

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP  
Faculdade de Ciência e Tecnologia – FCT  
CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

A ARTICULAÇÃO DE ESCALAS GEOGRÁFICAS PARA A  
INTERPRETAÇÃO DO CONTEXTO RELIGIOSO EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: O CASO DE LONDRINA (PR)

Jean Carlos Rodrigues

Presidente Prudente  
2003

JEAN CARLOS RODRIGUES

A ARTICULAÇÃO DE ESCALAS GEOGRÁFICAS PARA A  
INTERPRETAÇÃO DO CONTEXTO RELIGIOSO EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: O CASO DE LONDRINA (PR)

Dissertação apresentada ao Conselho de Pós-Graduação do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciência e Tecnologia (FCT) da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Presidente Prudente (SP), em fevereiro de 2003, para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Jayro Gonçalves Melo

PRESIDENTE PRUDENTE  
2003

JEAN CARLOS RODRIGUES

A ARTICULAÇÃO DE ESCALAS GEOGRÁFICAS PARA A  
INTERPRETAÇÃO DO CONTEXTO RELIGIOSO EVANGÉLICO  
PENTECOSTAL: O CASO DE LONDRINA (PR)

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Jayro Gonçalves Melo (FCT/UNESP).

2º Examinador: Prof. Dr. Raul Borges Guimarães (FCT/UNESP).

3º Examinador: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Lúcia Helena B. Gratão (UEL).

Presidente Prudente (SP), 29 de maio de 2003.

Ficha Elaborada pelo  
Serviço Técnico de Biblioteca Campus de Presidente Prudente

R613a Rodrigues, Jean Carlos.

A articulação de escalas geográficas para a interpretação do contexto religioso evangélico pentecostal : o caso de Londrina (PR) / Jean Carlos Rodrigues. - Presidente Prudente : [s.n.], 2003  
153 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia

Orientador: Jayro Gonçalves Melo

1. Geografia. 2. Religião. 3. Cristianismo. 4. Pentecostalismo. 5. Escalas geográficas. I. Rodrigues, Jean Carlos. II. Título.

CDD (18.ed.) 910

*“Quem possui a ciência e a arte  
Possui também a religião;  
Quem não possui nenhuma delas  
Melhor faria em ter a religião”*

*Goethe*

## AGRADECIMENTOS

Elaborar uma lista de agradecimentos é sempre um dilema: ou agradecemos demais, nos lembrando até de pessoas e instituições que mais atrapalharam do que colaboraram; ou agradecemos a pessoas e instituições de menos, nos esquecendo, às vezes, de peças fundamentais que colaboraram com o desmontar e reconstruir de nosso objeto de pesquisa. Portanto, após várias tentativas, rascunhos, depois de tanto escrever e apagar e tornar a escrever, consideramos que chegamos a uma lista, não perfeita, mas justa. Que nos perdoem aqueles que acharam que seu nome estaria aqui: pode ser que mereciam e nos esquecemos de incluí-los; mas também pode ser que fizemos questão de esquecê-los!

Inicialmente, gostaríamos de agradecer a Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES), órgão ligado ao Ministério da Educação (MEC), pelo financiamento dessa pesquisa. Também à Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Presidente Prudente, pelas instalações, material e pessoal que tanto nos auxiliaram no decorrer da mesma, sobretudo a Seção de Pós-Graduação e a Biblioteca. Esta última, às pessoas de Cláudia Adriana Spindola, Marilda Silva Daniel, Márcia Regina Garcia Moreira e Silvana Silgueiro Leirião pela dedicação dispensada principalmente na solicitação de material de outras instituições.

Em segundo lugar, gostaríamos de agradecer as instituições de Londrina que colaboraram conosco com o fornecimento de material e dados para a pesquisa. Entre elas citamos a Secretaria de Planejamento do Município de Londrina (sobretudo à Cristiane e à Sílvia), Cúria Metropolitana de Londrina (principalmente Dona Elizabete), Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL) e seus colaboradores, entre pastores, pesquisadores, professores e estagiários cujas discussões e orientações, mesmo que de forma indireta, foram primordiais para nos ajudar a compreender melhor o universo religioso evangélico e pentecostal, mesmo sabendo que pertencíamos à Igreja Católica Apostólica Romana. Aqui foi, sem dúvida, um ambiente de grande aprendizado.

Mas ao falar da SEPAL não podíamos deixar de comentar sobre o papel de Auristela Mendes, a Stela, e do Pastor Rubens Ramiro Muzio. Foram, sem dúvida, dois personagens importantes que se destacaram ao longo de nossa pesquisa, seja pelos debates e atenções que dispensaram tanto ao nosso trabalho como à nossa formação pessoal, nos

ouvindo e, ao mesmo tempo, nos fazendo ouvir; aceitando as críticas que fizemos mas também nos fazendo enxergar o movimento evangélico por outras perspectivas. Ao Pastor Rubens R. Muzio, em especial, por ler nossos textos e por nos conceder entrevistas as quais esclareceram pontos críticos e primordiais de nossa atividade. Nesse sentido, não podemos nos esquecer do Padre César Braga de Paula, da Arquidiocese de Londrina, que leu alguns de nossos textos e que contribuiu de forma incisiva no debate colaborando com nossa compreensão a respeito do fenômeno religioso.

Também devemos nossos agradecimentos aos professores que estiveram, direta ou indiretamente, envolvidos com nossa pesquisa. Iniciamos com as professoras Alice Y. Asari e Ruth Tsukamoto, da Universidade Estadual de Londrina (UEL) por, ainda no ambiente do Programa Especial de Treinamento (PET), terem nos incentivado a encaminhar o projeto sobre religião à pós-graduação quando aparecemos com um outro projeto sobre educação. Tão bem nos fez ter lhes dado ouvido!

Já na pós-graduação, agradecemos ao prof. Dr. Jayro Gonçalves Melo, nosso orientador, pela dedicação e paciência que teve para conosco. Foram dois anos de convivência que nos fizeram admirar tamanha capacidade, clareza, coerência e dedicação ao ler todos os textos que lhe encaminhamos, a discuti-los e nos dizer “Jean, você não aparece nos seus textos. São os outros que falam por você. É preciso ousar!”. A partir dessas palavras, tomamos coragem de assumir e escrever aquilo que pensávamos e, se a banca de qualificação nos disse que amadurecemos, e se surgiram perspectivas futuras para nossa formação tanto intelectual quanto pessoal, isso não teria acontecido se não fosse o impulso e a motivação dispensada pelo nosso orientador. Por nos faltar palavras nesse momento, reduzimos nossos agradecimentos a um simples “muito obrigado” embora tenhamos consciência de que essas são insuficientes para manifestarmos toda nossa gratidão.

Também devemos agradecer a outros docentes e pesquisadores que contribuíram com nossa atividade. Ao prof. Dr. Raul Borges Guimarães e a profa. Maria Encarnação Beltrão Spósito, tanto pelas contribuições dadas na banca de qualificação quanto pelas discussões que já havíamos feito no ambiente do Grupo de Pesquisa de Produção do Espaço e Redefinições Regionais (GAsPERR); ao prof. Eliseu Savério Spósito, pelas discussões a respeito da epistemologia da Geografia feita numa mesa de bar, em Presidente Prudente (SP), além dos debates provocados na 4º Seminário de Avaliação do GAsPERR; ao

prof. Ms. Luiz Barone, pelas discussões realizadas durante nosso estágio de docência; a profa. Lúcia Helena Gratão, por sugerir leituras sobretudo no que se refere à Geografia humanista e da fenomenologia; à profa. Zeny Rosendahl, pelos debates, sugestões e materiais de pesquisa enviados; e aos professores Wolf-Dietrich Sahr e Paul Claval, pelas leituras, críticas e orientações fornecidas.

Também devemos, neste momento, agradecer o apoio, compreensão e incentivo dado por nossos pais, José Carlos Rodrigues e Maria Onirce Rodrigues, e familiares ao longo de todo o processo, sobretudo aos residentes em Presidente Prudente (SP) pelo apoio e acolhimento. Assim como eles, muitos amigos (tanto da pós-graduação, como do GASPERR e pessoais) tiveram uma certa participação nesse trabalho, ouvindo-nos, dando sugestões, debatendo e apontando críticas ao que liam ou nos ouviam falar, sem dizer de seus testemunhos pessoais relacionados à suas práticas religiosas (tanto católicas como evangélicas e outros sem-religião) os quais nos permitiam, de uma certa forma, perceber o quanto a religiosidade está intrínseca ao homem. Isso ficou muito claro quando realizamos, em romaria, nossa viagem ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida (SP), cada um comprando seus santos, fitas e acendendo suas velas. Observamos, também, a devoção popular feita à santa pelos demais grupos de romeiros que lá se encontravam, até porque as grandes descobertas da vida estão nos pequenos detalhes de nossa existência. Quanta revolução causou Newton quando uma maçã caiu sobre sua cabeça!

Precisaríamos de uma dissertação inteira para relacionar os nomes de todos eles, mas alguns merecem um destaque especial. São eles Aidê Campaner, Alice Ap. Ferreira, Ângela M. de Sousa, Carolina M. R. B. Pereira, Débora A. Batista, Fábio T. Vaccari, Kelly C. Yamasaki, Neide S. de Santana e Rony Zechner.

Claro é que também não poderíamos nos esquecer de diversas instituições religiosas não-cristãs que nos concederam entrevistas ao longo desse período. São religiões de origem japonesa, iraniana e norte-americana que nos apresentaram seus dogmas e abriram as portas de seus templos para que pudéssemos conhecê-los. Embora não tenhamos utilizado todo o material nesse trabalho, ele, sem dúvida, servirá como fonte de dados para futuras atividades de pesquisa.



Além deles, também devemos agradecer às próprias instituições religiosas evangélicas e pentecostais, afinal, se não fossem sua existência e tamanha influência na vida de tantas pessoas, não teríamos a curiosidade de conhecê-las com um pouco mais de profundidade para compreender sua ação e influência na sociedade. E isso expande nossos agradecimentos aos próprios fiéis dessas igrejas, com seus testemunhos, suas orações, louvações, súplicas, alegrias, seus gritos de “glória” e “aleluia” que nos fizeram mergulhar por alguns instantes no universo religioso evangélico.

E, por último, não poderíamos nos esquecer de agradecer a Deus por esse trabalho. Se não fosse ele, nada disso teria acontecido, até porque, se ele não existisse ou, ao menos, se a idéia de sua existência não estivesse impregnada no homem, não teríamos fiéis, que não teríamos igrejas, não teríamos nosso objeto de estudo, não teríamos nossa dissertação. A todos, nosso muito obrigado.

## SUMÁRIO

<b>1 SITUANDO UMA PESQUISA ... E UM PESQUISADOR .....</b>	<b>16</b>
<b>2 RELIGIÃO: O MISTÉRIO QUE FASCINA .....</b>	<b>24</b>
<b>3 A IGREJA EVANGÉLICA EM LONDRINA: UMA VISÃO GERAL .....</b>	<b>53</b>
3.1 Perfil da igreja evangélica de Londrina.....	55
3.2 A igreja evangélica de Londrina: o privado versus o social.....	67
<b>4 OS PENTECOSTAIS NO BRASIL: QUEM SÃO ESSES QUE MULTIPLICAM SEUS TEMPLOS POR NOSSAS CIDADES? .....</b>	<b>75</b>
4.1 As origens do fenômeno religioso pentecostal, suas diferentes vertentes e características.....	78
4.2 As igrejas pentecostais e o interesse norte-americano .....	97
4.3 Política e pentecostalismo no Brasil.....	100
<b>5 DO GLOBAL AO LOCAL E DO LOCAL AO GLOBAL: ARTICULANDO ESCALAS.....</b>	<b>109</b>
5.1 SEPAL: servindo os que servem .....	112
5.2 Brasil 2010: uma igreja acessível a cada pessoa em todo país, nesta geração .....	115
5.3 Londrina: “vamos cooperar em prol de uma cidade transformada pelos princípios do Reino de Deus” .....	118
<b>6 POR UMA RELIGIÃO COM O POBRE: ALIENAÇÃO OU LIBERTAÇÃO? ...</b>	<b>134</b>
<b>7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>141</b>
<b>APÊNDICE .....</b>	<b>147</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>152</b>

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Instituições religiosas em Londrina – 2000 .....	56
Gráfico 2 – Religião professada pela população no Brasil e em Londrina (1991) .....	57
Gráfico 3 – População de Londrina por bairros por mil habitantes – 1996 .....	63
Gráfico 4 – Igrejas evangélicas por bairros em Londrina – 2000 .....	63
Gráfico 5 – Membros das igrejas pentecostais no Brasil segundo o gênero (2000).....	78
Gráfico 6 – Membros das igrejas pentecostais no Brasil segundo a situação do domicílio (2000) .....	78
Gráfico 17.7 – Necessidades sociais. Trabalho com dependentes químicos.....	68
Gráfico 17.8 – Necessidades sociais. Atendimento às famílias pobres.....	68
Gráfico 18.1 – Projetos sociais. Creches e/ou pré-escolas (0 a 6).....	69
Gráfico 18.11 – Projetos sociais. Distribuição de cestas básicas .....	69
Gráfico 20.2 – Auxílio aos membros da igreja com dificuldades. Cestas básicas .....	70
Gráfico 20.3 – Auxílio aos membros da igreja. Pagamento de conta de luz elétrica e/ou água.....	70

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Igrejas que não constam nos dados finais da Pesquisa Londrina 2000 da SEPAL .....	56
Tabela 2 – Igreja Evangélica em Londrina (2000).....	58
Tabela 3 – Igrejas pentecostais de Londrina (2000).....	60
Tabela 4 – Denominações e agências religiosas presentes na reunião de São Paulo em 03/06/1998 .....	115
Tabela 5 – Procedência dos pastores que participaram da fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001 em Londrina – BRASIL – .....	130
Tabela 6 – Procedência dos pastores que participaram da fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001 em Londrina – EXTERIOR – .....	131
Tabela 7 – Denominações que participaram da fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001 em Londrina .....	132

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Distribuição da população de Londrina (PR) por bairros em 1996.....	61
Mapa 2 – Distribuição das igrejas evangélicas de Londrina (PR) por bairros em 2000 .....	62
Mapa 3 – Distribuição da renda média da população por salário mínimo (S.M.) (1991) .....	65

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – As ondas do pentecostalismo brasileiro e suas principais características ..96

## RESUMO

O presente trabalho se refere a um estudo sobre as igrejas pentecostais do município de Londrina (PR). Sua abordagem se dá através das escalas geográficas onde procuramos analisar como o discurso, os ritos e as práticas desenvolvidas por essas denominações influenciam a vida de seus fiéis numa escala que vai do corpo à casa e desta à comunidade.

Além disso, desenvolvemos uma análise acerca da presença de uma instituição transconfessional, denominada SEPAL, nessa cidade, a qual desenvolve atividades de pesquisas para conhecer e traçar um perfil das igrejas evangélicas presentes em Londrina. Nesse caso, procuramos interpretar suas influências através da articulação de escalas geográficas demonstrando a relação de uma instituição de caráter global com o local e, ao mesmo tempo, do local com o global.

Dessa forma, compreendemos que o indivíduo que professa sua religião, a qual é revelada inclusive por suas formas de vestir, acaba demonstrando, no local, como as políticas desenvolvidas por essas instituições religiosas num âmbito global podem interferir no seu cotidiano. Porém, devemos ressaltar que, em grande medida, isso tem sua validade em função da libertação das aflições diárias que essa articulação proporciona ao fiel pentecostal.

**Palavras-chave:** religião; cristianismo; pentecostalismo; escalas geográficas.

## **ABSTRACT**

The present production refers itself a study about the churches pentecostais of the municipal district of Londrina (PR). Its addressing act is givens through geographical scales, where we seek to analyze how the course, the rites and the developed practices through those denominations influence the life of their believers, on a scale, that goes from body to house and from there to a community.

Besides we developed an analysis about the presence od a transconfessional institution, called SEPAL, in this city, which developed research actions to get to know and delineate an outline of the evangelical churches, present in Londrina. In this case we try to interpret their influences through the articulation of geographic scales, showing the relation of one institution present in Londrina. In this case we try to interpret their influences through the articulation of geographic character with one local and at the same time of the local with the global.

Like this we understand, that the person, that takes religious votes, that is revealed including the forms of dressing, concludes showing on the spot like the politics developed through these religious institutions in a global field can interfere in their daily life. But we must emphasize that mostly this has its validity in the function of liberating the daily afflictions, that this articulation provides to a pentecostal believer.

**Key-words:** religion; christianism; pentecostalism; geographical scales.



## 1 - situando uma pesquisa ... e um pesquisador



“O sacrifício de Cristo protegendo a humanidade” (1562), de Frans Floris

“ [...] Atrás do caído se esconde o próprio Deus, pois, no entardecer da vida seremos julgados não porque tivemos transcendência e comungamos muitas vezes, não porque obedecemos a todos os dogmas e nos filiamos às igrejas, ou porque fomos bons dizimistas ou cidadãos honrados. Não seremos julgados por nada disso. Seremos julgados por aquele mínimo de amor que tivemos tido pelo sedento, pelo nu, pelo faminto. Quem assumiu essa transcendência escuta as palavras benditas: 'Vinde. Herdai o reino'. Por isso, para o cristianismo, o importante não é a transcendência nem a imanência. É a transparência, que é a presença da transcendência dentro da imanência. Não é a epifania, o Deus que vem e que anuncia. É a diafania, o Deus que, de dentro, emerge para fora, de dentro da realidade, do universo, do outro e do empobrecido [...] Nada mais grandioso que tal estado de consciência. A transparência é poder ver no outro Deus nascendo da profundidade de seu coração. Essa é a singularidade do cristianismo, não raro obnubilado pelo excesso de doutrinas e de dogmas que se agregaram a essa experiência originária.”

**Leonardo Boff**

O trabalho que se apresenta ao leitor, neste momento, refere-se a uma pesquisa realizada em Londrina (PR) tendo como objeto de estudo, inicialmente, o fenômeno religioso evangélico pentecostal. Porém, ao longo do desenvolvimento da mesma, nos deparamos com outros elementos importantes que não constavam em nosso projeto de pesquisa mas que resolvemos incluir dada sua relevância. Estamos falando da SEPAL

(Serviço de Evangelização para a América Latina) e suas atividades desenvolvidas nessa cidade, de religiões não-cristãs e outros fatos e acontecimentos que serão apresentados no decorrer da leitura. Isso justifica, em parte, o fato de não envolvermos apenas os pentecostais em nossa análise, mas também outras denominações evangélicas.

Além disso, entendemos ser importante ressaltar também que algumas das discussões que desenvolvemos fogem um pouco do âmbito da geografia e se direciona para a sociologia, teologia e história. E essa atitude tem suas implicações: são poucos os trabalhos e os debates no interior da ciência geográfica a respeito dos fenômenos religiosos, seus mistérios, símbolos, significados e seu valor ao *homo religiosus*, embora haja um núcleo de pesquisa sobre espaço e cultura (NEPEC) na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) sob a coordenação da profa. Zeny Rosendahl. Dessa forma, tivemos que recorrer a outras áreas do conhecimento mas, ressaltamos, sem nos pesar a consciência. E por que dissemos isso?

Primeiro porque, mesmo sendo escassa essas discussões na geografia, tentamos analisar nosso objeto de pesquisa na perspectiva da teoria das escalas geográficas, procurando articular elementos que vão do corpo à comunidade a qual é vista, em muitos casos, como uma emancipação política, bem na perspectiva de uma *libertação* dos fiéis, promovida pelas instituições religiosas, embora essa libertação seja condicionada às doutrinas e discursos dessas igrejas.

Em segundo lugar, o fato de recorrermos a outras áreas do conhecimento nos faz procurar ler a realidade não apenas na perspectiva do geógrafo, até porque o cotidiano, os eventos que marcam nossa vida, inclusive os religiosos, não envolvem apenas geografia, mas também história, sociologia, teologia, matemática e tantas outras ciências que aí estão. Claro que nossa análise perde um pouco de qualidade quando tentamos olhar o fenômeno a partir de uma perspectiva que não é a nossa de formação mas, se não tivéssemos nos orientado nessa direção, não teríamos chegado a importantes considerações.

Além dessa *mea culpa* de caráter formal, entendemos ser necessário também fazermos alguns comentários a respeito da própria religião e de nossa religiosidade. Isso porque, discutirmos religião, na perspectiva de um religioso, pode ter várias interpretações – e precisamos esclarecê-las – mas é isso que somos: desenvolvemos uma

pesquisa, na qual o objeto formalizado é um movimento religioso cristão – os pentecostais – e pertencemos a uma denominação religiosa – Igreja Católica Apostólica Romana.

Talvez o primeiro nó dessa trama que devemos desatar, seja essa aparente contradição – e só aparente – de um católico pesquisando um ramo evangélico. Aos olhos dos mais fundamentalistas e ortodoxos, isso pode soar como uma espécie de perseguição ou espionagem a fim de se traçar planos para enfrentar o inegável crescimento – quantitativo ao menos – dos pentecostais por todo o Brasil.

Mas isso também é aparência e, ao mesmo tempo, idéia equivocada tão cara a nós próprios, cristãos, que muitas vezes impede a aproximação desses religiosos e o conhecimento e a experiência que cada um dos seguimentos vai nutrindo ao longo de sua caminhada.

Oxalá pudéssemos um dia romper as barreiras desses “currais sagrados” nos quais lideranças religiosas agem como verdadeiros coronéis impondo tanto seu sentimento quanto sua ação de posse que só afasta – ao invés de aproximar – o reino de Deus por todos eles, ironicamente, proclamado em seus cultos. Temos muito que aprender e construir uns com os outros, católicos e evangélicos das mais variadas linhas, quando a humildade proclamada na Boa Nova deixar de ser uma proclamação e se tornar uma realização. Alguns passos já estão sendo dados, é verdade, mas ainda há muito que caminhar.

Porém, ainda temos de esclarecer as razões deste estudo, mesmo que de forma superficial, nesta introdução, para evitarmos más interpretações. Se desenvolvemos uma pesquisa com os pentecostais, essa é para compreendermos, pelo viés da religião, os movimentos e as transformações por quê passa a sociedade brasileira.

Karen Armstrong (2001, p. 53 b) já disse que “a humanidade não suporta muita realidade”, e se em momentos de crise há um aumento do fervor religioso, compreender a busca que os seres humanos têm feito das religiões de caráter carismático nos dias de hoje é entendermos também a ausência de sentido que eles têm vivido tanto em seu dia-a-dia quanto às religiões tradicionais e, ao mesmo tempo, a satisfação de adentrar o espaço da igreja, um espaço sagrado, no qual a divindade se faz presente.

Nesses espaços, as pessoas que são marginalizadas na sociedade secular se tornam obreiros, cantores, missionários, pastores, reconstruindo sua identidade pela ótica religiosa, pois, conforme já disse Eliade (1999, p. 171),

[...] a religião é a solução exemplar de toda crise existencial, não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como revelação recebida de um *outro* mundo, trans-humano. A solução religiosa não somente resolve a crise, mas, ao mesmo tempo, torna a existência ‘aberta’ a valores que não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais e, no fim das contas, alcançar o mundo do espírito.

Um segundo nó dessa trama que devemos desfazer refere-se à questão de um religioso pensar a religião, o que faz com que, em alguns momentos, estejamos a pensar em nós mesmos. E isso, de fato, aconteceu.

À medida que aprofundávamos nossas leituras, ficávamos a pensar em nós, em nossa identidade de pertencimento religioso, em nossas atitudes e comportamentos no que diz respeito à fé que professamos. Devemos confessar que isso se tornou, ao mesmo tempo, uma relação de amor e ódio, fazendo até, em certo momento, nos afastar dos cultos religiosos de nossa igreja. O texto intitulado “onde estás?”, apresentado no apêndice deste trabalho, foi escrito nesse momento de crise com relação ao sagrado, na medida em que observávamos aquela busca sincera por Deus feita por diversas pessoas, a qual era intermediada pelos “homens da fé”, os quais, esses sim, nem sempre agiam com a seriedade que a necessidade exigia.

Além de observarmos essa falta de seriedade, fizemos um exame de nossos comportamentos passados, nos quais passávamos grande parte de nosso tempo nos dedicando à igreja. Esse foi o momento da decepção, da manipulação, da dominação, da domesticação e da alienação, conforme escrevemos no texto já referido anteriormente. Isso porque nosso envolvimento era tão intenso, que não nos permitia observar o que estava ao nosso redor, as relações de poder e os jogos políticos por trás de uma instituição com toda sua pompa e ar de santidade.

Mas nem tudo era decepção. Todo esse momento de revolta e, ao mesmo tempo, de questionamento nos fez amadurecer. Isso porque, ao longo do desenvolvimento de nossa pesquisa, com a continuação dos nossos trabalhos, das discussões e das leituras, pudemos conhecer uma outra face da igreja, diferente daquela tão popular nos dias de hoje,

repleta de “améns”, aleluias e missas das quais nunca sabemos se o real motivo da presença de tantas pessoas é o sagrado ou o profano, é a missa ou o show. Conhecemos a igreja de Dom Paulo Evaristo Arns, de Leonardo Boff, de Frei Betto e de tantos outros que ainda resistem em meio a uma turbulência de aeróbicas, os quais estão comprometidos com uma transformação social que propicia, sobretudo, a libertação do pobre.

Isso faz emergir aos nossos olhos aquilo que não vemos com muita clareza porque está encoberto, protegido e muito bem guardado do senso-comum: uma clara denotação da igreja dos pobres e da igreja dos ricos, dos vencidos e dos vencedores, conforme veremos mais adiante. Sobre isso, já nos disse ALVES (1996, p. 90):

[...] os mártires têm aparecido: Gandhi, Martin Luther King, Oscar Romero e muitos outros. Líderes religiosos são intimados, perseguidos, ameaçados, expulsos, presos... Isso não aconteceria se fossem aliados do poder. Testemunhos da significação política da religião profética: expressão das dores e das esperanças dos que não têm poder. Ópio do povo? Pode ser, mas não aqui. *Em meio a mártires e profetas, Deus é o protesto e o poder dos oprimidos.*

Mas, enfim, posteriormente, após algumas reflexões, entendemos que essas são as conseqüências de se pensar em si mesmo, de emergir em sua própria interioridade para compreender seus comportamentos externos, como foi a experiência que o físico Albert Einstein também viveu e reproduzimos a seguir. Embora seja longa, a transcrição é de extrema importância para compreendermos essa busca de si mesmo.

Quando eu era um jovem razoavelmente precoce, fiquei impressionado com a futilidade das esperanças e dos esforços que atormentam incansavelmente os homens durante toda a sua vida. Além disso, muito cedo percebi a crueldade dessa busca, que naquele tempo era muito mais cuidadosamente disfarçada pela hipocrisia e por palavras brilhantes. Todos estavam condenados a participar dessa busca pela mera existência de seus estômagos. O estômago talvez se saciasse com essa participação, mas não o homem, na medida em que é um ser pensante e dotado de sentimentos. A primeira válvula de escape era a religião, implantada nas crianças pela máquina educadora tradicional. Assim – embora fosse filho de pais absolutamente não-religiosos (judeus) –, entreguei-me a uma religiosidade profunda, que terminou abruptamente quando tinha apenas doze anos. A leitura de livros científicos populares convenceu-me de que a maioria das histórias da Bíblia não podia ser real. A conseqüência foi uma orgia positivamente fanática de livre-pensamento, combinada com a impressão de que a juventude é decididamente enganada pelo Estado, com mentiras; foi uma descoberta esmagadora. Essa experiência fez com que passasse a desconfiar de todo tipo de autoridade, adotando uma atitude cética quanto às convicções vigentes em qualquer ambiente social específico – uma atitude que jamais abandonei, embora mais tarde tenha sido amenizada por uma visão mais perfeita das conexões causais. É evidente para mim que o paraíso religioso da juventude, assim perdido, foi a primeira tentativa para me libertar das cadeias do ‘mero individualismo’, de uma existência dominada por desejos, esperanças e sentimentos primários. Além de

mim, fora de mim, estava o mundo imenso, que existe independente dos seres humanos e que se nos apresenta como um enorme e eterno enigma, em parte acessível à nossa observação e ao nosso pensamento. A contemplação desse mundo acenava-me como uma força libertadora, e percebi que muitos daqueles a quem aprendera a respeitar e admirar havia encontrado, por esse meio, a liberdade interior e a segurança. A conquista mental desse mundo extra-individual dentro dos limites da capacidade humana se me apresentava meio consciente e meio inconscientemente como objetivo supremo. Os homens do presente e do passado, similarmente motivados, bem como os conhecimentos que tinham adquirido, eram dignos de serem cultivados como amigos. O caminho para esse paraíso não era tão confortável e tão atraente quanto o que levava ao paraíso religioso; mas provou ser digno de confiança e jamais me arrependi de tê-lo escolhido (EINSTEIN, 1982, p. 14-16).

Dessa forma, nos sentíamos como um dos personagens dos romances de José Saramago<sup>1</sup> - Cipriano Algor – quando este descobre, dentro de uma gruta, no subsolo do “Centro”, alguns corpos humanos sentados num banco de pedra, eretos, a olhar para uma parede. Naquele momento, ele tem uma grande sensação, senão uma descoberta, de que aquelas estátuas “somos nós”.

Essas crises e leituras nos fizeram, em certa medida, nos livrar tanto da “caverna” na qual vivíamos quanto das concepções e idéias que nutríamos a respeito da religião. Hoje compreendemos que esse movimento fora responsável pelo salto na interpretação de nossa religiosidade, pois, embora ainda estejamos participando de uma denominação, temos uma certa liberdade – ou coragem? – de questionarmos seu papel e atuação na sociedade.

De uma certa forma, mesmo hoje não atuando nos movimentos e pastorais de forma tão intensa como no passado, nos entendemos mais religiosos do que antes pois, anteriormente, nutríamos uma imagem da religião atrelada a uma instituição, daí, portanto, participar da instituição para ser religioso. No presente, concebemos a religião como uma ligação com o transcendente, o que perpassa qualquer idéia de credo ou pertencimento religioso, inclusive o institucional.

Se em alguns momentos deste texto o leitor tiver a sensação de que estamos a defender a religião, talvez estejamos realmente a fazer isso. Mas há que se ter em mente, e esperamos ter deixado isso explícito ao longo destas poucas linhas e das próximas

---

<sup>1</sup>SARAMAGO, José. **A caverna**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. 350p. (b)

que se seguem, o tipo e a concepção de religião da qual comungamos, independente de toda e qualquer ideologia.

Isso porque, a religião é um mergulhar na subjetividade do homem para compreendermos suas angústias e dores. O homem vê na crença no transcendente um baluarte que o sustenta nos seus momentos de aflição e dificuldade. Ouvirmos os “glórias” e “aleluias” balbuciados por todo canto, nas mais variadas tradições, culturas e idiomas, seja a Deus (pelos monoteístas) ou aos deuses (pelos politeístas) é também ouvirmos o canto de um povo que clama em seus sofrimentos, sedento da justiça divina num mundo onde predomina a opressão humana.

E isso fica muito claro ao observarmos algumas transcrições feitas ao longo do trabalho referentes às anotações de uma pessoa – senhor Israel – que, ao abandonar a umbanda e o candomblé, nos quais viveu por 17 anos, ele ingressa numa igreja evangélica e passa a ter a função de “varão” bem como a ver em Deus sua força para enfrentar seus problemas diários no ambiente privado, como a família. E ao fazer essas anotações, ele não fala a si mesmo, mas fala à igreja, à comunidade, aos “irmãos”. Talvez seja por isso que Armstrong (2001, p. 09 b) disse que “como a arte, a religião foi uma tentativa de encontrar sentido e valor na vida, apesar do sofrimento que a carne herda”.

Assim, verificamos as razões que fazem do homem, não apenas um *Homo sapiens* mas também um *Homo religiosus*, capaz de erguer templos, desenvolver cultos e liturgias à suas divindades, cada qual mergulhado em seu próprio contexto cultural, seja africano, asiático, europeu, americano ou outros. Isso nos faz compreender que, desvendar os mistérios religiosos do homem também implica em viajarmos pelas mais variadas tradições humanas, o que nos faz pensar que, ao contrário do que nos querem fazer acreditar, não vivemos numa aldeia global, única, uniforme e homogênea, mas num universo repleto de peculiaridades e diversidades que somente ao que nele está inserido tem significado e sentido.

Uma última observação que temos a fazer se refere a algumas imagens acompanhadas de citações que incluímos na abertura desta introdução, bem como nas dos demais capítulos deste trabalho. Essa foi uma tentativa de mostrar ao leitor que a manifestação do sagrado também se encontra em obras de arte produzidas por diversos artistas, cada qual em seu contexto, com suas razões e finalidades.

Enfim, esperamos que este trabalho possa contribuir, de alguma maneira, com a discussão a respeito da religião em nossa sociedade e possa, também, fazer suscitar, na Geografia, novos debates e trabalhos que envolvam a religiosidade humana e a compreensão desse universo nas atitudes e comportamentos de cada indivíduo.

Admitimos que o mesmo é incompleto e possa ter deixado mais dúvidas do que conclusões, possa ter aberto mais lacunas do que fechado discussões já bastante antigas. Mas se ele, ao menos, provocou e motivou esse tipo de questionamento, acreditamos que já tenha cumprido seu papel e dado sua contribuição à sociedade.



## 2 - religião: o mistério que fascina.



“Ressurreição” (s/d), de Raffaellino Del Garbo

“Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós”.

Santo Agostinho

Buscamos compreender as origens da religião é, em certa medida, compreendermos também um pouco dos mistérios que envolvem a origem do próprio homem. Assim como nas origens humanas ainda não se chegou a uma explicação definitiva, e o debate entre ciência e religião, razão e fé, continue acirrado, consideramos que dificilmente algum pesquisador possa declarar ter descoberto todos os mistérios que envolvam as origens das crenças religiosas.

O homem, desde seus tempos mais remotos, esteve imbricado com a idéia de uma divindade, a qual pode não ser o Deus monoteísta de cristãos, judeus e mulçumanos, mas existia, assim como hoje, essa necessidade de estar envolvido com o transcendente. E esse envolvimento se dá e se manifesta de diversas maneiras, sejam no teatro, nas músicas, no cinema, nas igrejas, nas conversas de botequins ou nos chavões populares que não se cansam de lhe rogar ajuda do tipo “Deus que te ajude”, “Deus lhe pague” ou “Se Deus quiser”. E é isso que nos fez intitular este capítulo de abertura de nosso trabalho considerando a religião como um mistério que fascina, pois, em diversos cultos que participamos, a entrega era quase que total: pessoas chorando, orando, cantando e saindo dos templos e das igrejas como que aliviados de uma preocupação ou problema qualquer.

Também Roberto Carlos já parece ter sentido isso quando ele diz, em uma de suas canções, que

Quando eu quero falar com Deus  
 Eu apenas falo  
 Quando eu quero falar com Deus  
 Às vezes me calo  
 E elevo o meu pensamento  
 Peço ajuda no meu sofrimento  
 Ele é pai, ele escuta o que pede o meu coração

*Quando eu quero falar com Deus*  
 (Roberto Carlos-Erasmo Carlos)

A letra parece, de certa forma, sintetizar em poucas palavras aquilo que significa a religião para o *homo religiosus*: uma conversa onde se cala e apenas se procura ouvir, mas ouve-se uma espécie de orientação para se superar os problemas do dia-a-dia. E isso não é um “capricho” apenas para os cristãos ocidentais! Num livro denominado *Dicionário das religiões*, Mircea Eliade e Ioan P. Couliano (1999) relatam o mistério religioso de diversos povos do planeta, desde os africanos e americanos até outros como os indo-

europeus, germânicos, romanos, mesopotâmicos, por exemplo, os quais, em sua essência, embora as denominações sejam diferentes, possuem contato com divindades mágicas que os protegem da seca, fome, guerra e de tantas outras mazelas que afligem o ser humano há milhares de anos.

Também Catherine Clément (1999) em seu célebre livro *A viagem de Théo. Romance das religiões* apresenta de forma clara e numa linguagem acessível os mistérios que envolvem as pertencas religiosas do homem numa viagem pelos principais centros religiosos do mundo como Jerusalém, Cairo, Benares, Darjeeling, Kioto, Tóquio, Salvador etc, encontrando-se, pelo caminho, com sheiks, rabinos, padres, cardeais, filhos de santo, iogues, lamas, curandeiros e outros personagens interessantes e ao mesmo tempo importantes pelo fato de apresentarem seus credos de forma respeitosa e sem preconceitos para com os demais. E isso faz com que conheçamos as mais variadas divindades como, por exemplo, Alá, Akhenaton, Adonai Elohim, Shiva, Amma, Roog-Sem, e Jesus Cristo. E o motivo de visitar todos esses centros e esses personagens? A recuperação da saúde de seu sobrinho, Théodore Fournay, ou simplesmente Théo.

Para fazermos uma paráfrase da letra citada, é o elevar os pensamentos a esse mistério da vida do homem (Deus ou deuses) crendo que ele (s), de fato, o ouvirá (ão), que faz com que o indivíduo encontre ajuda a todos seus sofrimentos, sejam eles materiais ou espirituais. E isso verificamos em nosso cotidiano conversando com diversas pessoas e ouvindo seus clamores e sofrimentos mas, também, prestando atenção aos seus “glórias” e “aleluias” quando suas súplicas são atendidas. E isso ocorre também em caixas bancários.

Dia desses, enquanto aguardávamos pelo atendimento na fila de uma agência bancária, tivemos a oportunidade de observar algo que nos deixou um tanto curioso. Enquanto não éramos atendidos, ficamos observando o trabalho do funcionário do caixa e foi quando percebemos algo inusitado: debaixo do monitor de seu computador havia um pequeno rosário, desses de bolso, estendido. Quando vimos aquilo começamos a divagar em nossos pensamentos procurando uma razão para a presença daquele “totem” num local tão inusitado como aquele: uma agência bancária. Ora, existe um ambiente mais secular em nossa sociedade do que uma agência bancária? Que razões poderiam explicar a presença de um elemento transcendental (ou ao menos seu representante) – o rosário – num ambiente tão

material – o banco – que se relaciona com o mercado financeiro? E logo nos veio à mente o clássico de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Diante daquela situação, quando chegou nossa vez de sermos atendido pelo caixa, não pudemos resistir à tentação e lhe fizemos algumas perguntas a título de “matar” nossa curiosidade. Olhando para o rapaz perguntamos-lhe, inicialmente, se ele era uma pessoa religiosa. Ele nos olhou com uma cara de quem não estava entendendo nada, deu um sorriso e nos disse que sim. A partir daí, justificamos tal questionamento colocando que achamos bastante curiosa a presença de um rosário junto ao seu computador. A partir desse momento ele nos olhou e nos disse que no local onde ele trabalhava, se ele não se apegasse em alguma coisa, era perigoso ele ficar “louco”. Diante dessa colocação, já nos veio à mente um outro clássico, aquele de Emile Durkheim, intitulado *As formas elementares da vida religiosa*, e começamos a nos questionar: será que ele interpretava aquele rosário como uma espécie de totem, daquele discutido por Durkheim em seu clássico? Como nosso tempo era curto, já havíamos pago nossas contas e, ainda, havia muitas pessoas para serem atendidas – era por volta do meio-dia – não pudemos continuar fazendo nossas perguntas até chegar a uma conclusão melhor elaborada a partir desse caso particular. Foi uma pena.

Quando saímos daquela agência e nos dirigimos ao ponto de ônibus a fim de retornar à nossa residência, continuamos a pensar naquela situação e lembremo-nos de uma colocação de nosso orientador em um de nossos colóquios, se não nos enganamos, no mês de dezembro de 2001, quando discutindo a questão religiosa na geografia, ele disse que a geografia da religião estava em todo lugar, que ela estava inclusive na própria universidade e que, além disso, tratava-se de um fenômeno que tem relação com o nosso cotidiano, com o nosso dia-a-dia. Sábias palavras!

A partir da lembrança dessas palavras e da cena que presenciamos naquela agência bancária pudemos chegar à conclusão que seria inútil buscarmos uma razão para o elemento religioso a partir de um estudo da instituição financeira, entender seus procedimentos para chegar à compreensão da “loucura” que ronda seus funcionários e, portanto, da necessidade de se usar amuletos, rosários, ou outros elementos para que a pessoa possa se defender do perigo do “distúrbio mental” causado por essas instituições. Nada disso. Chegamos à conclusão de que, nesse caso, para compreendermos todo esse fenômeno,

deveríamos partir do sujeito que crê e do contexto histórico-social no qual estamos inseridos, pois, conforme salienta Costa (2001, p. 16), “a cada tempo seu sujeito e a cada sujeito sua religião”.

Partindo desse pressuposto, Boff (apud CORTEN, 1996, p. 253) coloca que tanto na cultura mundial quanto na cultura religiosa atual, do nosso tempo, vivemos um retorno à espiritualidade, o que é diferente de um retorno às instituições religiosas com suas doutrinas, catecismos e expressões dogmáticas e oficiais sobre Deus, uma vez que, para Boff (1996), essas instituições não oferecem um espaço para aqueles que não encontram Deus. Dessa forma, Boff (apud CORTEN, 1996) afirma que

eu saúdo as manifestações do Espírito nas formas múltiplas que elas revestem na cultura mundial, quer seja na cultura popular com a efervescência das igrejas carismáticas [...] quer seja em numerosos misticismos orientais, grupos de reflexão e de meditação. Há procura de uma energia interior que alimenta a esperança. Esta busca abre um horizonte de sentidos maior do que o elaborado pelas instituições e pela sociedade (BOFF apud CORTEN, 1996, p. 253).

A partir dessas afirmações ficamos a indagar se seriam essas as razões para constatarmos o crescimento do número de evangélicos e de pentecostais no Brasil com relação aos dois últimos censos realizados no país em 1991 e 2000, respectivamente. Enquanto no primeiro os fiéis evangélicos compreendiam cerca de 9% da população brasileira, no segundo, o percentual foi de, aproximadamente, 15% sendo que, em média, 70% desses são membros de igrejas pentecostais.

Outro dado relevante diz respeito ao número concernente à população que se diz sem religião no Brasil, o que, ressaltamos, conforme veremos a seguir, é diferente de ser ateu. Em 1991, esse segmento religioso envolvia 4,70% dos brasileiros e, em 2000, seu percentual chegou à 7,20%: um aumento considerável de mais de 50%, sobretudo ao constatarmos que a igreja católica ao longo desses últimos dez anos teve seus fiéis reduzidos de 82,97% em 1991 para 73,60% em 2000, o que fez com que Dom Raimundo Damasceno, secretário-geral de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) afirmasse que “vivemos num mundo plural. Devemos saber conviver com a diferença hoje em dia” (DAMASCENO apud ESCÓSSIA, 2002).

Entretanto, mais do que evidenciar a atual pluralidade religiosa<sup>1</sup> do Brasil, devemos atentar para o fato de que esses números do IBGE sobre a religião do brasileiro apontam que as igrejas que mais cresceram no país nos últimos dez anos são justamente aquelas que se relacionam com o que Boff (apud CORTEN, 1996) afirmou acima: as igrejas carismáticas, como as evangélicas pentecostais.

Além delas, também aumentou o percentual de brasileiros que se dizem sem religião, ou seja, aqueles brasileiros que não estão vinculados a nenhuma instituição religiosa repleta de ritos, dogmas e catequeses. Cumpre salientar que, conforme afirma Fonseca (2001), “não devemos confundir esse grupo com agnósticos, ateus ou céticos, mas sim como pessoas que constroem sua própria religiosidade a partir das diferentes opções oferecidas em nossa sociedade”. Segundo o mesmo autor, para que possamos compreender esse crescimento temos de considerar o processo de secularização de nossa sociedade, uma vez que “ ‘pluralismo religioso não é apenas resultado, mas *fator* de secularização crescente’ ” (PIERUCCI apud FONSECA, 2001). Para Fonseca (2001)

a atual efervescência religiosa experimentada no Brasil favorece o desenraizamento dos indivíduos da cultura tradicional (no caso católica) o que acaba por fortalecer o aumento dos que se definem Sem Religião e o processo de secularização. As pessoas percebem que é possível a mudança e se abrem à virtualidade de se quebrar vários códigos sociais, de se romper com a tradição (*destradicionalização*). Dado o primeiro passo as conseqüências se apresentam de forma variada, viabilizando potencialmente a negação de pertença religiosa [...]

Ou seja, em nossa interpretação, a pluralidade religiosa do Brasil pode fazer com que o sujeito acabe por romper com a cultura católica tradicional. Mas esse rompimento pode se dar em dois sentidos: um na direção de se optar por outro movimento ou segmento religioso e, outro, por se decidir em não participar de nenhuma instituição religiosa aumentando, dessa forma, tanto o número dos que se dizem sem religião quanto, ao mesmo tempo, o próprio processo de secularização<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Entendemos que a expressão “pluralidade religiosa” não seja a mais apropriada para a realidade brasileira porque, na verdade, o que evidenciamos no Brasil, e o censo confirma isso, é uma pluralidade de formas de se manifestar a mesma religião, no caso, o cristianismo.

<sup>2</sup> A respeito das pessoas que se dizem sem-religião, além dos comentários e dos significados colocados acima, entendemos que se faz necessário também considerarmos alguns pontos relevantes afirmados por Eliade (1999, p. 166-167). Segundo o autor, “[...] o homem a-religioso *no estado puro* é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos ‘sem-religião’ ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das ‘supertições’ ou dos ‘tabus’ do homem

Dom Raimundo Damasceno também considera que, atualmente, ocorre com menos frequência a transmissão tradicional da fé. Para ele, “ ‘estamos na fase de superação da fé tradicional por uma fé mais consciente, mais comprometida. Quem tem contato com a igreja na base percebe isso, com mais pessoas participando, mais comprometidas com a fé e a transformação da sociedade.’ ” (DAMASCENO apud ESCÓSSIA, 2002). Assim, a raiz desse novo cenário religioso brasileiro pode estar justamente na pluralidade de opções religiosas que o brasileiro tem à sua disposição.

E a igreja católica, institucional e dogmática por excelência, teve de se conformar com uma perda considerável de fiéis: quase 10% segundo o censo, embora essa instituição tenha de conviver com o chamado catolicismo nominal de um lado, cerca de 60% de seus fiéis, e aqueles que praticam um catolicismo internalizado, engajado em diversas pastorais e movimentos ou apenas com suas práticas devocionais.

Mas, deixando um pouco de lado as quantificações, voltemos para a nossa proposta de debate a qual é concernente ao fenômeno religioso e à fé mas não no sentido de apresentarmos a origem das práticas religiosas pois, como disse Durkheim (2000, p. 14), “não há um instante radical em que a religião tenha começado a existir, e não se trata de encontrar um expediente que nos permita transportar-nos a ele em pensamento. Como toda instituição humana, a religião não começa em parte alguma”.

Dessa forma, ressaltamos que, para possibilitarmos a discussão proposta por essa atividade, estaremos tomando tanto a religião quanto a fé como elementos dados, constituídos, e nos restringiremos a discutir seus papéis e suas influências tanto na prática social do homem como na sua organização espacial ao se construírem cidades santas, templos, símbolos, dogmas, romarias, peregrinações e tantos outros elementos que influenciam a vida cotidiana do *homo religiosus* nas mais variadas escalas geográficas.

Em outras palavras, consideraremos a religião e a fé como algo dado, entendendo a *crença* em seus mistérios como um ponto primordial tanto para o sujeito que crê como para este trabalho, pois caso não considerássemos os *mistérios da crença* estaríamos

---

moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados. [...] O processo de dessacralização da existência humana atingiu muitas vezes formas híbridas de baixa magia e de religiosidade simiesca”.

fazendo uma análise incompleta, deixando escapar detalhes que somente ao homem que crê tem significado e importância.

Para tanto, estaremos tomando como referência dessa análise o cristianismo, sobretudo a Igreja Católica Apostólica Romana, embora nosso objeto de estudo seja o fenômeno religioso pentecostal cristão. Optamos por tomar a Igreja Católica como caso ilustrativo de nossas considerações pelo fato de sua presença histórica em nossa sociedade, presença essa que nos faz confundir por diversas vezes a história do cristianismo com a dessa instituição, sobretudo nos primórdios do cristianismo, como no período de sua oficialização como religião oficial do Império Romano. Ou seja, há aspectos do cristianismo que somente se explicam através da história da Igreja Católica, mas isso não nos impede de tecermos alguns comentários também às diversas outras instituições cristãs como as protestantes e as pentecostais.

Para Boff (1982), está no cerne da fé cristã dizer que Deus tanto é o criador universal como também o salvador de todo o universo, incrementando-se no cristianismo uma perspectiva histórico-salvífica de Deus. Nesta perspectiva, Boff (1982, p. 152) afirma que

a religião não aparece jamais como obra meramente humana. Sua *origem* é sempre sobrenatural, porque a iniciativa cabe exclusivamente a Deus. A religião já é resposta do homem ao apelo divino que o chama. Na religião concreta se encontra, numa unidade sem mistura e sem separação, a proposta divina e a resposta humana. Ela é, por essência, sincrética porque se configura como momento de encarnação e de historização da salvação universal e da experiência da graça salvadora.

Mas o homem possui uma espécie de livre-arbítrio no sentido de aceitar ou não tal proposta de salvação. Essa nunca é fatal nem tampouco “[...] uma imposição mas uma proposição à liberdade do homem” (BOFF, 1982, p. 154). Dessa forma, o homem também tem a opção de fazer uma recusa a Deus configurando, dessa forma, a história do pecado do mundo “[...] encontrando também ele suas concretizações pelas quais se formaliza e se corporifica o rechaço humano ao convite divino” (BOFF, 1982, p. 154).

Mas a religião, para Boff (1982), também é uma expressão sincrética da fé, embora a relação entre fé e religião seja tratada de forma divergente entre protestantes luteranos e católicos. Enquanto para os primeiros a religião é vista como uma tentativa



humana de alcançar a justificação e a fé como um dom gracioso de Deus, para os segundos, tanto a fé quanto a religião são, na práxis, uma unidade ao mesmo tempo indissolúvel e inconfundível. E as divergências existentes acerca da fé e da justificação, entendendo esta última como perdão dos pecados e libertação do poder desse e da morte, entre católicos e protestantes luteranos foram um dos pilares para a Reforma religiosa do século XVI.

Enquanto os luteranos enfatizavam o papel da fé na justificação<sup>3</sup>, os católicos destacavam a importância de se realizar boas obras para que se pudesse alcançar tal justificação<sup>4</sup>. Porém, a partir de 1997, católicos e luteranos procuraram amenizar seus conflitos a respeito da justificação elaborando a “Declaração conjunta sobre a doutrina de justificação”, onde declararam que “[...] as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas” (Declaração conjunta sobre a doutrina de justificação, 1999).

No que diz respeito à religião enquanto expressão sincrética da fé, para Boff (1982) isso pode ser melhor explicitado em três momentos nos quais o ato religioso revela a imbricação da fé com a religião.

Num primeiro momento, o homem revela-se “[...] uma dimensão ontológica da existência, vale dizer, uma dimensão que pertence à estrutura do ser humano, anteriormente a qualquer reflexão e ato livre” (BOFF, 1982, p. 155). É um momento em que o homem se vê diante do Mistério de sua existência, algo ainda não decifrado.

Num segundo momento, que Boff (1982) chama de “momento da liberdade”, “[...] o homem pode livremente acolher ou negar sua referência a um Transcendente [...] aqui aparece a estrutura responsorial da existência. Ela se sente

---

<sup>3</sup> Segundo Lutero (1998, p. 29-31) “[...] pela fé, todos os teus pecados serão perdoados, toda a tua perdição será sobrepujada e tu serás justo, verdadeiro, repleto de paz, íntegro, cumpridor de todos os mandamentos e livre de todas as coisas [...] ou seja, a fé que contém resumidamente o cumprimento de todos os mandamentos justificará plenamente todos os que a têm, de modo que nada mais necessitem para ser justos e íntegros [...] é preciso considerar com seriedade e ter em mente que só a fé, sem todas as obras, torna-nos livres e bem-aventurados [...]”

<sup>4</sup> “De acordo com a concepção católica, as boas obras [...] contribuem para um crescimento na graça de tal modo que a justiça recebida de Deus é conservada e a comunhão com Cristo, aprofundada. Quando católicos sustentam o caráter ‘meritório’ das boas obras, querem dizer que, segundo o testemunho bíblico, essas obras têm a promessa de recompensa no céu” (DECLARAÇÃO CONJUNTA SOBRE A DOCTRINA DE JUSTIFICAÇÃO, 1999).

interpelada; não pode senão responder negativa ou positivamente; mas não pode furtar-se a responder” (BOFF, 1982, p. 156). E essa resposta pode se dar em quatro níveis diferentes, conforme atesta Clodovis Boff (apud BOFF, 1982, p. 156): enquanto grito de socorro; desejo de plenitude; atitude de respeito; e, doação ao outro.

No nível dessas respostas, já podemos estar, de uma certa forma, entendendo a relação daquele sujeito do caixa bancário com seu rosário diante de seu computador: espera-se de Deus uma resposta e um atendimento para as aflições e as necessidades dos homens, o que faz da religião não algo alienante mas como um ponto de apoio tanto frente aos tormentos da humanidade bem como sobre os questionamentos que são levantados na tentativa de se encontrar uma razão para esses tormentos. Dessa forma, no que concerne às funções da religião, Costa (2001, p. 16) afirma que

muitos crentes, com certeza, usam crenças religiosas como defesa contra os infortúnios da vida, o medo da morte ou a consciência da miséria econômico-social em que vivem. Outros, porém, vêem na religião uma maneira de dar sentido à vida. Ou seja, a religião, para eles, não é efeito de ‘causa’ alguma, psicanalítica ou outra. É um fato primário, original, que serve de fundamento aos sentidos precários e contingentes da existência humana.

No que diz respeito ao aspecto alienante da religião divulgada por diversos críticos, Boff (1982, p. 157), afirma que “a permanente vigilância crítica sobre si mesmo [o crente], a conversão contínua para o Absoluto fazendo questionar todos os modelos de representação e de segurança livram a experiência religiosa da acusação freqüente de ser ilusão ou alienação da verdade da existência”. Também Costa (2001, p. 17) faz referência a essa crítica ao fenômeno religioso ao colocar que

o fato da religião não exigir dos crentes habilidades argumentativas do tipo filosófico-científico não a torna uma prática cultural ‘irracional’, ‘ilusória’ ou ‘alienada’. Torna-a, meramente, uma maneira diferente de codificar, hierarquizar, classificar e valorizar fatos do mundo e da vida pessoal do crente.

O terceiro momento que Boff (1982) levanta acerca da imbricação da fé com a religião é o da objetivação no qual o homem é um sujeito que convive com outras pessoas no mundo e suas experiências particulares são expressas mediante um contexto que

envolve realidades psíquicas, intelectuais, materiais, culturais, entre tantas outras. Para Boff (1982, p. 157)

a abertura transcendental e sua acolhida nunca se dá a seco, mas corporifica em mediações e por um universo simbólico, lançando suas raízes no mundo concreto em que está inserida a pessoa e a comunidade, em seu estatuto de classe, em seus conflitos, em suas buscas, etc.

Dessa forma, para Boff (1982), na perspectiva da teologia, a fé é interpretada como uma abertura, uma aceitação do transcendente sendo a religião, por sua vez, sua expressão histórico-cultural. E é nessa abertura ao transcendente que o homem lança mão dos elementos que encontra em sua cultura, em sua sociedade e em sua classe social para exprimir-se, revelando o sincretismo da fé. Assim, “a fé se expressa na dimensão *sociológica* e aparece a religião com suas instituições, tradições, costumes, poderes sagrados e as formas de incorporação” (BOFF, 1982, p. 157).

Para Durkheim (2000, p. 32), a religião consiste num “[...] *sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem*”. E ao relacionar na mesma definição religião e igreja o autor procura destacar o fato de que a religião possui um caráter de coletividade<sup>5</sup>.

No âmbito científico, somente essa expressão histórico-cultural (religião) é passível de análise enquanto o núcleo dessa expressão, a fé, foge aos ditames da ciência. Isso porque, para Boff (1982, p. 157-158),

enquanto fenômeno cultural esse complexo simbólico é objeto da diligência científica que pode detectar nas expressões da fé os reflexos dos conflitos sociais, as proveniências dos materiais representativos e as estruturas psicossociais que neles se retratam. O núcleo donde promana e confere consistência à religião – a fé – escapa à análise científica.

Nesse sentido, a religião é construída pela idéia e crença dos homens na existência de um ser transcendente – seja ele o Deus monoteísta ou os deuses politeístas –

---

<sup>5</sup> “O segundo elemento [igreja] que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro [religião], pois, ao mostrar que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (DURKHEIM, 2000, p. 32).

como também pelas manifestações culturais desse homem uma vez que no culto e na expressão da fé é o ambiente social, histórico, geográfico, entre outros, do *homo religiosus* que vai criar as mais diferentes formas de manifestações religiosas e de culto à transcendência. Dessa forma, no que refere ao cristianismo, Boff (1982, p. 150) afirma que “o resultado não é uma religião que saiu e foi recebida pronta das mãos de Deus ou de Cristo. Ela apresenta-se como um artefato cultural produzido pela atividade cultural do homem, movido pela interpelação de Deus”.

E é essa *sociedade* entre o transcendente e a manifestação cultural dos homens na constituição da religião que vem fazendo com que, nos dias atuais (embora isso também tenha acontecido no passado), algumas expressões do fenômeno religioso não pareçam conservar toda essa pureza teórica original, cabendo ressaltar que essa perda de credibilidade tem se dado mais por culpa do homem do que do próprio Deus (no caso dos monoteístas). Talvez seja por isso que Saramago (2000a) tenha perguntado se os cães, caso tivessem algum deus, morderiam-se gerações após gerações por causa das formas das orelhas de seu canino deus<sup>6</sup>. Nesse sentido, cabe fazermos duas ressalvas importantes a respeito da religião: uma referente à divisão do trabalho religioso e outra envolvendo a relação da religião com as classes sociais.

Embora estejamos fazendo essas observações em separado, cumpre salientar que ambas, divisão do trabalho religioso e classes sociais, relacionam-se mutuamente de forma que uma legitima a outra. Ou seja, à luz dos acontecimentos históricos e sociais não há como falarmos da divisão do trabalho religioso sem considerarmos suas relações com as classes sociais nem tampouco nos referirmos à última sem mencionarmos a primeira. Mas para facilitarmos essas compreensões trataremos, inicialmente, da divisão do trabalho religioso e, num segundo momento, nos referiremos à relação entre religião e classes sociais.

No primeiro caso, compreendemos que a formação de uma classe que visava racionalizar a religião está relacionada à divisão social do trabalho entre trabalho

---

<sup>6</sup> “Entre o homem, com a sua razão, e os animais, com o seu instinto, quem, afinal, estará mais bem dotado para o governo da vida? Se os cães tivessem inventado um deus, brigariam por diferenças de opiniões quanto ao nome a dar-lhe, Perdigueiro fosse, ou Lobo-d’Alsácia? E, no caso de estarem de acordo quanto ao apelativo, andariam, gerações após gerações, a morder-se mutuamente por causa da forma das orelhas ou do tufado da cauda do seu canino deus?” (SARAMAGO, 2000, p. 09a)

intelectual e trabalho material bem como com o desenvolvimento do processo de urbanização<sup>7</sup>. Com essa divisão, possibilitou-se a criação tanto de um corpo de trabalhadores materiais quanto a constituição de um grupo de atores que desenvolvessem atividades intelectuais. Dessa forma, essa divisão permitiu a emergência, nas palavras de Weber (apud BOURDIEU, 1999), de uma classe “moralizante” e “racional” da religião como detentores do saber e do poder doutrinal, teológico e simbólico das instituições religiosas. Segundo Bourdieu (1999, p. 35)

[...] o maior mérito de Weber foi o de haver salientado o fato de que a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a ‘racionalização’ e para a ‘moralização’ da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens da salvação.

Nessas condições, houve a possibilidade de se criar também um nível hierárquico de poderes nas instituições religiosas com a formação de uma massa pensante e moralizante das religiões, com a detenção da verdade absoluta acerca do transcendente, e, por outro lado, constituiu-se também aquela massa de fiéis que apenas escutam e cumprem os preceitos ensinados por esses intelectuais religiosos. Dessa forma, temos, nas palavras de Boff (1982), a constituição de uma *Ecclesia docens* e de uma *Ecclesia discens* onde, nessa perspectiva, o corpo constituinte da primeira apenas fala mas, não se sentem na obrigação de ouvir o que tem justificado, em certa medida, violências entre os próprios cristãos. Segundo Boff (1982, p. 213),

a razão reside no fato de que em nome da distinção entre uma Igreja que fala e ensina e uma Igreja que escuta e obedece, e em nome da verdade, da qual apenas um corpo de sacerdotes se presume depositário, se cometeram violências e se praticou a dominação de uns cristãos sobre outros cristãos. A verdade é para libertar e não para oprimir.

Dessa forma, ao se fazer uma distinção desse nível, a hierarquia tende a entender que nada tem a aprender com a base constituída de leigos. Ao se excluir os leigos da igreja que ensina “nega-se [...] a vocação ontológica de cada homem e sobretudo do cristão que é ser praticante e não mero espectador da história da salvação” (BOFF, 1982, p. 218).

---

<sup>7</sup> “As grandes religiões, como o cristianismo, estão associadas ao aparecimento das cidades que introduziu a separação entre a cidade e o campo e a primeira divisão social do trabalho entre aquele manual e aquela outro intelectual” (BOFF, 1982, p. 216).

Para esse mesmo autor, a separação entre uma igreja que ensina e outra que aprende somente é justificada quando ela faz uma distinção apenas na comunidade e não fora dela como forma de manter certa solidariedade com a base no sentido de prestar-lhe um serviço tanto de preservação quanto de esclarecimento. Nas palavras de Boff (1982, p. 217) “[...] a distinção entre *Ecclesia docens* e *discens* se justifica, desde que conserve sua funcionalidade com a comunidade de irmãos. Trata-se de uma distinção dentro da comunidade e não uma instância fora e acima dela”.

E é esse corpo eclesiástico constituído por atores que detêm a produção simbólica dos aspectos religiosos que possui uma espécie de poder secular e que controla o discurso oficial da instituição revelando, de uma forma clara e concisa, tanto a relação entre religião e poder quanto uma desigualdade de classes no interior dessas instituições<sup>8</sup>. Porém, apresentaremos melhor a relação entre religião e poder quando discutirmos o próximo item, religião e classes sociais.

Além dessa distinção entre a *Ecclesia docens* e *discens* a divisão do trabalho religioso também favoreceu a constituição de um monoteísmo religioso face ao politeísmo existente, sobretudo, nos primórdios do cristianismo, através de um sincretismo religioso procurando vestir com uma roupagem cristã os elementos das religiões politeístas de então. E isso também se verificou no Brasil com a cristianização católica dos elementos das culturas religiosas das tribos negras vindas da África no período da escravatura. Segundo Bourdieu (1999, p. 37)

extremamente raro nas sociedades primitivas, o desenvolvimento de um verdadeiro monoteísmo [...] está ligado, segundo Paul Radin, à aparição de um corpo de sacerdotes solidamente organizado. Isso significa que o monoteísmo, totalmente ignorado pelas sociedades cuja economia se baseia na coleta, na pesca e/ou na caça, somente se expande nas classes dominantes das sociedades fundadas em uma agricultura já desenvolvida e em uma divisão de classes [...] nas quais os progressos da divisão do trabalho se fazem acompanhar por uma divisão correlata da divisão do trabalho de dominação e, em particular, da divisão do trabalho religioso.

---

<sup>8</sup> “Na Igreja os membros que detêm os meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm o poder e criam e controlam o discurso oficial. Sociologicamente considerando, na Igreja vigora uma inegável divisão e desigualdade: um grupo produz o material simbólico e outro apenas o consome; há o ordenado que pode produzir, celebrar e decidir e o não-ordenado que assiste e se associa” (BOFF, 1982, p. 75).

E essa divisão do trabalho religioso, com a formação de uma classe de sacerdotes que detem a verdade sobre a revelação, também possibilitou a criação daquilo que se denomina de *sagrado* e *profano* com a distinção entre o *clero* e os *leigos*. É *sagrado* aquilo que é administrado pelo corpo clerical detentor do “conhecimento secreto” do transcendente, e é *profano* a prática dos leigos destituídos do *capital religioso* “[...] e reconhecendo a legitimidade dessa desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal” (BOURDIEU, 1999, p. 39).

Além disso, essa divisão do trabalho religioso entre o sagrado do clero e o profano dos leigos também criou uma distinção entre uma manipulação legítima do sagrado (religião) e uma outra profana a qual é relacionada à magia e à feitiçaria (BOURDIEU, 1999). Essa profanação tanto pode ser objetiva quanto intencional. Para Bourdieu (1999) ela é objetiva quando a magia e a feitiçaria são interpretadas como religiões dominadas e, ela pode ser intencional quando a magia é tratada como uma anti-religião ou como uma religião invertida<sup>9</sup>.

Caso semelhante podemos observar nos discursos tanto de pastores pentecostais quanto dos membros de grupos de oração da Renovação Carismática Católica quando esses se referem às divindades do candomblé e da umbanda, ambos com origem nas expressões religiosas das tribos dos negros africanos vindos ao Brasil no período da escravidão. Essas divindades são, constantemente, tratadas como demônios, encostos e fonte de todo mal capazes de obstruir e de influenciar negativamente a vida de qualquer ser humano. O que, em nossa perspectiva, está revelando esses discursos é a interpretação desses líderes religiosos como sendo eles os detentores de uma verdade da revelação cristã legítima na qual uma manifestação religiosa que não seja de cunho cristão não passe de uma profanação dessa verdade cristã, o que consideramos uma visão equivocada, pois, conforme salienta Hick (1998, p. 24),

[...] esse tipo arbitrário de superioridade-por-definição [do cristianismo sobre as outras religiões] já não parece defensável, mesmo para muitos

---

<sup>9</sup> Bourdieu (1999, p. 43) ressalta que “a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio de oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia e a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião ou religião invertida)”.

cristãos. Hoje não podemos deixar de sentir que a questão da superioridade tem que ser colocada como uma questão empírica a ser resolvida [...] pelo exame dos fatos.

Numa comparação bastante simples, é como se nesse caso se reproduzisse a distinção de divisão de classes que se expressa na sociedade do ponto de vista econômico: uma classe dominante, superior e hegemônica constituída por todo tipo de clero cristão (católico, evangélico, ortodoxo e outros) que se considera detentora de toda verdade acerca do sagrado e que enxerga o mundo apenas com os *óculos* do cristianismo o que, nessa perspectiva, cumpre salientar, o sagrado e o divino ficam apenas no âmbito do cristianismo; e uma classe inferior constituída de minorias religiosas, como o candomblé e a umbanda, com outras divindades que pelo fato de não serem cristãs acabam sendo, por esse motivo, perseguidas e alvos de críticas e de “guerras santas”.

Em outras palavras, a impressão que se dá é que algumas expressões do cristianismo atual procuram fazer com outras manifestações religiosas minoritárias aquilo que se fez no período de oficialização do cristianismo como a religião do Império Romano: cristianizar essas expressões religiosas minoritárias evangelizando suas festas e divindades se tornando, dessa forma, a única instituição religiosa detentora da verdade da salvação<sup>10</sup>. E isso também se verifica em outros continentes, como no africano, quando distintos grupos religiosos islâmicos também procuram “mulçumanizar” minorias religiosas como as cristãs e as manifestações religiosas tribais da África. Isso porque, segundo Bourdieu (1999, p. 45)

toda crença ou prática dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da *legitimidade* dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos.

No que diz respeito ao segundo aspecto, não há como negar que a religião, organizada enquanto igreja e constituída de uma hierarquia, está presente no mundo, sobretudo a religião cristã no mundo ocidental, e que, portanto, está fadada a fazer parte desse mundo numa relação dialética, pois ao mesmo tempo em que ela está influenciando-o ela

---

<sup>10</sup> Sobre isso consideramos pertinente citar Einstein: “se os fiéis das religiões atuais tentassem sinceramente pensar e agir segundo o espírito dos fundadores dessas religiões, não existiria nenhuma hostilidade de base religiosa entre os seguidores dos diferentes credos. Até os conflitos no âmbito da religião seriam denunciados como insignificantes” (EINSTEIN apud JAMMER, 2000, p. 115).



também está sendo influenciada, embora sua presença seja considerada, em alguns aspectos, como superficial e repleta de vertentes que mais indicam uma postura anticristã do que cristã propriamente dita<sup>11</sup>. E como interpretarmos esse movimento num mundo de classes sociais distintas e antagônicas?

Boff (1982) salienta que para fazer tal análise deve-se ter em mente duas distinções da igreja: uma enquanto campo religioso-eclesiástico (instituição) e outra enquanto campo eclesial-sacramental (sacramento, sinal de salvação). Em outras palavras, poderíamos sugerir a distinção entre uma igreja humana (instituição) e uma igreja divina (sacramental). Assim, embora o cerne da mensagem de Cristo, que constitui a igreja divina, seja de justiça e liberdade aos oprimidos, temos de considerar que suas intenções sejam, em muito, distorcidas pela igreja humana (instituição) com seu corpo hierárquico repleto de dogmas e interesses privados e particulares.

E embora essa distinção propicie a interpretação da existência de duas igrejas, temos de ter em vista também que ambas se influenciam mutuamente constituindo uma só instituição. Para Boff (1982, p. 175) “a afirmação básica consiste em sustentar que o campo eclesial é suporte do campo sacramental-eclesial; a instituição é o veículo para o sacramento; a visibilidade social da Igreja torna palpável a graça e Reino de Deus”. E para que possamos compreender o papel da religião numa sociedade de classes cabe enumerarmos as forças que constituem a igreja enquanto instituição, a saber: a sociedade e seu respectivo modo de produção e, a própria experiência cristã<sup>12</sup> (BOFF, 1982).

Dessa forma, nessa relação entre religião e classes sociais temos de considerar uma religião aliada às classes dominantes e, porque não dizer, ao próprio Estado, e uma outra religião comprometida com as classes dominadas. Por diversas vezes, constatamos

---

<sup>11</sup> “A história do mundo não pode ser narrada sem a presença secular do cristianismo. Não nos devemos, entretanto, iludir quanto à qualidade do cristianismo presente na cultura ocidental: ela é superficial e apresenta facetas profundamente anticristãs; do cristianismo nasceu o ateísmo como fenômeno cultural; do mundo ocidental surgiram as grandes ideologias totalitárias seja do nazismo, do capitalismo ou do marxismo, a colonização e a escravatura com todos os derivados em termos de opressão, guerras injustas e regime de dependência colonialista” (BOFF, 1982, p. 99).

<sup>12</sup> “O campo religioso-eclesiástico [instituição] [...] é o resultado de um processo de produção, o produto de um trabalho de estruturação que possui duas forças produtivas: a sociedade com seu modo de produção determinado e a experiência cristã com seu conteúdo de revelação. Em outras palavras: a Igreja-instituição não nasce pronta do céu; é também fruto de uma determinada história e, ao mesmo tempo, produto da fé que assimila a seu modo as incidências da história” (BOFF, 1982, p. 175).

que esses compromissos com classes antagônicas se dão no interior de uma mesma instituição religiosa e, novamente, a fim de elucidar com maior clareza nossas colocações estaremos nos referindo ao cristianismo e à Igreja Católica fazendo menção, uma vez ou outra, a outros grupos religiosos.

A relação de poder existente entre Igreja e grupos dominantes é histórica. Essa é uma herança dos primórdios do cristianismo quando Constantino oficializou essa religião como sendo a do Império. A partir desse momento, “de *religio illicita* o cristianismo passa a constituir a religião oficial e assim a ideologia sacral do Império. Surge a grande chance de a Igreja não mais permanecer um gueto mas uma verdadeira *ecclesia universalis*” (BOFF, 1982, p. 87). Talvez esse tenha sido o erro.

Com a oficialização da Igreja e do cristianismo, a religião cristã perde seu caráter de uma igreja *de* pobres e *com* os pobres e passa a se considerar como a detentora da verdade da revelação com poderes absolutos e inquestionáveis todos eles, diziam, emanados de Deus. A Igreja, ao assumir toda a ideologia do Império, processou “[...] antes uma paganização do cristianismo do que uma cristianização do paganismo” (BOFF, 1982, p. 87).

E essa condição se manteve até o século XI. Desde 325 quando, no Concílio de Nicéia, Constantino se nomeou Papa, a Igreja usou de diversas artimanhas para perpetuar e manter seu poder adquirido. A partir do século XI o Papa Gregório VII inaugurou uma nova ideologia do poder decretando o poder absoluto do Papa, a era da ditadura do Papado. Segundo Boff (1982, p. 90) “essa ideologia do poder inaugurou o lastro eclesiológico que perdurou nos meios teológicos até o século XIX e na mentalidade da Hierarquia oficial mais alta, praticamente, até os dias de hoje”.

E essa não foi uma característica apenas do cristianismo. O xintoísmo se tornou a religião oficial do Japão a partir de 1868, estendendo-se até 1945. O imperador era tanto o sacerdote religioso quanto o administrador dos negócios do Estado. Também o islamismo é considerado a religião oficial de alguns Estados, como o Irã e o Paquistão, fazendo de seus preceitos religiosos prescritos no Alcorão a lei civil do Estado. Segundo Raffestin (1993, p. 124-125)

os fatos nos mostram que essa estreita ligação entre a Igreja [religião] e o Estado desemboca finalmente numa predominância do Estado, que manipula a religião para assentar seu poder [...] o poder, nesse caso, possui

um forte componente informacional, e o Estado gasta muito menos energia para obter a adesão da população às suas pretensões políticas.

Porém, no decorrer da história, a partir do século XVI, o poder e a ditadura do Papado passaram a ser contestados. A partir desse momento, a Igreja se posicionou, conforme atesta Boff (1982), do lado dos “contra”: “contra”-reforma, “contra”-revoluções, como a de 1789, e tantos outros. E na tentativa de manter todo seu poder adquirido ao longo de séculos, a instituição procura sempre se manter a favor dos vitoriosos

daí a facilidade com que Roma, o centro da Igreja-instituição, ratifica revoluções vitoriosas e direitos conquistados com trabalho e sangue; na luta ela estava oficialmente ausente ou neutra; na vitória [...] ela está presente e proclama uma conquista a mais do Evangelho (BOFF, 1982, p. 94).

Essa ligação com os grupos vitoriosos e hegemônicos também se fez na América Latina, pelo menos até 1968. A Igreja se posicionou do lado dos grupos detentores do poder mesmo sabendo que as práticas desses grupos fossem contra os preceitos cristãos do evangelho procurando conservar a ordem estabelecida e atuando de forma a legitimá-la<sup>13</sup>. Talvez seja por isso que até nos dias atuais somos constantemente lembrados da célebre afirmação de Karl Marx quando ele dizia que “a religião é o ópio do povo”. Segundo Chauí (1999, p. 309)

com essa afirmação, Marx pretende mostrar que a religião – referindo-se ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, isto é, às religiões da salvação – amortece a combatividade dos oprimidos e explorados, porque lhes promete uma vida futura feliz. Na esperança de felicidade e justiça **no outro mundo**, os despossuídos, explorados e humilhados deixam de combater as causas de suas misérias **neste mundo**.

Porém, com relação a essa afirmação, temos uma ressalva a fazer. Ao longo do desenvolvimento de nossa pesquisa, entramos em contato com as mais diversas manifestações religiosas, sejam de origem japonesa, iraniana ou mesmo americana. Pudemos observar que todas essas manifestações, em sua essência, falam das mesmas coisas: amor ao próximo, justiça social, caridade, entre outros. Dessa forma, fomos levados a considerar que a religião, em si, possui determinados valores que não a caracterizam como sendo o “ópio” do

---

<sup>13</sup> “As classes dominantes em sua estratégia hegemônica procurarão incorporar a Igreja a serviço da ampliação, consolidação e legitimação de sua dominação, especialmente para conseguir a aceitação da hegemonia por todos os indivíduos e classes sociais. O campo religioso-eclesiástico é fortemente pressionado a se organizar de tal forma que se ajuste aos interesses das classes hegemônicas mediante vários tipos de estratégias econômicas, jurídico-políticas, culturais e até repressivas. A Igreja desempenha então a função conservadora e legitimadora do bloco histórico imperante” (BOFF, 1982, p. 177-178).

povo. Na verdade, entendemos que o “ópio” está na forma como essa religião é dirigida e, portanto, ele está no corpo hierárquico dessas instituições religiosas.

Em outras palavras, é o corpo dirigente dessas religiões, e não a religião em sua essência, que são os responsáveis pela direção que essas instituições tomam com relação à realidade social na qual seus membros e fiéis estão inseridos, principalmente se esses participantes são de classes sociais menos favorecidas. Pois esses religiosos ou sacerdotes ou reverendos tanto podem, à luz da religião, fazer com que seus membros tenham uma maior consciência de sua realidade social e, com isso, incentivá-los a modificá-la ou podem, pelo contrário, fazer com essas pessoas adotem uma postura de completa submissão ao *status quo* no qual estão inseridas. Para isso a célebre afirmação “bem-aventurados os pobres porque deles é o Reino dos Céus” é uma arma infalível. Nessa perspectiva, se o “ópio” de Marx se refere à religião, diríamos que, na nossa perspectiva, ele se refere ao corpo dirigente dessas religiões.

Assim, de uma certa forma, acreditamos que tanto a Igreja Católica quanto outras instituições religiosas tenham feito – e algumas ainda fazem – por merecer essa crítica que até hoje ainda lhes ressoa nos ouvidos. A incessante busca de manter seus poderes seculares e de manipularem seus fiéis social e politicamente constitui um lado sombrio dessas instituições que se preocupam mais com si mesmas do que com o compromisso cristão de liberdade e justiça dos oprimidos. Mas nem tudo está perdido.

A partir de 1968, em Medellín, a Igreja, ou pelo menos parte dela, se volta à questão dos pobres e oprimidos latino-americanos. Ela recupera parte de seu papel original: uma instituição revolucionária. A partir desse período históricos tantos os bispos quanto a CNBB “[...] anunciaram e denunciaram as violações sistemáticas aos direitos humanos, às torturas, à insuficiência dos salários, à expropriação das terras” (BOFF, 1982, p. 43).

Também a partir desse período, diversos organismos são criados a fim de defenderem os interesses dos oprimidos em suas lutas pela justiça. Entre eles podemos citar a Comissão Justiça e Paz, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento Custo de Vida e tantos outros. A partir desse momento, instala-se uma Igreja que visa a liberdade dos pobres e oprimidos; procura-se constituir uma igreja *de e com* os pobres e não *para* os pobres. Essas características apresentam conotações diferentes.

Isso porque, enquanto uma igreja *de e com* os pobres envolve uma relação da instituição com os menos favorecidos onde esses, a partir de sua conscientização, fazem parte, são atores de sua própria libertação, a igreja *para* os pobres faz deles meros espectadores da salvação sem nenhum papel nesse processo apenas à mercê da atuação e do trabalho da instituição. Com esse exemplo da Igreja Católica podemos verificar a existência de um papel diferente da religião: dessa vez, é a religião combativa contra os poderes e classes hegemônicas estabelecidas. Talvez seja por esse outro comportamento da religião, agora voltado ao pobre e oprimido visando sua libertação, que Chauí (1999, p. 310) tenha dito que “se por um lado na religião há a **face opiácia** do conformismo, há por outro lado, a **face combativa** dos que usam o saber religioso contra as instituições legitimadas pelo poder teológico-político”.

Também Bourdieu (1999) destaca essas duas características da religião: ela tanto pode estar atrelada ao grupo dominante legitimando sua condição social como também pode estar comprometida com a justiça social denunciando aqueles que agem de modo a criar e manter o *status quo* de desigualdade de direitos<sup>14</sup>. Sua posição dependerá de seu comprometimento com uma das classes da estrutura social.

Dessa forma, ressaltamos nossa perspectiva de uma Igreja e/ou de uma religião voltada aos interesses e à conscientização do povo sofrido, oprimido, desempregado e inseguro de nosso tempo. Constantemente observamos notícias do surgimento de grupos religiosos que na sua maioria possuem uma tendência conservadora do ponto de vista sócio-político tanto entre os cristãos evangélicos – com destaque para os pentecostais – como entre os católicos, como a Renovação Carismática Católica (RCC) atuando, em grande e maior parte, entre as camadas pobres da população brasileira.

Se por uma perspectiva esses grupos despertam o lado emocional do fenômeno religioso<sup>15</sup>, procuram confortar seus membros frente às desigualdades e injustiças

---

<sup>14</sup> Para Bourdieu (1999, p. 50) “tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura de relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso”.

<sup>15</sup> Não estamos aqui querendo menosprezar o aspecto sentimental despertado por esses grupos pois, conforme atesta Boff (1982, p. 162), “a rejeição de toda dimensão *sentimental* presente na religião a torna abstrata e vazia, desumanizando o fiel”.

do cotidiano (o que não é totalmente negativo uma vez que a maior parte desses membros são pobres e desamparados tanto pelo Estado como pela sociedade em geral) e até os livres de vícios como álcool, drogas, prostituição entre outros; por outra eles acabam por desconsiderar uma conscientização política de seus membros fazendo com que tenham uma visão conservadora da sociedade não acreditando em seu poder de transformação social e, além disso, agem de modo a orientar até mesmo as condutas sociais de seus fiéis interferindo também em seus modos de vestir e até nos programas televisivos a assistir.

Mariz (1996) afirma que isso é uma questão de prioridades pois o fenômeno religioso pentecostal é mais uma crítica à cultura e à moral do que ao político e ao econômico, visando, acima de tudo, a transformação individual e do mundo privado do que do conjunto social no qual o crente está inserido<sup>16</sup>.

Dessa forma, esses grupos agem como uma espécie de *repressores simbólicos*<sup>17</sup> na medida em que cerceiam as liberdades individuais de seus fiéis não lhes dando uma formação política acerca da conscientização de suas situações e, quando os dirigentes dessas igrejas ou dos grupos de oração da RCC falam em política, eles se restringem a pedir votos para um candidato da igreja a fim de que esse possa se eleger a algum cargo público. E todas essas *repressões simbólicas* elaboradas por esses grupos religiosos conservadores têm como base a própria bíblia, o que os fazem tender a uma interpretação literal dos textos religiosos sem se preocuparem com uma interpretação desses textos a partir do contexto atual em que vivemos. Essa “tradução” literal bíblica faz com que haja o risco de se constituírem verdadeiros grupos fundamentalistas de cunho religioso.

O que pretendemos com essas colocações é ressaltar nossa concepção de religião que norteará toda nossa atividade vendo-a não como “ópio do povo” mas como fonte

---

<sup>16</sup> Segundo a autora, “a literatura tem subestimado o potencial crítico e transformador do pentecostalismo, porque a crítica pentecostal não é ao sistema econômico e político mas à moral e/ou a cultura e ainda porque o pentecostalismo propõe primordialmente mudar o indivíduo e o mundo privado [...] A sociologia tradicionalmente, tanto na vertente positivista inspirada por Durkheim como na materialista histórica, tem enfatizado o poder da sociedade sobre o indivíduo. Desta forma, tem negligenciado o poder dos indivíduos enquanto agentes sociais [...] Da mesma forma se destitui, conseqüentemente, de importância histórica as questões da vida individual ou o mundo privado” (MARIZ, 1996, p. 217).

<sup>17</sup> O termo *repressores simbólicos* é novo e compreendemos que ele ainda necessita de um melhor amadurecimento pautado em pesquisas. Entretanto, o que queremos ressaltar com ele nesse momento é que muitos dirigentes religiosos acabam reprimindo e restringindo a liberdade de seus fiéis no que diz respeito à procedimentos morais (como determinando o que devem vestir, que lugares podem frequentar, o que é permitido assistir na TV, e, em muitos casos, impedindo a participação e militância política de seus fiéis, entre outros) e, para a constituição dessa repressão ou desse impedimento, muitas vezes, se faz uso de todo um cabedal simbólico elaborado por essas instituições religiosas, como uma tradução literal dos textos bíblicos.

de justiça social. Compreendemos ser possível a constituição de grupos religiosos que dêem ênfase ao emocional em seus cultos oferecendo ajuda e orientação para libertação de vícios como o álcool, drogas entre outros mas que orientem também para a libertação da opressão social a partir de uma conscientização de sua condição de vida pois, conforme salienta Boff (1982, p. 211) “faz-se necessário, ao nível da compreensão do povo, uma análise científica da realidade. Com científico não se quer dizer: usar as palavras técnicas e fazer pesquisas detalhadas. Mas significa: conhecer o que está atrás dos fenômenos”.

Se a religião, e em nosso caso, a cristã, está no mundo, influenciando-o e sendo influenciada, ela também deve alertar seus membros sobre as desigualdades desse mundo, como essas são constituídas e quais os caminhos para se reverter esse quadro de injustiças à luz do evangelho: tudo dependerá da interpretação que se der aos textos religiosos. O que não podemos deixar de denunciar é a manipulação exercida por diversas instituições religiosas sobre seus fiéis em favor de interesses privados dessas instituições.

Segundo Boff (apud CORTEN, 1996, p. 255) “as aspirações religiosas que residem no seio do povo são às vezes manipuladas. Elas os são por interesses incompatíveis com a religião, interesses de ordem econômica [...] a ingenuidade das pessoas é explorada a fundo”. Essa manipulação pode se dar através de diversas formas, como fazendo uso dos meios de comunicação social, que visam mais uma acumulação de riquezas por parte de determinados grupos religiosos do que evangelização propriamente dita. Consideramos esse como sendo um lado patológico da religião, para usar a expressão de Boff (apud CORTEN, 1996) pois não se procura uma libertação dos fiéis das misérias do cotidiano mas uma *repressão simbólica* de modo a manter o *status quo*.

Porém, sobre essa dominação do indivíduo que crê pelas instituições religiosas estabelecidas, Einstein (apud JAMMER, 2000) também já havia escrito. O físico alemão, pai da Teoria da Relatividade, apontou a existência, na sua concepção, de três estágios do desenvolvimento da religião. O primeiro o autor denominou de “religião do medo”, o qual se reporta ao tempo dos homens primitivos no qual esses, como não compreendiam as relações causais dos elementos da natureza, passaram a criar seres imaginários dos quais dependeriam a vida ou a morte da sociedade como um todo. Na concepção de Einstein (apud JAMMER, 2000, p. 63) “para aplacar esses seres, os seres humanos lhes ofereciam súplicas e sacrifícios, formas primitivas de oração e rituais religiosos”. Dessa forma, podemos observar, conforme nos chama a atenção Jammer (2000, p.

63), que Einstein rejeitava a idéia de que a origem da religião estivesse na revelação, “[...] segundo a qual Deus dá a conhecer ao homem Sua realidade através de seus atos [...] ou através de certos acontecimentos”.

O segundo estágio de desenvolvimento da religião Einstein denominou de “concepção social ou moral de Deus”. Nesse estágio, o físico alemão destaca a existência de um Deus que premia e castiga, que consola os homens em suas aflições e salva as almas dos mortos. Segundo Jammer (2000, p. 64), “para Einstein, o Antigo e o Novo Testamentos ilustravam de forma admirável a transição da religião do medo para o domínio gradativo da religião da moral, que ainda está ligada a uma concepção antropomórfica de Deus”.

O terceiro estágio da religião defendido por Einstein diz respeito ao “sentimento religioso cósmico” que, segundo ele, é “[...] mais poderosa e nobre força motriz por trás da pesquisa científica” (EINSTEIN apud JAMMER, 2000, p. 66). Einstein deixou um pouco mais clara essa sua concepção em seu Credo quando afirmou que

‘a mais bela experiência que podemos ter é a do mistério. Ele é a emoção fundamental que se acha no berço da verdadeira arte e da verdadeira ciência [...] essa emoção [constitui] a verdadeira religiosidade; nesse sentido, e apenas nele, sou um homem profundamente religioso’ (EINSTEIN apud JAMMER, 2000, p. 69)

Compreendemos que uma melhor forma de entendermos essa última perspectiva religiosa de Einstein seja fazendo uma distinção entre o sentimento religioso do homem comum, aquele que ainda está preso e amarrado à concepção religiosa da moral e dos costumes, e a do homem cientista no qual “o sentimento religioso [...] ‘é o princípio norteador de sua vida e de seu trabalho, na medida em que ele consiga manter-se livre dos grilhões do desejo egoísta. Assemelha-se, sem dúvida, àquele que dominou os gênios religiosos de todas as eras’ ” (JAMMER, 2000, p. 72). Talvez seja por isso que o físico alemão afirme que

‘[...] é entre os hereges de todas as eras que vamos encontrar homens que estiveram repletos desse tipo mais elevado de sentimento religioso, e que, em muitos casos, foram encarados por seus contemporâneos ora como ateus, ora como santos. Vistos por esse prisma, homens como Demócrito, Francisco de Assis e Espinosa assemelham-se muito’ (EINSTEIN apud JAMMER, 2000, p. 65).



Assim, recapitulando de forma bastante reduzida, podemos dizer que ao analisarmos o fenômeno religioso consideramos pertinente fazermos essa avaliação à luz de dois elementos que se relacionam: a *divisão do trabalho religioso* e a relação existente entre *religião e classes sociais*. Entre eles, a instituição do poder, tanto secular quanto religioso.

Ao considerarmos a *divisão do trabalho religioso* temos de ter em mente a distinção que ele faz no interior da instituição religiosa entre uma classe dirigente monopolizadora da verdade da revelação (hierarquia) e outra dominada que apenas recebe as orientações sem direitos à contestação dessa verdade (leigos). E daí surgem os catecismos, as escolas dominicais, os documentos religiosos e tantos outros instrumentos para disciplinar os leigos na verdade instituída pela hierarquia e perpetuar o poder religioso da classe dirigente.

No que se refere à relação entre *religião e classes sociais*, também temos de considerar uma religião que tanto pode estar atrelada aos interesses de classe dos grupos dominantes e hegemônicos quanto uma outra religião, esta última comprometida com a classe dominada e oprimida socialmente pela primeira. Aí também se verifica uma relação de poder, mas um poder secular onde a hierarquia religiosa tanto pode legitimar a dominação quanto provocar uma transformação social à luz das mensagens evangélicas.

Dessa forma, consideramos que para entender a religião, a primeira atitude que devemos adotar é negar a existência da própria religião. Em outras palavras, para termos conhecimento da verdadeira essência religiosa, da verdadeira religiosidade intrínseca ao sujeito que crê, devemos abrir mão dos conceitos e das atitudes que se dizem tomar em nome da religião, como essa postura verificada em nossa sociedade de uma religião criada por um Deus que castiga, que proíbe, que pode mandar as almas tanto para o céu quanto ao inferno. Esse tipo de comportamento e de tendência religiosa em pouco contribui para o sujeito se livrar de suas mazelas e sofrimentos sociais, pelo contrário, apenas o domestica, manipula e o impede de lutar pela transformação de sua qualidade de vida.

Defendemos uma religião que dê perspectivas, esperanças, um fôlego ao *homo religiosus* para que esse, alimentado e fortalecido pelas palavras de um Deus que lhe deu a vida, possa lutar contra a ordem de morte tão latente em nossa sociedade. Por isso sentimos a necessidade de esclarecermos nossas posições a fim de questionarmos o trabalho que a maior parte das igrejas evangélicas pentecostais de Londrina não vêm fazendo: instruir seus fiéis para modificar seus contextos sociais.

Conforme veremos nos próximos capítulos, as igrejas pentecostais de Londrina (PR) desenvolvem pouco (ou nenhum, em alguns casos) trabalhos sociais junto a suas comunidades. Quando o fazem, devemos ressaltar que essas atividades muitas vezes se caracterizam como assistencialistas pois visam amenizar uma necessidade emergencial mas em nenhum momento essas igrejas se preocupam em desenvolver uma ação social que atue de modo a modificar a estrutura que causa as aflições nos crentes que residem no bairro onde as igrejas estão localizadas. É esse tipo de prática religiosa que criticamos.

Nesse sentido, para que serve essa religião: para libertar o indivíduo de suas mazelas sociais ou para reproduzi-las de modo que o crente se prenda ainda mais na instituição?

Para respondermos a essas questões, temos de considerar que, para os membros das igrejas pentecostais e da própria Renovação Carismática Católica, a igreja contribui para que eles possam reencontrar seu lugar na sociedade. Nesse sentido, podemos dizer que a religião os está libertando, a partir do momento em que tomamos o termo liberdade como sendo “a capacidade [...] e o poder para realizar aquelas ações que mudam o curso das coisas, dando-lhe uma outra direção ou outro sentido” (CHAUÍ, 1999, p. 362). Nessa perspectiva, podemos considerar, portanto, que a igreja evangélica pentecostal acaba sendo um meio de seus fiéis encontrarem uma forma de dar outros rumos para sua sobrevivência, tornando a vida possível.

Isso porque, conforme ainda afirma Chauí (1999, p. 362-363)

o possível [...] é aquilo **criado** pela própria ação. É o que vem à existência graças ao nosso agir. No entanto, não surge como ‘árvore milagrosa’ e sim como aquilo que as circunstâncias abriam para nossa ação. A liberdade é a consciência simultânea das circunstâncias existentes e das ações que, suscitadas por tais circunstâncias, nos permitem ultrapassá-las.

Assim, podemos afirmar que as igrejas evangélicas também propõem uma *libertação*, ou seja, fazem com seus membros tenham, desenvolvam uma ação frente a fatalidade de suas mazelas sociais. Isso porque, para Chauí (1999, p. 364-365),

a liberdade é a capacidade para darmos um sentido novo ao que parecia fatalidade, transformando a situação de fato numa realidade nova, criada por nossa ação. Essa força transformadora, que torna real o que era somente possível e que se achava

apenas latente como possibilidade, é o que faz surgir uma obra de arte, uma obra de pensamento, uma ação heróica, um movimento anti-racista, uma luta contra a discriminação sexual ou de classe social, uma resistência à tirania e a vitória contra ela.

Conforme atesta César (1999, p. 40), de fato, as igrejas pentecostais têm esse poder de incutir em seus fiéis uma nova busca e um novo sentido de vida. Segundo ele,

desde a entrada no templo, tudo é submissão; mas, na saída, é a missão. Depois da entrega – entrega de si mesmo, de bens materiais, de dinheiro vivo – é preciso comunicar ao mundo lá fora tantas bênçãos, dividir o transbordamento, anunciar a cura, livrar outros do alcoolismo, da umbanda, dos ódios, da descrença. **O cotidiano transforma-se num lugar de experiências reais, de outra dimensão de vida, do rompimento da rotina e da capacidade de transcender a mesma situação que leva a maioria das pessoas ao desespero – ou à miséria.** (grifo nosso).

Ou seja, o fiel sai da igreja pronto a desenvolver uma ação contra a sua atual condição de vida, o desespero, a miséria e a descrença. E ele sai com uma missão: anunciar as graças recebidas, conforme nos chamou a atenção César (1999) logo acima. Dessa forma, podemos afirmar que a igreja pentecostal também propõe uma libertação aos seus fiéis, não nos moldes de uma crítica racional ao subdesenvolvimento como propunha a Teologia da Libertação, mas na ótica de atribuir novo brilho ao que antes estava fosco. E não apenas isso: ela lhe devolve o lugar e o respeito perdido na sociedade, conforme afirmamos anteriormente. Ela lhes possibilita criar um novo mundo, dar um novo ritmo e significado à sua vida, a qual antes era vista como vazia e insignificante.

E é isso o que, muitas vezes, acontece. Conversando com um membro de uma igreja pentecostal, senhor Israel, ele nos citou um trecho do livro de Deuteronômio, capítulo 31, versículo 06, no qual ele encontra motivação para enfrentar seus problemas cotidianos, mas não de caráter sócio-político mas de ordem pessoal, como suas enfermidades e outros problemas domésticos os quais ele comparava com os “gigantes” que viviam na Terra Prometida antes da chegada do povo de Israel, ou com os “dragões” da nossa vida.

O texto citado diz “Sede fortes e corajosos: não temais, nem vos atemorizeis diante deles, porque o Senhor vosso Deus é quem vai convosco: não vos deixará nem vos desampará”. Transcrevemos, abaixo, as reflexões de nosso entrevistado sobre essa passagem da bíblia:

Palavra de Moisés para o povo de Israel: ‘Esforçai-vos, animai-vos, não temais nem vos espante diante deles pois o Senhor teu Deus que vai contigo não te deixará nem te desampará’. Irmãos, que nós possamos tomar posse destas palavras de Moisés! Porque nós temos visto tantas lutas no meio do povo de Deus. É problema com enfermidade, é desemprego, é problema no lar com a esposa e vice-versa. É problema com nossos filhos: você ensina uma coisa e eles fazem outra, bem diferente. Só procuram andar pelo caminho errado e em más companhias. Então você fica desesperado, sem saber o que fazer. Pedir a misericórdia ao Senhor eu não agüento mais. Ah irmãos, mas hoje nós temos a palavra de Deus nos encorajando e diz ‘forçai-vos e animai-vos, não temais nem vos espanteis diante deles pois o Senhor teu Deus é que vais contigo, não te deixará nem te desampará’. Irmãos, palavra de Jesus, ‘no mundo tereis aflição mas tenha bom ânimo, eu venci o mundo e vós também vencerá’. Sabemos que neste mundo temos luta e aflição mas uma coisa é certa: no dia em que você aceitou Jesus levantando sua mão você estava entrando numa guerra, uma guerra contra o inimigo da nossa alma, o príncipe das trevas. Essa guerra só ganha quem luta e quanto maior for a luta, maior é a nossa vitória. Irmãos, lembrem que vocês são soldados, esforçai-vos, animai-vos, não tenham medo do tamanho do seu problema, do tamanho da sua luta! Lembrem que o nosso general é Cristo: enquanto seguirmos os seus passos, nenhum mal nos resistirá. Amém!<sup>18</sup>

Essas palavras de nosso entrevistado reafirmam aquilo que dissemos anteriormente: a igreja pentecostal também tem sua porção de libertação na medida em que estimula seus fiéis, como no caso citado acima, a enfrentar suas dificuldades e problemas cotidianos, a lutarem contra o “príncipe das trevas”, os “gigantes” e os “dragões” de nosso dia-a-dia, sejam eles enfermidades ou problemas familiares de qualquer ordem.

Entretanto, pudemos detectar que a perspectiva de libertação pentecostal é diferenciada daquela assumida pela Teologia da Libertação. Para a primeira, importa a libertação dos vícios, das drogas, da prostituição, da descrença, da doença, da discriminação, que lhes possibilita um viver melhor; e, para a segunda, torna-se necessário uma libertação de suas mazelas sociais a partir de uma conscientização sócio-política e da compreensão dos mecanismos econômicos que criaram tal ordem de pobreza e miséria em toda América Latina.

Ao listarmos essas duas perspectivas de liberdade não podemos deixar de comentar as formas de enxergar e interpretar a realidade, o mundo sensível, que cada uma delas proporciona aos seus fiéis, devidamente orientados por seu corpo dirigente. Enquanto a primeira lhes apresenta uma ótica conservadora, inquestionável, lhes fazendo abrir mão de seu poder de transformação enquanto agentes sociais e a agirem somente na vida privada,

---

<sup>18</sup> Esse texto fora extraído de um caderno do senhor Israel no qual ele escreve suas reflexões a partir de textos bíblicos lidos por ele, os quais são comentados e lidos em sua igreja. Além dessa, há diversas outras envolvendo a questão da sabedoria do homem, do candomblé e da umbanda. Essas anotações foram cedidas, gentilmente, por nosso entrevistado.

conforme o relato de nosso entrevistado; a segunda lhes faz ver a realidade por um ângulo mais crítico lhes demonstrando que a transformação da sociedade, pelo viés político, é possível. Sobre isso, Boff (1975, p. 54), afirma que

estamos bem cômnicos de que todo ponto de vista, como o da teologia da libertação, é a vista de um ponto. Mas que ponto é esse? É o ponto de vista do pobre, do humilhado e ofendido. Parte-se de sua situação; quer-se transformar a sociedade que o gera. A partir do pobre julga-se todo o sistema que o expulsa e mantém marginalizado.

Porém, nos dias atuais, segundo Arns (2001, p. 236) “[...] a Teologia da Libertação está sob uma camada de cinzas, mas na Igreja ela continua acesa em quase todos os corações dos que buscam a justiça, não como teoria, mas como atitude pastoral concreta”.

A partir dessas considerações, quais são as razões que explicam essa mudança de perspectiva de libertação na igreja cristã? Quais as diferenças existentes no modo de fazer religião hoje e na década de 1970-1980, auge da Teologia da Libertação? Quais as razões que explicam o fato de a Teologia da Libertação fazer uma opção pelo pobre mas o pobre de hoje não optar por ela?

Independente das respostas dadas às questões acima, consideramos pertinente essa perspectiva de libertação oferecida pelas igrejas pentecostais aos seus fiéis. Isso porque, entendemos que ela também tem seu significado e importância na medida em que possibilita a organização do cotidiano de pessoas que procuram essas igrejas em busca de um alívio para suas aflições como doenças, vícios, entre outros. Segundo Rabelo, Motta e Nunes (2002, p. 112)

a igreja oferece um espaço em que as relações de pertencimento ao grupo – as várias atividades que congregam os fiéis: correntes de oração, evangelização na rua, reunião do grupo de jovens, do grupo de senhoras etc. – devem assumir papel central na organização do cotidiano.

Nessa perspectiva, a religião é vista como uma maneira de libertar o indivíduo de suas dores mas isso não implica, necessariamente, numa libertação dos discursos, práticas e interpretações de *tendência* fundamentalista tanto da realidade como da bíblia desenvolvidos por muitos líderes religiosos, conforme veremos nos próximos capítulos.

### 3 - a igreja evangélica em londrina: uma visão geral.



“Crucificação” (s/d), de Andrea Mantegna

“Há duas maneiras de travar conhecimento com as religiões. A primeira consiste em se deter no que se vê com os próprios olhos. Então, vê-se o pior e fica-se desencantado. A outra maneira consiste em tentar saber mais, para compreender o grão de verdade que se esconde sob os excessos, como uma jóia num monte de palha.”

Catherine Clément

O presente capítulo pretende apresentar um perfil geral das igrejas evangélicas da cidade de Londrina. Nesse perfil, estamos procurando responder questões como: quem são as igrejas evangélicas de Londrina? Quantas são, em números absolutos?

Onde estão localizadas essas igrejas e como elas vivem? Qual seu comprometimento com a resolução dos problemas sociais que envolvem a cidade atualmente?

E respondermos a essas questões faz parte da metodologia que adotamos para desenvolver nosso trabalho. Isso porque, entendemos que para alcançarmos um melhor esclarecimento acerca das igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais, nosso objeto de estudo, bem como das escalas geográficas inerentes às próprias igrejas, nada mais claro do que partirmos do imediato e particular.

Portanto, nesse capítulo, o leitor poderá se incomodar com o excesso de gráficos, tabelas, mapas, valores em percentuais, entre outros. Mas compreendemos que esses recursos se fazem necessários a fim de elucidarmos a atual conjuntura, como localização e características, das instituições religiosas evangélicas de Londrina.

Antes, porém, de iniciarmos nossas reflexões, entendemos ser necessário destacarmos dois pontos dessa nossa exposição: o primeiro diz respeito à localização geográfica do município de Londrina e, o segundo, aos dados colhidos para embasar nossa análise.

Com relação ao primeiro ponto, o município de Londrina localiza-se no norte novo do Estado do Paraná de colonização protagonizada pela Companhia de Terras Norte do Paraná, de capital inglês, e fora criado (enquanto município) a 3 de dezembro de 1934 pelo Decreto nº 2.519 do Interventor Federal Manoel Ribas e sua instalação solene ocorreu em 10 de dezembro de 1934. Com sua instalação, Londrina desmembrou-se do município de Jatahy (atual Jataizinho) (CERNEV, 1997).

No que diz respeito ao segundo ponto, a coleta de dados para a realização dessa pesquisa, os quais serão apresentados ao longo deste capítulo, tem sido feita junto a diversos órgãos, públicos e privados – como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Secretaria de Planejamento do Município de Londrina, Instituto de Planejamento Urbano do Município de Londrina (IPPUL), Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL), Cúria Metropolitana de Londrina – e diversas publicações consultadas.

O que pretendemos destacar com essa justificativa é que muitos desses dados não dizem respeito aos anos de 2001-2002 (tempo estimado para desenvolvermos nossa pesquisa) mas a períodos de tempo anteriores ao nosso prazo, fazendo com que sua interpretação, portanto, ficasse limitada a essas condições.

Mas, consideramos que esses mesmos dados nos possibilitam uma visão geral, uma referência para nossa interpretação até porque a realidade é dinâmica e se transforma no dia-a-dia, o que impossibilita ou ao menos dificulta uma constante atualização de dados, uma atualização diária. Feitas essas observações, consideramos pertinente iniciarmos nossas análises.

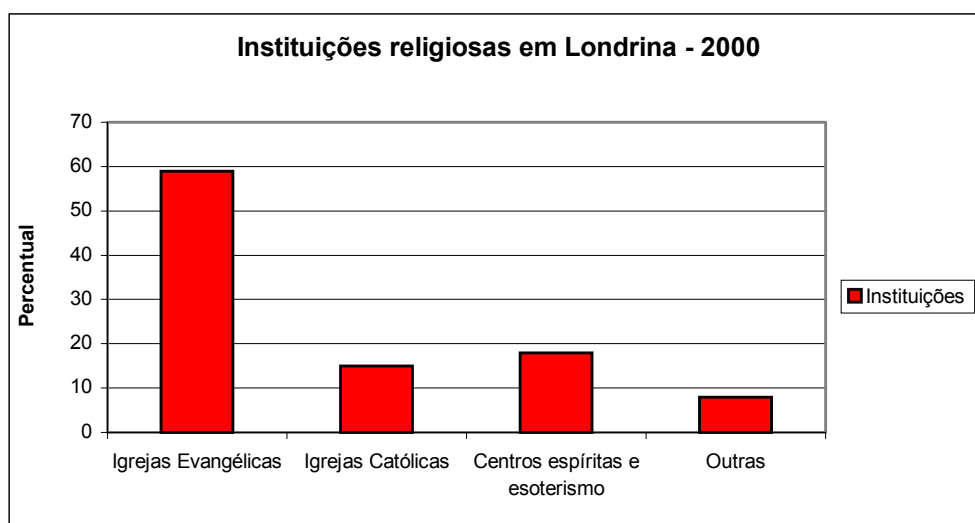
### **3.1 Perfil da igreja evangélica de Londrina**

A pesquisa realizada pelo Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL), o qual, a partir desse momento designaremos apenas como SEPAL, em 2000 denominada “Projeto Londrina 2000”, aponta para o fato de que 59% das instituições religiosas presentes em Londrina são igrejas evangélicas, 15% igrejas católicas, 18% centros espíritas e esoterismo e 8% são outras denominações (gráfico 1).

Entretanto, consideramos pertinente esclarecermos que entre as igrejas “evangélicas” (termo que consideramos genérico) esses dados envolvem todo o universo dessa denominação não fazendo uma classificação, num primeiro momento, entre igrejas evangélicas históricas, renovadas, pentecostais entre outras classificações propostas pela literatura da área.

Gráfico 1





Fonte: Sepal (2000). Org. RODRIGUES, Jean Carlos.

O mesmo relatório, denominado “Londrina 2000 – uma pesquisa com propósito” aponta para um número de igrejas evangélicas da ordem de 353, em números absolutos, aos quais também consideramos que cabe uma ressalva: nesse universo, não constam dados referentes às igrejas evangélicas Congregação Cristã no Brasil, Adventista do 7º Dia e outras, as quais, do ponto de vista teológico, não foram consideradas igrejas evangélicas pela pesquisa, conforme aponta a tabela 1.

Tabela 1

<b>Igrejas que não constam nos dados finais da Pesquisa Londrina 2000 da SEPAL</b>		
<b>Denominação</b>	<b>Quantidade</b>	<b>Percentual</b>
Congregação Cristã no Brasil	22	47,82
Igreja Adventista do 7º Dia	18	39,13
Igreja Adventista da Promessa	02	4,34
Igreja Comunidade Evangélica El Aryon	01	2,17
Igreja O Senhor Reina	01	2,17
Igreja Vitória de Cristo	01	2,17
Igreja Presbiteriana Maranata	01	2,17
<b>Total</b>	<b>46</b>	<b>100</b>

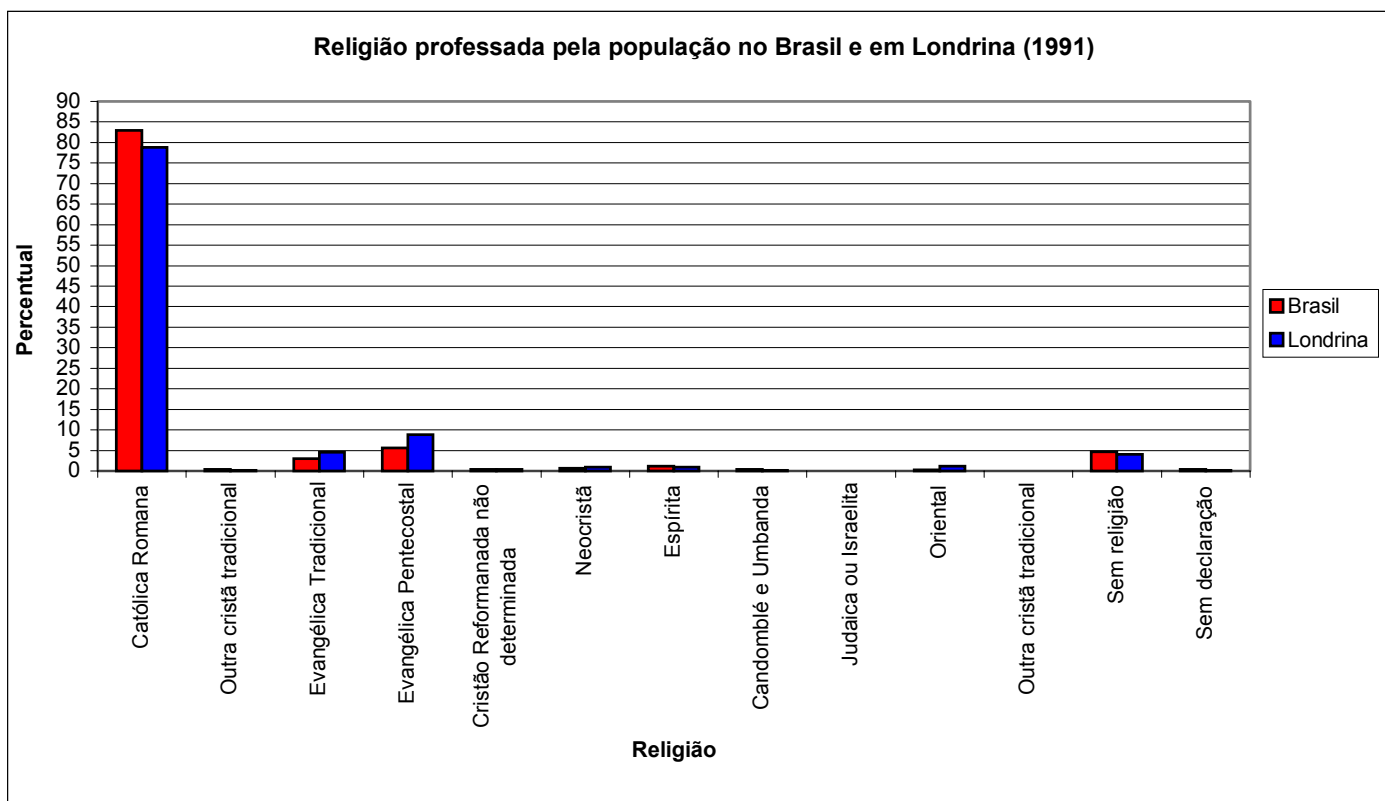
Fonte: SEPAL (2000). ORG. RODRIGUES, Jean Carlos

Além disso, o referido relatório aponta para uma média de frequência de 82 pessoas por igreja sendo que 6,8% da população londrinense se encontravam em alguma igreja evangélica aos domingos. Segundo esses dados, há uma igreja evangélica para cada 1.201 habitantes, em média, em Londrina, embora haja regiões geográficas da cidade com

uma média de 6.200 habitantes por igreja evangélica. Cumpre salientar que para fazer essas médias de igreja/habitante, a referida pesquisa utilizou-se da divisão da cidade de Londrina em 17 regiões geográficas. Em nosso caso, conforme veremos a seguir, optamos pela divisão da cidade em bairros totalizando, portanto, 55 áreas diferentes.

Com relação à religião professada pela população londrinense, Fonseca (2001), com base em dados do Censo Demográfico de 1991 do IBGE, aponta que 78,82% da população de Londrina declarava-se, naquele ano, Católica Romana, 0,16% era pertencente a outra denominação cristã tradicional, 4,54% eram evangélicos tradicionais, 8,79% eram evangélicos pentecostais e 4,03% da população declarava-se sem religião, apenas para citarmos alguns casos. Comparado esses dados com a religião professada pela população brasileira em geral poderemos observar que a média de evangélicos, tanto tradicionais quanto pentecostais, em Londrina era superior à do Brasil assim como também era superior a média de pessoas que se professavam neocristãs e orientais (gráfico 2).

Gráfico 2



Fonte: Fonseca (2001). Org. RODRIGUES, Jean Carlos.

Porém, para a realização de nossa pesquisa, optamos por utilizarmos dados referentes ao universo das igrejas evangélicas de Londrina cadastrados no banco de dados da pesquisa “Projeto Londrina 2000 – uma pesquisa com propósito”, da SEPAL incluindo, portanto, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Adventista do 7º Dia e outras, ambas excluídas, por motivos teológicos, dos números finais divulgados no relatório da SEPAL.

Segundo dados levantados junto ao banco de dados da referida pesquisa, no município de Londrina constam cerca de 412 locais de prática de culto denominada “evangélica” das mais variadas denominações, conforme a tabela que se segue (tabela 2).

Tabela 2

<b>Igreja Evangélica em Londrina (2000)</b>		
<b>Denominação</b>	<b>Números absolutos</b>	<b>Percentual (%)</b>
Pentecostal	177	42,96
Reformada	32	7,76
Batista	26	6,31
Adventista	18	4,36
Histórica	14	3,39
Renovada	09	2,18
Outros	03	0,72
Sem classificação	133	32,28
<b>Total</b>	<b>412</b>	<b>99,96</b>

Fonte: SEPAL (2000). ORG. RODRIGUES, Jean Carlos.

Com relação à classificação elaborada a fim de distinguirmos a quais grupos pertenciam as igrejas que constam no referido banco de dados, temos alguns esclarecimentos a fazer sobretudo em relação aos grupos “pentecostais”, “batistas” e os “sem classificação”, os quais consideramos como sendo de maior dificuldade de classificação.

Inicialmente, cumpre salientar que essa classificação fora feita com base em Mariano (1999) e Fernandes (1992). A partir dessas referências, tivemos uma idéia de como dividirmos as igrejas evangélicas nos grupos acima demonstrados (tabela 2). Com relação às igrejas “pentecostais”, envolvemos nesse grupo todas as igrejas que tinham o termo “*pentecostal*” em seu nome, como Igreja *Pentecostal* de Jesus Cristo, Igreja *Pentecostal* Flôr de Jesus, entre outras.

Além disso, incluímos nesse grupo aquelas denominações que ambas as referências acima citadas classificavam como sendo pentecostal, como Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras. Nesse momento, não nos preocupamos com as subdivisões que Mariano (1999) apresenta das igrejas pentecostais como: igrejas pentecostais clássicas, igrejas deuteropentecostais e neopentecostais.

Com relação aos “batistas”, adotamos a mesma “estratégia” de classificação envolvendo nesse grupo todas aquelas igrejas de tinham, em seu nome, o termo *batista*, sem considerarmos os diferentes grupos que há entre os próprios batistas, como aquelas igrejas pertencentes à Congregação Batista Brasileira (CBB) e à Congregação Batista Nacional (CBN). Temos consciência de que esse critério é bastante frágil e polêmico pois, segundo Fernandes (1992), a CBB possui uma certa tendência aos princípios do protestantismo histórico enquanto que a CBN tende mais para o pentecostalismo.

Nesse contexto, entendemos que essa era a única maneira de classificarmos os batistas uma vez que tivemos contato apenas com suas designações presentes no banco de dados da SEPAL, sem nenhuma outra informação sobre seus aspectos teológicos, históricos, hierárquicos, entre outros.

Dessa forma, entendemos que são questões como essas que nos fizeram criar a divisão “sem classificação” pois, nesse grupo, encontram-se igrejas das mais variadas denominações que não constam em nossas referências consultadas e das quais não temos nenhuma outra informação a não ser seu próprio nome e endereço. Assim, para não correremos o risco de classificá-las de modo equivocado nos outros grupos, optamos por simplesmente criar um campo denominado “sem classificação”.

Entretanto, consideramos que essa atitude é um tanto quanto arriscada e nos impede de ter uma maior clareza dos tipos de igrejas que atuam em Londrina (pois, nesse grupo, estão cerca de 32,28% das igrejas evangélicas londrinenses) mas, por outro lado, evitamos transmitir uma imagem irreal do universo religioso evangélico da cidade.

Com relação às igrejas evangélicas pentecostais de Londrina, alguns dados apresentados anteriormente apontam que 177 (ou 42,96%) das igrejas evangélicas de

Londrina são pentecostais. Cabe, neste momento, apresentarmos as principais igrejas evangélicas que compõem esse universo.

Tabela 3

<b>Igrejas Pentecostais de Londrina (2000)</b>		
<b>Denominação</b>	<b>Número de Templos</b>	<b>Percentual (%)</b>
Igreja Evangélica Assembléia de Deus	53	29,94
Congregação Cristã no Brasil	22	12,42
Igreja Pentecostal Deus é Amor	21	11,86
Igreja do Evangelho Quadrangular	10	5,64
Igreja O Brasil para Cristo	10	5,64
Igreja Universal do Reino de Deus	5	2,82
Igreja do Nazareno	4	2,26
Igreja Evangélica Pentecostal Casa de Oração para Todos os Povos	4	2,26
Igreja Casa da Bênção	3	1,69
Igreja Pentecostal Família de Cristo	3	1,69
Igreja Pentecostal Unida do Brasil	3	1,69
Igreja Adventista da Promessa <sup>1</sup>	2	1,13
Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil	2	1,13
Igreja Pentecostal Cristo Liberta	2	1,13
Igreja Pentecostal Luz Divina	2	1,13
Igreja Pentecostal Rocha Eterna	2	1,13
Outras <sup>2</sup>	29	16,38
<b>Total</b>	<b>177</b>	<b>99,94</b>

Fonte: SEPAL (2000). ORG. RODRIGUES, Jean Carlos.

Outro dado que consideramos relevante para essa nossa pesquisa, diz respeito ao número de igrejas evangélicas de tendência pentecostal que fecharam suas portas, ou que não foram localizadas pelos Correios, entre os anos de 2000 e 2002. Segundo dados da SEPAL, das correspondências enviadas às igrejas evangélicas de Londrina para divulgarem o Fórum de Debates, cerca de 89 correspondências retornaram sendo que, dessas, a maior parte era de igrejas pentecostais. Talvez essa mobilidade entre o abrir e fechar igrejas possa ser considerada como uma característica inerente às igrejas pentecostais, as quais veremos mais detalhadamente a seguir.

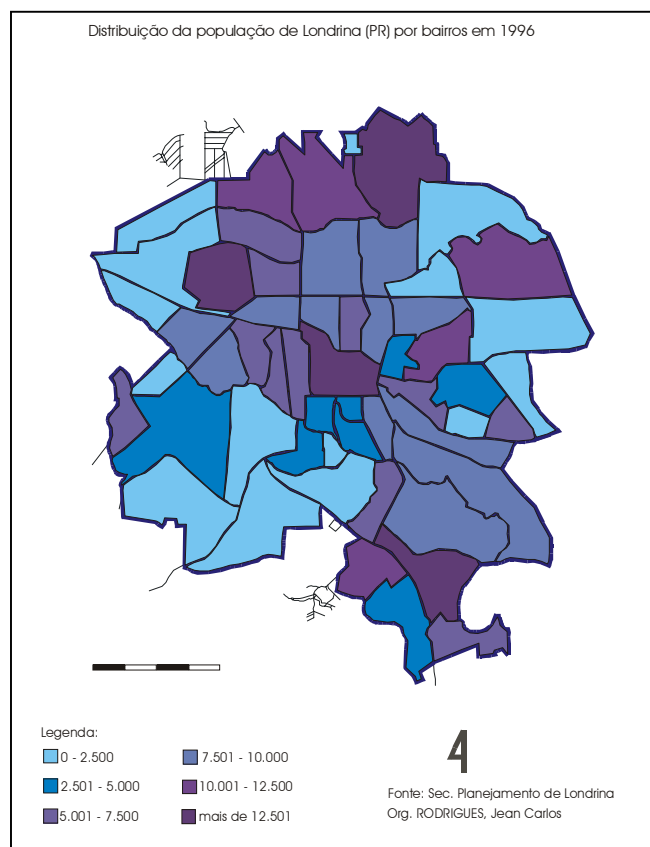
<sup>1</sup> Segundo Fernandes (1992, p. 32), essa igreja define-se como pentecostal “enfazando a contemporaneidade de todos os dons do Espírito Santo”.

<sup>2</sup> Nesse campo estão incluídas todas as igrejas que possuem o termo “pentecostal” em seu nome e possuíam apenas um (01) templo na cidade de Londrina no ano 2000.

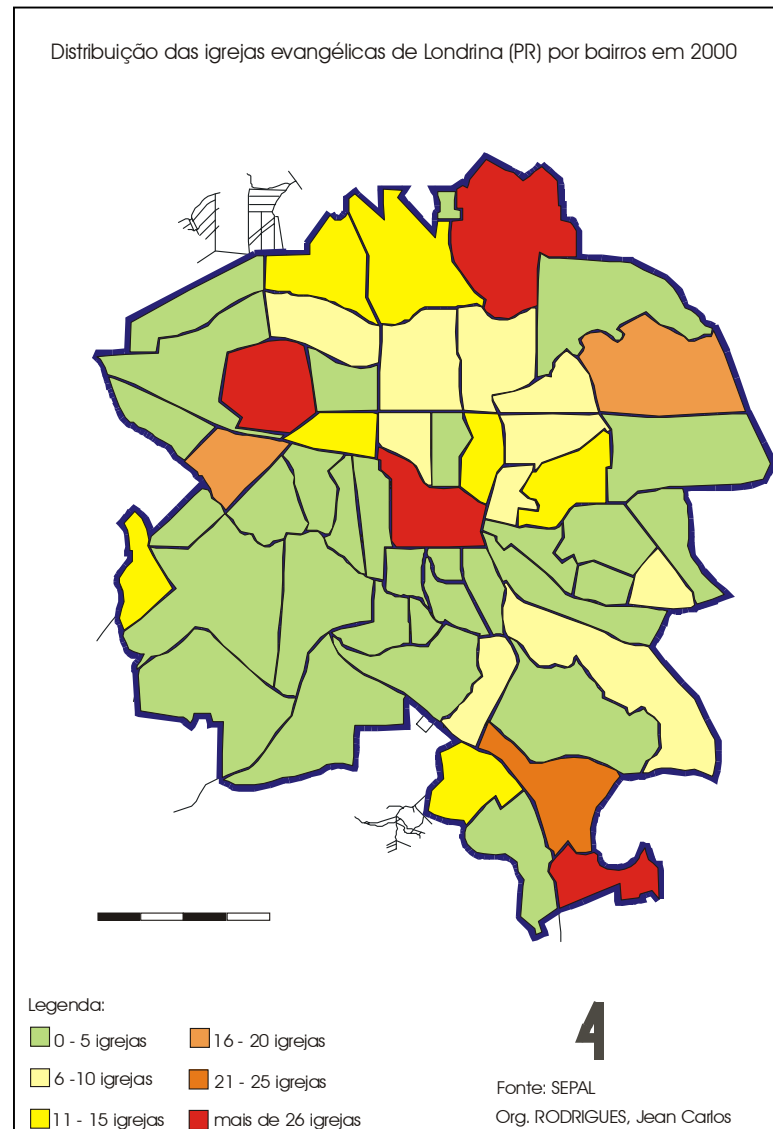
A partir desses dados, iniciamos uma série de indagações a respeito da presença evangélica em Londrina, o que nos exigiu tanto uma certa reflexão desse fenômeno presente em nossa sociedade quanto o cruzamento desses dados com outros de igual importância como distribuição de renda, por exemplo.

Para iniciar nossa reflexão queremos destacar que as instituições religiosas não ocupam qualquer espaço na cidade e que sua localização é condicionada por diversos fatores, como a divisão da sociedade em classes sociais e sua conseqüente implicação na porção do espaço que cada indivíduo ocupa na cidade. Isto fica claro quando confrontamos os dados referentes à distribuição da população e das igrejas evangélicas de Londrina por bairros (mapas 1 e 2) e verificamos que, em linhas gerais, os bairros com maior número de habitantes são aqueles que possuem um grande número de igrejas evangélicas, como é o caso dos Cinco Conjuntos, Leonor e Centro Histórico.

Mapa 1

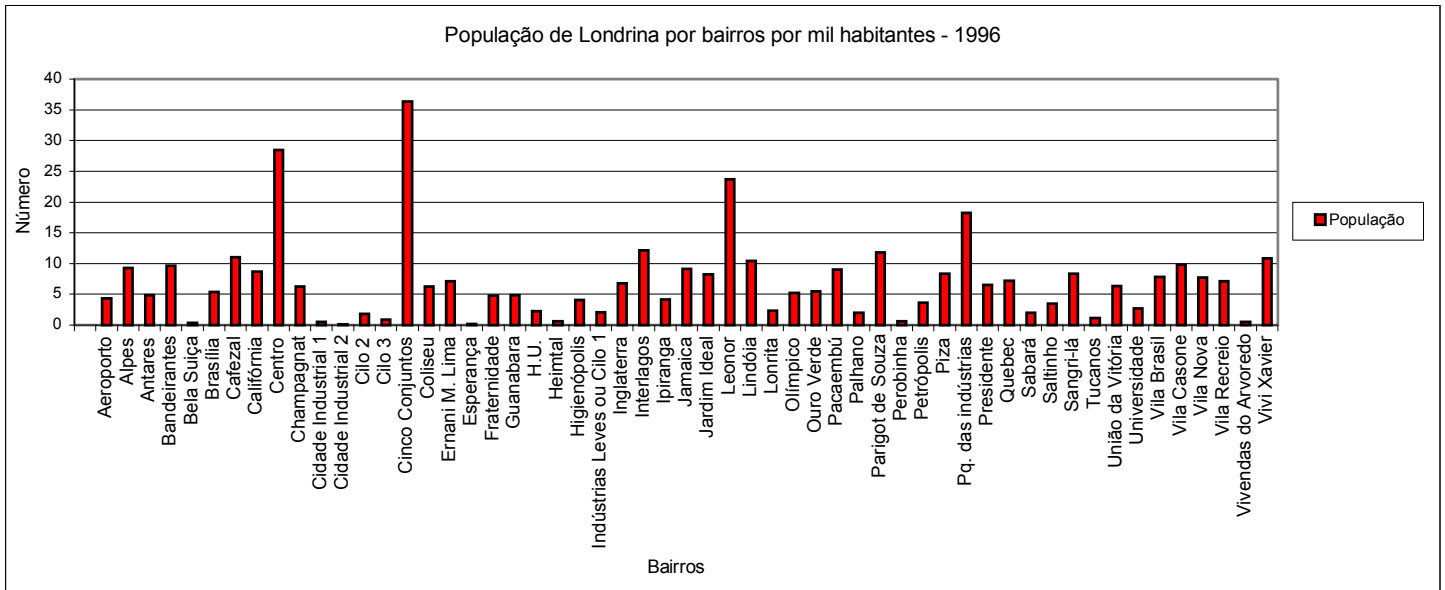


Mapa 2



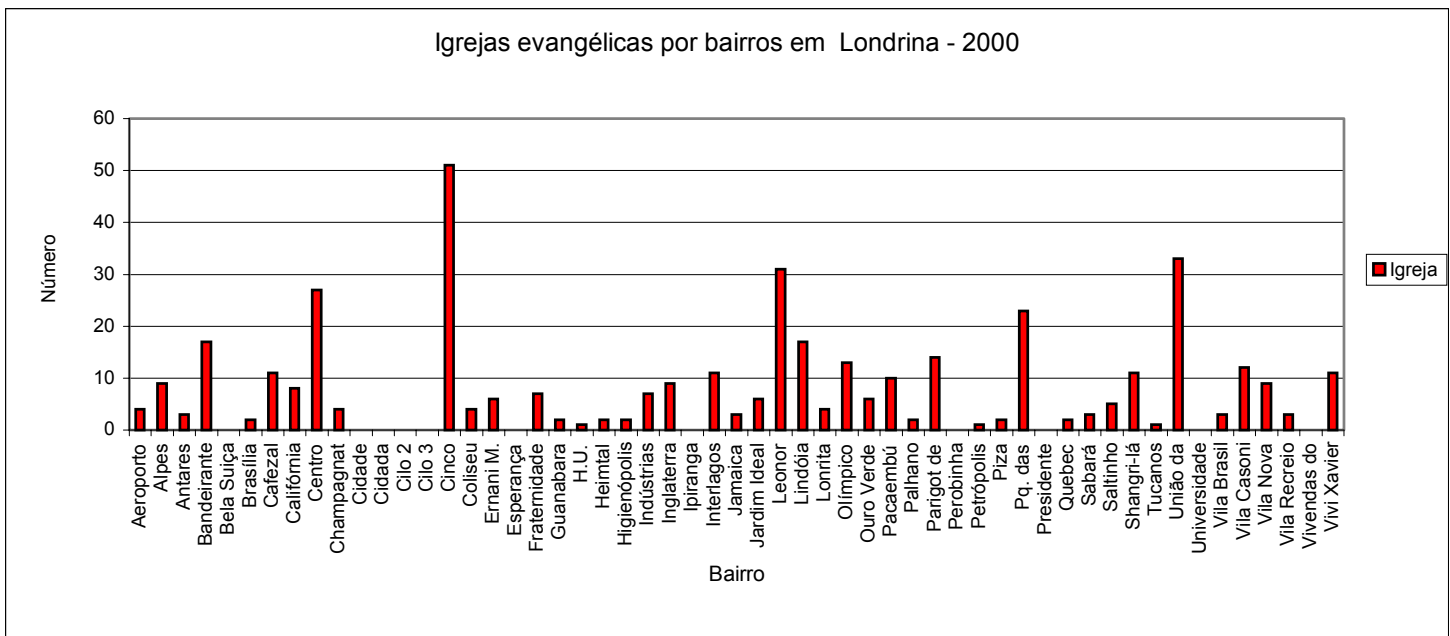
Porém, verificamos que o inverso também ocorre: bairros com pouca população, como Bela Suíça, Guanabara e Higienópolis possuem poucas igrejas (gráficos 3 e 4). Isso já nos permite considerar que, majoritariamente, as igrejas evangélicas tendem a se localizar em bairros da cidade bastante populosos.

Gráfico 3



Fonte: Secretaria de Planejamento do Município de Londrina. Org. RODRIGUES, Jean Carlos.

Gráfico 4



Fonte: SEPAL. Org. RODRIGUES, Jean Carlos.

A partir destas informações, pudemos elaborar uma relação entre igreja/habitantes por bairros em Londrina. Neste sentido, bairros como os Cinco Conjuntos, Leonor e Centro Histórico possuem 1 igreja para cada 713, 763 e 1055 habitantes,



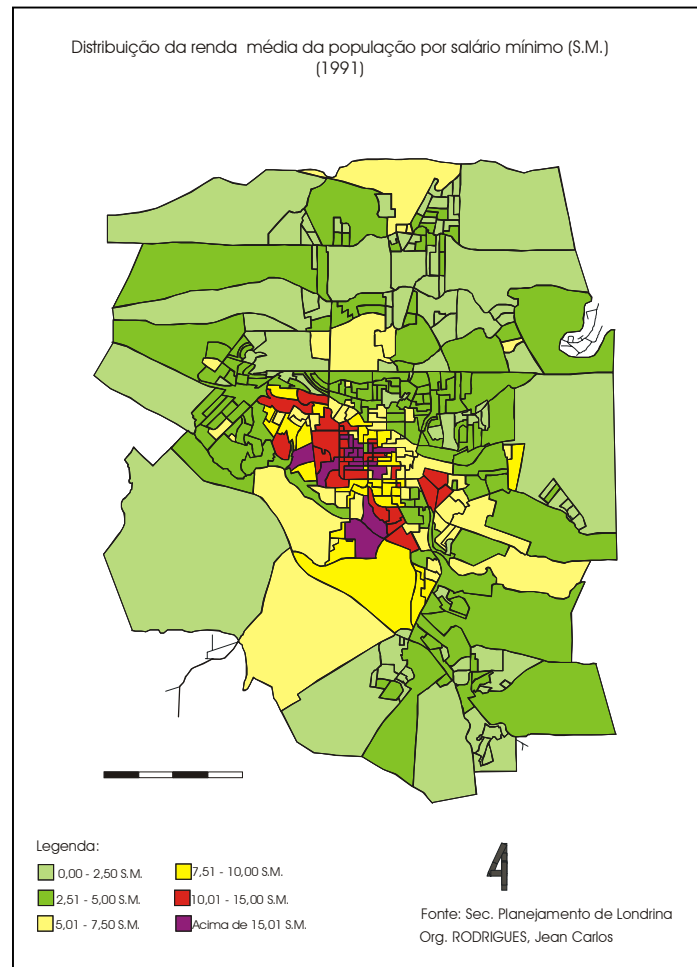
respectivamente. Em outros bairros, a média de igreja por habitante é maior, como no Higienópolis e Guanabara que possuem 1 igreja para cada 2034 e 2415 habitantes, respectivamente. Porém, bairros como Bela Suíça, por exemplo, não possuem nenhuma igreja evangélica segundo dados do levantamento feito pela SEPAL em 2000.

Esses dados nos fazem pensar nas causas desses disparates em termos de concentração de igrejas por habitantes em cada bairro. Para tanto, levantamos dados acerca da distribuição da renda da população de Londrina por nível salarial com base no censo do IBGE de 1991.

No que diz respeito à questão da distribuição da renda da população comparada com o número de igrejas por bairros, verificamos que, segundo dados do IBGE de 1991, bairros com grande concentração de igrejas possuem, em média, baixa concentração de renda. Como é o caso dos Cinco Conjuntos, Leonor e União da Vitória, os quais detêm, em média, uma renda estimada entre 2 e 3 salários mínimos (mapa 3).

Exceção feita ao Centro Histórico que possui uma distribuição de renda mais elevada chegando, em certas áreas, a uma concentração acima de 20 salários mínimos. Outros bairros, como Bela Suíça, que não possui nenhuma igreja, possui uma concentração de renda acima de 15 salários mínimos, em média. Higienópolis e Guanabara possuem uma renda que gira entorno dos 20 salários mínimos, dependendo da área do bairro que é analisada.

Mapa 3



Um outro destaque que merece atenção é o bairro Olímpico, na zona oeste da cidade. Ele possui uma 1 igreja para cada 402 habitantes e uma concentração de renda que gira entorno dos 2,5 salários mínimos. Isso já nos permite pensar que a concentração de igrejas, além de estar, majoritariamente, nos bairros mais populosos de Londrina, também está na maior parte daqueles nos quais vive uma população de baixa concentração de renda.

Dessa forma, esses dados nos fazem pensar na possibilidade de considerarmos mais um importante elemento de causa dessa distribuição das igrejas evangélicas em Londrina: o espaço e suas configurações, seus elementos constitutivos, suas rugosidades, como dizia Santos (1978). Ou seja, a análise do espaço, (e aqui queremos ressaltar sobretudo o espaço como fruto das relações sociais) através dos elementos que o

constitui, acaba sendo mais um fator que contribui na escolha de locais de instalação e atuação das igrejas evangélicas. Isto é, para entendermos essa distribuição temos de analisar os espaços nos quais estão as igrejas de modo a compreender sua gênese, estrutura e função.

Ora, já fora comentado que o homem se organiza na sociedade em forma de classes sociais denunciando a influência do modo de produção na organização da sociedade. Além disso, esse mesmo modo de produção acaba por influenciar na organização do espaço urbano cabendo àqueles que não detêm alta concentração de renda e, portanto, não podendo usufruir do espaço urbano elitizado, habitar as favelas, assentamentos e áreas desprovidas de infra-estrutura básica, como águas encanada, esgoto, e outros, de nossas cidades, o que demonstra uma contradição social. A partir desse momento, quando verificamos que as igrejas evangélicas concentram a maior parte de seus templos justamente nos espaços da cidade onde reside a população de menor poder aquisitivo e órfã de áreas de lazer e equipamentos culturais, entendemos que a igreja evangélica acaba sendo um elemento a mais nessa contradição sócio-espacial, seja para reforçá-la ou para amenizá-la através de sua ação na sociedade.

Porém, um outro elemento que consideramos importante para a análise diz respeito à relação, ou tensão, existente entre religião e modernidade, o que tem justificado a expansão dos mais variados grupos religiosos, alguns de tendência fundamentalista, por diversas partes do mundo, conforme veremos com um pouco mais de atenção no capítulo 4 deste trabalho.

Além disso, compreendemos que para analisarmos o crescimento evangélico, que se dá atualmente, em maiores proporções, pelas igrejas pentecostais, não podemos isolá-lo do contexto sócio-espacial no qual ele está inserido bem como das transformações pelas quais passa esse contexto. Até porque, o próprio sucesso dessas igrejas está justamente no processo de transformação dessa estrutura sócio-espacial quando há, por exemplo, a formação dos assentamentos e favelas urbanas em função de mudanças e alterações no sistema produtivo da sociedade brasileira.

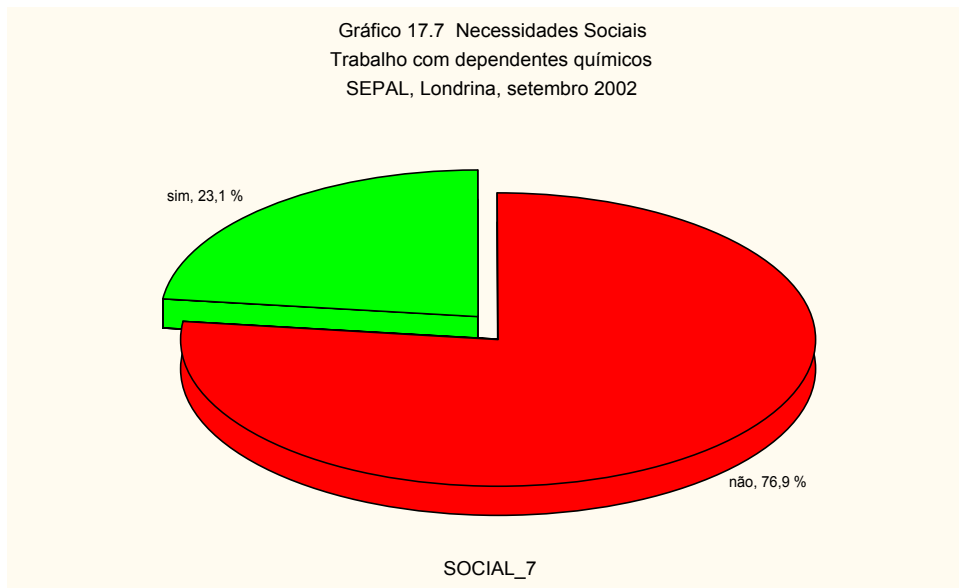
E a própria religião também se transforma pois, caso contrário, não haveria a necessidade de Mariano (1999), por exemplo, classificar os evangélicos pentecostais em três

ondas diferentes, de acordo com o contexto histórico-institucional dessas igrejas: os pentecostais clássicos (1910); os deuteropentecostais (a partir de 1950); e os neopentecostais (a partir da década de 1980-1990). Porém, dados divulgados pela SEPAL demonstram que as igrejas evangélicas de Londrina se preocupam mais com o fiel do que com os problemas sociais dos bairros nos quais elas se fazem presentes reforçando a tese de que essas instituições religiosas se preocupam mais com a conversão pessoal do indivíduo do que com o social e o político, conforme veremos a seguir.

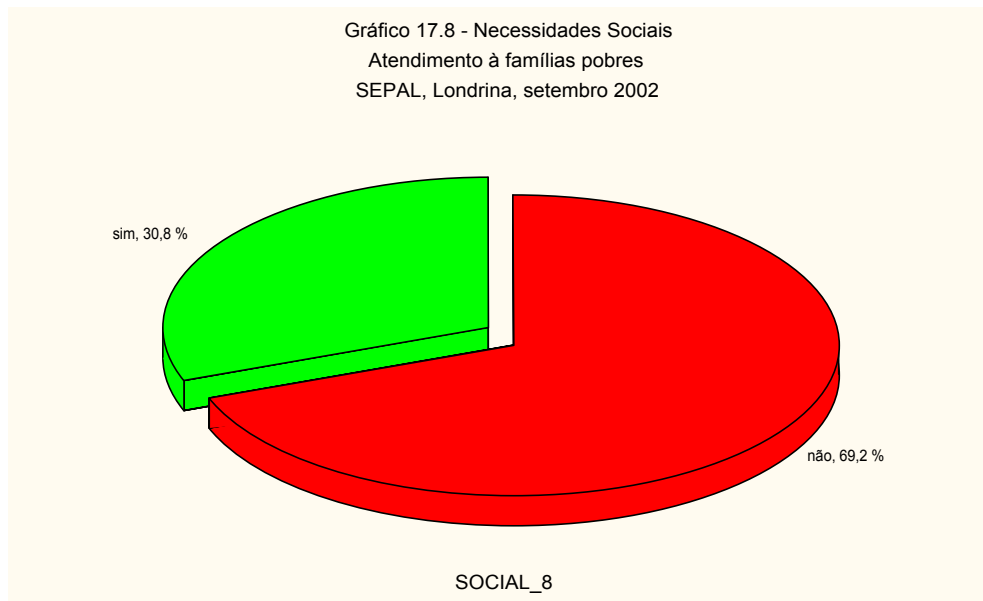
### **3.2 A igreja evangélica de Londrina: o privado versus o social**

Os primeiros dados divulgados pela pesquisa que a SEPAL desenvolveu na cidade ao longo do ano de 2002, no que diz respeito à realização de obras e assistências sociais realizados pelas igrejas evangélicas de Londrina, verificamos que, em sua maioria, essas instituições parecem se preocupar mais com a reza do que com a luta pela transformação do contexto social onde tanto ela quanto seus fiéis estão inseridos embora essa opção não deixa de ser uma forma de *libertação*, conforme apontamos no capítulo anterior.

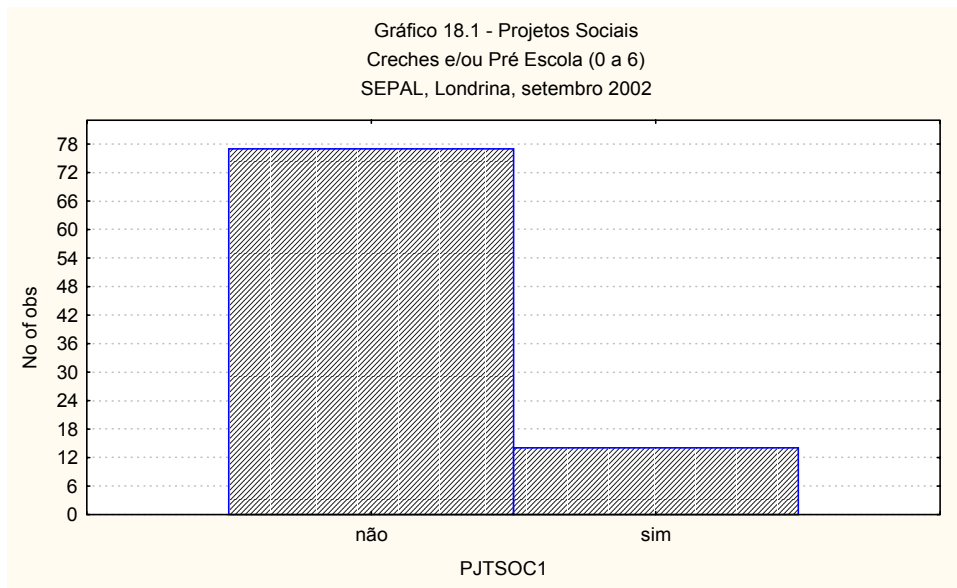
Os dados preliminares da pesquisa feita junto às igrejas evangélicas de Londrina revelam que poucas dessas instituições desenvolvem algum projeto na área social reforçando a tese de que a igreja evangélica, em sua maioria, preocupa-se mais com a conversão pessoal do sujeito, atuando de modo a alterar sua conduta no que diz respeito ao seu modo de vida, visão de mundo e comportamento, daí a importância do papel dessas igrejas quando o assunto é livrar-se de vícios como: o cigarro, as drogas e as bebidas alcoólicas, conforme os gráficos 17.7, 17.8, 18.1, 18.11, 20.2, 20.3, cedidos pela SEPAL.



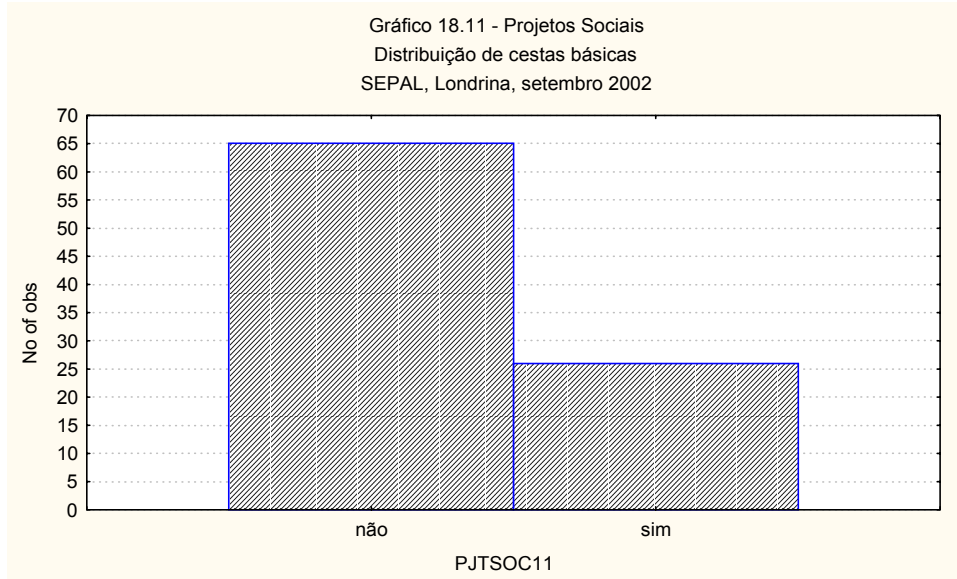
Fonte: SEPAL (2002).



Fonte: SEPAL (2002)

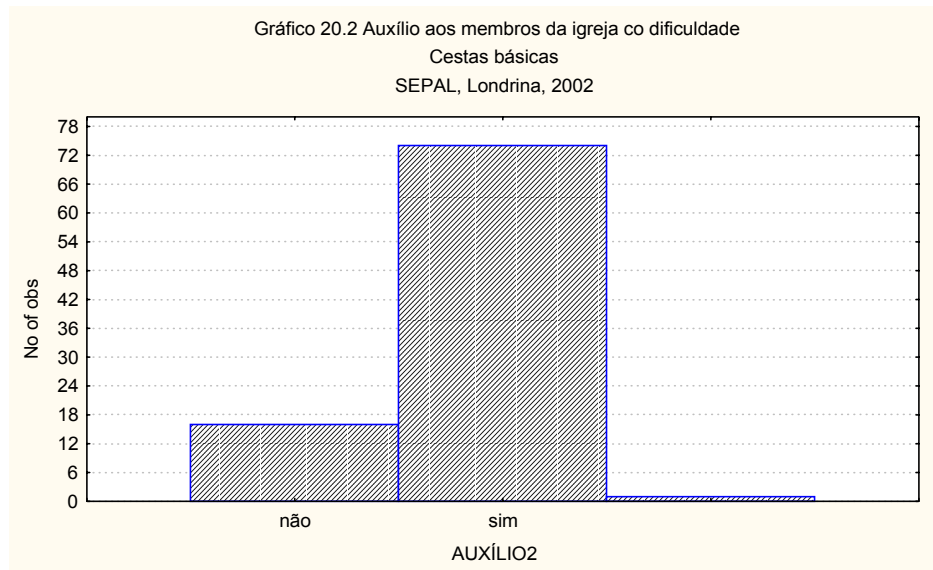


Fonte: SEPAL (2002).

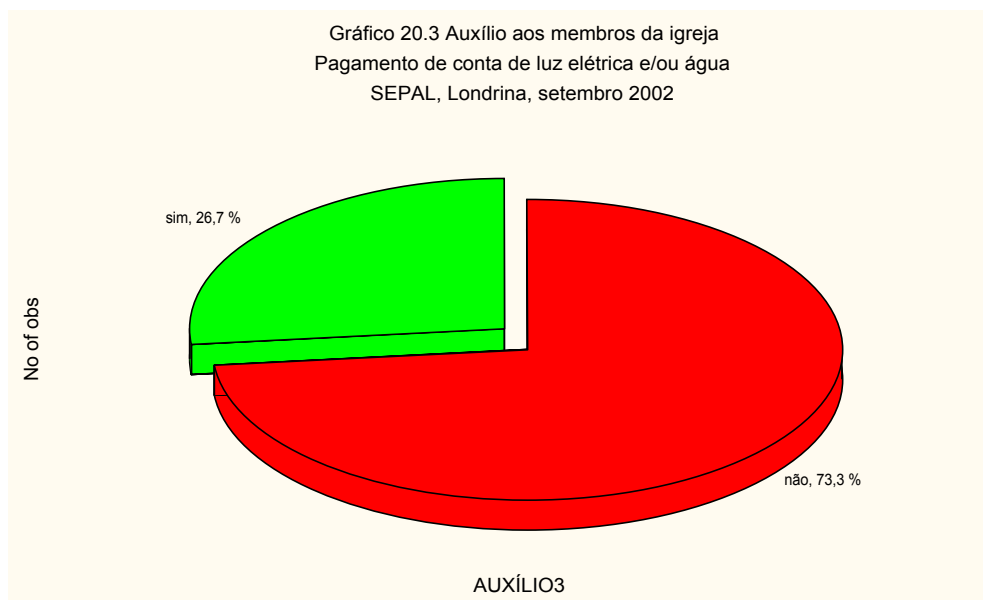


Fonte: SEPAL (2002).

Exceção feita a esses dados é quando o assunto é assistência aos membros dessas igrejas, pelo menos em termos de doação de cestas básicas, e não ao pagamento de despesas domésticas como água e energia elétrica, conforme apontam os dados a seguir.



Fonte: SEPAL (2002).



Fonte: SEPAL (2002).

Porém, observa-se pelos dados apresentados que essa conversão do sujeito fica apenas no âmbito privado não refletindo esses benefícios no espaço geográfico onde esses sujeitos estão inseridos. Mas, por outro lado, a mensagem cristã transforma o subjetivo do

indivíduo fazendo com que ele tenha condições de alterar seu lugar na sociedade passando do discriminado, do “zé-ninguém”, ao obreiro, chefe do canto ou mesmo pastor. É essa prática pentecostal, marca registrada desde a chegada dos primeiros grupos no país no início do século XX, que o faz dar novo sentido, rumo e significado a vida de muitas pessoas descrentes e abandonadas tanto pelo Estado quanto pela ciência e pela tecnologia, os quais não são capazes de livrá-los de suas mazelas sociais e pessoais. E são vários os elementos que influenciam nessa transformação pessoal, como o rito carismático e o uso do corpo praticado nos cultos dessas instituições. Segundo Míguez (2002, p. 27)

[...] las experiencias sensoriales generadas por un atípico uso del cuerpo durante el rito pentecostal producen alteraciones en la percepción de la realidad que se extienden más allá del rito mismo. Es esto que explica, en una gran medida, que la participación en ritos carismáticos es muchas veces señalada como punto biográfico de inflexión en los procesos de conversión al pentecostalismo.

Isso se dá na igreja, na comunidade, entre os irmãos, porque, é na escala do corpo, do indivíduo, que haverá um salto escalar necessário para que ele se emancipe politicamente. Quando há a *libertação* da pessoa, conforme apontado anteriormente, ela implica num salto escalar a partir do momento em que ele desenvolve uma ação, mesmo no ambiente religioso, para superar suas dificuldades cotidianas. Como essa mudança se dá no interior da igreja, isso implica numa alteração de escala que vai do corpo à comunidade, a comunidade religiosa.

Vamos, a seguir, transcrever um texto de nosso entrevistado a respeito dessa libertação que há no interior da comunidade. Observem que ele se dirige à “igreja”, aos “irmãos”, ou seja, à comunidade religiosa na qual ele está inserido. Esse texto foi intitulado por nosso entrevistado como “Uma oração de Davi” e está baseado num trecho da bíblia retirado do Salmo 86, versículo 01, que diz “Inclina, Senhor, os teus ouvidos, e responde-me; pois estou aflito e necessitado”.

Igreja: a leitura que acabamos de ler tem por título ‘uma oração de Davi’. Eu digo uma grande oração de Davi. Irmãos, se vocês lerem o verso 14 em diante vocês vão ver que Davi não estava na benção como podemos imaginar porque em quase todos os versículos desta leitura, Davi só faz exaltar e engrandecer o nome de Deus. Então temos a impressão que Davi estava na benção, mas não é assim. Davi passava por sérias dificuldades. Davi vivia sérios problemas pois ele fala para Deus que seus inimigos se levantavam contra ele na intenção de tirar-lhe a vida. Então podemos ver que Davi passava por sérios apuros mas, no entanto, Davi não reclama, Davi não murmura mas Davi exalta o nome de Deus. Davi tinha sua vida nos cuidados do Senhor por isso ele não se desesperava nem murmurava porque



sabia que no momento certo Deus entraria com a providência e lhe daria a vitória. Irmãos, Davi nos dá um grande exemplo de fé e confiança em Deus porque quantas vezes não tem acontecido que nós estamos vivendo um problema, talvez não tão grande como esse de Davi, mas nós murmuramos, reclamamos e dissemos ‘estou orando, estou buscando e até mesmo jejuando e não tenho resposta dos meus problemas’. Ah, irmãos: sabemos que a murmuração desagrada a Deus e com certeza sua benção vai retardar. Mas uma coisa é certa: nós temos que aprender a viver com os problemas afinal todos temos problemas. Os grandes homens de Deus também tiveram seus problemas. Nós temos o exemplo de Davi que teve tantos problemas mas foi mais que vitorioso. Irmãos: temos que compreender que sem luta não pode haver vitória. Não vamos fazer como Mirian que cantou e dançou depois que atravessou o Mar Vermelho mas vamos aprender a glorificar e exaltar o nome do Senhor antes de atravessar o mar. Irmãos, vamos engrandecer o nome do Senhor, nosso Deus, na luta, no problema e até mesmo no meio da tempestade. Lembra-te que só tem vitória aqueles que lutam e quanto mais grande for a luta, maior é sua vitória. Vocês crêm? Amém!

Nessa perspectiva, se na escala do corpo o indivíduo é obrigado a conviver com suas dificuldades e exclusões sociais, é na escala da comunidade, junto aos demais, que ele encontra auto-estima e retoma ao seu lugar na sociedade com suas funções dentro da igreja. Isso porque, “as lutas baseadas na comunidade que não são simplesmente defensivas desenvolvem-se como reconhecimento político da identidade social [...]” (SMITH, 2000, p. 150). É nesse sentido que a religião deixa de ser ópio e passa a ser combativa quando encoraja o indivíduo a se emancipar de sua condição, e lutar e enfrentar o problema e passar a buscar novas perspectivas de melhora de vida.

Porém, essa emancipação se dá sobre regras e algumas delas são rígidas, sobretudo com relação aos benefícios da modernidade, conforme veremos no quarto capítulo. A igreja preocupa-se mais com a **conduta pessoal** – o se comportar à luz dos ensinamentos, vestir roupas adequadas, assistir esse ou aquele programa de TV (quando se pode ter esse aparelho em casa) – e pouca atenção é dispensada ao **contexto social** o qual se desenrola ao lado dos fiéis religiosos.

Isso porque, o disparate entre a “sacralização” pessoal e a “secularização” espacial é verificado quando, no caso de Londrina, comparamos os dados concernentes à distribuição espacial das igrejas evangélicas e a distribuição, também espacial, dos dados referentes à localização das favelas, consumo de drogas, índices de violência e distribuição de renda. Ora, a maior parte das igrejas evangélicas está localizada nas áreas da cidade onde esses problemas sociais são mais acentuados.

Talvez uma das formas de explicarmos essa situação seja pelo fato de que as igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais, estejam mais preocupadas com a questão da conversão pessoal do indivíduo do que com os fatos que dizem respeito aos aspectos sócio-político-econômicos da sociedade contemporânea, conforme atesta Mariz (1996). Isso nos faz pensar no grande êxito dessas igrejas com relação à solução dos problemas particulares de seus fiéis como consumo de drogas, violência familiar e até o tratamento de jovens delinquentes, conforme atesta Míguez (2002, p. 21-56).

Acreditamos que também seja por isso que Damiani (2000), quando discute a problemática da urbanização crítica, coloque que as igrejas “crentes”, principalmente as pentecostais, acabam sendo um obstáculo aos movimentos sociais das periferias urbanas pelo fato dessas instituições proporem a reza no lugar da luta e não a reza com a luta.

Entre as igrejas mencionadas por Damiani (2000) encontram-se as pentecostais. Além disso, são essas mesmas igrejas que foram apontadas no início deste capítulo como sendo as de maior número espalhadas pelas periferias da cidade de Londrina. Como se isso não bastasse, também são as igrejas pentecostais que Armstrong (2001a) destaca que, em sua gênese, foram influenciadas pelos movimentos religiosos cristãos de caráter fundamentalista, as quais continuam, até nos dias atuais, reproduzindo discursos, junto aos seus fiéis, dessa tendência.

Em contrapartida, são as igrejas pentecostais que o Censo do IBGE de 2000 aponta como sendo o grupo religioso que mais cresceu no Brasil nos últimos dez anos. Elas também são, entre os grupos evangélicos, os alvos preferidos de críticas e investigações realizadas pela mídia, envolvidas em extorsões de dinheiro de seus fiéis, a maioria pobre que habita as favelas das cidades brasileiras, haja vista as últimas publicações da Revista Época contra a igreja Renascer em Cristo.

Porém, diante desse quadro, nos fica uma questão: quais as origens de tamanhos comentários a respeito das igrejas pentecostais? Quais são suas razões? Por que, mesmo diante de tantas denúncias e investigações, esses grupos continuam a crescer, ano após ano, tanto em número de fiéis como em termos de templos e denominações? É tentando responder a essas e outras questões que convidamos a leitor a continuar acompanhando nosso

trabalho a partir do próximo capítulo embora já tenhamos dados algumas pistas: são essas instituições que auxiliam os indivíduos a superarem suas crises e dar um novo significado à sua vida.

4 - os pentecostais no brasil:  
quem são esses que multiplicam  
seus templos por nossas cidades?



“Jesus expulsando os mercadores do Templo” (1650), de Jacob Jordaens

“ [...] se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo resantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é resantificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários.”

Mircea Eliade

De acordo com os dados apresentados no capítulo anterior, podemos verificar que, no caso de Londrina (PR), cerca de 43% das igrejas evangélicas são pentecostais. Diante desse quadro, consideramos relevante conhecermos um pouco mais desse ramo do cristianismo a fim de entendermos com maior elucidação seu papel na sociedade bem como sua influência na vida de milhares de pessoas, a maior parte delas de baixo poder aquisitivo.

Para que possamos fazer um estudo sobre o fenômeno religioso pentecostal entendemos que se faz necessário, inicialmente, apresentarmos a concepção de *pentecostal* ou *pentecostalismo* que norteia nossa atividade bem como, num segundo momento, apresentarmos uma breve descrição das origens desse fenômeno religioso.

Com relação ao termo pentecostalismo, ele é originário de *Pentecostes*, festa comemorada pelos cristãos, ao menos pelos católicos, 50 dias após a Páscoa, em comemoração à descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. No que diz respeito às nossas concepções, compreendemos por pentecostais aqueles religiosos que dão ênfase ao “[...] batismo do Espírito Santo, que se manifesta na vida do crente através de uma mudança de orientação pessoal (santificação) e mais concretamente pela capacidade de falar em línguas estranhas (glossolalia)” (SANTA ANA, 1991, p.125). Berger (2001, p. 15) complementa dizendo que esses combinam “[...] ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual.” Os pentecostais evangélicos envolvem denominações como Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Igreja O Brasil para Cristo, Igreja Deus é Amor, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Só o Senhor é Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, entre outras.

Porém, logo de início, temos uma ressalva a fazer. Conforme veremos mais adiante, essa definição que ora apresentamos acaba tendo um caráter reducionista e superficial no que diz respeito às diversas características que esse movimento religioso possui. Isso porque, ela não permite que identifiquemos os traços intrínsecos de cada igreja desenvolvida em diferentes ondas<sup>1</sup> de formação da corrente pentecostal no Brasil. Por outro lado, ela possui o mérito de, ao menos, permitir que façamos uma distinção entre os religiosos pentecostais

---

<sup>1</sup> Freston (1996) e Mariano (1999).

dos demais movimentos religiosos de cunho cristão. Assim, ao longo deste capítulo, estaremos acrescentando na definição acima apresentada outras características que nos permitam, de uma certa forma, distinguirmos os diferentes ramos que existem no interior do próprio movimento pentecostal.

Em outras palavras, a definição que apresentamos é suficiente para distinguirmos o pentecostalismo de outras correntes cristãs mas não nos permite identificarmos as características que o pentecostalismo foi adquirindo com o passar do tempo, com a transformação pela qual passou a sociedade brasileira ao longo de quase um século de existência desse movimento religioso.

Com relação à sua formação, essa ramificação do cristianismo é um fenômeno religioso recente tanto na história da própria religião cristã quanto na história do Brasil. É recente na história do cristianismo por ser um movimento que surgiu nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX e que desenvolveu suas primeiras manifestações em nosso país na década de 1910, portanto, também recente em nossa história.

Mas é justamente o fato de ele ser um fenômeno recente e marcante em nossa sociedade que implica em direcionarmos nossa atenção a ele em função de seu vertiginoso crescimento, tanto em número de fiéis como no de templos, em menos de um século. Apenas para termos um parâmetro quantitativo, embora esse não seja o cerne de nossa discussão, a ramificação religiosa pentecostal, em 1930, envolvia cerca de 44.311 brasileiros, porém, em 1980, sua população de fiéis já alcançava cerca de 3.863.503 pessoas (MACHADO, 1994). Dados oficiais um pouco mais recentes apontam para uma população evangélica no país de 13,2 milhões de adeptos (IBGE, 1995) e o censo demográfico de 2000 indica que há no Brasil cerca de 26 milhões de evangélicos dos quais 67,30% pertencem a igrejas pentecostais (IBGE, 2000).

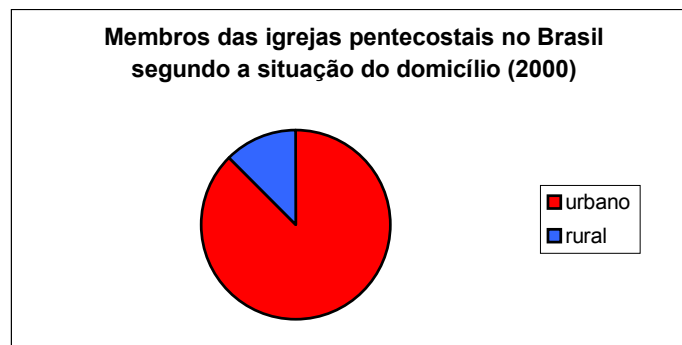
Além disso, o Censo 2000 também apresentou um perfil dos pentecostais brasileiros. Primeiramente, podemos colocar que o pentecostalismo é uma religião cuja maior parte de seus freqüentadores são mulheres (56,08%) enquanto que apenas 43,92% de seus fiéis são homens (gráfico 5). Em segundo lugar, o pentecostalismo também é uma religião extremamente urbana. O censo revelou que 87,37% de seus fiéis moram nas cidades sendo que apenas 12,63% pertencem à área rural (gráfico 6).

Gráfico 5



Fonte: IBGE (2000). Org. RODRIGUES, Jean Carlos

Gráfico 6



Fonte: IBGE (2000). Org. RODRIGUES, Jean Carlos

#### **4.1 As origens do fenômeno religioso pentecostal, suas diferentes vertentes e características**

Compreendermos as origens históricas do pentecostalismo envolve em considerarmos o avivamento metodista do século XVIII nos Estados Unidos bem como, segundo Freston (1996, p. 73), o movimento de santidade (*holiness*) ocorrido nos países de língua inglesa, no século XIX, o qual sofrera influência do movimento cultural denominado Romantismo. Tanto o avivamento metodista quanto o movimento de santidade criaram uma expectativa com relação à virada do século (XIX para o XX) os quais resultariam num “grande avivamento marcado pelo fenômeno glossolálico da Igreja primitiva” (FRESTON, 1996, p. 74).

No que diz respeito ao metodismo, esse fora desenvolvido por um ex-pastor anglicano chamado John Wesley no século XVIII que considerava a salvação como um processo e não como algo já estabelecido e decidido como pensava os calvinistas e sua doutrina da predestinação. Para John Wesley, é importante considerar a *justificação* “da fé na salvação, isto é, da convicção de ter-se remido assim como do sentimento de arrependimento, o que conduz à conversão” (CORTEN, 1996, p. 51). Além disso, ele também considerava importante a *santificação*, “que é o processo de salvação e a manifestação do Espírito Santo” (Corten, 1996, p. 51). Dessa forma, John Wesley, segundo Corten (1996, p. 51-52), “insiste na imediatividade da salvação, atualização operada pelo Espírito Santo”.

Nesses termos, a concepção religiosa difundida por John Wesley encontra sua base na experiência religiosa que o sujeito teria com Deus, experiência essa mediatizada, muitas vezes, pela emoção e pelos sentimentos. “Wesley reabre aos sentimentos um espaço dentro da fé.” (CORTEN, 1996, p. 52). Isso faz do metodismo “um método de recurso à prece, é um método de uso da emoção” (CORTEN, 1996, p. 52-53). Dessa forma, Wesley rompe com uma perspectiva racionalista da fé e centra sua perspectiva religiosa sobre a oração bem como sobre o uso dos sentimentos e da emoção nos cultos religiosos. Assim, segundo Wrege (2001, p. 45), “o pentecostalismo teve suas raízes originadas dos metodistas avivalistas e de que a tônica central tanto do avivalismo como do pentecostalismo estava direcionada para a prática persistente da oração.”

No que diz respeito ao romantismo, esse termo foi considerado como uma forma de caracterizar todo um “conjunto de caracteres que, opondo-se ao racionalismo do Iluminismo e à regularidade do progresso, representou um movimento de ‘libertação do eu’ na segunda metade do século XVIII e na primeira do século XIX, particularmente na Alemanha” (CORTEN, 1996, p. 35-36). O romantismo teve sua influência, segundo Corten (1996), não somente no pentecostalismo mas também na própria teologia da libertação<sup>2</sup>. Além de propor um retorno à subjetividade, esse movimento também incentivou, de uma certa forma, o individualismo privilegiando a emoção, a comunidade e a moral da fé (CORTEN, 1996, p. 206). Mas, consideramos que a maior contribuição do romantismo para a constituição

---

<sup>2</sup> “Na teologia da libertação, o romantismo aparece sob vários traços: idealização dos laços sociais da comunidade de base associada a um ‘autoritarismo do amor’, exaltação da nação-pátria – *la patria grande latinoamericana* – e também mais recentemente numa relação de comunhão mística com a natureza” (CORTEN, 1996, p. 36)



do movimento pentecostal tenha sido o retorno ao subjetivo bem como o uso dos sentimentos em seus cultos.

Após essas considerações iniciais sobre a influência tanto do metodismo bem como acerca do romantismo no movimento religioso pentecostal, consideramos pertinente, neste momento, apresentarmos um histórico acerca do próprio pentecostalismo.

É consenso entre diversos pesquisadores considerarem o ano de 1906 como o marco do surgimento do pentecostalismo. Esse fenômeno religioso manifestou-se, inicialmente, nos Estados Unidos, na cidade de Los Angeles, na rua Azzuza. Foi nesse ano que um negro chamado W. J. Seymour, começou a falar em línguas estranhas em uma reunião de oração dirigida por um pastor batista. O fato de essa manifestação ter ocorrido nessas condições já denota uma característica importante do pentecostalismo: o batismo no Espírito Santo vinha de uma experiência religiosa.

Além disso, o surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos envolve alguns elementos de conflitos raciais daquela sociedade. Segundo Rolim (1995), o grupo no qual se manifestara o batismo no Espírito Santo era constituído, em sua maioria, por evangélicos negros no qual se associaram, posteriormente, evangélicos de cor branca. E isso tudo tinha um significado importante uma vez que “um novo Pentecostes, proclamava-se, descia sobre um velho templo metodista abandonado e fazia pensar que daí por diante iria realizar-se uma comunhão étnica” (ROLIM, 1995, p. 23). Porém, segundo o mesmo autor, tanto os negros quanto os brancos, interpretaram esse fenômeno de formas diferentes e conflitantes. Segundo Rolim (1995, p. 23)

na alma do pentecostal negro alojaram-se e permaneceram duas experiências estreitamente abraçadas: uma que então nascia do Espírito Santo; outra, mais antiga, a luta político-racial. Para ele, Cristo tomou uma nova face. Ficou sendo o Cristo negro, libertador da raça negra, oprimida na América e em outros países.

Já para os brancos, “[...] ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feitio sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado. [...] Este é um aspecto que não pode passar em silêncio.” (ROLIM, 1995, p. 23-24). E isso confirmou-se quando, a partir de 1908, os pentecostais brancos começaram a se afastar de seus irmãos negros e constituíram a igreja Assembléia de Deus. Segundo Freston, (1996, p. 74-75) “os brancos que

havia recebido a ordenação na Igreja de Deus em Cristo (predominantemente negra) saíram para fundar a Assembléia de Deus (quase exclusivamente branca) em 1914.”<sup>3</sup>

Assim, segundo Freston (1996), o movimento pentecostal que fora concebido inicialmente como uma renovação das igrejas cristãs existentes no momento não renovou como pretendia: começaram-se a formar grupos religiosos independentes que iam se afastando dos demais tanto por motivos doutrinários quanto raciais.

No Brasil, fora a vertente pentecostal branca que iniciou suas atividades no começo do século XX. Segundo Rolim (1995, p. 24),

de fato, a religião pentecostal que se implantou no Brasil é um rebento daquela experiência pentecostal dos americanos de cor branca, o que vale dizer, explicitamente, que foi um pentecostalismo todo voltado para o sacral a semente lançada em solo brasileiro. E esse aspecto não tem apenas significado histórico-ilustrativo. Teve, de fato, implicações nas igrejas e práticas pentecostais brasileiras.

E uma das primeiras atividades dos pentecostais brancos norte-americanos no Brasil foi fundar a igreja Assembléia de Deus com o trabalho de missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos dos Estados Unidos.

Isso, portanto, já nos permite colocar que os primeiros movimentos do pentecostalismo no Brasil foram de caráter missionário, pois não foi um movimento autóctone, como ocorreu no Chile<sup>4</sup>, e, ao mesmo tempo, visava mais o sacral do que o social e o político. Rolim (1995) destaca que os dois missionários suecos preocupavam-se com a realização de vigílias de oração as quais eram acompanhadas por cânticos e leituras da Bíblia. Essa tendência missionária distingue o pentecostalismo do protestantismo histórico, o qual chegou ao país no século XIX através do processo de imigração européia. A esse movimento

---

<sup>3</sup> Segundo Freston (1996), no início das atividades dos missionários suecos vindos dos Estados Unidos para o Brasil esses, logo que se separaram da igreja Batista na qual congregavam, fundaram a igreja “Missão de Fé Apostólica”, um dos nomes dos primitivos grupos pentecostais norte-americanos. Somente a partir de 1917, ou um pouco antes, que essa igreja passou a ser denominada “Assembléia de Deus”.

<sup>4</sup> Rolim, 1995.

denomina-se “protestantismo de migração” (MENDONÇA apud SOARES, 2001, p. 55)<sup>5</sup> o qual “não apresentaria um caráter de conversão” (SOARES, 2001, p. 55)<sup>6</sup>.

A partir da formação da igreja Assembléia de Deus e também da Congregação Cristã no Brasil, outra denominação pentecostal que iniciou suas atividades no país na década de 1910, também por um imigrante vindo dos Estados Unidos, o italiano Luigi Francescon, outras denominações pentecostais imigraram ao Brasil e, algumas, se formaram aqui mesmo. Para compreendermos melhor esse processo consideramos pertinente recorrermos a Freston (1996) o qual fora o primeiro a dividir o pentecostalismo brasileiro em três ondas de implantação de igrejas, a partir de um corte histórico-institucional.

A primeira onda refere-se à década de 1910 na qual se instalaram no país a Congregação Cristã no Brasil (1910) e a igreja Assembléia de Deus (1911). Ambas possuem um longo tempo de atuação quase que exclusivo, 40 anos, uma vez que outras igrejas vindas do exterior como a Igreja de Deus ou a Igreja de Cristo (um cisma da igreja Assembléia de Deus) não possuíam muita expressão na sociedade de então.

Em termos de localização geográfica, a Congregação Cristã no Brasil instalou-se em São Paulo, mais precisamente no bairro operário do Brás, onde o italiano Luigi Francescon pretendia converter seus conterrâneos operários para sua denominação. A igreja Assembléia de Deus se instalou em Belém, no Pará, se expandindo rapidamente pelos estados da região norte do país. Nesses, o protestantismo chegou a se reduzir a essa denominação. Segundo Freston (1996), a igreja Assembléia de Deus firmou-se, nas primeiras décadas, nas áreas de saída do futuro fluxo migratório.

---

<sup>5</sup>Cumpré observar que, contraditoriamente ao que fora colocado, o IBGE (2000) considera como “igreja evangélica de missão” as igrejas protestantes históricas enquanto que as igrejas pentecostais foram denominadas, pelo censo, como “igrejas evangélicas de origem pentecostal”. Entendemos que essa classificação permite interpretarmos o pentecostalismo como um fenômeno autóctone, com o qual não concordamos pois, o pentecostalismo (sobretudo as igrejas da primeira onda) chegou ao país através de dois missionários suecos vindo dos Estados Unidos, conforme apresentamos. Dessa forma, compreendemos o pentecostalismo como uma religião de missão e não o protestantismo histórico, o qual é o resultado de um processo de imigração.

<sup>6</sup> Dados estatísticos do IBGE (2000) apontam que do universo religioso evangélico do Brasil (26.166.930 fiéis) 27,4% correspondem ao número de membros de igrejas evangélicas de migração (que para o IBGE são “igrejas evangélicas de missão”), 67,5% correspondem aos fiéis de igrejas pentecostais e cerca de 5,1% são fiéis de outras igrejas evangélicas.

A segunda onda do pentecostalismo brasileiro refere-se às décadas de 1950-1960 caracterizou-se pela fragmentação do movimento pentecostal e pela dinamização de sua relação com a sociedade. Nesse período surgem três grandes grupos além de outros de pouca expressão: a igreja do Evangelho Quadrangular (1951), a igreja O Brasil para Cristo (1955) e a igreja Deus é Amor (1962). Segundo Freston (1996) o contexto dessa segunda onda de instalação de igrejas é paulista.

A terceira onda do pentecostalismo brasileiro tem seu início a partir do final dos anos de 1970, tendo grande impulso a partir de 1980. Tem como seus principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Para Freston (1996) essas igrejas trazem um amplo movimento de renovação para o pentecostalismo nacional, envolvendo nessas inovações aspectos relacionados à teologia, liturgia, ética e estética, conforme veremos a seguir. Para o autor, o contexto dessa terceira onda é carioca.

Freston (1996, p. 71) considera que essa forma de caracterizar o pentecostalismo nacional “ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu”. Assim, o autor contextualiza o período histórico dessas três ondas relacionando-os com o momento da implantação dessas igrejas. Segundo o autor, a primeira onda (1910) ocorre no momento histórico em que surge o pentecostalismo nos Estados Unidos bem como sua expansão para diversas partes do mundo.

A segunda onda de instalação de igrejas pentecostais no Brasil ocorre num momento em que a urbanização começa a se expandir possibilitando, dessa forma, a concentração de pessoas nos núcleos urbanos. Além disso, é nesse período que se dá o desenvolvimento dos meios de comunicação em nossa sociedade o que facilita o uso de rádios por diversas igrejas desse período. Além disso, segundo Freston (1996), é logo após a Segunda Guerra Mundial que os interesses norte-americanos se voltam à América Latina, ao “hemisfério ocidental”, como pontos estratégicos da política internacional dos Estados Unidos frente à Guerra Fria, conforme veremos a seguir.

Com relação à terceira onda, essa se dá no momento em que há uma modernização do país, sobretudo nas áreas de comunicação e de urbanização, a qual envolve

dois terços da população nacional. Além disso, o período da terceira onda coincide também com o início da “década perdida” de 1980 e no Estado do Rio de Janeiro o qual, para Freston (1996), se encontrava em estado de decadência econômica, com violência, atuação das máfias do jogo e envolto em uma política populista.

Dessa forma, salientamos que a conjuntura social do momento de desenvolvimento e de formação de cada uma dessas ondas de instalação das igrejas pentecostais no país de certa forma influenciou nas estratégias de crescimento dessas igrejas e essas souberam utilizá-las para promover seu desenvolvimento.

Porém, salientamos que essa não é a única proposta de classificação e ordenação do pentecostalismo brasileiro. Mariano (1999) apresenta uma outra proposta de classificação a qual apresentaremos a seguir. Antes, porém, salientamos que não é nosso objetivo ficarmos discutindo essas classificações. Para isso, consideramos pertinente o artigo de Giumbelli (2001) no qual ele trata desse tema. Apresentaremos a proposta de Mariano (1999) pelo fato de que estivemos nos baseando nesse autor e em outros para procurarmos classificar as igrejas evangélicas de Londrina (PR).

Mariano (1999) também com base num corte histórico-institucional divide o pentecostalismo brasileiro em três grupos denominando-os de *clássicos*, *deuteropentecostais* e *neopentecostais*.

O *pentecostalismo clássico* envolve denominações como a igreja Assembléia de Deus (1911) e Congregação Cristã no Brasil (1910) e se estende de 1910 a 1950. Segundo o autor, no início, essas denominações eram constituídas, em sua maioria, por pessoas pobres e de pouca escolaridade. Além disso, eram ainda, de acordo com o autor, discriminadas tanto por protestantes históricos como pela Igreja Católica sendo que, essa última, além de discriminar ainda as perseguia.

Dessa forma, tanto a Congregação Cristã no Brasil quanto a igreja Assembléia de Deus “caracterizaram-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior” (MARIANO, 1999, p 29). Ainda com relação a essas duas denominações, Mariano (1999)

coloca que, atualmente, essas vêm passando por algumas alterações embora ainda mantenham “bem vivos a postura sectária e o ideário ascético” (MARIANO, 1999, p. 29-30)

À segunda onda do pentecostalismo nacional, que teve início nos anos de 1950, Mariano (1999) denominou de *deuteropentecostalismo*. Essa onda teve como missionários os norte-americanos Harold Williams e Raymond Boatright. Ambos trouxeram ao Brasil algo até então não muito conhecido entre os pentecostais aqui instalados: o evangelismo de massa cuja maior ênfase era dada à cura divina. Além disso, “difundiram-na por meio do rádio [...], do evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas” (MARIANO, 1999, p. 30). Podemos enquadrar nesse grupo deuteropentecostal, além daquelas citadas por Freston (1996) em sua segunda onda, a Casa de Bênção (1964).

Segundo Mariano (1999), no que diz respeito à questão teológica, não há muita diferença entre as igrejas da primeira e da segunda onda. Segundo o autor, a diferença maior consiste na ênfase que cada uma dessas ondas concede aos dons do Espírito Santo: enquanto a primeira destaca o dom de línguas, a segunda enfatiza o dom de curas. Dessa forma, segundo o autor,

a segunda onda constitui, portanto, um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano. Mas, como desdobramento ocorrido no Brasil quatro décadas após a chegada das primeiras representantes do pentecostalismo clássico, apresenta distinções oriundas das inovações evangelísticas (como o uso de rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios) e da ênfase da cura divina... (MARIANO, 1999, p. 31-32)

Dessa forma, a distinção que se faz entre as duas primeiras ondas do pentecostalismo nacional refere-se, para Mariano (1999), mais a um critério de corte histórico-institucional do que teológico propriamente dito. Daí a denominação de *deuteropentecostalismo* no sentido de um segundo pentecostalismo.

A terceira onda do pentecostalismo brasileiro denominado de *neopentecostalismo* teve início na década de 1970 fortalecendo-se nas décadas de 1980 e 1990. São representantes desse movimento as igrejas: Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980), Cristo Vive (1986). Essas três denominações têm em

comum o fato de terem sido originadas da Igreja de Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro em 1960. Além dessas, outras denominações como Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) fazem parte do grupo denominado de *neopentecostal*.

Nesse caso, segundo Mariano (1999), o termo *neopentecostal* já sintetiza algumas considerações sobre esse grupo das igrejas pentecostais brasileiras: indica o fato de serem denominações de constituição recente e ao mesmo tempo pelo fato de trazerem novos elementos ao pentecostalismo nacional. A Igreja Universal do Reino de Deus é uma das principais representantes desse grupo e sua análise sintetiza, de uma certa forma, a análise de todo o grupo. Além disso, o autor apresenta como principais características dessas igrejas a guerra contra o diabo e seus anjos; o uso e a pregação da Teologia da Prosperidade; liberalização dos usos e costumes de santidade; e o fato dessas estruturarem-se empresarialmente.

Dessa forma, podemos observar que se no caso das duas primeiras ondas do pentecostalismo quase não havia diferenças teológicas, com relação às igrejas neopentecostais a situação era diferente. Além das diferenças citadas acima, incluem-se também algumas outras com relação aos aspectos sociais como a diminuição do sectarismo. Assim,

tendo em vista tais critérios, verifica-se que o neopentecostalismo não é definido isoladamente nem em si ou por si mesmo. Pelo contrário, é construído a partir da adoção de parâmetros relacionais, tendo como referências contrastivas o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo (MARIANO, 1999, p. 37).

Porém, mesmo que o pentecostalismo tenha se diferenciado interiormente ao longo de quase um século resultando na formação das três ondas apresentadas por Freston (1996) e Mariano (1999), Oro (1996) destaca que esses movimentos possuem alguns aspectos em comum. Segundo ele, os aspectos comuns tanto ao pentecostalismo clássico quanto ao neopentecostal são: o pentecostalismo dos desfavorecidos, o pentecostalismo exclusivista, o pentecostalismo emocional e o pentecostalismo ideológico.

No que diz respeito ao pentecostalismo dos desfavorecidos, o autor destaca que a maior parte dos fiéis que freqüentam as igrejas pentecostais é composta por pessoas de

baixa renda e, conseqüentemente, baixo poder aquisitivo. Isso justifica, para o autor, a presença de grande número de templos pentecostais nas periferias das cidades, em bairros populosos e próximos às estações rodoviárias e pontos de paradas de ônibus. Além disso, para o mesmo autor, muitos dos pentecostais brasileiros são pessoas que haviam se estabelecido, inicialmente, no campo mas que migraram para as cidades, daí a razão para essas pessoas sustentarem valores “tradicionais” no que diz respeito à moral e à religião. Assim, o autor conclui colocando que “os destinatários preferenciais, mas não exclusivos, do discurso pentecostal e neopentecostal são as camadas pobres da população” (ORO, 1996, p. 50).

Com relação ao pentecostalismo exclusivista, Oro (1996) diz que essas igrejas possuem pouca tolerância religiosa e ecumênica. Consideram-se como as instituições exclusivas para a solução “dos problemas que afligem os fiéis e no caminho que conduz à salvação” (ORO, 1996, p. 50). A partir desse sentimento de exclusividade, portanto, essas igrejas desenvolvem pouco diálogo com outras igrejas cristãs e coordenam uma espécie de “guerra santa” contra as religiões afro-brasileiras “identificando suas divindades como causadoras dos males e das desgraças que se abatem sobre as pessoas e as sociedades em geral” (ORO, 1996, p. 50).

As igrejas pentecostais se caracterizam, também, por ser uma “religião emocional” (ORO, 1996, p. 51) voltada para a manifestação espontânea de seus fiéis durante o culto nas mais diversas formas como orações, louvações, choros e risos, o que faz com que muitos fiéis acabem atingindo um estado de transe ou semi-transe. São diversos os meios que provocam esses estados emocionais como o uso de equipamentos de sonorização os quais são manejados pelos pastores durante o culto. Além disso, o discurso inflamado do pastor dirige-se sempre ao fiel “numa fórmula que revela intimidade e que o convoca a se manifestar por gestos [...] ou por expressões verbais” (ORO, 1996, p. 51).

Além do recurso de sonorização, o ato de se “falar em línguas”, a glossolalia, considerada uma forma particular de se fazer louvação (CORTEN, 1996, p. 123), também acaba por incitar todo um fervor emocional nos fiéis durante a realização do culto. Segundo Corten (1996, p. 123-124) a glossolalia é uma espécie de louvação cuja manifestação se dá numa seqüência de sons incompreensíveis. Segundo o autor, “no contexto pentecostal, o ‘falar em línguas’ ou o ‘falar em línguas estranhas’ remete em particular aos versículos da 1ª



Epístola de Paulo aos Coríntios 14,2.13”<sup>7</sup>. Consideramos, entretanto, importante colocar que o fenômeno da glossolalia difere daquilo se chama de xenoglossia: enquanto o primeiro refere-se ao falar em línguas estranhas, o segundo diz respeito ao fato de se falar em línguas estrangeiras mesmo que essas não tenham sido previamente aprendidas.

Mariano (1999) destaca que a glossolalia, além de seu caráter emocional, também possui uma função de distinguir o pentecostalismo dos movimentos *holiness* presente na sociedade norte-americana no final do século XIX, o qual influenciou na formação do movimento pentecostal.<sup>8</sup>

De qualquer forma, todo esse fervor emocional que caracteriza os cultos das igrejas pentecostais acaba fazendo com que se crie, segundo Oro (1996), um ambiente de fraternidade nessas igrejas. Dessa forma, “se isso de fato ocorre, os crentes encontram nos templos o apoio psicológico e espiritual necessário para o alívio das tensões emocionais do cotidiano” (ORO, 1996, p. 52).

O pentecostalismo ideológico, por sua vez, refere-se aos discursos dos pastores pentecostais “na medida em que sabem identificar os problemas e as angústias das pessoas mas propõem, sistematicamente, uma explicação transcendental para sua origem [...]” (ORO, 1996, p. 52). Dessa forma, os pastores acabam por “demonizar” os problemas sociais apontando, em grande medida, as entidades religiosas das religiões afro-brasileiras como as responsáveis por todas as mazelas sociais. Somente uma conversão individual pode eliminar todo o mal que aflige o indivíduo.

Dessa forma, conforme aponta Oro (1996, p. 52), desloca-se “o centro gerador dos problemas do campo social para o espiritual e da sociedade para o indivíduo, não [questionando] as causas histórico-sociais dos problemas que afligem os membros das camadas populares”. Assim, as explicações transcendentais dos dirigentes da maior parte das

---

<sup>7</sup> Em 1 Coríntios (14, 2) encontramos a seguinte afirmação: “Pois quem fala em outra língua, não fala a homens, senão a Deus, visto que ninguém o entende, e em espírito fala mistérios”. Um pouco mais a frente, Paulo afirma que “pelo que, o que fala em outra língua, ore para que a possa interpretar. Porque, se eu orar em outra língua, o meu espírito ora de fato, mas a minha mente fica infrutífera” (1 Coríntios 14, 13-14)

<sup>8</sup> Segundo Mariano (1999, p. 129), “o falar em línguas estranhas, a glossolalia, como evidência do batismo no Espírito Santo, desde o início constitui o elemento distintivo da doutrina pentecostal com relação ao movimento *Holiness* de fins do século XIX, do qual o pentecostalismo herdou as principais crenças, práticas culturais e tabus comportamentais”.

igrejas pentecostais acabam por convencer o indivíduo de que os problemas pelos quais ele passa têm uma solução espiritual e não social, não estimulando, dessa forma, qualquer engajamento de ordem política.

Porém, além dessas características comuns entre os pentecostais clássicos e os neopentecostais, Oro (1996) ressalta que esses últimos possuem algumas marcas que são intrínsecas a eles e que os diferencia, em certa medida, dos primeiros. Essas marcas ou características são: o pentecostalismo de líderes fortes; o pentecostalismo liberal; o pentecostalismo de cura divina; o pentecostalismo eletrônico e o pentecostalismo empresarial.

Com relação ao pentecostalismo de líderes fortes, isso não é algo exclusivo das igrejas neopentecostais, pois algumas denominações deuteropentecostais também são dirigidas por um líder forte como a Igreja Pentecostal Deus é Amor cujo líder é David Miranda. Igrejas neopentecostais como Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus são administradas por líderes carismáticos como Edir Macedo e R. R. Soares, respectivamente. Essas pessoas “exercem um acentuado controle doutrinário e administrativo-financeiro sobre as igrejas e pastores que se encontram sob seu poder” (ORO, 1996, p. 54) além de se dedicarem à expansão de suas igrejas tanto no Brasil quanto no exterior.

No que diz respeito ao pentecostalismo liberal, isso se refere, principalmente, ao modo de se “portar e de se apresentar dos crentes em relação aos padrões tradicionais” (ORO, 1996, p. 54). Diferentemente dos evangélicos pentecostais da primeira e segunda onda que se caracterizavam, sobretudo, por se vestirem com terno e gravata (para o homem) e saias e cabelos compridos (para as mulheres) acompanhados pela Bíblia, em geral, debaixo do braço, as igrejas neopentecostais “rompem com a tradicional identidade estética pentecostal, pois seus membros vestem-se como bem entendem, as mulheres usam adereços e produtos de beleza, aos fiéis não é vedado o lazer e a diversão” (ORO, 1996, p. 55).

Além da questão referente ao vestuário de seus fiéis, as igrejas neopentecostais também “liberaram” o uso de diversos instrumentos musicais que até então não eram utilizados em outras igrejas pentecostais. O uso de baterias, contrabaixos e guitarras, além de ritmos e estilos musicais marcantes na sociedade (daí a criação do movimento gospel) “favorece a conversão de indivíduos pertencentes às classes não populares da sociedade que,

desta forma, podem aderir a Jesus sem renunciar drasticamente ao seu estilo de vida” (ORO, 1996, p. 56)

Porém cabe ressaltar, conforme observa Oro (1996), que toda essa liberalização não envolve questões fundamentais de sua teologia como a tendência fundamentalista desses movimentos, uma vez que eles nutrem “a certeza da verdade divina inquestionável do texto escriturístico, sem qualquer possibilidade de interpretação” (ORO, 1996, p. 56).

Com relação ao pentecostalismo de cura divina, embora já tenhamos mencionado a influência do movimento de cura divina das igrejas deuteropentecostais, esse é bastante marcante nas igrejas pentecostais sobretudo no que diz respeito ao papel do diabo e do demônio<sup>9</sup> na vida das pessoas “como [um] dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral” (ORO, 1996, p. 57).

Junto dessa ênfase no papel do demônio (o qual, via de regra, é representado pelas entidades das religiões afro-brasileiras) na vida de seus fiéis, as igrejas neopentecostais criam todo um ritual de culto de exorcismo e oração com a “imposição das mãos” sobre as pessoas endemoniadas. Atrás de todo esse ritual está a fé, a crença do fiel nesse processo, crença essa de tríplice dimensão:

do personagem (pastor, xamã, curandeiro, pai-de-santo) em seus poderes; do paciente, fiel, crente, nos poderes do personagem e na eficácia do ritual que este preside; e, enfim, do grupo social, fiéis em geral, que acompanham os rituais, atestam o poder de um e a fé de outro, e contribuem para formar a atmosfera favorável à eficácia terapêutica (ORO, 1996, p. 59).

Porém, conforme diz Mariano (1999), ao dispensarem atenção e ao criarem todo um simbolismo para combaterem essas entidades, as igrejas neopentecostais e seus líderes acabam por legitimar e assumir a real existência dessas entidades. Segundo Mariano (1999, p. 127) “os crentes acreditam piamente que os demônios existem, agem nesse mundo e se passam, entre as muitas formas que assumem, pelos deuses e entidades das religiões mediúnicas”. E Mariano (1999) ainda vai mais longe ao afirmar que “como crêem na existência dos deuses e entidades afro-brasileiros e espíritas, acreditam na capacidade de eles

---

<sup>9</sup> Sobre o papel do diabo e do demônio nas igrejas neopentecostais, ver Mariano (1999).

realizarem milagres e curas, atos aparentemente benéficos que, mais uma vez, só reafirma o quanto eles são capciosos” (MARIANO, 1999, p. 127).

Além disso, Oro (1996) destaca um outro elemento importante da cura divina das igrejas neopentecostais. Como essa cura não se restringe apenas à prática de exorcismo mas também à cura de diversas doenças, a terapia dos rituais dessas igrejas também expressa uma forma de protesto simbólico contra a saúde pública brasileira. Muitas pessoas de classe média-baixa e baixa da sociedade brasileira, além de procurarem a medicina oficial, também “recorrem aos templos ou a outros espaços sagrados ou, sem saírem de casa, assistem programas religiosos em que pregadores abençoam água, vestimentas, pão, óleo, etc, infundindo-lhes um poder de cura” (ORO, 1996, p. 60). Dessa forma, essas igrejas agem de forma a procurar e a proporcionar soluções para os males que afetam seus fiéis, mesmo que as formas utilizadas para tal sejam carregadas de encenações e emoção.

No que se refere ao pentecostalismo eletrônico caracterizado pelo uso do rádio e da televisão para pregações evangélicas, tanto as igrejas pentecostais clássicas e deuterpentecostais assim como as igrejas neopentecostais, fazem uso dele. Porém, as igrejas neopentecostais são as que dão uma ênfase maior a esse tipo de evangelismo. Por outro lado, conforme observa Oro (1996), cabe ressaltarmos que outras denominações cristãs também utilizam os meios de comunicação de massa para divulgarem suas mensagens.

Entre os pentecostais e, sobretudo os neopentecostais, Oro (1996) afirma que são diversos os significados que se dá ao uso dos meios de comunicação de massa na propagação das mensagens dessas igrejas, como o significado econômico, proselitista, legitimador e dinamizador, os quais trataremos de uma forma bastante reduzida a seguir.

Oro (1996) afirma que através dessas pregações televisivas e radiofônicas, essas igrejas acabam por adquirir contribuições financeiras dos próprios membros a fim de custear suas transmissões. Além disso, elas aproveitam toda a audiência que adquirem com seus programas com o intuito de fazerem auto-propaganda indicando, na tela do televisor, os endereços de suas templos espalhados por todo o país. Como se não bastasse, por meio dessas transmissões, as igrejas neopentecostais acabam por reforçar seu próprio status social

de sorte que usar os meios eletrônicos é não somente uma maneira de divulgar suas igrejas, de dizer à sociedade que ‘nós existimos e somos diferentes das demais’, mas também de dizer que ‘somos tão importantes quanto o catolicismo, o protestantismo e as poderosas igrejas norte-americanas’ (ORO, 1996, p. 69).

Os programas dessas igrejas veiculados pelos meios de comunicação de massa também transmitem aos fiéis e ao público em geral um caráter dinâmico dessas instituições religiosas de modo que suas pregações não se tornem rotineiras. Daí a dinâmica do pastor com uso intensivo de gestos e diferentes tonalidades de vozes além das diversas correntes e rituais que são promovidos pelas igrejas. Dessa forma, “participando dos rituais, num clima de profunda e contagiante exaltação emocional, os fiéis sentem-se revigorados e dispostos a enfrentar o cotidiano” (ORO, 1996, p. 70).

Uma última característica do neopentecostalismo apresentado por Oro (1996), e talvez a mais polêmica, é o caráter empresarial que rege a administração dessas igrejas com o dinheiro circulando “largamente revestindo-se de sentidos diferentes para os dirigentes das igrejas e para os fiéis” (ORO, 1996, p. 70). Oro (1996) salienta ainda que a inserção dessas igrejas numa sociedade capitalista faz com que elas não apenas passem pela questão financeira como também a assimilem à lógica capitalista. Segundo Oro (1996, p. 70)

as igrejas são estruturadas segundo o modelo empresarial: possuem uma organização administrativa hierárquica, esperam aumentar sempre mais o seu patrimônio, mantem uma divisão social do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento, e sustentam uma relação concorrencial com as outras ‘empresas de salvação’ atuantes no mercado religioso nacional.

E para levantarem as quantidades de dinheiro necessárias para a manutenção da igreja e a realização de seus projetos, essas instituições religiosas fazem uso de diversas estratégias conforme aponta Oro (1996): pedidos para enfrentar despesas ordinárias e extraordinárias, apelo para o dever sagrado do dízimo, campanhas de massificações, distribuição de bens simbólicos, garantia de eficácia simbólica, controle de doações financeiras, oportunidade de conquista de prestígio e apropriação e manipulação de importantes elementos do repertório simbólico dos fiéis.

Porém, além dos itens citados acima, dificilmente poderemos compreender essa estratégia de cooptação de dinheiro pelas igrejas neopentecostais sem compreendermos o papel e a influência da Teologia da Prosperidade (TP) nesse processo.

A Teologia da Prosperidade, Confissão Positiva ou Movimento da Fé, surgiu, segundo Mariano (1996), nos Estados Unidos na década de 1940 tendo como seu principal líder Kenneth Hagin. Segundo Mariano (1996, p. 29), “o termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm o poder [...] de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em alta voz”. E esse trazer à existência envolve saúde perfeita, prosperidade material, felicidade, entre outras bênçãos.

Além disso, segundo Mariano (1996, p. 30), a Teologia da Prosperidade exige de seus fiéis muita fé de modo que “é preciso estar imbuído de extrema fé para crer que a realidade possa se conformar às palavras pronunciadas com fé, em nome de Jesus”. E se isso não ocorrer, o discurso dos pregadores já está elaborado a fim de justificar tal frustração:

eles explicam ao fiel que, embora o objeto de sua confissão ainda não tenha se concretizado no mundo material, é dever do cristão, de antemão, orar agradecendo a Deus pela posse da bênção confessada, como se fosse aplicação metódica de uma fórmula mágica, uma vez que no mundo espiritual ela já foi concedida (MARIANO, 1996, p. 31)

No Brasil, a Teologia da Prosperidade chega no final de década de 1970 sendo bastante difundida nas igrejas neopentecostais. Aqui também, seus pregadores vão destacar a fé como condição para a concretização das exigências e determinações feitas a Deus<sup>10</sup> e salientam que “a posse, a aquisição e a exibição de bens, a saúde em boas condições e a vida sem grandes problemas e aflições são apresentadas como provas da espiritualidade do fiel” (MARIANO, 1996, p. 32) justificando, dessa forma, a pobreza como simples falta de fé. E isso acaba desviando, em nossa concepção, a atenção do fiel do engajamento e da luta social para se adquirir um nível de bem-estar de vida. Isso porque, conforme afirma Mariano (1996, p. 32), “em vez de glorificar o sofrimento, tema caro ao cristianismo, [a Teologia da

---

<sup>10</sup> Optamos por caracterizar esses pedidos como *exigência*, uma vez que Romeiro (1993), citado por Mariano, (1996, p. 32) adverte para o fato de que os verbos pedir, rogar, suplicar foram substituídos, pelos pregadores da Teologia da Prosperidade, pelos verbos decretar, determinar e reivindicar. Dessa forma, à luz dessa teologia, já não se faz mais um *pedido* à Deus mas se *decreta e determina* algo.

Prosperidade] enaltece o bem-estar do cristão nesse mundo. Este bem-estar não será alcançado através da luta coletiva e política [...] mas por meio de mediações puramente religiosas”.

Nesse contexto, o dízimo e as ofertas possuem um papel primordial, inclusive como prova de fé<sup>11</sup>. Isso porque, o seu pagamento acaba sendo interpretado como uma condição para que o fiel possa ter uma “vida abundante” e reconstruir uma “sociedade com Deus” estando habilitado, dessa forma, a fazer uso das promessas bíblicas escritas por esse próprio Deus. Além disso, a incessante exortação para o pagamento do dízimo bem como para a realização de ofertas, sejam em dinheiro, cheques pré-datados, jóias, carros, caminhões, salários inteiros, poupança, entre outros, faz dessas igrejas instituições com consideráveis níveis de recursos financeiros de forma que multipliquem seu patrimônio e invistam em evangelismos eletrônicos deixando-as em condição financeira muito mais confortável que suas concorrentes. Segundo Mariano (1996, p. 37),

prometendo saúde, prosperidade, felicidade, libertação do Diabo e dos problemas cotidianos àquele que corajosamente doar a maior quantia possível e, de preferência, uma quantia que, do ponto de vista do cálculo racional, fará falta, estas igrejas conseguem recolher muito mais recursos financeiros do que as concorrentes.

Somente a título de ilustração, há pastores em Belo Horizonte, por exemplo, que têm exigido se seus fiéis 30% de sua renda mensal como pagamento do dízimo sendo 10% referente ao Pai, 10% ao Filho e 10% ao Espírito Santo (MARIANO, 1996, p. 37).

Além da exortação ao pagamento do dízimo e a realização de grandes ofertas, algumas igrejas, como a Universal do Reino de Deus, têm incentivado aos seus fiéis trabalharem por conta própria abrindo seu próprio negócio. Dessa forma, segundo Mariano (1996, p. 35), aos fiéis, para enriquecerem, “não adianta apenas [exigirem] seus direitos, é preciso que trabalhem, sejam astutos, aproveitam as oportunidades, ingressem na iniciativa privada”. E a igreja, nessa perspectiva, já criou cultos e correntes especialmente para esse público, a fim de que seus negócios prosperem cada vez mais.

---

<sup>11</sup> Segundo Mariano (1996, p. 37), “cumpre frisar que, no âmbito da TP, pagar o dízimo e dar ofertas constituem duas das principais formas pelas quais o crente prova a sua fé. Colocada incessantemente à prova, a fé existe apenas e quando se manifesta concretamente em ação, quando é exercida, no caso, através do pagamento do dízimo e no ato da oferenda”.

Nessas condições, podemos estar pensando, até que ponto a tese de Max Weber intitulada “A ética protestante e o espírito do capitalismo” se aplica às igrejas pentecostais, sobretudo às neopentecostais, principais propagadoras da Teologia da Prosperidade. Segundo Mariano (1996, p. 43), diferentemente das igrejas protestantes históricas do período da reforma religiosa, envoltas em prática puritana que não incentivava o consumismo supérfluo,

no neopentecostalismo, o crente não procura a riqueza para comprovar seu estado de graça. Não se trata disso. Como todos os demais, crentes e incrédulos, ele quer enriquecer para usufruir de suas posses neste mundo. Sua motivação consumista, notadamente mundana, foge totalmente ao espírito do protestantismo ascético, sobretudo da vertente calvinista.

Além disso, conforme atesta Mariano (1996, p. 44), o pentecostalismo em geral não visa uma mobilidade social nem tampouco uma participação civil entre seus adeptos, não ocasionando, dessa forma, uma ascensão econômica das regiões do país onde se concentra a maior parte dos evangélicos pentecostais. Segundo o autor, “o pentecostalismo está presente no Brasil, país que abriga cerca da metade dos evangélicos da América Latina, há mais de oito décadas, tempo suficiente para que manifestassem, se fosse o caso, sinais de seu propalado potencial econômico” (MARIANO, 1996, p. 44).

Assim, Mariano (1996, p. 44) afirma que a Teologia da Prosperidade, por meio de suas crenças mágicas que renegam o ascetismo protestante, pode “estar pondo por terra [...] o elemento de natureza ética do protestantismo capaz de, ao menos potencialmente, promover a realização de sua principal promessa: a tão almejada prosperidade”. O que Mariano (1996) não colocou é que essa prosperidade pode, sim, estar sendo realizada por meio da expansão empresarial dessas igrejas. Dessa forma, na nossa concepção, se a prosperidade ainda não chegou aos fiéis, pelo menos à igreja e à sua cúpula administrativa ela já é fato concreto.

Além dessas características de cunho sociológico, entendemos que se faz necessário também apontarmos uma característica a respeito da territorialidade dessas instituições religiosas pentecostais. Segundo Machado (1994), essas igrejas possuem uma territorialidade fugaz, diferente da territorialidade católica a qual é caracterizada pela autora com formal e perene. Essa territorialidade fugaz diz respeito ao movimento de que esses crentes pentecostais realizam para participar do culto de suas igrejas: muitos de deslocam de



uma área à outra da cidade mesmo que seu bairro tenha outras igrejas pentecostais. Na igreja católica, a situação é outra: dividindo a cidade em paróquias, os católicos de uma dada localidade passam a “pertencer” a uma dada “freguesia”.

Claro é que podemos afirmar que a igreja católica e seus ritos e cultos são os mesmos em qualquer parte da cidade, independente da paróquia, não justificando, portanto, tais deslocamentos. As igrejas pentecostais são diferentes: embora todas carreguem consigo o adjetivo “pentecostal”, elas não pertencem, em geral, às mesmas denominações, são comunidades diferentes. Isso explica, em geral, o fato de o fiel se deslocar de uma parte à outra da cidade para participar de uma dada denominação que melhor lhe agrade. E isso pode se dar por diversos motivos: seja pelo fato de antes morar na localidade onde se encontra a igreja, seja pelo fato de encontrar no líder daquela denominação um carisma que não encontrou em outros. De qualquer forma, o deslocamento do fiel, que caracteriza a territorialidade das igrejas pentecostais como fugaz, está inserida nas características dessas igrejas em função de seu próprio processo de formação, e tentar burocratizá-las ou formalizá-las, como a igreja católica, pode não resultar em um sucesso.

Assim, nessa curta exposição, podemos observar que, conforme vão se modificando os contextos sociais dos momentos históricos, as igrejas, sobretudo as pentecostais, tendem a se transformar e a criar meios de crescimento que correspondam a esses novos tempos e às novas tendências, conforme aponta o quadro 1.

**Quadro 1: as ondas do pentecostalismo brasileiro e suas principais características**

<b>Ondas</b>	<b>Período</b>	<b>Aspecto sócio-político</b>	<b>Aspecto teológico</b>	<b>Principais Igrejas</b>
1ª onda: igrejas clássicas	1910-1950	Surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos e início de sua expansão para diversos continentes. Revolução de 1930. Estado Novo.	Comportamento anticatolicismo, ênfase no dom das línguas, crença na iminente volta de Cristo, radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior.	Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil
2ª onda: igrejas deuteropentecostais	1950-1970	Expansão urbana com concentração de pessoas nas cidades, desenvolvimento dos meios de comunicação e interesse norte-americano na América Latina no pós-guerra e no contexto da Guerra Fria.	Sem muita diferença teológica com relação às igrejas da primeira onda exceto no que diz respeito à ênfase que essa onda dá aos dons do Espírito Santo: enfatizam o dom de curas. Pregações em praças públicas, tendas, cinemas e estádios.	Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja O Brasil para Cristo, Igreja Deus é Amor, Igreja Casa da Bênção

3ª onda: igrejas neopentecostais	Final da década de 1970 até os dias atuais	Modernização do país no que se refere às comunicações e urbanização. Período da “década perdida” de 1980. Constituinte de 1988. Eleições de Fernando Collor de Melo (1989) e Fernando Henrique Cardoso (1994 e 1998). Bancada evangélica.	Incessante guerra contra o diabo, televangelismo, liberalização de usos e costumes, desenvolvimento da música <i>gospel</i> , estruturação empresarial, presença de líderes fortes e carismáticos, uso e pregação intensiva da Teologia da Prosperidade, “guerra santa” contra entidades religiosas afro-brasileiras, ênfase exaustiva na doação de ofertas e dízimos por seus fiéis.	Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Cristo Vive, Comunidade Evang. Sara Nossa Terra, Comunidade da Graça, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo
----------------------------------	--	---	---	--

Fonte: Freston (1996), Oro (1996), Mariano (1999), Prandi e Pierucci (1996). Org. ROGRIGUES, Jean Carlos

Nesse sentido, podemos considerar o pentecostalismo como sendo um fenômeno religioso “dinâmico”, sempre adequado ao momento no qual estamos vivendo. Assim, podemos sugerir a idéia de que as igrejas pentecostais estão procurando sempre se tornar capazes de dar respostas e atenção aos anseios cotidianos de seus fiéis. Se esse anseio, por exemplo, é se livrar da pobreza, tão marcante em nossa sociedade contemporânea, a igreja responde através de Teologia de Prosperidade. Porém, cumpre salientar mais uma vez, as respostas e as soluções propostas por essas igrejas tendem a ser, em sua maioria, pela via transcendental e não através do engajamento social de seus fiéis.

Se em meados do século XX as igrejas pentecostais estavam procurando atuar entre a população migrante que vinha do campo para a cidade, em função do êxodo rural, habitar as periferias urbanas (CÉSAR, 1974), atualmente essas mesmas igrejas, agora com novas estratégias de atuação como uso intensivo de TV (e até compra de canal de TV aberta, como a Rede Record), procuram responder às necessidades básicas como desemprego e violência na perspectiva do transcendente.

#### 4.2 As igrejas pentecostais e o interesse norte-americano

Ainda discutindo a vinda do movimento pentecostal para o Brasil, há autores que justificam tal missão religiosa a partir de interesses norte-americanos em propagar valores conservadores à sociedade latino-americana sobretudo a partir do final década de 1960 com a visita do secretário de Estado norte-americano Nelson A. Rockefeller a este continente. Entre tais autores, citamos Gouveia (1996). Dessa forma, consideramos que a

vinda, inicialmente, da igreja Assembléia de Deus e tantas outras em momentos posteriores ao Brasil e à América Latina tenha relação não apenas com o contexto local mas também com toda uma conjuntura global, inclusive de interesses geopolíticos dos Estados Unidos, principalmente no período do pós-guerra, conforme colocamos anteriormente. Gouvêia (1996) chama a atenção para o fato de que

é importante alertar que não se trata de pensar a expansão pentecostal na América Latina como uma ‘conspiração evangélica’, mas acreditamos que seria ingenuidade e irresponsabilidade fechar os olhos para determinadas evidências que apontam o interesse dos EUA para essa questão. (1996, p. 21).

E um dos mecanismos que nos dão subsídios para analisarmos a influência e os interesses norte-americanos, de cunho religioso, na América Latina e no Brasil é o Documento Santa Fé I publicado no início da década de 1980. Em sua proposição 3 do capítulo 2 há a seguinte recomendação: “A política externa dos E.U.A. deve começar a enfrentar (e não simplesmente a reagir a ela posteriormente) a teologia da libertação tal como é utilizada na América Latina pelo clero da ‘teologia da libertação’” (PEIXOTO, 1981, p. 52).

Antes disso, porém, por volta de 1969, o Secretário de Estado norte-americano Nelson A. Rockefeller havia feito uma viagem pelo continente e alertou o presidente Nixon para a questão de que

a Igreja Católica não era mais um aliado confiável, sendo por isso interessante incentivar as igrejas conservadoras dos Estados Unidos a buscarem mais fiéis na América Latina. Então as missões evangelizadoras americanas começaram a se expandir de forma organizada e sistematizada e em grande escala por todo o continente. (SOARES, 2001, p. 53).

Em 1990 fora publicado o Documento Santa Fé II intitulado “Uma estratégia para a América Latina nos anos 90” e, sobre a Teologia da Libertação, esse documento afirmava que

‘ é uma doutrina política disfarçada de crença religiosa, que tem um significado contra o papa e contra a livre empresa, a fim de debilitar a independência da sociedade ante o controle estatista. [...] Desse modo, vemos a doutrina marxista enxertada num antigo fenômeno religioso e cultural.’ (apud GOUVÊIA, 1996, p. 23).

Assim, verificamos uma certa relação entre os movimentos religiosos pentecostais e suas relações com as práticas políticas norte-americanas em toda a América Latina. Porém, essas práticas entre religiosos pentecostais e poder político não se dão apenas num contexto global. Também no cenário político de cada país latino-americano os pentecostais desenvolvem atividades políticas como na Nicarágua, Guatemala, Chile e Brasil. No Brasil, no final da década de 1980, muitos grupos evangélicos pentecostais obtiveram emissoras de rádio em função de seus respectivos votos a favor do mandato de cinco anos do então presidente José Sarney (GOUVEIA, 1996, p. 25).

E uma outra demonstração da influência do pentecostalismo branco conservador norte-americano em nossa sociedade diz respeito à participação política e social de seus fiéis, grande parte habitantes das periferias brasileiras os quais sofrem constantemente com as desigualdades de renda de nossa sociedade. Segundo Gouvêia (1996, p. 26),

a religião vai servir [...] como auxiliar das estruturas do poder na medida em que intermediariza a percepção do mundo pelas classes populares. Fundamenta a estrutura baseada na divisão política e social como algo natural, levando as classes populares que não vêm atendidas suas necessidades objetivas ou simbólicas, impostas subliminarmente pela sociedade, a se manterem politicamente amorfas.

Além disso, segundo lideranças de movimentos populares, “[...] depois que as igrejas evangélicas começaram sua penetração em massa pelas periferias das grandes cidades, caiu sensivelmente a participação dos mesmos.” (GOUVÊIA, 1996, p. 27). E esse comportamento de não se engajar em movimentos e lutas populares são inseridos, muitas vezes, não somente nos discursos mas também nas orientações de alguns dos pastores e dirigentes de algumas igrejas pentecostais. Segundo Gouvêia (1996, p. 27),

[...] uma série de interditos domesticava corações e mentes: televisão, masturbação, ir à praia ou piscina pública (o fato de apenas ir e ver os banhistas já configurava um grave pecado), mulher andando de bicicleta, programas mundanos de rádio, etc. Criava-se o indivíduo obediente às leis, alijados dos ‘diabólicos’ desejos inacessíveis.

Damiani (2000) também já chamava a atenção para a presença das igrejas pentecostais nas periferias urbanas de nossas cidades. Porém, a autora coloca-as como um meio, uma alternativa “messiânica” para as populações destas periferias. Segundo a autora,

a diversidade dos movimentos urbanos e sua separação mútua vêm corroborar com o não desvendamento das radicais causas da situação enfrentada: não há moradia e emprego para a maioria – faminta e alvo da violência –, pois a negatividade absoluta do trabalho assim a traduz, sem política como alternativa, sobram as igrejas pentecostais, renovando a já tradicional relação entre messianismo e fome. (DAMIANI, 2000, p. 30).

Num outro ponto de seu trabalho, quando a autora discute as formas e os meios de se superar a *urbanização crítica* visando criar uma urbanização para todos, ela apresenta as igrejas pentecostais das periferias como um obstáculo para essas lutas dadas suas posições conservadoras de cunho teológico. Segundo ela, “há, do outro lado do movimento, as igrejas pentecostais, a reza no lugar da luta e não com a luta. A violência e a miséria aparecem como impossíveis de vencer, daí o divino é a alternativa cotidiana.” (DAMIANI, 2000, p. 33).

Dessa forma, podemos observar a relação que se estabelece entre as igrejas pentecostais e os problemas e atividades de cunho sócio-político. Mais preocupadas com o sacral do que com o social, essas instituições religiosas tendem, em sua maioria e de acordo com a literatura, a não incentivar o engajamento e a participação de seus fiéis em assuntos relacionados à política, envolvendo-os numa atmosfera de passividade frente as desigualdades sociais tão presentes e marcantes na sociedade brasileira. Um exemplo claro disso foi o movimento operário que se desenvolveu no país a partir da década de 1930, no qual não apenas os pentecostais, mas também a própria Igreja Católica, não se envolveram. Para compreendermos essa questão de uma forma mais clara, cumpre esboçarmos algumas colocações sobre a relação entre política e pentecostalismo no Brasil.

### **4.3 Política e pentecostalismo no Brasil**

Como dissemos, o movimento religioso pentecostal iniciou suas atividades no país a partir da década de 1910. Suas primeiras expressões foram os trabalhos desenvolvidos pela igreja Congregação Cristã no Brasil, fundada em 1910 no bairro do Brás, São Paulo, pelo italiano Luigi Francescon. A igreja Assembléia de Deus foi fundada em 1911, na periferia de Belém, no Pará. Somente a partir da década de 1930 esse movimento expandiu-se de forma considerável. Porém, essa data não é um consenso entre os pesquisadores da área. Rolim (1985) considera ser mais preciso o ano de 1935, momento em que as políticas de Getúlio Vargas do Estado Novo debilitaram os movimentos operários

“através da legislação trabalhista, da força repressiva e de um sindicato fascista” (SOARES, 2001, p. 61).

Mesmo que as duas denominações acima citadas tenham iniciado suas atividades no mesmo período histórico, havendo apenas um ano de diferença entre elas, temos que considerar que o contexto sócio-político-econômico de suas diferentes localizações geográficas acabou por interferir em suas atividades e em seus projetos de expansão.

No caso da igreja Assembléia de Deus as desigualdades sociais urbanas foram de suma importância em suas atividades. Em função delas, seus missionários encontraram um amplo espaço aberto de trabalho nas periferias de Belém. Num estudo publicado por Rolim (1995), o autor destaca o papel do urbano nesse processo. Enquanto o centro da cidade, local de moradia das classes burguesas, era ocupado pela Igreja Católica, restavam apenas as periferias da cidade para o trabalho dos dirigentes religiosos não-católicos.

Porém, já a igreja Congregação Cristã no Brasil teve de enfrentar uma realidade diferente da igreja Assembléia de Deus. Instalada em São Paulo, pretendendo trazer para si os italianos do bairro do Brás, ela sofreu toda uma resistência de conversão de novos adeptos sobretudo na década de 1930, quando o movimento operário urbano (formado muitas vezes por trabalhadores imigrantes, como os italianos) lutava por seus direitos e melhores condições de trabalho e subsistência, embora, segundo Martins (1994), esses fossem uma minoria. Segundo o autor,

os esforços dos historiadores do trabalho, de explicar a existência de uma classe operária no Brasil, orientada, desde o começo, por posições de esquerda, em particular anarquistas ou socialistas, são esforços vãos. É claro, houve minorias esclarecidas, sobretudo imigrantes estrangeiros, que agiram no sentido da defesa dos interesses da classe trabalhadora, inspiradas pelas concepções do anarquismo, do socialismo ou do comunismo. (MARTINS, 1994, p. 31).

Era justamente no interior da comunidade de operários italianos que a Congregação Cristã no Brasil encontrou maior resistência. Isso porque os italianos já possuíam experiência em lutas sociais e sindicais em sua terra de origem e eram refratários a uma visão conservadora da sociedade como propunham os pentecostais.

E era essa postura e posição dos operários italianos que os afastavam de qualquer tipo de prática religiosa, sobretudo da posição apolítica conservadora que a Congregação Cristã no Brasil havia adotado. Segundo Rolim (1995, p. 52)

[...] quem se metia naquelas greves, quem as sugeria e as organizava, ou quem a elas adería em solidariedade aos outros, para reivindicar seus direitos e até mesmo tentar modificações sociais, estava se situando em pólo oposto a qualquer tipo de religião despida de sensibilidade humana, sem olhos para ver aquelas duras realidades da sociedade.

Isso representava um certo afastamento dos operários em relação aos grupos religiosos, tanto pentecostal como também da Igreja Católica. Segundo Rolim (1985, p. 78-79) “os Centros Operários Católicos [...] pautavam-se pela busca de conciliação entre patrões e empregados [...] Tinham, além disso, posição contrária às greves, davam ‘apoio incondicional a todas as classes conservadoras’, colocavam-se ao lado do Governo quando este reprimia policialmente as greves.” Ainda de acordo com Rolim (1995, p. 52-53),

esse situar-se em pólo oposto representava radical recusa de qualquer religião sem afinidade com os interesses dos trabalhadores então em luta. Ora, esse tipo de religião era no fundo a que estava do lado dos grupos dominantes, oligarquia e empresariado emergente e, ainda, o governo a elas aliado.

Isso porque, o discurso das igrejas pentecostais e das seitas era justamente a “[...] dissociação entre o social e o religioso, de um lado, legitimação da hegemonia dos grupos dominantes, do outro, contra os quais lutavam os trabalhadores urbanos.” (ROLIM, 1995, p. 53).

Diante disso, o movimento operário buscava afastar seus componentes desses grupos religiosos em função de suas posições conservadoras. De acordo com Rolim (1985, p. 76), na ocasião do Segundo Congresso Operário Brasileiro, em 1913, com grande influência do anarco-sindicalismo, houve a recomendação de que “[...] os operários deveriam se afastar de associações religiosas, das seitas religiosas e do chamado ‘sindicalismo católico’. Tais organizações buscam incutir nos trabalhadores a submissão ordeira dos patrões.” Isso demonstra, a nosso ver, a presença da religião com suas instruções morais que se tornavam uma ameaça ao movimento operário com fins de restabelecer a “ordem”.

E isso de fato ocorria. A orientação pentecostal do momento era a de que os religiosos deveriam cuidar

[...] do religioso e da conduta honesta e moralizante, de que se excluía qualquer questionamento sobre o que era decidido pelas autoridades constituídas. [...] Nada mais propício à atitude religiosa dos pobres. Sem esperanças na concretização de uma sociedade terrena igualitária, inebriavam-se na visão mitológica do milênio, aguardando que a segunda vinda de Cristo viesse instaurar uma sociedade sem sofrimentos e sem conflitos. (ROLIM, 1985, p. 81).

A posição adotada pela Igreja Católica diante do movimento operário estava embasada, conforme já dissemos, nas encíclicas papais, sobretudo a “Rerum Novarum”. Nesse documento de 15 de maio de 1891, escrita pelo Papa Leão XIII num contexto europeu, havia uma clara defesa da propriedade particular, da família, e por uma conciliação de classes como solução dos conflitos entre patrões e empregados contrária, dessa forma, às idéias socialistas e à revolução operária defendida por Lenine em “O Estado e a Revolução”. Para Lenine, “o Estado é o produto e a manifestação do caráter inconciliável das contradições de classe. O Estado surge precisamente onde, quando e na medida em que as contradições de classes objetivamente não podem ser conciliadas.” (LENINE, 1980, p. 226).

Assim, segundo Soares (2001, p. 61), neste período houve uma distinção entre o elemento de ordem sagrada e os elementos de cunho social e político, o que favoreceu “as práticas pentecostais que se preocupavam com o sagrado, com a conduta honesta e moralizante, excluindo qualquer questionamento sobre a decisão das autoridades”.

Corten (1996) chama a atenção para a máxima “Tu não participarás”, como um elemento regulador da ação política e social dos membros das igrejas pentecostais. Através da “greve social”, o simples “crente” pentecostal se afasta do político e das discussões das questões que o afligem na sociedade. Sendo a “greve social” “como uma recusa do espaço da cidade [...] a expressão profunda de que o espaço dos pobres não é um espaço político” (CORTEN, 1996, p. 172), os membros pentecostais acabam por desenvolver uma certa passividade frente à realidade com uma total submissão, obediência e respeito às autoridades instituídas no interior do Estado, como os patrões, os sindicatos e a própria legislação.



A ministra da Ação Social<sup>12</sup>, Benedita da Silva, petista e evangélica da igreja Assembléia de Deus, defende a idéia de que essa tendência de não envolvimento dos evangélicos pentecostais com a política é, de certa forma, uma questão cultural. Benedita da Silva, em entrevista a André Corten (1996), diz que os pentecostais possuem, de certa forma, “uma doutrina de cultura europeia. Os pentecostais brasileiros não conseguiram integrar a corrente pentecostal à cultura de seu país, isto é, à cultura política de organização e de participação. A concepção pentecostal é uma concepção que exclui a política” (CORTEN, 1996, p. 246).

Em um outro trecho da entrevista, a ministra destaca a participação política dos evangélicos negros norte-americanos contra o racismo, tão latente naquela sociedade. Segundo Benedita da Silva,

quando eu digo que há um comportamento europeu... é porque nós não conseguimos assimilar certas coisas. Por exemplo, a luta do negro americano... passa pela sua religiosidade. Lá, a Igreja negra americana luta. Ela não luta só ao nível espiritual, ela engaja também um combate político. Ela não luta para construir sua igreja, ela já tem uma. Ela sofre um apartheid, ela tem consciência desse apartheid (CORTEN, 1996, p. 249).

Além das afirmações feitas acima, a ministra ainda destaca o papel da igreja frente aos problemas sociais vividos pela população. Segundo Benedita da Silva, “estar totalmente fora do grande projeto da sociedade significa em compensação fechar os olhos sobre os problemas aos quais fazemos face hoje” (CORTEN, 1996, p. 252).

A partir desses apontamentos, consideramos que Benedita da Silva é um exemplo de emancipação política que ocorre entre alguns evangélicos pentecostais. Enquanto a maior parte desses religiosos tende, majoritariamente, para o conservadorismo político, o que reforça o discurso hegemônico global destas instituições, o caso da ministra representa uma identidade político-social desenvolvida no local. Ou seja, enquanto o discurso hegemônico das igrejas pentecostais tende ao conservadorismo, isso não impede o contra-discurso que brota do conflito local-global e aparece no interior das próprias instituições, o que demonstra a formação de uma identidade do lugar. Benedita da Silva é evangélica da Assembléia de Deus – instituição portadora de um discurso global conservador – mas,

---

<sup>12</sup> Benedita da Silva, ex-vice-governadora do Rio de Janeiro, foi nomeada ministra da Ação Social do Governo Lula em 2003.

contraditoriamente, membro de um partido de esquerda, o Partido dos Trabalhadores (PT)<sup>13</sup>, e simpática ao diálogo com outras seitas religiosas.

Isto nos permite detectar o rompimento com o discurso hegemônico mas também com a própria idéia de igreja pentecostal que se instalou no Brasil, pois, conforme apontamos no início deste capítulo, foi a igreja pentecostal dos brancos norte-americanos – apolítica e conservadora – que se instalou no país no início do século XX. Entretanto, dadas as condições sociais nas quais se encontra a sociedade brasileira e os próprios fiéis dessas instituições, temos a impressão de que aquela postura de contestação e conscientização política da igreja pentecostal dos negros norte-americanos parece estar se formando entre os fiéis evangélicos pentecostais brasileiros, denotando um salto escalar no qual seus atores se manifestam politicamente.

Embora não seja possível detectar isto com muita facilidade – porque a emancipação ocorre a passos lentos – alguns desses atores aparecem no cenário nacional, como a ministra Benedita da Silva e outros em suas particularidades, como o pastor Rubens Muzio, em Londrina, o qual coordena a SEPAL na região sul do país e possui o firme propósito de instalar igrejas saudáveis na cidade, conforme veremos no próximo capítulo.

Entretanto, embora haja uma minoria progressista, a maior parte dos representantes dessas instituições é conservadora. Eles ingressaram com maior atuação no meio político a partir de 1986 com a “missão” de defender a liberdade religiosa na Constituinte de 1988<sup>14</sup> (CORTEN, 1996) e constituíram uma bancada, somando os eleitos na eleição de 1986 com os que já se encontravam no Congresso Nacional, de 33 parlamentares que se autodenominavam *evangélicos* e que “além de visíveis e mensuráveis, apareciam como inesperadamente vocais na manifestação e na defesa de suas convicções religiosas e de seus pontos de vista sobre a sociedade” (PIERUCCI, 1996, p. 164).

---

<sup>13</sup> Essa definição de partido de esquerda fora dado pelo próprio presidente do Partido dos Trabalhadores (PT). Segundo Genoíno (2003, p. 11) “Somos [o PT] um partido de esquerda que se referencia nos valores e nas vertentes democráticas e humanistas do socialismo”.

<sup>14</sup> “Considerando tradicionalmente que o pentecostal não deve participar da política, a mudança de atitude em 1986 havia sido justificada pelas Igrejas pentecostais pelo fato de que a Constituição definia as regras gerais da sociedade – entre as quais a liberdade religiosa” (CORTEN, 1996, p. 179)

Dessa bancada de 33 parlamentares, mais de 50% deles pertencem às igrejas pentecostais e, sua maioria, detém um posicionamento conservador no Congresso embora isso não seja homogêneo a toda bancada, com a existência de “protestantes ativistas nos campo social e político que não são nada conservadores em questões políticas e socioeconômicas” (PIERUCCI, 1996, p. 165). Mas são a minoria entre eles. A partir desse momento, a “dobradinha” religião e voto passou a ser marcante no cenário político nacional conforme atesta o apoio das igrejas pentecostais à eleição de Fernando Collor de Melo (PRN) em 1989 e à de Fernando Henrique Cardoso (PSDB) em 1994 (PRANDI e PIERUCCI, 1996).

Seus posicionamentos na ala direita, ou ao menos centro-direita conforme Pierucci (1996), tem lhes rendido importantes papéis na votação da extensão do mandato do presidente José Sarney bem como na constituição de “alianças” com a UDR, o “grupo do Rádio”, entre outros, e elegem como adversários o movimento feminista, o movimento *gay*, a esquerda laica, o humanismo secular, entre outros (PIERUCCI, 1986, p. 176). Também não podemos deixar de comentar sobre os discursos na maior parte das igrejas pentecostais, sobretudo da Igreja Universal do Reino de Deus, na ocasião da eleição do presidente Fernando Henrique Cardoso em 1994, os quais divulgavam aos seus respectivos fiéis que Lula (Luis Inácio Lula da Silva, então candidato do PT para a presidência) era um comunista ateu e, portanto, perseguiria os evangélicos e a Bíblia<sup>15</sup>.

Dessa forma, verificamos que a relação entre política e pentecostalismo no Brasil sempre fora marcado por uma posição conservadora desses grupos religiosos, ou pelo menos de sua maior parte, tendo esses parlamentares-religiosos alcançado seus interesses com essas posições, tais como a concessão de emissoras de rádio e televisão e a conquista de verbas para os projetos de suas instituições religiosas.

Porém, além disso, há uma outra questão que nos chama a atenção diante do tema e de algumas colocações feitas acima: até que ponto a religião, e nesse caso as igrejas pentecostais, acaba por agir como reprodutora desse sistema de desigualdades sociais junto às camadas mais pobres de nossa sociedade? Até que ponto seus princípios e normas de

---

<sup>15</sup> “ ‘Está enganado aquele que vota em Lula pensando votar num candidato de origem modesta, da classe trabalhadora e defensor dos pobres. Lula transformou-se num escravo do Partido dos Trabalhadores (PT) que por sua vez representa o radicalismo e a destruição dos valores familiares e cívicos... Votar em Lula é implantar o medo e enterrar a esperança de uma nação livre e soberana’ ” (FOLHA UNIVERSAL, nº 15, 19-25/06/1994 apud CORTEN, 1996, p. 180)

condutas transmitidas aos fiéis impedem ou ao menos bloqueiam suas participações em movimentos sociais que reivindicam uma melhor condição de vida aos habitantes de nossas periferias? Em que medida suas posições políticas conservadoras influenciam no cotidiano da nossa sociedade?

Diz Engels, em sua obra *Do socialismo utópico ao socialismo científico* que, em meados do século XIX, “[...] o burguês da Inglaterra participava agora na empresa de oprimir as ‘classes inferiores’, a grande massa produtora da nação, e um dos meios empregados para isso era a influência da religião.” (ENGELS, 1986, p. 18).

Claro é que temos de considerar que o momento histórico e as condições sócio-geográficas entre os burgueses ingleses de meados do século XIX e os pentecostais brasileiros do início do século XXI são bastante díspares, mas há certos elementos que dão a impressão de persistirem ao longo desses anos todos. A idéia que se dá é que muitos dirigentes religiosos acabam por fazer uso dos elementos religiosos para incutir em seus fiéis dogmas e princípios éticos que os impedem de se mobilizarem a favor de lutas sociais. Ou seja, assim como os burgueses usavam a religião para oprimir as “classes inferiores”, os dirigentes pentecostais transmitem a idéia de que acabam por usar a mesma religião para impedir a manifestação de seus seguidores em movimentos populares de bairros e de operários, conforme vimos anteriormente.

Mas parece que as coisas estão mudando ou ao menos se encaminham para a mudança. Além dos apontamentos feitos acima com relação ao rompimento do discurso conservador, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), visando as eleições de 2002, reunida em Conferência com Igrejas, Missões e Instituições, editou o Decálogo Evangélico para o voto ético e lúcido (os “dez mandamentos”) que visa “[...] contribuir para um processo eleitoral no qual o voto evangélico não seja manipulado, como muitas vezes já o foi, mas usado com consciência e objetividade para o bem do Brasil”.

Ao longo desse documento, a AEVB destaca que “nenhum cristão deve se sentir obrigado a votar em um candidato pelo simples fato de ele se confessar evangélico” e que os votos para Presidente da República e para os cargos majoritários devem se pautar nos planos de governo e não em “[...] ‘boatos’ do tipo ‘o candidato tal é ateu’ o ‘o fulano vai fechar as igrejas’ [...]”.

Um outro ponto que consideramos importante do presente Decálogo Evangélico é a proposta de realização, por parte dos pastores, de debates multipartidários em suas respectivas comunidades ao invés de os mesmos indicarem “[...] em quem a comunidade deve votar [...]”.

Dessa forma, podemos verificar a intenção, por parte de AEVB, de criar um ambiente de discussão de propostas políticas visando o bem comum da sociedade brasileira em épocas de eleições e não a satisfação apenas de pequenos grupos ao trocarem votos por concessões de TVs ou rádios e a aquisição de terrenos ou linhas de créditos pois, segundo afirma o próprio Decálogo Evangélico, “Jesus Cristo não aceitou ganhar os ‘reinos deste mundo’ por quaisquer meios, Ele preferiu o caminho da cruz”.

Assim, essas considerações sobre os pentecostais, na tentativa de caracterizá-los mesmo que em linhas gerais, já nos apresenta o universo desses religiosos. Porém, uma lacuna que ficou nessa exposição e que pretendemos preenchê-la em nosso estudo de caso, é o papel do sujeito evangélico e de seu espaço nesse contexto. Aquele sujeito que não está engajado na administração da igreja como um funcionário ou obreiro, mas aquele que frequenta seus cultos semanais e que vê, na igreja, uma alternativa para encontrar forças a fim de superar suas aflições diárias. Talvez consigamos respostas a essa questão quando discutirmos religião e modernidade e articularmos as escalas religiosas existentes entre um contexto global e outro local, conforme veremos no próximo capítulo.

## 5 - do global ao local e do local ao global: articulando escalas.



“Transfiguração” (s/d), de Rafael

**“O anúncio, o evangelho, é precisamente o evento essencial da religião. A transcendência de Deus significa a transcendência do valor e da palavra com relação às circunstâncias histórico-sociais da intolerância, do fanatismo religioso, do integralismo e das perseguições das ideologias que tudo englobam, que gostariam de uniformizar os fenômenos da vida com um código preestabelecido de padronização violenta.”**

**Aldo Gargani**

Nos capítulos anteriores apresentamos, inicialmente, nossa concepção de religião (capítulo 1) para que, posteriormente, pudéssemos apresentar um perfil geral das igrejas evangélicas de Londrina (capítulo 2) e discutirmos, com um pouco mais de

profundidade, a gênese, comportamento e características das igrejas pentecostais (capítulo 3) cujas razões deixamos explícitas ao longo de todo o trabalho.

Dando continuidade, portanto, a essa discussão, pretendemos abordar nesse quarto e último capítulo um tema um tanto quanto polêmico que diz respeito à relação entre religião e modernidade, enfocando, ao mesmo tempo, o papel e a influência que uma instituição religiosa transconfessional (SEPAL) vem causando no comportamento e nas ações de diversas igrejas evangélicas de Londrina por meio de suas atividades de pesquisa.

Mas porque enfocamos o papel da modernidade nessa questão? Chamamos a atenção para esse tema pelo fato de considerarmos, com base em leituras e debates realizados, que fora a partir desse processo, o qual tem suas raízes no Iluminismo europeu (embora não pretendamos discutir suas origens mas suas influências na articulação de escalas geográficas), que grupos religiosos norte-americanos no século XVIII se despertaram para a recuperação de valores primitivos do cristianismo a fim de influenciarem a sociedade americana de então, conforme veremos logo a seguir.

A partir desse primeiro despertar ou avivamento, se preocuparam em expandir essa nova tendência religiosa para outras partes do mundo, a partir de trabalhos missionários com a idéia ou intenção de livrar a população mundial do perigo secularista advindo com a modernidade e anunciar-lhes o Reino de Deus. E o pentecostalismo, que luta em nossas periferias atualmente, possui suas raízes, conforme vimos no capítulo anterior e complementaremos neste, tanto nessa sociedade como nesse contexto.

Claro é que com o passar dos anos os objetivos com a expansão dos grupos religiosos pentecostais, cuja maior parte possui uma tendência fundamentalista e conservadora, foram sofrendo alterações. Consideramos que em décadas passadas, as razões para a expansão dessas instituições religiosas, sobretudo para América Latina, Ásia e África, também tenham sido influenciadas pela ameaça de comportamentos entendidos como antidemocráticos que emergiam nas sociedades de então.

Assim, a partir desse momento da história, entendemos que a articulação entre escalas geográficas das religiões passou a ter outros importantes significados: a luta contra a modernidade, e seu comportamento secularista, e a ameaça de ideologias que

corrompiam tanto os valores cristãos originais como também os valores democráticos, na forma como essas agências religiosas os entendiam.

Dessa forma, queremos destacar que não há como negarmos que tanto essas instituições religiosas como outros grupos que se diziam lutar pela libertação dos oprimidos, ao desenvolverem suas atividades nas periferias urbanas, traziam um benefício social aos seus participantes mas, ao mesmo tempo, acabavam por influenciar em seu modo de vida, comportamento e visão de mundo, conforme salientamos no primeiro capítulo desse trabalho.

Nessa perspectiva, compreendemos que seria difícil falarmos da igreja evangélica de Londrina no contexto atual se desconsiderássemos o papel que a SEPAL (Serviço de Evangelização para a América Latina) vem desenvolvendo, por meio de suas pesquisas, na cidade. Também consideramos que uma análise ou, ao menos, uma caracterização dessa instituição pode nos auxiliar a estabelecermos uma relação entre as escalas geográficas das religiões, as quais apresentam tensões entre o local e o global que verificamos a partir das condutas, da visão de mundo e do comportamento dessas instituições religiosas evangélicas no município.

Mas o que entendemos por escalas geográficas? Como elas podem influenciar no comportamento do indivíduo? Apontaremos, a seguir, alguns aspectos que nos permitam melhor compreendê-la ressaltando, desde o início, que não pretendemos conceituá-la até porque essa discussão necessita ser melhor debatida na geografia.

Smith (2000, p. 139) apresenta várias proposições que nos possibilita melhor compreender as escalas geográficas. Para o autor,

primeiramente, a construção da escala geográfica é um meio primário mediante o qual ‘ocorre’ a diferenciação espacial. Em segundo lugar, essa compreensão da escala geográfica poderia nos proporcionar uma linguagem mais plausível da diferenciação espacial. Em terceiro lugar, a construção da escala é um processo social, isto é, a escala é produzida na sociedade e mediante a atividade da sociedade que, por sua vez, produz e é produzida pelas estruturas geográficas de interação social. Por fim, a produção da escala geográfica é um lugar de luta política potencialmente intensa.



Nessa perspectiva, podemos observar que a concepção de escala geográfica é diferente da escala cartográfica pois, enquanto a primeira é vista “como uma hierarquia de níveis de análise do espaço social” (CASTRO, 1995, p. 124), a segunda refere-se a uma forma geométrica de representarmos o espaço.

Nesse sentido de hierarquia, Smith (2000, p. 144 et seq.) examina uma seqüência de escalas específicas que envolvem o corpo, a casa, a comunidade, a cidade, a região, a nação e o globo. Porém, o autor chama a atenção para um detalhe importante ao fazer essa proposição. Segundo ele,

não estou de forma alguma propondo algum sistema ontológico de escalas; ao contrário, a escala geográfica é hierarquicamente produzida como parte das paisagens sociais e culturais, econômicas e políticas do capitalismo e do patriarcalismo contemporâneos. A questão é justamente não ‘congelar’ um conjunto de escalas como blocos de uma política espacializada, mas compreender os meios sociais e os propósitos políticos mediante os quais e para os quais esse congelamento das escalas é todavia realizado – embora transitoriamente (SMITH, 2000, p. 144).

Por ora, acreditamos que essas considerações sejam suficientes para orientar nosso leitor no que diz respeito às escalas geográficas embora retornaremos a elas no final desse capítulo. Isso porque, compreendemos que seja necessário, primeiramente, apresentarmos um histórico da SEPAL, seus objetivos, finalidades bem como esclarecermos as razões que fizeram de Londrina (PR) a sede dessa instituição para o sul do Brasil.

### **5.1 SEPAL: *servindo os que servem***

O Serviço de Evangelização da América Latina (SEPAL) é uma instituição de origem norte-americana que possui mais de 30 anos de existência e cerca de 350 missionários atuando em 32 países no mundo não pertencendo a nenhuma denominação religiosa em particular. Sua sede mundial fica localizada na cidade de Colorado, no Estado de Colorado, nos Estados Unidos. Um detalhe que consideramos relevante acerca dessa última informação é o fato de que a mesma cidade que abriga a sede mundial da SEPAL também acolhe a sede de diversas outras organizações para-eclesiásticas de caráter evangélico que trabalham auxiliando diversas igrejas evangélicas do mundo.

Segundo informações colhidas em diversos folhetos e no próprio site da instituição, o objetivo maior da SEPAL é ver “uma igreja saudável, ao alcance de cada

brasileiro, que possa levar o Evangelho de Jesus Cristo ao mundo todo. *Servir aos que servem*". Porém, para que esses planos possam ser alcançados, a SEPAL realiza diversas atividades nos países nos quais ela está inserida no âmbito da pesquisa, motivação e treinamento dos líderes evangélicos dessas localidades. Porém, além dos itens apontados acima, os missionários da SEPAL também têm desenvolvido ministérios e materiais das mais diversas áreas as quais envolvem aconselhamento, missões transculturais, discipulado, cura interior, batalha espiritual, estratégias de evangelização, realização de encontros regionais e seminários.

No que diz respeito à pesquisa, a SEPAL realiza estudos a fim de que os mesmos demonstrem a situação na qual a igreja evangélica está inserida procurando compreender o que acontece, em termos religiosos e sociais, com os países nos quais ela está atuando. A partir dessas análises, a instituição procura motivar a igreja a atuar frente à realidade na qual ela está inserida, procurando fazer com que essas instituições religiosas procurem transformar, à luz do Evangelho, o meio no qual ela atua. Numa última instância, a SEPAL procura oferecer treinamentos a líderes, pastores e igrejas a fim de que se possa aperfeiçoar a formação dessas lideranças e dar oportunidade à formação de novos líderes religiosos.

Com relação aos financiamentos das atividades descritas acima, cada missionário é o responsável tanto por seu próprio sustento quanto pela manutenção e custos dessas atividades, devendo contactar amigos e igrejas nos locais onde desenvolvem seus trabalhos que queiram investir em sua mesma visão.

Porém, consideramos pertinente estarmos também discutindo o conceito de *igrejas saudáveis*, uma vez que a implantação desse tipo de igreja é uma das principais metas e objetivos da SEPAL. Segundo Muzio (2002), para compreendermos o conceito, primeiro se faz necessário ter uma maior clareza daquilo que, na sua concepção, não é uma igreja. Para o pastor, "[...] igreja não é mercado, empresa, corporação com fins lucrativos, parque de diversões, Disneylândia, clube, spa, resort para se ter vida de oba-oba e carnaval. A igreja não é isso".

Segundo Muzio (2002), a igreja é um local de comunidade onde as pessoas participam de uma família, no sentido comunitário. É um local de diakonia no sentido de servir as pessoas, a comunidade em seu redor, a sociedade. A igreja deve ser considerada um

local de missão e a igreja saudável tem essa missão: abençoar e trazer benefícios à cidade, ao país no qual está inserida e aos outros países que ainda não conhecem a esperança de um Deus verdadeiro. A igreja é uma instituição preocupada com a transformação de vidas, com a mudança de caráter das pessoas. E as pesquisas desenvolvidas contribuem para isso: medir quais são os valores de Cristo na cidade. De acordo com Muzio (2002), “onde há mais igrejas saudáveis, a sociedade e a cidade se tornam melhores. Se você vive os valores do Reino de Deus, a cidade pode ser melhor. Essa é a preocupação de uma igreja saudável”.

No Brasil, a SEPAL está presente há cerca de 36 anos. Os primeiros missionários que se instalaram no país eram norte-americanos e iniciaram suas atividades na década de 1960. Possui seu escritório central em São Paulo e, atualmente, pretende descentralizar suas atividades para outras regiões brasileiras montando equipes nas regiões Nordeste, Sudeste, Centro-Oeste, Norte e Sul, estando em Londrina (PR) a sede para essa última região citada.

No que se refere a relações culturais entre norte-americanos e brasileiros, a maior parte dos missionários da SEPAL no Brasil ainda são advindos dos Estados Unidos o que a mantém presa, portanto, a uma cultura americanizada. Porém, a partir do final da década de 1990, iniciou-se o movimento de expansão da instituição a partir de missionários brasileiros e estima-se que dentro de cinco anos, a diretoria dessa instituição deva ser exercida por um brasileiro. Em termos estatísticos, a SEPAL possui apenas 20 missionários brasileiros os quais são, segundo Muzio (2002), de muita influência. Em 2001 esses missionários falaram para mais de 100 mil pessoas e cerca de quase 25 mil pastores.

A partir de sua instalação no Brasil, a SEPAL passou a desenvolver o Projeto Brasil 2010, visando um grande movimento religioso de implantação de igrejas saudáveis.

## **5.2 Brasil 2010: *uma igreja acessível a cada pessoa em todo país, nesta geração***

O Projeto Brasil 2010, um dos ministérios desenvolvidos pela SEPAL, visa mobilizar todas as denominações religiosas evangélicas com vistas a implantar igrejas saudáveis no país. Esse projeto nasceu a partir da realização do Congresso Brasileiro de Missões realizado em Caxambu, no ano de 1993.

O projeto possui cinco alvos principais:

- a) uma igreja evangélica em cada cidade, comunidade e vilarejo do Brasil;
- b) uma igreja evangélica em cada bairro ou distrito;
- c) uma igreja para cada mil brasileiros;
- d) uma igreja evangélica em cada grupo étnico e mini-povo em solo brasileiro;
- e) levantar um movimento de oração que irá acompanhar o Projeto até o fim.

Em uma reunião realizada em São Paulo entre os dias 01 e 03 de junho de 1998, participaram cerca de 94 líderes denominacionais e intercessoras de 22 igrejas e 19 instituições religiosas. Dessa reunião saiu publicada a Declaração da I Consulta Nacional sobre Implantação e Saturação de Igrejas na qual se diz que

estabelecemos os alvos de implantar uma igreja para cada bairro, vila e cidade, grupo étnico e/ou grupo de mil pessoas, ou seja 180.000 novas igrejas até o ano de 2010, e uma célula para cada cem pessoas; desafiar e capacitar cada crente a ser um ministro, e cada casa cristã uma igreja; criar base de dados locais; centralizar as informações na Sepal; manter contato direto com as lideranças denominacionais responsáveis pelas decisões. (Declaração da I Consulta Nacional sobre Implantação e Saturação de Igrejas, 1998).

Nessa reunião estiveram presentes as seguintes denominações e agências religiosas:

Tabela 4

<b>Denominações e agências religiosas presentes na reunião de São Paulo em 03/06/1998.</b>	
<i>Denominações</i>	<i>Agências</i>
Aliança Cristã e Missionária	AD 2000
Comunidade Cristã Zona Sul	Ágape Reconciliação
Comunidade de Cristãos Betesda	Associação Lingüística Evangélica Missionária – ALEM
Comunidade da Graça	Brasil 2010

Convenção Batista Brasileira	Centro de Pesquisas Religiosas
Convenção Batista Nacional	Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo/Filme Jesus
Convenção das Igrejas Batistas Independentes	DAWN Ministries, International
Igreja Batista Palavra Viva	Ide às Nações
Igreja Evangélica Congregacional	International Mission Board – Southern Baptist Convention
Igreja Evangélica Assembléia de Deus	Jovens com uma Missão – JOCUM
Igreja Evangélica Cristã Presbiteriana	JUVEP
Igreja Evangélica Manancial	Missão Antioquia – Vale da Bênção
Igreja Evangélica Menonita	Missão Avante
Igreja Evangélica Sagradas Missões	Missão SAM – South América Mission
Igreja Jesus Vive	Missão SGM – Scripture Gift Mission
Igreja Metodista Wesleyana	Seminário Bíblico Palavra da Vida
Igreja O Brasil Para Cristo	Seminário Teológico Sul Americano
Igreja Pentecostal da Nova Aliança	Serviço de Evangelização para a América Latina – SEPAL
Igreja Presbiteriana do Brasil	Sociedade Bíblica do Brasil
Igreja Presbiteriana Independente	<i>Fonte: Folder de Divulgação do Projeto Brasil 2010. Org. RODRIGUES, Jean Carlos.</i>
Igreja Tabernáculo Batista de Manaus	
Ministério Restaurador El Shadday	

É nesse contexto que a SEPAL se instalou em Londrina (PR) visando estar desenvolvendo pesquisas, encontros, assessorias, modelos e métodos de implantação os quais possibilitem o despertar dos evangélicos para a implantação e multiplicação de igrejas saudáveis, sobretudo nas áreas menos alcançadas, com o objetivo de transformar a cidade.

A respeito dessa última informação, cabem alguns esclarecimentos. Segundo Muzio (2003), são várias as razões que explicam a escolha de Londrina para a sede da SEPAL na região sul do país. A primeira dela diz respeito aos aspectos financeiros. De acordo com o pastor, a SEPAL conseguiu o apoio de um empresário da cidade para custear as despesas da primeira fase da pesquisa, a qual fora realizada em 2000.

Um segundo elemento refere-se à viabilidade da pesquisa. Para a SEPAL, começar um trabalho numa cidade do porte de Curitiba (PR) ou Porto Alegre (RS), por exemplo, sem a realização de um plano piloto numa cidade menor, era algo que preocupava os coordenadores da instituição.

O terceiro elemento apontado por Muzio (2003), refere-se ao apoio acadêmico para o desenvolvimento da pesquisa: cidades como Curitiba (PR) e Porto Alegre (RS) possuem menos seminários teológicos evangélicos que Londrina além de terem,

também, menos evangélicos. Como um dos objetivos da SEPAL, conforme apontado acima, é trabalhar com as lideranças das igrejas (e, nesse caso, os seminaristas são alvos estratégicos) isso também pesou na escolha dessa cidade.

Esses três elementos, somados com um menor custo de vida que Londrina possui se comparada com outras grandes cidades da região sul do país, fizeram dessa cidade a base de apoio e de referência para outros municípios que somente agora estão desenvolvendo a primeira fase da pesquisa, que refere-se ao mapeamento das igrejas, como Curitiba (PR), Porto Alegre (RS), Blumenau (SC) e Florianópolis (SC). Além dessas, outras que estiveram representadas no fórum realizado em setembro de 2002, também estão interessadas em iniciar a pesquisa, como Foz do Iguaçu (PR), por exemplo.

Em Londrina, a SEPAL vem sendo coordenada, conforme já assinalamos, pelo Pastor Rubens Ramiro Muzio, o qual formou um grupo de pesquisas multidisciplinar com docentes, pesquisadores e estagiários de diversas instituições de ensino superior da cidade, como Universidade Estadual de Londrina (UEL), Universidade do Norte do Paraná (UNOPAR), Universidade Filadélfia (UNIFIL), Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA), Seminário Godoy e ISBL.

Com esse corpo de pesquisadores formado, o objetivo da SEPAL é o de dar continuidade a uma pesquisa realizada em Londrina no ano de 2000 que consistiu na realização de um mapeamento geográfico das igrejas evangélicas da cidade bem como a formação de um banco de dados acerca das demais manifestações religiosas como igrejas católicas, centros espíritas, entre outros. Consideramos relevante destacar que essa primeira etapa do trabalho (mapeamento geográfico) também vem sendo realizado em outras cidades brasileiras, como Manaus (AM), Porto Alegre (RS), João Pessoa (PA), Uberlândia (MG), Natal (RN), Cuiabá (MT) e Marília (SP).

A partir disso, a SEPAL deu início, em 2002, a uma nova etapa da pesquisa a fim de verificar o perfil das igrejas evangélicas de Londrina. Ou seja, a partir do onde estamos (mapeamento), procurou-se saber quem somos, como somos e o que fazemos. O grande ápice dessa pesquisa foi a realização do Fórum de Debates intitulado “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis”, inédito no Brasil, onde se discutiu com pastores,

leigos e comunidade em geral o papel de igreja cristã na cidade bem como as perspectivas futuras a partir da questão “para onde vamos?”<sup>1</sup>.

É a partir desse novo contexto religioso das igrejas evangélicas de Londrina que pretendemos apresentar a articulação das escalas procurando demonstrar como essas agências religiosas transconfessionais influenciam os projetos das igrejas locais.

### **5.3 Londrina: “*vamos cooperar em prol de uma cidade transformada pelos princípios do Reino de Deus*”**

No segundo capítulo desse nosso trabalho procuramos apresentar um perfil de igreja evangélica de Londrina constatando, por meio de questionários aplicados pela SEPAL aos pastores da cidade, que a igreja evangélica local, sobretudo as pentecostais, desenvolve pouco ou nenhum projeto voltado à área social, preocupando-se apenas com o comportamento pessoal de seus fiéis. E para compreendermos isso, entendemos ser necessário contextualizarmos um debate entre religião e modernidade tomando as igrejas pentecostais como estudo de caso.

Nessa perspectiva, sobre a relação entre pentecostalismo e modernidade, Armstrong (2001, p. 208a) afirma que “os pentecostais elaboravam uma visão ‘pós-moderna’ que correspondia a uma rejeição popular da modernidade racional do Iluminismo”. Desse ponto de vista, ao longo de seu quase um século de existência, os pentecostais têm se caracterizado como um movimento que rejeita ou, ao menos, possui uma certa aversão a alguns valores modernos. A mesma autora salienta que

a meteórica explosão dessa forma de fé mostrava que nem todos estavam encantados com o racionalismo científico da modernidade. Essa instintiva aversão a muitos emblemas da modernidade indicava que para muita gente faltava alguma coisa ao admirável mundo novo ocidental (ARMSTRONG, 2001, p. 210a).

---

<sup>1</sup> Segundo o folder de divulgação do evento, “neste ano [2002], em parceria com a Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo, estamos engajados numa etapa mais audaciosa e de grande amplitude, com vistas a transformação da comunidade. Pretendemos retratar o perfil e estilo das igrejas da cidade, quem nós somos, nossos ministérios, programas, sonhos, etc. Compararemos isso tudo com as necessidades sociais e espirituais de cada um dos bairros de Londrina [...] Vamos cooperar em prol de uma cidade transformada pelos princípios do Reino de Deus”.

Hoje verificamos essa explosão de igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais, nas grandes áreas periféricas e pobres de nossas cidades, que Berger (2001) chama de “dessecularização” mas que Pierucci (1997) já havia dito que, ao contrário do que Berger (2001) coloca, esse aumento de instituições religiosas denuncia uma aceleração do processo de secularização<sup>2</sup>, é a formação de uma rede, digamos assim, de instituições religiosas cujo objetivo é bastante simples: lutar contra o processo de secularização implantado pela modernidade, o qual tem dado um “ar” bastante liberal à nossa sociedade, do ponto de vista dos costumes e da moral, pendendo muito ao fundamentalismo religioso. E sobre isso Armstrong (2001, p. 210a) escreve que

em nossa história veremos com frequência que o comportamento religioso de pessoas que não se beneficiaram particularmente com a modernidade traduz uma necessidade ardente do espiritual, tantas vezes excluído ou marginalizado numa sociedade secularista.

Dessa forma, a essas pessoas, ao serem excluídas social, econômica e espacialmente desse mundo moderno, só resta o socorro religioso. E isso nos faz discutir o papel do sujeito na história: sem nenhuma perspectiva de mudança e melhora em sua condição social, o crente passa a esperar por um “milagre”, o qual poderá resolver todos os seus problemas. Assim, ao remeter para o transcendente a possibilidade de mudança, ele corre o risco de retornar ao mundo mítico e, a partir desse momento, passar a abrir mão de seu poder de transformação social enquanto sujeito inserido no próprio processo. Dessa forma, ao esperar por Deus, ele não age no contexto no qual está inserido.

Mas por que alguém escolhe, via de regra, uma igreja pentecostal ou um outro grupo religiosos minoritário como refúgio? Por que não a Igreja Católica, há tanto tempo enraizada na sociedade brasileira? Sobre isso, Segato (1997, p. 232) afirma que

esse tipo de opções religiosas podem ser entendidas como opções globalizantes, buscas fora e contra a nação, identificada (sic) aqui com seus grupos hegemônicos – geralmente católicos na América Latina. Em outras palavras, pelo caminho da filiação religiosa divergente, setores excluídos e socialmente estigmatizados encontram um acesso próprio, por uma via alternativa, à modernidade e à auto-estima. Isto pode ser entendido como

---

<sup>2</sup> Segundo Pierucci (1997, p. 258) “[...] é preciso que entendamos que, por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa de modo algum o fim do processo de secularização. Antes pelo contrário, ajuda-o, acelera-o.”



um idioma de conflito ou rebelião e como tentativa de contornar simbolicamente uma situação de sujeição dentro de um ordenamento desvantajoso na sociedade nacional.

Atrelado a isso, não podemos esquecer, o que Pierucci (1997) nos lembra muito bem, de que religião é dominação e envolve, conforme atesta Raffestin (1993), relações de poder. Nessa perspectiva, quando o crente enxerga e deposita toda sua confiança na religião como forma de livrá-lo de suas mazelas sociais, ele acaba se tornando um sujeito passivo na sociedade, do ponto de vista sócio-político, ficando à mercê de uma classe que se considera, quando não se auto-denomina, detentora da verdade da salvação e da revelação. A partir disso, podemos dizer, conforme Boff (1982) e Bourdieu (1999), que a religião envolve uma relação entre dominantes e dominados, uma classe que manda e outra que obedece, conforme discutimos com maiores detalhes no primeiro capítulo.

Junto disso, podemos mencionar também a própria modernidade e sua resultante secularização, tão cara aos Estados Unidos, país esse que, segundo Armstrong (2001a), originou e concentra diversos movimentos religiosos cristãos de cunho fundamentalista que se caracterizam por uma rejeição tanto a modernidade quanto a secularização. Na visão desses grupos, já que a modernização não foi capaz de trazer o benefício técnico e científico a toda sociedade resta, pois, à religião suprir essas “enfermidades” sociais. E essa religião pode suprimi-las tanto através de um novo pentecostes como também através do despertar de devoções populares.

Mas o problema maior nesses “avivamentos” populares, digamos assim, está na forma como esses grupos, sobretudo os pentecostais, conduzem a visão de mundo e o comportamento social de seus fiéis. De tendência conservadora, a maior parte desses grupos religiosos atribui ao demônio a responsabilidade dos problemas sociais que afligem seus fiéis, deslocando para o campo religioso a atenção de seus membros os quais declaram verdadeiras “guerras santas” ou “cruzadas” contra o inimigo agora conhecido e que precisa ser derrotado.

Sobre isso, consideramos relevante transcrevermos algumas palavras de nosso entrevistado, senhor Israel, quando, em suas anotações pessoais, ele faz menção a umbanda e ao candomblé com “conhecimento de causa” A esse respeito, ele escreve

[...] porque nós temos visto tantas pessoas correndo para cima e para baixo em busca de solução para [seus] problemas. Muito deles vão atrás de curandeiros, benzedoras e tantos outros charlatões que há por aí. Muitos deles acabam chegando no fundo do poço, no chamado beco-sem-saída. E não encontrando solução para seus problemas [...] chegam até mesmo a tirar a própria vida. Muitos agem de modo diferente: vão buscar ajuda nos centros de umbanda e candomblé. Tais pessoas estão cometendo suicídio do mesmo modo por ser a umbanda uma seita desagradável aos olhos de Deus. [...] Eu não quero dizer com isso que o espiritismo não possa curar. Não podemos esquecer que o chefe daquela seita era um anjo de Deus e que ocupava um lugar de destaque perto do todo-poderoso. Então nós sabemos que ele tem força e que poderia resolver qualquer problema e curar enfermidade. Mas isto não convém para ele porque o diabo está aí para matar e destruir, nunca para fazer caridade. [...] Você nunca ouviu dizer que o espiritismo curou um câncer, ou um paraplégico ou um cego. Mas eles curam pessoas endemoniadas, estressadas, pessoa com problema na família, casamento desfeito. Umbanda e candomblé: eles trabalham nessa área, sabem por que igreja? Porque são eles mesmos que ponham! Falo isso com conhecimento de causa porque eu vivi naquele antro de perdição durante 17 anos de minha vida. Os demônios dão o nó e eles mesmos desatam.

E esse posicionamento faz com que esses grupos rejeitem o avanço advindo com a modernidade, rejeição essa caracterizada por sua interpretação literal dos textos bíblicos, condenação de movimentos feministas e homossexuais, e a necessidade de se eleger representantes nas assembleias constituintes para devolver e defender a moralidade bíblica no cenário político. Porém, justiça seja feita: não somente a maior parte dos grupos pentecostais possui esses comportamentos. Muitos desses traços e outros de magnitude ainda maior, como a proibição de usos de preservativos e de anticoncepcionais, também podem ser encontrados no interior da própria Igreja Católica, conforme atesta Boff (2002).

Dessa forma, podemos considerar que o avanço da modernidade aliada à política nacional de exclusão social tem feito com que muitas pessoas, descrentes tanto do Estado quanto da ciência, tem buscado refúgio no campo religioso para suprimir suas dificuldades cotidianas. Porém, ao fazerem da religião sua base de sustentação e uma espécie de luneta para enxergarem novos horizontes, esses crentes devem ter o cuidado de não se tornarem marionetes ou fantoches de uma ideologia devidamente pensada que os faça retrocederem, ao invés de avançarem, na história.

Não queremos com isso condenar qualquer atitude ou pertencimento religioso. Nada disso! Pretendemos apenas ressaltar que num momento em que se passa por uma crise social e se percebe uma maior intensidade de práticas religiosas, sobretudo aquelas de caráter carismático (como os pentecostais e a Renovação Carismática Católica) devemos atentar para a forma como esses movimentos são dirigidos pois, conforme salientou Chauí (1999, p. 310), “se por um lado na religião há a **face opiácia** do conformismo, há por outro

lado, a **face combativa** dos que usam o saber religioso contra as instituições legitimadas pelo poder teológico-político”.

E sobre esse conflito existente entre religião e modernidade, Muzio (2002) nos elucida melhor ao colocar que há uma tensão entre os valores humanistas e iluministas da modernidade com os valores do cristianismo, com os valores de transformação da vida que o cristianismo propõe. A modernidade influenciou todo o mundo ocidental e defendeu uma postura segundo a qual, em primeiro lugar, Deus é irrelevante e secundário. De acordo com ele, a modernidade criou um mundo antropocêntrico, humanista, que tenta caminhar e desenvolver seus projetos sem Deus.

Além disso, Muzio (2002) também coloca que a modernidade criou algo chamado auto-suficiência humana na qual o homem se enxerga auto-suficiente e tem controle sobre o mundo e sua vida. Porém, foi no século XX, o século humanista marcado pelo domínio da modernidade, que o homem presenciou grandes destruições e mortes, como nas duas grandes guerras mundiais. Nesse sentido, para Muzio (2002), “o século XX foi o período no qual o homem reinou e seu reinado foi um desastre”.

Nesse sentido, Muzio (2002) destaca a existência de um cristianismo saudável que questiona o papel da modernidade como essa não sendo a detentora de toda verdade e respostas para o mundo. Nesse sentido, há uma tensão entre o cristianismo e qualquer outra cultura que quer ocupar o lugar de Deus na história.

Nessa perspectiva, nos questionamos se ao propormos um retorno aos valores originais do cristianismo na atual sociedade moderna não estaríamos, na verdade, desenvolvendo um movimento cristão de *tendência* fundamentalista, como alguns dos grupos religiosos pentecostais.

E por que diríamos que o pentecostalismo é um movimento religioso de *tendência* fundamentalista? Embora em suas origens, em 1906, essas igrejas tenham surgido com um propósito diferente das instituições religiosas cristãs fundamentalistas que já existiam nesse período nos EUA, ao longo do tempo, foram tendendo ao movimento fundamentalista adotando práticas e comportamentos que caracterizam este último tanto atuando na formação

de pregadores televangélicos quanto adotando práticas e discursos que rejeitam, de uma certa forma, os movimentos feminista e homossexual<sup>3</sup>.

Além disso, a interpretação literal dos textos bíblicos e a inserção de religiosos pentecostais na vida pública, através do campo político, também caracterizam tanto os movimentos pentecostais quanto os fundamentalistas. Sobre essa última característica mencionada, Lidsey (apud ARMSTRONG, 2001, p. 308a) a justifica dizendo que “precisamos nos mobilizar para eleger representantes que não só reflitam no governo a moralidade da Bíblia, como elaborem políticas interna e externa que protejam nosso país e nosso estilo de vida”. E essa inserção de evangélicos, sobretudo pentecostais, no cenário político, é um fato inegável na realidade brasileira.

Como se isso não bastasse, assim como os fundamentalistas norte-americanos criaram a idéia ou a “paranóia” de perseguição, o que justificou a fundação, em 1887, do American Protective Association, considerada a maior instituição anticatólica dos EUA, algumas instituições pentecostais no Brasil também criaram ou reproduziram esse discurso. Daí as posturas anticatólicas de muitas igrejas pentecostais brasileiras mas também uma declaração de “guerra santa” às divindades do candomblé e da umbanda, consideradas como “focos do mal”. Dessa forma, podemos identificar a posição ideológica de muitos desses movimentos que se consideram detentores da única verdade de salvação e que, para tal, passam a identificar inimigos, nomeá-los e combatê-los.

Claro é que essa tendência fundamentalista também atinge outras denominações religiosas, conforme destacamos anteriormente. Boff (2002, p. 19) também a destaca na igreja católica dizendo que

basta lembrar a doutrina oficial contra os contraceptivos, os preservativos, a fecundação artificial, a interrupção da gravidez, a pecaminosidade da masturbação e do homossexualismo, a proibição de segundas núpcias após um divórcio, e o diagnóstico pré-natal ou a eutanásia

---

<sup>3</sup> Para confirmar a semelhança que estamos querendo destacar, consideramos pertinente o que Armstrong (2001, p. 308-309a) destaca sobre os televangelistas. Para ela, “os televangelistas também se tornaram mais competentes no marketing do cristianismo. Pareciam fazer do Deus banido de grande parte da esfera pública uma presença poderosa e tangível. Ao assistir às aparentes curas de doentes e inválidos operadas pelo pregador pentecostal Oral Roberts, os fundamentalistas viam o poder divino em ação. Ao ouvir o televangelista Jimmy Swaggart, que se vangloriava de salvar 100 mil almas por semana, proferir virulentos ataques contra os católicos, os homossexuais e a Suprema Corte, sentiam que alguém estava expressando suas opiniões”.

No entanto, Velho (1997, p. 51-52) diz o seguinte a respeito da pentecostalização:

estamos aqui bastante distantes de uma tendência predominantemente fundamentalista. O fundamentalismo, seguidamente, e não só neste caso, está mais nos olhos, ouvidos e interpretação linear – ingênua e acusadora ao mesmo tempo – dos próprios observadores, crentes em uma realidade literal anterior às narrativas.

Porém, mesmo que o fundamentalismo esteja “nos olhos dos observadores”, ressaltamos que não há como negar que muitas das práticas, ações e discursos atualmente praticados pelas igrejas pentecostais estejam de acordo com as tendências fundamentalistas de religiosos norte-americanos.

Além de estarem em acordo nas perspectivas acima indicadas, uma outra característica que aproxima tanto pentecostais quanto religiosos fundamentalistas diz respeito às suas origens: tanto o primeiro quanto o segundo são movimentos conservadores que surgiram nos EUA entre final do século XIX e início do século XX. Os pentecostais datam oficialmente de 1906, em Los Angeles e, os fundamentalistas datam de 1886, ano em que Dwight Moody (1837-1899) fundou em Chicago o Moody Bible Institute. Segundo Armstrong (2001, p. 171a), “Moody é considerado o pai do fundamentalismo americano, e seu instituto se tornaria [...] um baluarte do cristianismo conservador”. Cumpre salientar que ambas surgiram como respostas à então sociedade secularizada norte-americana propondo um retorno aos textos bíblicos com algumas ressalvas entre eles. Segundo Armstrong (2001, p. 208a)

enquanto os fundamentalistas retornavam ao que consideravam a base doutrinal do cristianismo, os pentecostais, que não se interessavam por dogmas, remontavam a um nível ainda mais fundamental: a essência da religiosidade primitiva que ultrapassa as formulações de um credo.

Porém, Muzio (2002) esclarece a discussão trazendo para o debate que o século XVIII, nos Estados Unidos, foi um período histórico de modelo do cristianismo, a época dos grandes avivamentos. Foram algumas décadas nas quais se viram cidades transformadas tanto através do trabalho de John Wesley quanto de Dwight Moody, esse último considerado por Armstrong (2001a), conforme apontamos acima, o pai do fundamentalismo religioso cristão norte-americano.

Segundo Muzio (2002), as gerações que vieram depois dos primeiros avivamentos tenderam para uma paralisia, esquecendo-se os valores iniciais e a dinâmica de transformação, tornando-se legalistas e defensores do *status quo*, e acabaram decretando leis para vida recriminando todo o trabalho do movimento inicial, das primeiras gerações.

Para Muzio (2002), nesse sentido, o fundamentalismo é uma perversão do cristianismo que até hoje está interferindo em muitas igrejas com suas formas de legalismos e moralismos. Muzio (2002) afirma que o cristianismo muda o interior, o coração, e essa transformação do coração leva, gera como resultado, a transformação exterior. Dessa forma, “não adianta mudar de fora para dentro, como o fundamentalismo tenta fazer em muitos casos.” (MUZIO, 2002).

Dessa forma, a partir dos elementos apresentados anteriormente, entendemos que as práticas pentecostais são as mesmas, tanto nos EUA como no Brasil e, em nosso caso particular, em Londrina (PR): estão inseridas numa sociedade secular e moderna mas pregam uma mensagem “messiânica”, podendo adotar tanto uma tendência “pré-messiânica” como “pós-messiânica”. Assim, consideramos que tendo os EUA como ponto de formação ou uma espécie de “marco zero” de movimentos sociais religiosos de postura conservadora, messiânica e fundamentalista, sua presença já se faz presente hoje em diversas partes do mundo influenciando a conduta particular e as formas de se ver o mundo de milhões de pessoas. E o que será isso: reflexo de um mundo global ou a formação de uma grande comunidade transnacional imbuída de valores que denomina de fundamentais do cristianismo em que diz agir “em nome de Deus”?

Entendemos que sejam as duas coisas ao mesmo tempo. Mesmo sabendo que muitas dessas igrejas chegaram ao Brasil muito antes de se falar em globalização, o fato é que fazem uso hoje dos benefícios técnico-científicos desse processo tanto para se difundirem como para mundializar, conforme os lembra Ortiz (2000), suas mensagens, estilo de vida, comportamento e visão de mundo. Em outras palavras, a difusão dessas instituições atinge uma escala maior na medida em que se fazem uso dessas tecnologias, sobretudo de comunicação, o que permite criar uma grande comunidade global composta de pessoas que possuem tanto um mesmo comportamento quanto uma mesma visão conservadora da realidade particular na qual estão inseridas.

Assim, verificamos uma nítida relação entre o global e o local onde esse último expressa ou reflete toda uma ideologia e um comportamento cujas origens se remetem ou se dirigem a uma escala global. Porém, devemos atentar para o fato de que essa relação entre o global e o local não implica numa espécie de “imperialismo religioso” por parte do primeiro sobre o segundo. Segato (1997, p. 225) afirma que

no nível local, pode-se dizer que estamos no campo de um outro tipo de diversidade, de uma diversidade horizontal, desenhada pela existência de coletividades diversas [...] **É nesta escala que se torna visível e observável a presença das comunidades religiosas cujos credos, apesar de transladar-se em percursos transnacionais, enraizam-se localmente, criando novas coletividades com identidade e papel circunscrito agora aos âmbitos local e nacional** (grifo nosso).

Dessa forma, consideramos que o cerne da mensagem pentecostal, seu esqueleto, fora elaborado num contexto norte-americano. As doutrinas, dogmas e liturgias estão refletindo as preocupações ou as “feridas” abertas na sociedade norte-americana pelo processo de modernização. Entre essas “feridas” e “enfermidades” que existem nessa sociedade aos olhos dos pentecostais e fundamentalistas é a secularização e sua perspectiva liberal no que se refere aos usos, costumes e moral. E esse modelo se reproduziu tanto numa escala global como nacional e local.

Mas isso não significa, necessariamente, que na escala local não haja uma certa independência para se trabalhar essas visões de mundo as quais são elaboradas à luz dos problemas e contextos do lugar onde se instala a igreja pentecostal cujas novas interpretações dos fatos são circunscritas ao local.

Claro é que devemos considerar que a sociedade de 1906 não é mais a mesma com relação a 2002. E o contexto sócio-territorial no qual essas igrejas se instalaram no Brasil e em Londrina, particularmente, é diferente do contexto original de Los Angeles (EUA). Mas isso não nos impede de dizermos que os EUA ainda continuam influenciando os rumos das igrejas pentecostais no Brasil pois a sede de importantes igrejas como Assembléia de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular encontra-se naquele país.

Porém, temos de considerar que muitas instituições religiosas pentecostais não possuem sede nos EUA por serem, muitas vezes, de origem nacional como é o caso da

Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Pentecostal Deus é Amor. Entretanto, isso não nos impede de afirmar que essas instituições ainda assim sejam influenciadas por idéias de dirigentes religiosos norte-americanos na medida em que estão em constante contato tanto com toda uma literatura evangélica vinda e desenvolvida naquele país quanto com suas técnicas de propagação da fé.

Dessa forma, se essas instituições não estão vinculadas do ponto de vista institucional e burocrático ao menos estão do ponto de vista literário. Além desse caso, há outros, como a igreja Deus é Amor e a igreja O Brasil para Cristo que se formaram no país somente a partir de uma dissidência da norte-americana Igreja do Evangelho Quadrangular; e da Congregação Cristã no Brasil que fora fundada por um italiano que pertencia a uma igreja evangélica dos Estados Unidos.

O que queremos destacar com isso é que o indivíduo, em si, membro dessas igrejas, carrega consigo todo um discurso, prática, ritos e visão de mundo que extrapola o seu cotidiano e o seu próprio ser e que não fora elaborado por ele mas que representa ou denota uma referência de ver o mundo numa perspectiva global. Ou seja, esse indivíduo, enquanto sujeito social, é apenas uma expressão, no local, de uma forma de pensamento e comportamento elaborado num contexto global. Não estamos discutindo, e não pretendemos entrar em tal análise, se isso é bom ou ruim, numa visão bastante maniqueísta; apenas ressaltamos que as atitudes e comportamentos desse sujeito evangélico pentecostal são a expressão no particular (Londrina-PR) daquilo que fora elaborado no contexto global tendo como núcleo os EUA.

E ao mapearmos esses religiosos, cada qual em seu contexto particular, veremos que, num nível global, eles fazem parte de uma mesma comunidade, de uma comunidade global ou transnacional, que possuem o mesmo comportamento, alguns possuem o mesmo estilo de se vestir (ao menos para a realização do culto), mesmos preceitos morais e formas de ver e agir no mundo. É como se cada um no seu ambiente particular fizesse parte de uma mesma comunidade global.

No que se refere às agências transconfessionais, verificamos que as mesmas, ao terem um conhecimento da realidade social na qual as igrejas evangélicas estão



inseridas, desenvolvem projetos de ação social que visa auxiliar essas igrejas a transformarem o ambiente no qual essas denominações estão inseridas.

No caso particular de Londrina (PR), após a identificação das áreas carentes da cidade, tanto do ponto de vista dos equipamentos sociais quanto religiosos, a SEPAL pretende conclamar os líderes evangélicos da cidade a se disporem a implantar igrejas saudáveis em tais áreas. Deverão tanto desenvolver projetos sociais voltados para as pessoas pobres e necessitadas dessas áreas marginalizadas, como também divulgar junto a esses excluídos dos benefícios da modernidade, os valores cristãos explicitados na Bíblia.

Para compreendermos isso, torna-se necessário retomarmos as discussões feitas inicialmente sobre as escalas geográficas. Santos (1996, p. 65), diz que Neil Smith, quando discute a questão das escalas geográficas, “considera que estas conhecem uma progressão que vai do corpo do homem ao próprio mundo, tomado como um todo”. Com relação a escala do corpo, Smith (2000, p. 145) afirma que esta é o “local físico primário da identidade pessoal [...] socialmente construído”. Segundo o mesmo autor,

as políticas do corpo não são delineadas apenas por gênero, evidentemente, por mais que o gênero seja dominante nessa escala. **O estilo corporal e as roupas medeiam as construções pessoais de identidade com culturas regionais, nacionais e globais, além de proporcionar acesso ao corpo pela indústria nacional da moda [...]** (grifo nosso) (SMITH, 2000, p. 145-146)

Ora, não são precisos muitos esforços para verificarmos a construção dessa identidade com a cultura religiosa dos evangélicos, sobretudo dos pentecostais de igrejas mais tradicionais. Isso se verifica com a observação dos vestuários utilizados por membros de igrejas como Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil e Igreja Deus é Amor: as mulheres, geralmente, estão vestidas de saias longas e cabelos compridos e os homens com ternos e gravatas mesmo que a temperatura ultrapasse os 35°C. E embora outras denominações tenham relativizado a questão dos vestuários, permitindo a seus fiéis usarem, por exemplo, calças *jeans*, isso não significa, necessariamente, que tenham aberto mão de suas rígidas convicções teológicas acerca do mundo e de tantos outros temas relevantes à sociedade contemporânea.

E essa identidade cultural religiosa tem um significado. Segundo Rabelo, Motta e Nunes (2002), num estudo realizado com pentecostais, apresentando o relato de vida de dona Lourdes, uma de suas entrevistadas e membro da igreja pentecostal Deus é Amor,

as marcas de distinção que [dona Lourdes] exhibe no corpo enquanto crente e que vê refletidas nos outros membros, separam-na radicalmente de tudo que é mundano, ao tempo em que lhe apontam para o poder que circula na igreja. A possibilidade de compartilhar desse poder e de ser habitada por ele orienta seu comportamento, sua relação com a doença e com os outros. (RABELO, MOTTA e NUNES, 2002, p. 116).

Nesse sentido, o corpo exhibe à sociedade sua identidade de pertencimento religioso e de “habitação do espírito”. Ao mesmo tempo, ele também denota todo o discurso desenvolvido por essas instituições e suas orientações dogmáticas as quais não são individualistas, na medida em que Dona Lourdes procura “converter” sua família – e aí observamos o salto escalar que vai do corpo à casa – mas se tornam sectárias, quando ela queima objetos do candomblé em plena rua. E essa conversão e sectarismo reforçam aquilo que mencionamos anteriormente acerca da libertação proposta pelas igrejas pentecostais na medida em que essas ações são vistas como um “compromisso militante” de seus fiéis<sup>4</sup>.

Também verificamos essa articulação de escalas com a SEPAL, quando um pequeno corpo de missionários dessa instituição, os quais são bastante influentes na sociedade na qual estão inseridos, traz a si um grande número de pessoas as quais passam a trabalhar com o intuito de verem materializados em sua localidade, os objetivos criados por essa instituição em sua globalidade. Mas isso também pode ocorrer em sentido oposto: quando a localidade passa a se destacar na globalidade. Um exemplo bastante claro foi a apresentação de alguns resultados da pesquisa desenvolvida em Londrina (BR) na cidade de Colorado (EUA), sede da SEPAL, pelo pastor Rubens Muzio: entendemos isso como sendo a projeção do local no global o qual serviu para atrair diversos pastores e observadores do exterior ao Fórum de Debates que fora realizado na cidade.

---

<sup>4</sup> “Não se trata, entretanto, de um movimento que individualiza. A experiência que Dona Lourdes tem do Espírito Santo mostra o quão fortemente imbricados estão o corpo individual e o corpo social. Enquanto sua casa (que funciona como metáfora para a família) não for purificada e refeita a partir dos princípios sagrados, ela mesma não pode tornar-se uma perfeita morada para o senhor. Daí o seu compromisso militante: a queima dos objetos do candomblé em plena rua, a luta insaciável por converter filhos e netos. O espaço que a ‘habitação do espírito’ circunscreve não é primeiro e fundamentalmente o espaço do sujeito individual mas o espaço moral da igreja e, conforme mostra Dona Lourdes, da família. Por outro lado, esse espaço moral não pode ser abstraído do espaço físico do corpo. A solidez da habitação [do Espírito Santo] que cada fiel pentecostal almeja ser depende não só de uma inabalável força moral mas também de um corpo saudável” (RABELO, MOTTA e NUNES, 2002, p. 116).

Além da apresentação desse relatório, não podemos deixar de mencionar a projeção nacional, e até internacional, que teve Londrina com a realização do Fórum de debates nesse município o qual propiciou a vinda de diversos religiosos, sobretudo da região centro-sul do Brasil, conforme aponta a tabela 5.

Tabela 5

<b>Procedência dos pastores que participaram do fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001, em Londrina – BRASIL –</b>	
<b>Estados</b>	<b>Municípios</b>
Minas Gerais	Uberlândia
Paraná	Apucarana
	Arapongas
	Cambé
	Campo Mourão
	Curitiba
	Foz do Iguaçu
	Ibiporã
	Laranjeiras do Sul
	Londrina
	Mandaguari
	Maringá
	Paranavaí
	Rolândia
Umuarama	
Rio de Janeiro	Niterói
Rio Grande do Sul	Cachoeirinha
	Caxias do Sul
	Porto Alegre
Santa Catarina	Blumenau
	Chapecó
	Florianópolis
	Jaraguá do Sul
	Joinville
	Timbó
São Paulo	Araraquara
	Bauru
	Marília
	Martinópolis

	Presidente Prudente
	São Bernardo do Campo
	São José do Rio Preto
	Suzano
	Tanabi
	Taquatiringa

Além da presença de pastores de vários estados brasileiros, o fórum de Londrina contou, também, com a presença de dirigentes do exterior, principalmente de lideranças da América Latina e dos Estados Unidos, conforme a tabela 6 indica.

Tabela 6

<b>Procedência dos pastores que participaram do fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001, em Londrina – EXTERIOR –</b>
<b>Países</b>
Chile
Colômbia
Cuba
Estados Unidos (Colorado e Flórida)
Peru
Uruguai
Venezuela

Um outro elemento que chama a atenção são as denominações presentes no evento representadas por seus respectivos pastores e/ou seminaristas e obreiros. E essas instituições são de várias ramificações do protestantismo nacional e internacional, as quais vão desde os protestantes históricos até às igrejas pentecostais e renovadas, como aponta a tabela 7.

Tabela 7

<b>Denominações que participaram do fórum da Sepal “Transformando a cidade: implantando igrejas saudáveis” realizado em setembro de 2001, em Londrina</b>
<b>Denominação</b>
Comunidade Cristã Ágape
Comunidade Cristã Reviver
Comunidade Evangélica Casa de Oração

Comunidade Nova Aliança
Igreja Batista
Igreja Batista Luz para as Nações
Igreja Batista Maranata
Igreja Batista Nacional
Igreja Batista Renovada
Igreja Betânia
Igreja Congregacional
Igreja do Cristianismo Decidido
Igreja do Evangelho Quadrangular
Igreja Evangélica Betânia
Igreja Metodista
Igreja Presbiteriana Betânia
Igreja Presbiteriana do Brasil
Igreja Presbiteriana do Brasil - Filadélfia
Igreja Presbiteriana Independente
Jocum

Dessa forma, quando pretendemos articular escalas para compreendermos tanto a atual conjuntura do movimento religioso evangélico em Londrina (PR), quanto da máxima “*vamos cooperar em prol de uma cidade transformada pelos princípios do Reino de Deus*”, na verdade tentamos demonstrar como as políticas desenvolvidas no âmbito do global podem e interferem na vida e nas atividades das igrejas evangélicas e pentecostais locais o que não impede, necessariamente, uma ruptura dos fiéis destas igrejas locais com a ação política conservadora global.

Mais ainda: procuramos destacar como essas políticas estão inseridas no sujeito evangélico, na escala de seu corpo, o qual reproduz um discurso, uma apresentação e uma visão de mundo que lhes fogem das mãos e até da consciência. Além disso, esse articular escalas pode nos auxiliar a compreender com maior clareza a presença e os objetivos de organizações transconfessionais presentes na sociedade contemporânea.

Nessa perspectiva, se a escala geográfica, conforme afirma Smith (2000, p. 154) “*per se é socialmente construída*” temos de compreender que as práticas religiosas, seus significados, símbolos, ritos, discursos, ações e visão de mundo também são socialmente construídas, conforme afirmamos no primeiro capítulo desse trabalho: inicialmente, junto aos seus fiéis mas, posteriormente, elas extrapolam eles, na medida em que influenciam e são influenciadas pela sociedade.

Assim, consideramos que compreender o universo religioso do *homo religiosus* e suas instituições, também seja uma maneira de contribuirmos com um debate sócio-religioso-político da sociedade na qual estamos inseridos bem como sobre as escalas inerentes a ela. Até porque, conforme apontou Smith (2000, p. 139) no início desse capítulo, se “a produção da escala geográfica é um lugar de luta política potencialmente intensa”, essa luta no ambiente religioso e a libertação que ela proporciona ao fiel das igrejas pentecostais é uma maneira de fazer com que esse “crente” encontre uma nova forma de ser-no-mundo.

## 6 - por uma religião com o pobre: alienação ou libertação?



“Deus separa as luzes e as sombras” (s/d), de Rafael

“[...] porque acreditei ser a pobreza um esvaziamento constante do coração para aí terem lugar as misérias humanas e as inspirações mais elevadas do próprio Deus.

Pobreza, esposa de Jesus, é o poema do povo brasileiro cantado durante cinco séculos, mas também é o poema de todo jovem que sonha com o encontro de Cristo nesse povo.

Pobreza é música sem letra, porque as letras vão surgindo ao longo da caminhada. Pobreza são as quatorze estações de cada peregrino consciente – mas também o sepulcro vazio visitado por Madalena.

Possuir, jamais! Deixar-se possuir, também não! Ser livre, para tornar livre, enquanto o amor vai ampliando seus raios de ação até abraçar todas as mulheres, homens e criaturas, no amplexo autêntico – o único autêntico – da cruz que salva e torna feliz.”

D. Paulo Evaristo, Cardeal Arns

Vamos tentar, nestas linhas, aparar algumas arestas que tenham ficado mal explicadas ou criado um certo equívoco a respeito das exposições de nossas idéias feitas anteriormente. E o título dela é sugestivo na medida em que nos faz pensar até que ponto a religião pode ser motivação para a libertação ou um meio de se manter o *status quo*.

A análise que desenvolvemos sobre as igrejas pentecostais de Londrina (PR) nos permite fazer duas considerações acerca desse fenômeno. A primeira diz respeito à sua expressão, em termos numéricos, na cidade: cerca de 43% das igrejas evangélicas de Londrina são pentecostais, o que significa que, em números de 2000, isso represente 177 denominações declaradas. Nesses dados não constam algumas outras que possam estar inseridas naquele campo que designamos como “sem classificação” no segundo capítulo deste trabalho.

Embora os dados objetivos sejam importantes, entendemos que o segundo ponto dessas considerações seja o mais relevante. Ele trata da perspectiva de libertação trazida por essas denominações aos seus fiéis, o que faz com que, na escala do corpo, o indivíduo presente, denote, as marcas dessa liberdade adquirida. Em outras palavras, a igreja pentecostal, através dos seus ritos, pregações, atividades de grupo (como as escolas de evangelização, correntes de oração e outras) faz com que o “crente”, de certa forma, procure reagir e organizar seu cotidiano a partir dos ensinamentos da igreja. Ele passa, portanto, a desenvolver uma “ação” frente aos seus problemas de origem qualquer, a qual propicia um salto escalar na vida do indivíduo, e ele passa a viver não num mundo de opressão mas de transformação. Segundo Shaul (1999, p. 192-193).

peças para as quais o mundo tem sido uma prisão, muitas vivendo em certo sentido o seu próprio ‘corredor da morte’, enfrentando privação total e abandono, entram, através do Espírito, em uma outra realidade. Essas pessoas se vêem em um outro mundo, um mundo aberto, no qual os portões de suas prisões foram desfeitos. É um mundo no qual os doentes estão sendo curados, as famílias destruídas restauradas, vidas separadas novamente unidas e onde situações econômicas desesperadoras muitas vezes são mudadas.

Dentro desse universo, o fiel não fica se lamentando diante das dificuldades mas, “em nome de Jesus” e com o incentivo da Teologia da Prosperidade – para alguns grupos, pois, conforme explicitamos no terceiro capítulo, nem todas as igrejas pentecostais e evangélicas são adeptas dessa teologia – ele trava uma verdadeira batalha diante das muralhas e dos “dragões” do seu dia-a-dia, embora essa luta passe a ser no campo espiritual, contra as divindades do candomblé e da umbanda, divindades essas que, segundo seus relatos, fazem com que as pessoas estejam “possuídas”.

Entretanto, a exposição desses fiéis às doutrinas das igrejas, sobretudo àquelas de caráter mais fundamentalista, conforme o exposto no quarto capítulo, é muito alto.



Muitas dessas pessoas passam a enxergar o mundo num ângulo muito conservador, a tradução dos textos bíblicos é literal e os avanços da modernidade, muitas vezes, são vistos como aberrações. E esse posicionamento influencia, inclusive, o corpo do indivíduo, através dos trajes que usa a fim de que possa ficar bem apresentável para Deus e seu corpo possa ser uma moradia e habitação digna do Espírito Santo<sup>1</sup>.

Porém, percebe-se também um salto que vai da escala do corpo à da casa, onde o convertido passa a ter a missão de trazer sua família para “Jesus”. Além disso, as restrições impostas aos corpos também atingem a família na medida em que, dependendo da denominação da qual se faz parte, não é permitido assistir TV e o rádio deve ficar sintonizado apenas na emissora ou no programa da igreja.

Um outro aspecto importante refere-se à iniciação das pessoas nessas instituições religiosas. Em muitos casos, quando as pessoas adentram na igreja ou se “iniciam” nela, através do batismo, sua vida passa a ter um divisor de águas: a.B e d.B, ou seja, antes-do-Batismo e depois-do-Batismo. Para a igreja, não importa o que a pessoa fez antes de participar da comunidade, mas o testemunho que ela dará a partir de agora. Segundo Rabelo, Motta e Nunes (2002, p. 115-116)

isso fica bastante claro no modelo narrativo que o ritual propõe para a reconstrução da experiência. Este tem como uma de suas características marcantes o contraste entre duas formas de existência: um passado de ignorância, pecado e sofrimento e um presente de retidão e força do Senhor. Entre as estratégias narrativas que emergem do ritual para construir e manter vivo esse modelo genérico está o testemunho. Aí se tem o desvelamento da vida em que o fiel é chamado a descrever o contexto de miséria, doença e/ou depravação em que vivia até converter-se e, após dado esse passo, as continuadas graças que tem recebido do senhor. Os muitos desviantes da sociedade – criminosos, alcoólatras, prostitutas, homossexuais, loucos etc. – encontram assim abertas as portas da igreja e ao ponderar sobre a possibilidades de ingresso, não precisam ocultar suas identidades. Sua história pessoal é tida como mais um fio de uma trama divina; também ela irá comprovar o poder de Deus em operar maravilhas na vida.

---

<sup>1</sup> Também Shaul (1999, p. 252) preocupa-se com a perspectiva fundamentalista e conservadora dessas instituições. Segundo ele, “[...] também estou convencido de que, se ele [neopentecostalismo] espera desenvolver uma nova ética de liberdade, solidamente firmada nas Escrituras, precisará dar muito mais atenção do que foi dada até agora a alguns dos principais problemas da comunidade pentecostal, para os quais não existem respostas fáceis. O moralismo fundamentalista, com o literalismo bíblico que o acompanha, está tão profundamente enraizado em tantas comunidades que não pode ser vencido sem muita luta teológica. Como certos movimentos carismáticos têm demonstrado, é muito fácil usar certo tipo de experiência espiritual individualista não só para fazer o povo se sentir completamente à vontade em sua cultura materialista e egocêntrica, como também para se tornar seu defensor e entusiasta”

Essa atitude e comportamento da igreja explicam, de certa forma, o sucesso dessas denominações junto aos encarcerados, por exemplo. Independente do que o preso tenha feito para estar nessa condição, o que importa agora é o que ele fará e o testemunho que dará após ter “conhecido Jesus”. Dessa forma, não podemos negar o valor que essas atitudes têm para o fiel, pois, antes, ele estava no pecado e, agora, ele é do Senhor.

Entretanto, essas igrejas desenvolvem ensinamentos muitas vezes de intolerância, principalmente com o candomblé e a umbanda. Claro é que para se afirmar na sociedade e para ganhar certa legitimidade junto aos seguidores, os líderes precisam negar algo e, nesse sentido, entendemos que a negação dos ritos afro e dos santos católicos – haja vista o episódio do “chute da santa<sup>2</sup>” – é a afirmação da autenticidade desses grupos que possuem, muitas vezes, uma certa *tendência* ao fundamentalismo cristão, conforme exposto anteriormente.

Nesse sentido, devemos retornar àquela divisão de classes da religião que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho: uma *Ecclesia docens* e uma outra, a *Ecclesia discens*.

Os líderes religiosos, revestidos do poder sagrado e da autoridade dada por Deus – o que os faz se denominarem “pastores”, “bispos”, “padres”, entre outros – passam a ensinar e a incutir, em seus seguidores, formas de enxergar a realidade muitas vezes distorcida e conservadora. Nesses grupos, e também na Renovação Carismática Católica, a discussão política não se faz presente e o diabo ou o demônio passa a ser o responsável pelas mazelas sociais que afligem os fiéis. E a partir desse momento, todas as atrocidades do mundo – o mundo moderno – passam a ser o “sinal dos tempos”, como se elas fossem a concretização das profecias do Apocalipse, o que denotaria, portanto, que o retorno de Cristo estaria próximo.

Esse é o “messianismo” pregado pelos líderes religiosos cristãos aos seus fiéis, o que não os permite ter uma leitura da realidade pautada num esclarecimento político, social e econômico<sup>3</sup>. Nesse sentido, detectamos que estas igrejas propiciam tanto uma

---

<sup>2</sup> O episódio do “chute da santa” ocorreu em outubro de 1995. O bispo Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida em um dos programas da igreja na Rede Record de Televisão.

<sup>3</sup> Segundo Shaul (1999, p. 266) “na pesquisa sobre as igrejas pentecostais no Brasil encontramos pouca evidência de desenvolvimento de uma teologia voltada para a responsabilidade social. Os sermões que ouvimos

libertação combativa como, também, leituras messiânicas e opiácias – e não críticas – da realidade, conduzidas por grande parte de seus líderes. E essa não é uma preocupação apenas nossa, pois, conforme questiona Shaul (1999, p. 173),

[...] até que ponto, como movimentos pentecostais que crescem entre os mais pobres, que lutam diariamente para sobreviver, estão olhando criticamente para sua pregação e ensino, a fim de se assegurar que são fiéis portadores da oferta de vida, cura e esperança que lhes é feita por Deus?

Claro é que há líderes que não conduzem o processo nessa direção. Para esses, a libertação é espiritual mas também política e social, daí o engajamento de muitos religiosos, tanto católicos como evangélicos das mais variadas tradições, inseridos em ongs, no Congresso Nacional (na ala progressista), nas Ligas Camponesas, e em diversos outros setores da sociedade discutindo e debatendo os problemas sociais de nossas cidades e do campo e procurando dar uma contribuição da igreja para a solução dessas questões, rompendo com o discurso conservador e apolítico hegemônico.

Isso verificamos no segundo capítulo deste trabalho onde apresentamos alguns resultados da pesquisa promovida pela SEPAL junto aos pastores de Londrina em 2002, bem como no quarto capítulo, onde relatamos os objetivos dessa instituição transconfessional e a sua preocupação em conclamar os evangélicos da cidade para “cooperar em prol de uma cidade transformada pelos princípios do Reino de Deus”. Oxalá o objetivo da SEPAL em instalar “igrejas saudáveis” pelo país, as quais tenham uma visão holística, integral, entre o social, o político e o religioso, possa se concretizar e tenhamos em nossa sociedade pessoas tanto “tementes a Deus” como também conscientes politicamente – e não messianicamente – das circunstâncias nacionais e internacionais que as envolvem em seu dia-a-dia.

Mas por que falamos apenas dos pobres quando observamos, atualmente, que pessoas de alto poder aquisitivo também passaram a freqüentar determinadas igrejas evangélicas e pentecostais? Falamos do pobre pela simples razão de que, conforme aponta Shaul (1999, p. 161), com base num estudo desenvolvido por David Barret, “[...] metade de todos os pentecostais, aproximadamente duzentos milhões de pessoas [no mundo], vivem em

---

raramente revelavam algum estudo cuidadoso das dimensões sociais do testemunho bíblico ou das estruturas de injustiça na sociedade. E embora os pastores demonstrassem interesse pela presença e rápido crescimento da igreja como força política, tal interesse estava dirigido primordialmente ao apoio a partidos políticos identificados com o *status quo* – dos quais esperam obter favores de um tipo ou de outro”.

favelas, em profunda pobreza”. Esses dados não objetivam estabelecer uma relação causal entre pobreza e pentecostalismo, conforme já ressaltamos no segundo capítulo, mas vem reafirmar que os movimentos religiosos pentecostais, que partem da base, de baixo, dos excluídos, se tornaram não apenas a igreja *dos* pobres, mas a igreja *com* os pobres.

Dessa forma, esperamos que o presente trabalho possa contribuir para a discussão a respeito dos fenômenos religiosos e desperte, na Geografia, um maior debate acerca da religiosidade popular bem como das escalas inerentes a essa forma de comunicação e relacionamento entre o homem e sua divindade. Isso porque, compreendemos que as escalas geográficas sejam uma forma de o indivíduo se emancipar politicamente de uma condição na qual ele esteja inserido.

E mais do que isso: esperamos que esse trabalho possa conscientizar a sociedade de que o conhecer a experiência religiosa de seus indivíduos também é uma forma de analisarmos a ordem social na qual estamos inseridos para podermos transformá-la, pois, a estrutura social que envolve os pobres e os marginalizados do Brasil<sup>4</sup>, faz com que conheçamos “[...] nas comunidades de pessoas pobres e marginalizadas a vitalidade de sua fé e seu poder transformador” (SHAULL, 1999, p. 160)

Nesse sentido, o “salto libertador” proposto pelas denominações religiosas pode fazê-lo se emancipar da opressão na qual ele viva mas, por outro lado, conforme já enfatizamos várias vezes, o indivíduo acaba reproduzindo o discurso, muitas vezes fundamentalista, de determinados grupos hegemônicos.

Assim, o salto escalar pode libertá-lo de sua condição de humilhado e excluído na sociedade mas pode torná-lo prisioneiro de um discurso e de certas práticas conservadoras que o leve, inclusive, à intolerância religiosa. Essa tendência ao confinamento num universo conservador é detectada a partir da interação escalar entre o global e o local. Por outro lado, não podemos deixar de mencionar, conforme apontamos no terceiro capítulo, a possibilidade de ruptura desse *status quo* a partir da detecção de um contra-discurso, esse

---

<sup>4</sup> Segundo Shaull (1999, p. 167), “[...] como observamos repetidas vezes, para um grande número de pobres no Brasil toda a estrutura social com a qual normalmente contam para sobreviver se despedaçou. As pessoas ficam sem emprego regular, sem moradia decente, sem saber de onde virá a próxima refeição para seus filhos, sem assistência médica ou qualquer estrutura comunitária no lugar onde vivem. São pessoas que conhecem apenas o abandono e a destruição na sociedade, em suas famílias e na vida pessoal”.

com raízes locais, elaborada a partir da absorção de políticas sociais no seio da sociedade brasileira, a partir do local, do particular.

Neste sentido, na escala política, enquanto o discurso hegemônico global dessas instituições sufoca a sociedade, impedindo a diferença, homogeneizando-a, o contra-discurso é o reconhecimento das identidades locais, permitindo sua manifestação, superando, inclusive, posturas conservadoras, como a intolerância religiosa, numa sociedade sincrética, de influência católica e de cultos afro, como a brasileira. Como exemplo de atores dessa ruptura, citamos Benedita da Silva, que pertence a uma denominação de orientação política conservadora, o que não a impede de ser militante de um partido historicamente de esquerda, como o PT, e que já frequentou terreiros de umbanda – sua mãe era *mãe de santo* – pastorais sociais da Igreja Católica e de outras confissões religiosas, sempre engajada em trabalhos políticos junto às comunidades de base e envolvida com pastorais de luta contra o racismo.

Nessas circunstâncias, podemos dizer que as instituições religiosas pentecostais tendem, majoritariamente, a uma postura conservadora do ponto de vista político herdado de seus precursores, via de regra, norte-americanos. Isto, aliado com outras características apontadas no terceiro capítulo, faz com que essas igrejas sejam vistas como grupos religiosos alienantes. Por outro lado, também devemos enfatizar o inverso desse processo: evangélicos pentecostais rompendo os discursos conservadores, engajando-se em diversas pastorais e movimentos sociais sem perder, no entanto, sua espiritualidade, passando de alienados a combativos.

Nesse sentido, a contradição entre o global e o local é detectada na luta pela emancipação política. Assim, a religião com o pobre e sua perspectiva libertadora ou opressora, é uma questão de conflito político no âmbito escalar, é uma questão de como querer ser-no-mundo.

## 7 - referências bibliográficas



"Lamentação por Cristo morto" (1304), de Giotto

"[...] de nada serve à alma se o corpo se cobre de vestes sagradas como fazem os sacerdotes e religiosos, nem tampouco se ela permanece nas igrejas e lugares sagrados, tampouco se ela lida com coisas sagradas, nem tampouco se fisicamente faz orações, jejua, faz peregrinações e pratica todas as boas ações que eternamente poderiam ocorrer no e através do corpo [...] Quando, porém, ela possui a Palavra, de nada mais necessitará, pois na Palavra ela encontrará satisfação, alimento, alegria, paz, luz, ciência, justiça, verdade, sabedoria, liberdade e todos os bens em abundância".

### Martinho Lutero

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo : Nova Cultural, 1999. 416p. (Os Pensadores).

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo : Ars Poética, 1996. 101p.

- ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL 1995. Rio de Janeiro : IBGE, v.55, 1995. 849p.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus.** O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. 490p. (a)
- \_\_\_\_\_. **Uma história de Deus.** Quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. São Paulo : Companhia das Letras, 2001. 460p. (b)
- ARNS, Paulo Evaristo. **Da esperança à utopia:** testemunho de uma vida. Rio de Janeiro : Sextante, 2001. 479p.
- ARQUIDIOCESE DE LONDRINA. **Organização eclesial e calendário pastoral 2002.** Londrina, 2002, p. 36-69.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, nº 01, p. 09-23, 2001.
- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo.** A globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro : Sextante, 2002. 91p.
- \_\_\_\_\_. **Tempo de transcendência.** O ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro : Sextante, 2000. 93p.
- \_\_\_\_\_. **Igreja: carisma e poder.** Ensaio de eclesiologia militante. 3ª ed. Petrópolis : Vozes, 1982. 249p.
- \_\_\_\_\_. **Teologia do cativo e da libertação.** 3ª ed. Petrópolis : Vozes, 1983. 255p.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas.** 5ª ed. São Paulo : Perspectiva, 1999. 361p.
- CASTRO, Iná Elias de. O problema da escala. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (orgs). **Geografia: conceitos e temas.** Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1995. p. 117-140.
- CERNEV, Jorge. **Liberalismo e colonização.** O caso do norte do Paraná. Londrina : Editora UEL, 1997. 183p.
- CÉSAR, Waldo A. Urbanização e religiosidade popular. Um estudo da função da doutrina pentecostal na sociedade urbana. **Cultura Vozes**, Petrópolis, v. LXVIII, nº 07, p. 19-28, 1974.
- \_\_\_\_\_. Vida cotidiana e transcendência no pentecostalismo. In: CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs.** Promessas e desafios. Petrópolis : Vozes; São Leopoldo : Sinodal, 1999. p. 37-148.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia.** 12ª ed. São Paulo : Ática, 1999. 440p.
- CLÉMENT, Catherine. **A viagem de Théo.** Romance das religiões. São Paulo : Companhia das Letras, 1999. 625p.
- CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo.** O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis : Vozes, 1996. 285p.

COSTA, Jurandir Freire. O risco de cada um. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 02, p. 11-24, 2001.

DAMIANI, Amélia Luísa. A metrópole e a indústria: reflexões sobre uma urbanização crítica. **Terra Livre**, São Paulo, nº 15, p. 21-37, 2000.

DE SANCTIS, Frei Antonio. **Encíclicas e documentos sociais**. Da “Rerum Novarum” à “Octogésima Adveniens”. São Paulo : LTR Editora, 1972. 516p.

DECLARAÇÃO conjunta sobre a doutrina de justificação 1997 (Proposta definitiva). In: [www.arquidiocese-sp.org.br](http://www.arquidiocese-sp.org.br) capturado em 04/11/1999.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo : Martins Fontes, 2000. 609p.

EINSTEIN, Albert. **Notas autobiográficas**. 5ª ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1982. 88p.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo : Martins Fontes, 1999. 191p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo : Martins Fontes, 1999. 342p.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. 8ª ed. São Paulo : Global, 1986. 79p.

ESCÓSSIA, Fernanda da. Para CNBB, houve “ganho na qualidade”. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 de mai de 2002. Caderno Cotidiano. s/p.

FERNANDES, Rubem César. **Censo Institucional Evangélico – CIN: 1º comentários**. Rio de Janeiro : Iser, 1992. 45p.

FONSECA, Alexandre Brasil. Aspectos da presença religiosa em Londrina: situando uma pesquisa. In: **Revista Mediações**, Londrina, vol. 06, nº 01, p. 217-238, 2001.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et. al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis : Vozes, 1996. p. 67-159.

GARGANI, Aldo. A experiência religiosa como evento e interpretação. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs). **A religião**. O seminário de Capri. São Paulo : Estação Liberdade, 2000. p. 125-150.

GENOÍNO, José. “O PT não será pelego”. **Revista Istoé**, São Paulo, n. 1740, p. 7-11, fev. 2003.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 01, p. 87-119, 2001.



GOUVEIA, Gualberto L. N. Xô satanás!!! Mas afinal, quem é satanás? In: **Cultura Vozes**, Petrópolis, nº 02, p. 20-33, março-abril, 1996

HICK, John. O caráter não-absoluto do cristianismo. In: **Numen**, Juiz de Fora, vol. 01, nº 01, p. 11-44, jul/dez de 1998.

IBGE. Censo Demográfico 2000.

IBGE. Censo Demográfico, 1991.

INSTITUTO DE PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO DE LONDRINA (IPPUL). **Divisão de bairros da cidade de Londrina**. Londrina : IPPUL, 1998. p. 01-15.

JAMMER, Max. **Einstein e a religião**. Física e Teologia. Rio de Janeiro : Contraponto, 2000. 223p.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 4ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986. 230p.

KRAFT, Lourenço. (Coord.). **Londrina 2000 – uma pesquisa com propósito**. Londrina, 2000. 09p.

LENINE, V. L. O Estado e a Revolução. A doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. In: **Obras escolhidas**. São Paulo : Alfa-Ômega, 1980. v. 2, p. 219-305

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão (1520)**. Prefácios à bíblia. São Paulo : Unesp, 1998. 127p.

MACHADO, Mônica Sampaio. A territorialidade pentecostal: um estudo de caso em Niterói. In: **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro : IBGE, vol. 56, nº 01-04, p. 135-164, jan/dez. de 1994.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo : Loyola, 1999. 246p.

\_\_\_\_\_. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. In: **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, nº 44, p. 24-44, março de 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperam do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). **Nem anjos nem demônios**. Interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª ed. Petrópolis : Vozes; Rio de Janeiro : CERIS, 1996. p. 204-224.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**. Ensaios de Sociologia da História Lenta. São Paulo : Hucitec, 1994. 174p.

MÍGUEZ, Daniel. Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 22, nº 01, p. 21-56, 2002.

MUZIO, Rubens Ramiro. Entrevista concedida em 02 de agosto de 2002.

\_\_\_\_\_. Entrevista concedida em 20 de janeiro de 2003.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis : Vozes, 1996. 129p.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo : Brasiliense, 2000. 234p.

PEIXOTO, Fernando (apres.) **Documento secreto da política Reagan para a América Latina**. São Paulo : Hucitec, 1981. 122p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e religião**. Petrópolis : Vozes, 1997. p. 249-262.

\_\_\_\_\_. Representantes de Deus em Brasília: a banca evangélica na constituinte. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antonio Flavio. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 163-191.

PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antonio Flavio. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo : Hucitec, 1996. 293p.

RABELO, Miriam C. M.; MOTTA, Sueli R.; NUNES, Juliana R. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 22, nº 01, p. 93-121, 2002.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo : Ática, 1993. 269p.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis : Vozes, 1985. 260p.

\_\_\_\_\_. **Pentecostalismo**. Brasil e América Latina. Petrópolis : Vozes, 1995. 194p.

SANTA ANA, Júlio de. A prática da autoridade nas igrejas evangélicas. In: **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis : Vozes, nº 01, p. 117-126, 1991.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo : Hucitec, 1996. 308p.

\_\_\_\_\_. **Por uma geografia nova**. Da crítica da Geografia a uma Geografia crítica. São Paulo : Hucitec, 1978. 236p.

SARAMAGO, José. **In Nomine Dei**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. 162p. (a)

\_\_\_\_\_. **A caverna**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. 350p. (b)

SEGATO, Rita Laura. Formações de diversidade: nações e opções religiosas no contexto da globalização. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e religião**. Petrópolis : Vozes, 1997. p. 219-248.

SEPAL. **Dados Preliminares**. Londrina, 2002.

SHAULL, Richard. Reconstrução da vida no poder do espírito. In: CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**. Promessas e desafios. Petrópolis : Vozes; São Leopoldo : Sinodal, 1999. p. 149-309.

SMITH, Neil. Contornos de uma política espacializada: veículos dos sem-teto e produção de escala geográfica. In: ARANTES, Antônio (org). **O espaço da diferença**. Campinas : Papirus, 2000. p. 133-159.

SOARES, Maria Antonia Vieira. **Religião e integração social: pentecostalismo protestante e camadas populares – o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus em Bauru**. Araraquara, 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP).

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e religião**. Petrópolis : Vozes, 1997. p. 43-61.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 14<sup>a</sup> ed. São Paulo : Pioneira, 1999. 233p.

WREGGE, Rachel Silveira. **As igrejas neopentecostais: educação e doutrinação**. Campinas, 2001. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

## APÊNDICE

APÊNDICE A – Onde estás???

## ONDE ESTÁS???

Onde estás que te procuro e não te encontro?

Já procurei nas igrejas

Nos templos e sinagogas

Na natureza e na ciência

Na bíblia e na vida

Por que é tão difícil te localizar?

Muitos te chamam de Senhor

És tão velho assim?

Outros te chamam de Alá

Jesus ou Adonai

Que nomes tens, afinal?

Dizem que te pronunciastes a Abraão

Depois a Moisés

E Jesus

E Maomé

E Oyassama

E Bahá'u'lláh

A quem te revelais, afinal?

Muitos dizem curar em teu nome

Outros fazem milagre com tua permissão

Outros ainda fundam religiões porque tu os instruístes

Afinal, a quem autorizais fazer o que?

Alguns matam em teu nome

Outros morrem em teu nome

Outros guerreiam e destroem em teu nome

Mas, se és da vida, por que tanta morte em teu nome?

A hipocrisia humana já muito condenou e continua a condenar, por tua causa

Os "hereges" e os "infiéis"

A umbanda e o candomblé

Os homossexuais e o movimento feminista

Outras religiões e movimentos de contestação

Que Deus é esse, que não aceita seus filhos como são?

Que não permite sua manifestação diante da opressão?

Que rejeita seus cultos populares de diferentes tradições culturais?

Que os distingue por suas diferentes opções sexuais?

Eles também têm seus direitos

De amar

De louvar

De pensar

De se manifestar

E de serem aceitos (se é que ainda o querem depois de tantas humilhações!)

Muitos cantam em teu louvor  
Dançam para tua glória  
Rezam e oram para tua exaltação  
Mas para que louvar algo que não temos certeza do que é?

Quando te procurei nos “homens da fé”  
Vi que lá era impossível te encontrar  
Eles são os primeiros a se contradizer naquilo que ensinam  
Além disso, muitos cobram em teu nome  
Estorcem em teu nome  
Humilham em teu nome  
Tornam-se intolerantes em teu nome

Quanta decepção  
Quanta manipulação  
Quanta dominação  
Quanta domesticação  
Quanta alienação

Já se construíram impérios para te anunciar  
Palácios e ricos templos para te proclamar  
Empresas e grandes redes para te divulgar  
Mas, se és do pobre e para o pobre, por que tanta riqueza para te revelar?

Muitos concentram multidões por tua causa  
E fazem peregrinação pelo mundo  
E lotam igrejas, templos e estádios  
Mas afinal, num mundo moderno, o que faz tanta gente recorrer a ti?

Muito escrevestes sobre ti mesmo  
A Bíblia  
O Alcorão  
A Suna  
A Tora  
Por que te anunciastes de tão diversas e diferentes maneiras?

Muitos já escreveram sobre ti  
Platão e Aristóteles  
Santo Agostinho e Tomás de Aquino  
Espinoza e Nietzsche  
Marx e Engels  
Durkheim e Weber  
Hegel e Kant  
Einstein e Eliade  
Os próprios papas...  
Vês como és procurado?

Onde estás??? Onde estás???

Teu povo está aflito  
Perdido no caminho  
Não há direção a tomar  
E onde estás, que não os vem orientar?

O trabalho já não existe  
A pobreza se espalhou  
A renda se concentrou  
A AIDS se alastrou  
A educação acabou  
O mundo se secularizou  
Onde estás, que não te manifestas?

As drogas, são os novos refúgios  
A violência, a nova saída  
O roubo, a nova alternativa  
A morte, a única certeza  
Onde estás? Onde estás?

A Coca é o último símbolo  
O McDonald's a nova moda  
A informática a nova febre  
A Internet a nova religião  
A Nike a última produção  
A Terra a grande aldeia  
Onde estás, que já não mais apareces nessa cadeia?

Onde estás que não vês o que acontece?  
Que não ages para mudar?  
Que não dás um sinal nem mesmo de tua própria presença?  
Que não interferes no movimento?

Não ouves o clamor de teu povo?  
Não escutas a oração de teu povo?  
Não enxergas o sofrimento de teu povo?  
Não vês que até para santas em janelas apelou teu povo?  
Perdoa-me, mas não vês televisão, não lês jornal e nem ligastes o rádio?

Sabes onde queria te encontrar?  
Queria te encontrar nos olhos dos aflitos  
Na boca dos famintos  
No coração dos sofredores  
Nas mãos calejadas dos trabalhadores

Nas lágrimas dos que choram  
No sorriso dos que riem  
No suspiro do cansado  
Na alegria dos aliviados  
Na justiça aos discriminados

Há tanta gente simples que te espera  
Na roça e na cidade  
Que aguarda por teu auxílio  
E não se cansa de dizer “Se Deus quiser”

Queria ver um Deus libertador  
Que conscientize o trabalhador  
Que oriente o sofredor  
E os faça superar sua dor

Os faça também lutar  
Enfrentar o opressor  
Pela justiça procurar  
E sua vida transformar

Chega de conhecermos o Deus vingativo  
O Deus castigador  
O Deus ausente  
O Deus que oprime  
O Deus que julga  
O Deus que condena  
O Deus que discrimina  
Que manda para o céu  
Ou para o inferno

Pois desse Deus já estou cheio  
Cansado  
Descontente  
Desanimado  
E irritado  
E, sinceramente, se fores isso  
Esquece tudo o que eu disse e fica calado no teu lugar  
Pois esse Deus não faço nenhuma questão de conhecer  
E nem tampouco de saber

**ONDE ESTÁS!!!**

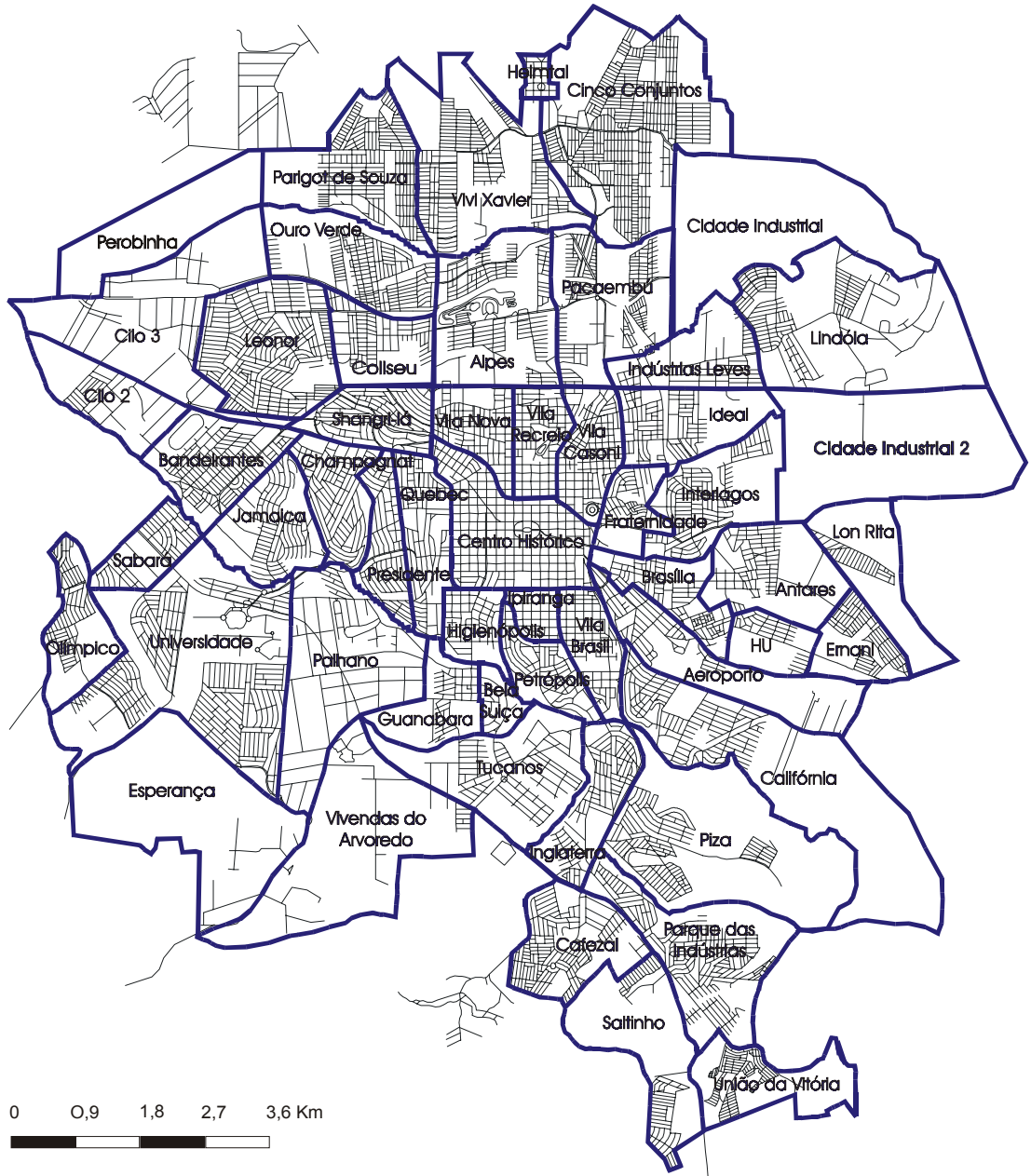
**JEAN CARLOS RODRIGUES**  
Rolândia (PR), julho de 2002



## **ANEXO**

ANEXO A – Mapa da divisão de bairros de Londrina (PR)

# Bairros de Londrina



Legenda:

— Limite de bairros

4

Fonte: IPPUL - Londrina  
Org. RODRIGUES, Jean Carlos