os dias, e divulgo nossas reuniões também. Moro em São Paulo a vida toda e sou pastor há 35 anos, então algumas pessoas vão para me ver também. Temos famílias inteiras, temos pessoas casadas, descasadas, temos homossexuais que são meus amigos, que são acolhidos com total reverência, amor e sem nenhum questionamento, de forma alguma. Todos nos submetemos ao evangelho e é o evangelho que produz mudanças em nós, fora isso não acredito em nenhuma outra forma de mudança. Então todos se sentem acolhidos lá, não há nada e ninguém que se sinta excluído desses nossos momentos. Teve um querido nosso que participou da Parada Gay - aquele movimento “Jesus cura a homofobia” nasceu aqui no Caminho da Graça a partir de uma pessoa que caminhava com a gente. Depois de alguns dias da Parada Gay muitos deles vieram nos conhecer e todos foram acolhidos como todo mundo é, homens e mulheres com suas complexidades das mais variadas.

D: E quanto aos chamados sacramentos, tão importantes no protestantismo institucional?

C: Batismo é muito pouco, porque a maioria das pessoas já chegam batizadas. E eu longe de querer questionar o batismo de quem quer que seja não batizo quem já foi batizado. Alguns entendem que se reencontraram com a fé, com o próprio Cristo. Mas se me pedirem para batizar eu batizo. Nós não temos batistério então batizamos por aspersão. Procuramos ter um momento de ceia uma vez por mês, mas não há um dia fixo e nem uma liturgia fixa, fazemos de uma forma mais comunitária e horizontal possível e tento ficar o mais longe possível da figura sacerdotal. A única diferença é que no dia da ceia juntamos as mesas e fazemos uma mesa cumprida, cabe umas 80 pessoas sentadas em torno da mesa. Depois distribuo o pão e o vinho, as vezes com suco de uva – tem gente que leva o vinho, sem nenhum problema. As pessoas dividem o pão, os cálices e fazemos um brinde ao cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Celebramos até com o nosso café, seja o que estiver na mesa, enfim de uma forma mais comunitária, horizontal, cultural possível e entendendo essa descaracterização que Jesus quis fazer na mesa da ceia. Um dia ele lavou os pés de seus irmãos, disse que aquilo era entre nós. Para mim a encarnação de Jesus é isso, o “entre nós”, no sentido de “agora é com vocês, o bem e o mal está nas mãos de vocês”.

D: Carlos, como você responderia ao censo do IBGE a pergunta “qual a sua religião ou culto”?

C: Hoje eu tenho muita dificuldade com os vocábulos que são usados porque todos eles de alguma forma estão corrompidos e bem manchados de modo que qualquer designação, para mim, identifica muito mais o mercado religioso do que a confissão de fé. Eu digo que eu estou

no mercado religioso mas eu não sou membro do mercado religioso, eu não participo, não sou agente do mercado, mas trabalho nesse segmento, eu atendo gente desse segmento. Qualquer designação para mim está muito contaminada, eu teria muita dificuldade em escolher uma delas. Eu não me vejo mais evangélico, me vejo do evangelho. Não me vejo como cristão desses dias, conquanto sejam cristãos segundo o termo mais embrionário, na tentativa de ser um pequeno Cristo. Por outro lado, Jesus nos disse que quando já tivermos feito tudo era para nos consideremos servos inúteis. Eu sou um candidato a servo inútil, porque eu não fiz tudo, mas eu sigo Jesus. Se tivesse essa opção eu responderia “seguidor de Jesus”. A resposta seria essa: sou um seguidor de Jesus de Nazaré. Me identifico com o evangelho. As vezes vou ao mosteiro lá em Vinhedo (SP), e me identifico com os irmãos monges, muito, muito. Participo das homilias dos servis as 5h30, e sou um deles. Mas não me identifico com o Edir Macedo, por exemplo, e nem irei conhecer o templo de Salomão, não tem nada a ver comigo. Assim como a estrutura Batista, Presbiteriana, Metodista, Congregacional e nem as novas comunidades, não tenho nada a ver com eles. Eu gosto do carisma que há entre os irmãos, isso me atrai. Não me sinto bem nesses lugares, falo isso com muita reverencia, não falo como quem está abominando, não, nada disso. Então eu me sinto um seguidor de Jesus. Às vezes me pergunto onde é que eu encontraria Jesus? E com todo respeito aos que se reúnem aos domingos, talvez ele estaria lá, mas talvez não estaria no palco, talvez ele estivesse preparando o lanche da cantina. Aqui no Caminho São Paulo eu chego arrumo as cadeiras, as mesas, até que alguém chega para me ajudar. Às vezes as pessoas se surpreendem ao me verem arrumando as cadeiras e depois falando lá na frente. Gosto dessa coisa de mordomo que está no novo testamento, de quem lida com aquilo que não é dele, e eu lido com as pessoas, com aquilo que não é meu, então eu lido com muita reverência e cuidado. Enfim, sou um seguidor de Jesus.

D: Certo. Carlos, você concorda com a divulgação dessa entrevista para fins acadêmicos?

C: Claro!

D: Muito obrigado pela disposição e atenção nesse nosso encontro.

C: Obrigado você!