

O PROTESTANTISMO HISTÓRICO, NEOPENTECOSTALISMO E O “CALDO” CULTURAL PÓS- MODERNO.

Historical Protestantism, Neopentecostalism and the Mix Culture Postmodern

Carlos Henrique Pereira de Souza¹

RESUMO

O objetivo deste trabalho é repensar o campo evangélico atual tendo como eixo temático a questão da identidade evangélica no contexto da pós-modernidade. A idéia é leitura de Fredric Jamenson sobre a noção de pós-modernismo, tendo como referencial base a questão do descentramento e dos fluxos identitários. A questão proposta é refletir sobre a rigidez das identidades do campo evangélico elaboradas pela sociologia do protestantismo até os anos 1980. Neste sentido, o texto avança sobre a classificação do neopentecostalismo na ótica do gradiente seita-igreja feito por parte da literatura sociológica dos anos 1990. Este processo agregou o pentecostalismo e seu crescimento a categoria acusatória de pentecostalização como degeneração e perda da identidade histórica das igrejas protestantes. O texto conta com um estudo de caso que teve como campo a Catedral Metodista do Rio de Janeiro. A ideia é pensar que atualmente, a partir do caso da carismatização das igrejas históricas, temos não a perda da identidade ou *destradiconalização* do protestantismo histórico, mas a presença de uma pan-identidade evangélica que ocorre a partir de um ecumenismo de base inserido no contexto de liquidez identitária atual.

Palavras-chave: Protestantismo; Pós-modernidade; Identidade.

ABSTRACT

The objective of this study is to rethink the current evangelical field having as main theme the issue of evangelical identity in the context of post-modernity. The idea is to read Fredric Jameson on the notion of postmodernism, taking as reference base the issue of decentralization and identity flows. The question posed is to reflect on the rigidity of the identities of the evangelical field developed by the sociology of Protestantism until year 1980. In this regard, the text goes on the classification of neo-Pentecostalism in the view of the church-sect gradient made by the sociological literature of the 1990s . This process added Pentecostalism and its growth accusatory category Pentecostalizacion as degeneration and loss of historical identity of the Protestant churches. The text includes a case study that was to field the Methodist Cathedral of Rio de Janeiro. The idea is to think that

¹ Doutorando em Ciências Sociais na Universidade do Rio de Janeiro

now, from the case of carismatização of historic churches, we have no loss of identity or "detraditionalization" of historical Protestantism, but the presence of an evangelical pan-identity that occurs from a base of ecumenism inserted identity liquidity in the current context.

Keywords: Protestantism; Postmodernity; Identity.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre a identidade evangélica atual. A proposta é pensar o campo religioso evangélico e as transformações identitárias ocorridas a partir do fenômeno que tem sido identificado como pentecostalização do protestantismo histórico. Em artigo apresentado na Associação Brasileira de História das Religiões, Valter Borges dos Santos analisou o processo de pentecostalização a partir de grupos que adotaram práticas como o uso da *glossolalia* que ele “está na pauta da discussão, portanto, urge verificar o que é esse fenômeno. Nessa pentecostalização o falar outras línguas é a característica central do movimento” (DOS SANTOS, 2012, p. 5). Alguns destacam a pentecostalização como um processo que ocorre na forma de “num gradiente, onde o fenômeno varia de acordo com a denominação, a congregação ou o próprio indivíduo” (SMIRDELE, 2011, p. 78). Segundo a antropóloga Patrícia Birman a “pentecostalização” também afeta a moralidade em camadas mais pobres a partir de certo “imaginário de ordem que o pentecostalismo gostaria de conquistar” (BIRMAN, 2009, p. 322).

Partindo dessas análises irei abordar o campo religioso brasileiro em relação ao conceito de pós-modernidade, tendo em vista que seu discurso do fim das certezas e da relativização identitária tem sido acionado como motivação para a fluidez e destradicionalização da religião, onde a pentecostalização é elemento central desde processo. O texto está estruturado da seguinte forma. Na primeira parte abordo a discussão sobre o pós-modernismo segundo Fredric Jameson. Na segunda parte tento estabelecer uma discussão sobre a constituição das identidades

evangélicas em relação ao problema da pós-modernidade; na terceira abordarei o paradigma da degeneração da identidade histórica pelos movimentos pentecostais como é apresentada pela sociologia do protestantismo brasileiro; na quarta e última analiso dados de minha pesquisa sobre a Catedral Metodista do Catete relacionando aos eventos gospel que usam estratégias semelhantes tanto em sua temática visual quanto discursiva. Começando a problematizar o tema, recupero o debate a partir de um exemplo que ilustra um pouco as questões que serão apresentadas.

Recentemente um artigo do bispo metodista Paulo Ayres Mattos chamava atenção para a questão do crescimento neopentecostal e suas implicações para as igrejas protestantes tradicionais. Seu texto mostrava a preocupação com as mudanças teológicas decorrentes do avanço dos movimentos carismáticos no campo evangélico e os riscos das relativizações pelo que ele chamou de “caldo cultural pós-moderno”.

Por um lado não há como negar a legitimidade religiosa da experiência pentecostal, quer nas igrejas pentecostais clássicas, quer nos movimentos de renovação e carismático; por outro lado, não há como negar a grande confusão teológica que existe especialmente nos arraiais carismáticos e neo-pentecostais. No limiar do século XXI, no contexto pós-moderno do nosso capitalismo tardio, creio que a tendência é a teologia neopentecostal impor sua hegemonia sobre o mundo evangélico brasileiro. A era do denominacionalismo acabou. Hoje as denominações brasileiras, evangélicas e pentecostais clássicas, não passam de estruturas burocráticas, de discutível poder institucional, muito longe do crente comum, para quem não faz qualquer sentido ser metodista, batista, presbiteriano, assembleiano, wesleyano, ou lá o que for! Hoje a gente é somente evangélico, crente!²

Apesar de reconhecer o papel importante do movimento pentecostal, sua crítica demonstra preocupação com a identidade das igrejas históricas – em seu caso, da Igreja Metodista do Brasil – diante das questões trazidas pelo que ele mesmo chamou de “caldo cultural pós-moderno”. Sua preocupação não é com o

2

<http://ead2.est.edu.br/www3/bci/images/pdfs/as%20igrejas%20neopentecostais%20e%20o%20metodismo%20no%20caldo%20religioso%20posmoderno.pdf> [acesso em Jun 2015]

pentecostalismo clássico, pois ele mesmo identifica que os metodistas e pentecostais surgem do tronco que são os avivamentos religiosos (revivals) ocorridos nos Estados Unidos (séculos XVII ao XIX). A sua preocupação maior é com a diluição da tradição teológica, litúrgica e doutrinária do neopentecostalismo provocando o enfraquecimento institucional e a perda da ética puritana protestante, aliado ao ethos pós-moderno e a ruptura com o passado da tradição.

Sabemos que a pós-modernidade impõe desafio às igrejas tradicionais como em todas as instituições sociais. Um deles é manter o passado de sua tradição em detrimento das *dissoluções identitárias*, em que a identidade é “liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em nova fonte de imaginação simbólica e ganha uma nova visibilidade, sem pudores e ocultações” (PACE, 1997, p.34). Neste sentido a crítica ao neopentecostalismo tem como motivação seu caráter fluido, justaposto, plural e desregrado, o que desconfigurou todo o arcabouço da tradição reformada. No entanto, os neopentecostais operaram uma liberalização dos *usos e costumes*, desejam serem vistos como *normais*, revelando a vontade de “obter aceitação e respeitabilidade sociais” (MARIANO, 1999, p. 211).

Fredric Jameson destacou como uma das características do pós-moderno a rejeição do ascetismo presente no modernismo (JAMESON, 2005, p. 9). A experiência artística, a produção cultural e industrialização da cultura passaram a ser predominantes, onde o pós-modernismo não traz nada de novo, a não ser a “recunhagem do moderno, a sua nova embalagem, a sua produção em grandes quantidades para novas vendas no mercado intelectual” (JAMESON, 2005, p. 16). Nesta perspectiva o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (sob o nome de sociedade pós-industrial entre outros), mas apenas aspecto concomitante de mais uma modificação do capitalismo. Nas palavras de Jameson “não é de espantar, então, que vestígios de velhos avatares - tanto do modernismo como até do próprio realismo - continuem vivos, prontos para

serem reembalados com os enfeites luxuosos de seu suposto sucessor” (JAMESON, 2007, p.16).

Temos assim um mundo marcado pela relativização das identidades, as imbricações entre o local e o global, consumo, novos estilos de vida, circulação de mercadorias e desconstrução de imagens. Todos estes fenômenos em curso são acentuados pelo processo de composição e recomposição identitária fragilizando o sistema de crenças e pertencimentos. Tais conseqüências para a religião são a libertação da tradição decorrente da fragilidade dos laços identitários e a passagem de uma religião de origem para uma nova religiosidade com ênfase nas emoções e sentidos. Assim temos como cenário geral a crise das grandes tradições e implosão de certezas institucionais. As religiões são liberadas do seu aparato *hard*, o que resulta na “gestão da livre iniciativa individual e transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica” (PACE, 1997, p. 34). Estariam estes processos provocando a perda da identidade protestante histórica? Ou estamos diante de uma nova configuração da religião e de suas práticas?

Modernismo e pós-modernismo

Foi com Lyotard nos anos 1970 que se configurou a análise sobre a teoria pós-moderna. Para ele a crise das metanarrativas deixou de “modelar as formas reais da vida social, política, econômica e cultural” (1993, p. 32). Também Perry Anderson em sua crítica afirmou que o pós-modernismo se estabeleceu “como um dominante cultural nas sociedades capitalistas de riqueza sem precedentes e com índices bastante elevados de consumo” (1999, p. 139). Fredric Jameson analisando os movimentos artísticos do século XX identificou características como a crise do modernismo e o movimento de repulsa da modernidade através da síntese entre o erudito e o popular. Para ele o pós-modernismo é o espírito da materialidade da atual fase do capitalismo. Perry Anderson comentando Jameson afirmou que a modernidade é tomada por “imagens de máquinas” enquanto na pós-modernidade temos a “máquina de imagens” (ANDERSON, 1999, p. 105). A crítica de Jameson

postula que ao se colocar como o discurso sobre uma nova época o chamado “fim das grandes narrativas é em si mesma outra grande narrativa” (JAMESON, 2005, p. 14).

Seu argumento é que as características do pós-modernismo podem ser encontradas no próprio modernismo, ou seja, não representa uma ruptura de um novo tempo histórico ou o fim da história como afirmam os pós-modernos. Se atentarmos para pensamentos como os de Nietzsche e Simmel, podemos identificar algumas premissas como a rejeição ao ascetismo da modernidade em discursos sobre as formas de “descentramentos, heterogeneidades e multiplicidades” (JAMESON, 2005, p. 9) já no final do século XIX. O que se tem é a *recunhagem do moderno* na forma de simulacros justapostos com elementos de diferentes contextos no tempo e no espaço, dando a idéia de um presente eterno e a-histórico. Por exemplo, o termo pós-modernismo teve sua origem na arquitetura e representava uma reação à arquitetura moderna. Também na literatura e nas artes ele reagiu contra as formas canônico-institucionais evidenciando o desgaste na cisão entre cultura erudita e cultura popular. Uma possível distinção entre modernismo e pós-modernismo é que o primeiro representa uma linguagem canônica (os clássicos na modernidade p. ex.) e o segundo a elaboração abstrata e descolada de qualquer realidade histórica. Nos modernos havia um elemento de subversão e contestamento. O pós-moderno ao *bricolar* e difundir os elementos clássicos diluiu a força contestatória dos mesmos, se tornando apenas um estilo. O poder do pós-modernismo é de transformar tudo o que seria considerado contracultura em símbolos que podem facilmente serem expostos em uma vitrine e serem consumidos sem nenhum escândalo³. No trecho a seguir ele condensa essas questões.

³ Semelhantemente em seu livro “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”, Marshall Berman faz uma afirmação semelhante e afirma que tudo o que no século XIX o modernismo figurou como crítica à modernidade, no século seguinte se tornariam acomodados ao *modus operandi* da sociedade, o que culminou no fim das meta-narrativas caracterizado por Lyotard de pós-modernidade. Cf. BERMAN, 1986.

Os modernos estavam interessados no que poderia acontecer depois de tais mudanças e nas suas tendências gerais: pensavam no objeto em si mesmo, substantivamente, de modo essencialista ou utópico. Nesse sentido, o pós-modernismo é mais formal, e mais "distraído", como poderia dizer Benjamin; apenas cronometra as variações e sabe, bem demais, que os conteúdos são somente outras imagens. No modernismo, como tentarei demonstrar mais adiante, ainda subsistem algumas zonas residuais da "natureza", ou do "ser", do velho, do mais velho, do arcaico; a cultura ainda pode fazer alguma coisa com tal natureza e trabalhar para reformar esse "referente". O pós-modernismo é o que se tem quando o processo de modernização está completo e a natureza se foi para sempre. É um mundo mais completamente humano do que o anterior, mas é um mundo no qual a "cultura" se tornou uma verdadeira "segunda natureza" (...) Assim, na cultura pós-moderna, a própria "cultura" se tornou um produto, o mercado tornou-se seu próprio substituto, um produto exatamente igual a qualquer um dos itens que o constituem: o modernismo era, ainda que minimamente e de forma tendencial, uma crítica à mercadoria e um esforço de forçá-la a se autotranscender. O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo. O "estilo de vida" da superpotência tem, então, com o "fetichismo" da mercadoria de Marx, a mesma relação que os mais adiantados monoteísmos têm com os animismos primitivos ou com as mais rudimentares formas de idolatria; na verdade, qualquer teoria sofisticada do pós-moderno deveria ter com o velho conceito de "indústria cultural" de Adorno e Horkheimer uma relação semelhante à que a MTV ou os anúncios fractais têm com os seriados de televisão dos anos 50. (JAMESON, 1997, pp. 13-14).

Modernismo ou pós-modernismo? Entre o céu e inferno, optei por um caminho diferente a partir da leitura de Fredric Jameson buscando elementos para pensar as transformações da identidade religiosa. O intuito é pensar que o pós-modernismo trouxe uma nova cultura do consumo, que dá a aparência de um novo momento, no entanto, representa simulacros com uso de imagens que colocam o que antes era o clássico e erudito no mesmo espaço do popular e folclórico, dissimulando as "divergências entre cultura de elite e cultura de massas" (JAMESON, 1994, pp. 35-36).

Jameson segue a linha que não implica em uma avaliação moral do pós-modernismo, mas busca compreender as condições socioculturais e históricas desse debate recuperando a concretude das transformações sociais. Mesclando o

marxismo com análise artístico-literária seu objetivo é compreender o pós-modernismo como transformação cultural do modo capitalista de produção atual. Ele compreende o capitalismo multinacional como a fase mais pura e abstrata do capitalismo. Um aspecto importante para pensar as mudanças do campo religioso é o caráter fragmentário e superficial da cultura contemporânea pós-moderna, correspondente de um mundo descentralizado que dificulta a definição das identidades, uma vez que as fronteiras entre a produção material e a produção e circulação de signos são objeto de uma crescente imbricação.

Para Thomas Bonnici estas mudanças podem ser observadas a partir das décadas de 50 e 60, onde o Modernismo se tornara centralizado, clássico e canonizado e o pós-modernismo “um reação contra a entronização do Modernismo e não contra o próprio projeto do Modernismo” (BONNICI, 1999, p. 27). Assim temos como características do pós-modernismo o colapso da distinção entre cultura e sociedade, o papel da imagem/mídia na construção da sociedade de massas e o estilo versus substância. Segundo David Harvey se trata de um contexto onde “as imagens dominam a narrativa” (HARVEY, 2004, p. 347).

Nas palavras do próprio Jameson:

Essa é, certamente, uma das explicações mais plausíveis para o aparecimento do pós-modernismo, uma vez que a nova geração dos anos 60 vai se confrontar com o movimento moderno, que tinha sido um movimento oposicionista, como um conjunto de velhos clássicos, que ‘pesam na cabeça dos vivos como um pesadelo’, como disse Marx, em um contexto diferente. (JAMESON, 1997, p. 30).

Na mesma linha Terry Eagleton afirma que no pós-guerra (1945) as classes médias estavam se esforçando para “popularizar seu sotaque e desbotar o Jeans na forma de um “populismo politicamente rebelde” que preparou o caminho para a generalizada cultura consumista (EAGLETON, 2009, p. 49). Temos então as vanguardas do modernismo que perderam a capacidade crítica ao se transformaram em establishment (ROUANET, 2000, p. 230). Desde então o pós-modernismo pode

ser identificado como a face atual do nosso momento econômico, onde o tempo foi separado do espaço. Isto pode ser visto na arte com o predomínio da ideia em detrimento do conteúdo. O estilo e as escolas são sobrepujados pela sua inserção no espaço e a combinação de objetos desconectados historicamente. Na modernidade havia a o sentido agressivo com seu espírito anti-moderno. No pós-modernismo mesmo os movimentos que eram antes a vanguarda hoje se tornam consumíveis como o punk etc. Aqui é importante destacar que no pós-modernismo o passado possui uma aparência histórica sem profundidade, em que todos são pós-modernos sem saber. O que chamamos de real é a máscara. E essa máscara é multifacetada e formada por inúmeras justaposições que vemos nos hibridismos e pluralismos culturais. Neste ponto é importante destacar duas características deste movimento que é o *pastiche* e a *esquizofrenia*.

Na busca pela autenticidade do passado o que temos é o *pastiche* como estilo. Ou seja, tudo se torna “paródia, mimetismo, maneirismo e outros tiques estilísticos como uma imitação que simula o original” (JAMESON, 1984, p. 18). A diferença é que a paródia simula o original, e neste caso, o *pastiche* perdera a graça do paródico. Você pega o quanto quiser e usa o quanto quiser do passado, o que pode ser visto como uma nova forma de fetiche da mercadoria que se tornou a cultura do consumo. No caso do neopentecostalismo é fácil identificar esse aspecto quando temos a partir dos anos 1990 com o crescimento “do gospel como fenômeno cultural” e a chamada “explosão gospel” (CUNHA, 2007, p. 87). A partir desta década o pentecostalismo se modificou principalmente em relação ao seu estilo, assumindo discursos ligados à cultura jovem e da sociedade de consumo. Temos a transformação de uma religiosidade que deixou o status de *refúgio das massas*, do pentecostalismo clássico que crescia à sombra do potencial de resposta a desfragmentação da sociedade tradicional na América Latina para uma “adaptação às modernas exigências de produção” (D’EPINAY, 1970, p.77-79), como em um novo estilo, alcançando celebridades, política, esportes e outros setores da sociedade. Apostamos aqui que o neopentecostalismo possui elementos

do discurso cristão dotado de resíduos do pentecostalismo clássico, recunhados no ethos da cultura midiática de hoje. E temos por sua vez seu lado de *esquizofrenia* que vivencia tudo descolado da história como se tudo fosse um presente perpétuo. O neopentecostalismo coloca toda sua preocupação com o presente eterno quando desloca sua escatologia da esperança de um céu vindouro para a vida de bem-estar e prosperidade na terra. Neste sentido é possível relacionar os evangélicos atuais e seu desapego da tradição protestante com esse fetiche do novo que está impregnado em nossa sociedade. Passarei agora a análise das configurações e tensões identitárias entre protestantes históricos e os movimentos pentecostais buscando descrever as tramas em jogo na rejeição do neopentecostalismo.

Protestantismo, pentecostalismo e neopentecostalismo: E o caldo cultural pós-moderno?

A presença protestante no Brasil pode ser datada desde o século XVI com os franceses de Villegagnon no Rio de Janeiro e os holandeses no Nordeste. Mas enquanto projeto missionário só vigorou a partir do século XIX, com a chegada do chamado *protestantismo de missão*, que alinhava “a idéia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã” (MENDONÇA, 1984, p.55). A empresa missionária tinha muitas facetas. Em linhas gerais as primeiras missões supriam apenas funções de capelania para os inúmeros estrangeiros que aportavam no Rio de Janeiro no século XIX juntamente com comerciantes ingleses. Esforços de evangelização já eram feitos ao longo do século XIX, principalmente a partir de 1850, com implantação das primeiras igrejas protestantes. A lógica missionária era evangelizar e civilizar, implantando escolas, creches e serviços assistenciais. Um dado importante é destacar que o protestantismo histórico com sua *missão civilizadora* demarcou sua posição de ruptura com o passado católico na cultura religiosa. Essa ruptura foi em decorrência da divisão do movimento missionário no início do século XX, entre as Conferências Missionárias de Edimburgo (1910) e a do Panamá (1916). A primeira definia que a América Latina já era um país cristão, o que contrariou os missionários do continente que reagiram

em Panamá (FAUSTINO & DIAS, 2008, p.29). Havia duas orientações missiológicas em jogo que eram o movimento ecumênico e o movimento *evangelical*. De forma resumida, podemos apontar que os ecumênicos tinham como ideais o liberalismo teológico do século XIX, que pregavam uma contextualização do discurso da igreja com as causas sociais, tendo exemplos como o *social gospel* (evangelho social) nos EUA, e logo depois os movimentos ecumênicos em reação a Primeira Guerra. Por outro lado os evangelicais tinham uma orientação mais pietista, oriunda dos movimentos de santidade e dos Grandes Avivamentos ⁴, que pregavam a santidade e piedade, mas que também se envolviam em causas sociais. É importante ainda destacar que estes últimos tiveram como grandes expoentes os metodistas, devido ao seu grande protagonismo missionário na América do Norte com sua teologia simples, cultos emocionais, com forte apelo nas camadas populares. Resumindo, o perfil religioso dos protestantes no Brasil seguiu o que Mendonça definiu como *misticismo protestante*.

O misticismo protestante que neste trabalho assume as feições do que chamamos pietismo romântico tem, pois, as seguintes características: é um movimento, ou presença, no interior das igrejas, mas que corre à margem dos seus sistemas de poder, isto é, dogmas e confissões, e que cultivava romanticamente a convicção no auto-aperfeiçoamento humano por intermédio da devoção disciplinada da leitura da Bíblia e meditação nela. O componente central do misticismo protestante é a liberdade do cristão – livre exame e busca pessoal de Deus em Jesus Cristo – e tem como consequência a criação e manutenção de uma ética pessoal e social. (MENDONÇA, 2008, p. 84)

⁴ Os avivamentos (revivals) têm início com John Wesley na Inglaterra (1703-1791). Influenciado pelo contato com os moravianos e conheceu a doutrina da busca pela santificação típicas do pietismo moraviano. O avivamento teve como característica a pregação da “livre graça de Deus em Cristo, salvação livre pela fé no Salvador mediante o convite de Deus ao arrependimento da fé” (MENDONÇA, 1984, p. 40). Neste movimento há também o uso da música como canal de divulgação da mensagem, promovendo a comoção religiosa pela emoção, o que levava as pessoas ao envolvimento emocional na experiência religiosa. Outro dado importante é a ênfase de Wesley no papel do indivíduo durante o processo de arrependimento e conversão, onde ele alarga a brecha entre o calvinismo e o arminianismo, onde a justificação somente pela fé, elemento central para os reformadores, passou a dividir espaço com a necessidade de busca pela santificação, ponto que era influencia da teologia arminiana que era contra o calvinismo.

Podemos assim falar que os Grandes Avivamentos (*revivals*) tiveram significativa influência na mentalidade protestante brasileira ao romperem com a religiosidade dogmática e clerical das igrejas consolidadas após a Reforma com suas ondas de efervescência popular. Com isso, podemos dizer que o imaginário religioso predominante no protestantismo brasileiro era uma mistura de pietismo de origem metodista (EUA), ideologia do Destino Manifesto e o equilíbrio entre o fundamentalismo bíblico e a moral puritano-pietista do século XIX. Partindo desta herança podemos identificar o tronco de origem dos chamados evangélicos brasileiros.

O movimento pentecostal surgiu como desdobramento do Segundo Avivamento nos Estados Unidos, no final do século XIX. Surgiu a partir da ruptura de Charles Parham (1900-1901) em uma Igreja Metodista, e tinha como objetivo defender a necessidade de um novo avivamento religioso: A necessidade de uma bênção especial, o batismo com o Espírito Santo por meio da glossolalia, além da conversão e da santificação que deu origem no Brasil aos pentecostais clássicos, fruto do movimento iniciado na Rua Azuza que chegaram com os missionários Suíços e do italiano Francescon.

Sobre o núcleo comum na identidade evangélica herdada dos movimentos missionários – em especial dos metodistas – e dos pentecostais clássicos podemos considerar a busca pela santidade o elemento central na experiência religiosa evangélica. A distinção tanto para David Martin quanto Peter Fry é que o metodismo possui uma inclinação menor ao êxtase religioso do pentecostalismo e práticas de cura e a glossolalia. Contudo, metodismo e o pentecostalismo se aproximam pela “rigorosa disciplina moral como o caminho para a salvação num mundo futuro e ambos preocupam-se com a organização em larga escala e com a hierarquia”. (FRY, 1982, p. 22-23). O metodismo já apresentava em seu começo a “repreensão do Diabo e seus asseclas, e também dispensado remédios caseiros para os doentes” (MARTIN, 1990, p. 28). Essa breve descrição histórica tem como objetivo lançar luz sobre este aspecto pouco abordado da aproximação entre

pentecostais e protestantes históricos. Os metodistas foram protagonistas em sua atuação na expansão missionária e na difusão do ethos carismático que viria a influenciar o surgimento do pentecostalismo.

A sociologia do protestantismo e a “vontade de saber”

Como diria Marshal Sahlins (1997) quando questionou o imaginário colonial da antropologia a partir da desconstrução etnocêntrica do conceito de cultura, faço o mesmo movimento ao analisar o discurso dos intelectuais protestantes sobre os pentecostais. A produção acadêmica sobre o pentecostalismo até a década de 1990 era tomada por este ideário que reflete um modo “intelectual de controle que teria como efeito *encarcerar* os povos periféricos em seus espaços de sujeição, separando-os permanentemente da metrópole ocidental progressista” (SAHLINS, 1997, p.43). Para perguntar sobre a perda ou dissolução da identidade protestante com o caldo cultural pós-moderno precisamos antes identificar quem está interessado nesta dissolução e no estabelecer dessas fronteiras identitárias. É importante destacar o que Emerson Giumbelli (2000) chamou em seu artigo de uma *vontade de saber* característica da sociologia protestante até a década de 1990. Não pretendo aqui um inventário dessa produção, contudo, destacar que desde os primeiros estudos os autores tinham um pertencimento religioso protestante ⁵. Emerson faz uma vasta análise da literatura sociológica identificando as implicações que a trajetória e composição das categorias protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais foram estabelecidas a partir de um gradiente que teve o elemento da magia como parâmetro definidor.

a produção de divisões internas — ao universo protestante, primeiro, depois ao universo pentecostal — baseadas em critérios hierarquizadores, através dos quais os chamados “neopentecostais” são avaliados a partir de sua adequação a parâmetros que definem uma certa “autenticidade protestante”. Nota-se mesmo a

⁵ Não é o caso de fazer referências aqui, mas posteriormente novas pesquisas foram feitas que a partir dos anos 1990 romperam com esse paradigma da sociologia feita por intelectuais protestantes. Cf. Cecília Mariz, Clara Mafra, Patrícia Birman e pesquisas recentes como o de David Smilde (2012) e Cláudia Swatowsky (2013).

reincidência de certos conceitos, presentes na caracterização tanto dos grupos mais distantes da genuinidade africana, quanto dos grupos “neopentecostais” — de que o principal exemplo seria a categoria “magia”. Em um ponto, contudo, a atuação de mecanismos análogos produz efeitos inversos: enquanto nos estudos dos cultos afro-brasileiros, o critério da fidelidade à tradição resultou no privilégio 112 *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 87-119, 2000 de observação aos grupos tidos como “mais africanos”, nos estudos recentes sobre o pentecostalismo, são os grupos supostamente “menos protestantes” que recebem a maior atenção em termos de pesquisas. (GIUMBELLI, 2000, p. 111)

O interesse pela sociologia do protestantismo no Brasil até os anos 1940 contava com poucos estudos acadêmicos. Existiam publicações que focavam as histórias confessionais de cunho proselitista. A partir dos anos 1950 surgem os primeiros estudos com Beatriz Muniz de Souza (1962), Emilio Willems (1967), Émile Leonard (uma série de artigos publicados em 1950 na *Revista da USP* que virou livro), Lalive D’Epinay (1970) e outros. E esses estudos estavam inseridos em um contexto que buscava entender o processo de modernização da sociedade brasileira, onde o “pentecostalismo era percebido como portador da função de adaptação do contingente populacional recém-migrado para a cidade, recriando espaços de sociabilidade” (GRACINDO JÚNIOR, 2012, p. 48). Figuravam leituras que a apontavam o pentecostalismo como resposta a anomia social ou como “refúgio das massas”.

É somente a partir dos anos 1980 é que surgem estudos acompanhando o crescimento vertiginoso nos Censos de 1991 e 2010 de 9% para 22% de evangélicos pentecostais. A identidade pentecostal foi distinguida no Censo somente a partir dos anos 1990, incluindo Assembléia de Deus, Deus é Amor e Igreja do Evangelho Quadrangular. Quanto aos neopentecostais só aparecem como tema sociológico a partir dos anos 1990. Com isso temos um dado importante que é o interesse pelo estudo sobre o pentecostalismo marcado em parte pela preocupação de estudiosos ligados a tradição histórica do protestantismo. O

pentecostalismo era visto sob a lógica do *refugio das massas*⁶, como solução para a anomia trazida pela modernidade. Essa foi a concepção que marcou certa época da Sociologia do Protestantismo e do Pentecostalismo no Brasil. Havia uma *vontade de saber* que tomou como premissa as igrejas históricas como detentoras de uma tradição religiosa herdada da reforma protestante do século XVI. Enquanto os protestantes históricos eram detentores do referencial ético teológico os neopentecostais eram os portadores de uma religiosidade mágica e utilitarista. Neste sentido, esta visão estaria colocando os históricos como portadores de um “sistema ético por excelência” e as práticas pentecostais como “ritualismos mágicos” (BIRMAN, 1997, p. 62). Esta característica das tipificações sobre os neopentecostais após 1970 provocaram o que Cecília Mariz e Roberta Bivar Campos (2014) observaram como um efeito negativo sobre o campo religioso em geral, pois os escândalos envolvendo a IURD acabaram refletindo sobre o olhar sobre os outros segmentos pentecostais. Eram olhares que viam na religiosidade pentecostal o imediatismo de suas práticas mágicas, ignorando outros aspectos que seriam destacados nos anos 1990 com o crescimento de pesquisas sobre este fenômeno enfocando características como a capacidade de agenciamento e enfrentamento da pobreza, ou como também pode ocorrer que “no ator de pagar o dízimo e fazer ofertas o pobre se descobre capaz de dar” (MARIZ, 1995, p. 45). Havia a concepção de que o pentecostalismo tem a função de “cura das almas” (BITTENCOURT FILHO, 1991, p. 11), impossibilitando assim de promover transformação social esperada por essas lideranças de um protestantismo mais engajado devido a sua ênfase “nas práticas mágicas como ‘curas pela fé’ e pelo uso intensivo dos meios de comunicação mais avançados como o “tele-evangelismo” (LOWY, 2000, p. 185).

Em todas as denominações pertencentes ao protestantismo histórico programavam-se campanhas de "oração e jejum" para que um "avivamento" acontecesse e os

⁶ Cf. publicação feita pelo CEDIR em 1991, com o dossiê que reuniu textos e uma série de reportagens envolvendo escândalos da IURD (e outras igrejas neopentecostais) e mostrando as práticas pentecostais como algo exótico, definido-o como o “remédio amargo”. Neste mesmo contexto as IPH passavam pelo desafio de lidar com essa nova religiosidade pentecostal.

membros das igrejas voltassem a "evangelizar". Os pregadores convidados eram avivalistas de fama internacional. Mas, passado o primeiro impacto, as tensões ressurgiam, pois os adesistas ao "avivamento" questionavam abertamente a instituição eclesiástica e a sua rigidez, em nome de um evangelismo "espiritual" e "trans-denominacional". (CAMPOS, 2011, p. 513)

Tudo indica que segundo essas análises é que estamos diante de uma disputa de identidades por parte destes intelectuais protestantes, onde essa “vontade de saber” revela a incapacidade do protestantismo histórico em dialogar com a cultura, coisa que os neopentecostais fizeram atraindo muitos fiéis. Assim predominou a visão acusatória destes intelectuais de que a *teologia da prosperidade* transformou os evangélicos em “massa de manobra dos projetos de dominação” (BITTENCOURT FILHO, 1991; p. 13). Estas críticas apontam o preconceito que é fruto do contexto político que foram formados estes autores à sombra da Teologia da Libertação e do movimento ecumênico a partir da década 1950. Com isso aponto que esta visão ignora outras formas de agenciamento social possíveis na esfera da ação religiosa, onde “o sistema evangélico de significados oferece formas de agenciamento utilizadas aos fiéis” (SMILDE, 2012; p. 77).

Com isso é possível identificar uma atitude preconceituosa sobre estes grupos de uma visão pautada em estereótipos que ilustram uma religiosidade ancorada na magia, e na religião como produto de consumo através do mercado religioso. O que está implícito neste processo senão uma visão da “pentecostalização” como uma espécie de *invasões bárbaras* dos pentecostais nas igrejas históricas revelando-se assim como ameaça?

Para o protestante tradicional, o culto ‘gospel’ é irreconhecível. Há severas evidências de profunda transformação no protestantismo brasileiro, mais sensível às coisas novas do que o catolicismo por causa da fraqueza institucional que lhe é característica. Toda reforma religiosa ocorre pelo enfraquecimento ou ruptura de poder em que o carisma, incorporando as necessidades de mudanças exigidas por situações sociais novas, desloca momentaneamente o sistema de poder legal, ou institucional, para um sistema não racional que, por sua vez, retoma o caminho de volta à institucionalização. Assim aprendemos com Weber. (MENDONÇA, 2003, p. 159).

Mas existem perspectivas sobre estas transformações na identidade dos evangélicos que indicam uma *circulação e flexibilidade* de idéias e práticas para além das fronteiras institucionais que podem ser vistos através do compartilhamento de valores e práticas religiosas entre os fiéis. Outras apostam que os pentecostais estão abrindo seu referencial simbólico em que o indivíduo se torna mais responsável pela “virada dramática” de sua trajetória de vida através da “experiência da conversão” (MAFRA, 2000, p. 58). Além dessa mudança no aspecto dos sujeitos, as configurações institucionais também ganham novos contornos, rompendo com o caráter tradicional de igreja como comunidade religiosa. Pesquisas recentes como o trabalho de Daniel Alves (2009) falando sobre as Redes entre líderes evangélicos na América Latina identifica novas redes comunitárias entre pequenos grupos que se espalham em diferentes países, todas a partir de lideranças carismáticas que se construíram redes de relacionamentos. Também Nina Rosas fala sobre a “teologia do domínio” (ROSAS, 2013, p. 184), analisando o avanço dos evangélicos na cena pública a partir de um estudo sobre a atuação política do ministério *Diante do Trono*, um grupo de louvor que nasceu da Igreja Batista da Lagoinha e ganhou amplitude maior que a denominação. O crescimento do formato neopentecostal de religiosidade marcou a ruptura com o comportamento rígido tipicamente puritano do pentecostalismo clássico e do protestantismo histórico. Surge assim um espírito religioso movediço e supra-denominacional. Essa transição acontece atravessada pelo desafio que se viam as igrejas históricas e pentecostais clássicas diante do uso de elementos da cultura contemporânea como forma de renovação da liturgia e na pregação e o maior alcance no diálogo com a cultura. Os neopentecostais foram os pioneiros no uso da comunicação de massa que hoje está amplamente difundida no meio evangélico. É no consumo dessas imagens e bens simbólicos, a partir dessa imbricação entre a industrial cultural do gospel e a religiosidade evangélica atual que se lançam as bases dessa nova identidade evangélica.

O argumento é que existe um padrão religioso mais alargado daquilo que compreende o leque institucional pentecostal e menor do que a totalidade das

instituições evangélicas, que circunscrevo aqui em torno de uma característica mais geral: o expansionismo que arregimenta adeptos e tem no segmento pentecostal sua maior expressão”. (ALMEIDA, 2009, p. 112)

Consumo e teologia da prosperidade e indústria cultural: Cenas de religião, cultura e consumo.

Visando amarrar as discussões anteriores, retomo alguns dados de pesquisa feita na Catedral Metodista do Catete⁷ comparando com alguns exemplos breves que aproximam as experiências destes grupos.

Uma reportagem da veja de 2008 trazia o subtítulo “Jovens evangélicos não bebem, não fumam, não tem sexo fora do casamento. Mas a rigidez diminui, eles se sentem melhores que os outros e acreditam num futuro de prosperidade” (VEJA, 2008, p. 135). Todos os entrevistados são jovens de classe média, estudantes de graduação e profissionais liberais que frequentam igrejas como a “Bola de Neve Church”⁸, que faz uso do marketing e estratégias nada tradicionais para atrair os adeptos. Em um dos relatos temos a seguinte descrição desta nova religiosidade evangélica onde a entrevistada dizia que “antes éramos conhecidas como jovens velhas, por causa da saia e do cabelão comprido. Mas eu me visto como qualquer outra menina. Claro que não uso decote nem minissaia, mas adoro *jeans* e blusinha de alça. O importante é estar vestida com decência. Somos reconhecidas por nossa sobriedade”. (VEJA, 2008, p. 136)

O grande diferencial das igrejas neopentecostais é justamente a ausência do da estética puritana do protestantismo tradicional. No discurso acima é possível perceber que o imaginário ascético está presente, porém justaposto ao novo visual ao aderir ao *jeans* e a moda jovem feminina. É possível ver nessa religiosidade a

⁷ Os relatos de campo aqui apresentados são decorrentes de uma pesquisa de campo realizada no ano de 2012 na Catedral Metodista do Catete no Rio de Janeiro. A pesquisa contou com o apoio da CAPES.

⁸ A igreja usa uma linguagem jovem com pranchas de surf e um visual esportistas para atrair esse grupo, promovendo festas e eventos tentando tirar o rótulo de “careta” das igrejas tradicionais.

estética do consumo e a diluição do rigor, não mais como proibição e medo do inferno, mas a opção da ascese religiosa como marca de melhor qualidade de vida. Outro exemplo importante é em relação á prosperidade, elemento problemático para as igrejas históricas. Fazendo amplo uso das mídias como programas de rádio e TV nos 1980 e 1990, o discurso da “teologia da prosperidade” foi alvo de duras críticas e ganhou espaço no meio evangélico como destacamos acima (CUNHA, 2007, p. 49). Em um dos casos da reportagem uma entrevistada relata que “prosperar financeiramente não é sujo. Se o casal não tem dinheiro, ele vai brigar por causa disso. O mesmo acontece na vida como um todo. Deus nos ensina a ter o melhor, a lutar para melhorar de vida” (VEJA, 2008, p.137). Apesar da Igreja do Catete ser uma metodista histórica, havia um culto de libertação e cura nos moldes pentecostais. Era comum o pastor orientar aos fiéis que pedissem a prosperidade, com uma ressalva: que pedissem uma “prosperidade saudável, que não fosse meramente material”.

O ponto problemático para as igrejas históricas é a relação entre o neopentecostalismo e a sociedade de consumo, aderindo a elementos da linguagem contemporânea e novos espaços do sagrado, como shows, lojas de produtos gospel e eventos. O neopentecostalismo desestruturou a identidade protestante flexibilizando a rigidez moral, onde a busca pela prosperidade material comporta não somente o enriquecimento, mas “certa sobreposição entre prosperidade e felicidade, a primeira correspondendo ao fato, a segunda ao sentimento associado” (MESQUITA, 2007, p. 131).

Neste sentido é interessante a análise de panfletos de eventos evangélicos atuais e a relação entre a religiosidade e a cultura midiática. A seguir temos dois folders de eventos, um, de uma festa gospel que reúne jovens de várias igrejas evangélicas. O outro é o anúncio da programação de aniversário da Catedral do Catete e relatos de meus interlocutores em campo.

Figura 1



O folder acima é de uma festa promovida por um “ministério” que existe há 12 anos e promove festas temáticas na zona norte do Rio de Janeiro ⁹. A estética da

⁹ Cf. “Em 2015 o Gospel Night completou 17 anos de sucesso, com cinco CD’S no mercado, além de seu primeiro DVD intitulado “10 anos”, gravados ao vivo no Scala Rio e seu DVD Momentos, com os melhores momentos de festas, entrevistas e clipes do Ministério. O Gospel Night tornou-se o um dos maiores eventos de música Gospel Alternativa do Brasil quando inovou, transformando suas festas, em verdadeiros eventos realizados nas principais casas de espetáculos do Brasil como Scala, Canecão, Nec Multiplace, Anhembi em São Paulo, Olimpo, Mauá, Avenue Club Manaus, Wen’t Wild e Parque de Exposições de Salvador, entre outros. Além do Rio de Janeiro, a festa alcançou outros estados como São Paulo, Espírito Santo, Bahia, Paraná, Minas Gerais, Mato Grosso, Amazonas, ultrapassando as fronteiras do Brasil, com a realização do Gospel Night La Fiesta, em Ciudad Del Este e Hernandarias. Hoje, cada edição reúne milhares de pessoas e tornou-se referência em todo Brasil devido ao profissionalismo, qualidade apresentada e acima de tudo, por assumir compromisso com a transformação e salvação de vidas”. Dados

imagem poderia muito bem ser confundida com a propaganda de um baile funk, de uma festa Ploc¹⁰ e até mesmo com eventos que ocorrem na casa de show Olimpo (casa de show bem conhecida na região). Seguem exatamente um perfil de chamadas comuns no meio evangélico desde o surgimento e expansão da indústria gospel, que passou a contar com eventos de maior amplitude, como a Marcha Para Jesus que reúne cantores, lideranças religiosas e políticas em uma vigorosa ocupação do espaço público. As cores e o visual jovem da chamada e a festa poderia ser simplificada na fórmula “divirta-se como uma pessoa normal em um lugar na presença de Deus”.

O evento geralmente ocorre nos finais de semana, o mesmo tem o seu início com um DJ tocando música eletrônica alternando com os cliques no telão, brincadeiras (com perguntas bíblicas e de conhecimentos gerais), em seguida tem a participação de bandas convidadas, e a Ministração da Palavra de Deus. O Gospel Night é uma festa jovem que visa evangelizar, divertir e mostrar que o meio evangélico é capaz de promover eventos não só para jovens, mas também para toda a família. Dessa forma conseguimos trazer pessoas de todos os meios, inclusive as não-evangélicas, conseguindo assim, muitas conversões, o que é mais importante. Como fazemos? As estratégias de evangelismo consistem nas seguintes formas: entrega de filipetas em locais de grande concentração de pessoas não evangélicas, assim como, igrejas católicas, bailes funk, discotecas, bares, restaurantes e nas ruas, colocação de cartazes e carro de som anunciando o evento, chamadas nas rádios.¹¹

Não apenas em festas jovens, mas não tem sido pouco nem recente o uso de elementos da indústria cultural como forma de expansão religiosa. Já havia na década de 1990 exemplos como o “celular Fiel” da Empresa Epson e o Cartão Visa com bandeira da igreja Batista (CUNHA, 2007, p. 55-56).

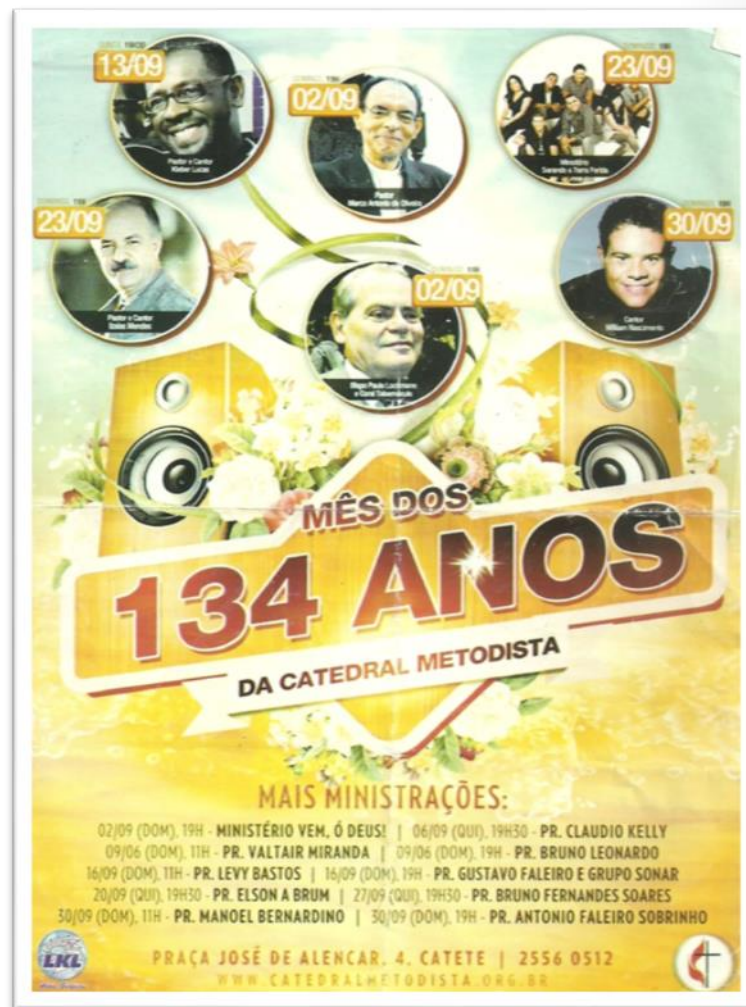
Comparando com dados da pesquisa feita na Catedral, temos o folder de aniversário da igreja onde podemos perceber o uso do mesmo canal de divulgação de seus eventos religiosos.

do site <http://www.radiouncaoevinda.com.br/p/dia-15-de-agosto-os-dois-ambientes-do.html> [Acesso em 20 Ago 2015]

¹⁰ Um evento recorrente nas imediações do bairro de Irajá com bandas tocando ritmos dos anos 1980.

¹¹ Cf. <http://gospelnight.com.br/quem-somos/> [Acesso em 20 Ago 2015]

Figura 2



Esta imagem chama atenção pela mesma característica: A ausência de elementos religiosos. Não tem *cara de igreja*. O símbolo oficial da igreja localizado na parte inferior direita (cruz e a chama que simboliza *o coração aquecido* que era tema do movimento de John Wesley e seu irmão na Inglaterra), marca da denominação ao passo que as “atrações” se destacam evidencia o tom de espetáculo e do lúdico que a experiência religiosa tomou. O tom jovial, as cores e a diagramação das letras seguem a mesma lógica da propaganda de eventos e apagam todo o aspecto de um evento religioso. É uma festa. E todos esses cultos eram muito cheios e tinham o tom de grande atração da noite. Os pastores e cantores

arrastaram inclusive pessoas de outras igrejas, como fãs e seguidores. A participação que mescla artistas bem cotados no meio gospel (Kleber Lucas, Ministério Sarando a Terra Ferida) e a presença da figura do Bispo atual da Igreja Metodista do Brasil é um ótimo exemplo desse diálogo que ocorre entre a tradição histórica do protestantismo e o mundo da mídia gospel. História, tradição e modernidade justapostas na mídia como um pastiche. A evidência da aparência tomou o lugar da história e da tradição.

A Catedral Metodista chamou atenção como objeto de análise por conseguir se inserir nesse contexto de eventos artísticos de massa do meio evangélico sendo ela uma igreja com tradição centenária. O prédio com arquitetura de igreja histórica com órgão e vitrais, seu altar e as partes inferiores como janelas e vigas de madeira lembrando estilo rústico se misturam as telas de LCD e um poderoso sistema de som e luz ambiente. Em sua dinâmica eclesial é uma igreja histórica que mantém cultos tradicionais com liturgia, coral e Escola Bíblica Dominical. Contudo realiza cultos em diferentes horários com linguagem mais contemporânea, com uma poderosa banda musical, cantores e músicas que são sucesso na programação das rádios gospel. Os cultos dominicais são os que eles chamam de tradicionais pela manhã e à noite o *culto do avivamento*. Este leva o nome típico muito comum no meio pentecostal. Avivamento aqui funciona como reativador do carisma religioso. É como se a instituição fosse constantemente realimentada, estando sempre em movimento de busca. Contudo, essa busca não é uma volta à tradição metodista, mas sim por um novo, por um futuro a ser realizado no presente. As músicas são geralmente as mesmas que tocam nestes eventos gospel e as letras são exibidas em telas de LCD espalhadas pela arquitetura histórica do templo. Uma das minhas interlocutoras em entrevista me disse que gostava muito desse novo estilo, pois estava cansada do *culto de papel*. Sobre o uso do projetor temos os dados que apontam o seguinte.

Tabela 1¹²

¹² Os dados da tabela fazem parte do *survey* realizado na minha pesquisa de mestrado feita na Catedral Metodista do Catete entre 2012 e 2013. Cf. SOUZA, 2013.

O uso do projetor de imagens e a relação com a Bíblia na igreja	Sim	Não	NR
Aprova o uso do projetor de textos?	116	2	3
Acha que o uso incentiva as pessoas a não levarem a bíblia para os cultos?	60	55	6

A figura do pastor é também intrigante. Sua biografia vem de longa passagem pela igreja metodista. Formou-se em teologia em São Paulo (UMESP) e é doutor em teologia pela PUC-RIO com tese sobre o *credo social* da Igreja Metodista do Brasil¹³, além de ter sido diretor da Faculdade Teológica do Instituto Bennett antes de ser nomeado pastor da Catedral em 2008, o que torna ainda mais curioso sua trajetória. Alguns fiéis não concordavam com a mudança nos cultos adotada por ele. As críticas vinham principalmente das pessoas mais antigas na igreja e que tinham mais apreço pela forma tradicional e litúrgica. Conversando com o pastor da igreja ele dizia que tentava dialogar com as mudanças do cenário religioso mantendo elementos da tradição metodista.

Eu digo que não há uma influencia da pentecostalização na Catedral. A Catedral passa por uma renovação pastoral com uma proposta de uma igreja mais contextualizada, mais aberta, mais inclusiva, mais acolhedora, uma igreja aberta para esses novos horizontes, novas necessidades desse ser humano que está ai, surgindo. Esse é outro lado, isso não é pentecostalização, isso é fugir daquele tradicionalismo (...) que não se abre, não atende essa demanda moderna. Então ela se propõe a dialogar com essa modernidade nesse movimento pós-moderno e entende que o caminho é um caminho fácil, um caminho construído a varias mãos. Então a igreja tem que sim estar com seus pares, com a sociedade, para ver alternativas para esse movimento pentecostal com facilidade extrema... Não sei se ficou claro¹⁴.

Em outro trecho de sua fala ele demonstrava ter críticas ao que chamou de pentecostalização (neopentecostalismo) das igrejas, principalmente no que se refere

¹³ Cf. o título da tese é com a tese “Teologia social do metodismo brasileiro: Análise dos pressupostos históricos e teológicos do *credo social*” e foi defendida em novembro de 2011.

¹⁴ Todas as entrevistas citadas e relatos de campo são dados utilizados na dissertação de mestrado que retomo nesse texto. Cf. SOUZA, 2013.

aos escândalos envolvendo dinheiro de dízimos e as curas e milagres operados pelos pastores midiáticos como Valdomiro, R.R. Soares e a já conhecida IURD. Contudo, seu discurso sempre tendia ao que chamou de *modernização da igreja* e a necessidade de dialogar com aspectos culturais predominantes no cenário evangélico atual. Conversando com as pessoas no decorrer da pesquisa pude perceber essa visão mediana que não nega radicalmente elementos pentecostais, contudo, adotam uma postura crítica em alguns pontos como a questão da prosperidade financeira, que parece ser o tema mais nevrálgico do trabalho. Quando perguntados¹⁵ se “Concorda com as igrejas que pregam a fé como forma de ter prosperidade material e financeira (teologia da prosperidade)?” apenas 22 dos 121 participantes responderam que sim. No entanto 74 entrevistados justificaram a resposta por escrito em um questionário que era de cunho quantitativo apenas, mas com espaços para escrever caso optassem. As justificativas eram na tentativa de reconsiderar sua negação da crença, com declarações do tipo *devemos buscar o reino de Deus e depois a prosperidade, ou a fé vem acompanhada com prosperidade em todos os sentidos, e ainda porque não é só isso que buscamos*. Um caso que sempre gosto de citar foi quando uma das entrevistadas pegou o questionário e veio em minha direção dizendo *sua pesquisa está errada!* Logo se justificou argumentando que acreditava na prosperidade financeira advertindo que ela é fruto de sua fidelidade com Deus. Reaparecia a velha crítica ao neopentecostalismo de forma diferente, como se a prosperidade não fosse somente uma mera barganha religiosa, mas como um valor incorporado a cosmovisão religiosa.

Outro elemento importante é o discurso dos pastores em momentos do culto onde se tratava de dízimo e oferta. O tema da prosperidade estava presente de forma amena, sem enfatizar a idéia de barganha com afirmações do tipo *peça a Deus uma prosperidade saudável*. Em muitos desses momentos ele falava de

¹⁵ A pesquisa contou com observação participante dos cultos dominicais, de 7h, 10h, 17h e 19h, além do culto de quinta feita à noite. Foram feitas 7 entrevistas qualitativas e também um questionário quantitativo que rendeu 121 participantes no total.

prosperidade como qualidade de vida, busca de boas relações com a família e o casamento, saúde mental, saúde física mesmo e também na responsabilidade de cada um em se dedicar na sua profissão com estudos e se aprimorando. Como relatou esta fiel da IURD citada uma pesquisa sobre lazer e religião que dizia.

Não é só ter bens materiais! Tem gente que tem tudo e não tem nada! Eu tenho cliente aqui que tem casa, tem carro, é formado e não é próspero! Por quê? Porque vive na droga! São pessoas viciadas e não sabem nem o que fazer com aquilo que trabalhou e estudou! Isso não é prosperidade! Prosperidade é você viver em comunhão com Deus. Aí você saberá usar o que Deus te dá. Eu quero ter um carro! Eu sou um ser humano, eu vivo! Eu quero passear, eu quero andar! Eu não quero ficar escrava de táxi! É claro que eu não vou viver enfiada dentro do carro, mas na hora necessária, é meu conforto! (MESQUITA, 2007, p.130)

Um aspecto importante da religião na pós-modernidade foi ela ter deixado a de lado uma escatologia que privilegiava céu para dar conta de questões pertinentes à vida terrena. Bauman chama atenção para este aspecto quando ele fala da “religião pós-moderna” (BAUMAN, 1998, p. 205) que passou a se preocupar mais com a vida aqui, já que a morte deixou de ser o principal condicionante de busca da religião. A transcendência como aspecto que fazia sentido no discurso religioso tradicional perdeu espaço com o avanço da tecnologia e do conhecimento sobre a morte. A grande preocupação do humano pós-moderno não é com a morte e sim com a vida. Seu grande desafio é a busca por essa qualidade de vida, pela *prosperidade*, pela salvação aqui e agora. Isso é um elemento que pode ajudar a pensar em toda essa mudança que vem ocorrendo no protestantismo brasileiro que em suas formas mais recentes (neopentecostal) tem se alinhado a essa visão de mundo onde importa é prestar atenção nas contingências da vida secular.

É possível a partir dos relatos identificarem a velha moral puritano-pietista do protestantismo missionário *recunhada* nesse evangélico contemporâneo que *não tem medo do mundo*, que se apresentam como *normais* em seus costumes cotidianos, rompendo com o ideal ascético da sua tradição. Outro argumento a ser pensado é o movimento pentecostal que nasceu marginalizado, popular e iletrado agora é aceitável, consumível e comercializado com êxito. E este consumo não

pode ser visto como algo meramente a aquisição de objetos. Penso aqui como Colin Campbell quando aponta que ao consumir os indivíduos “manipulam os significados intangíveis dos produtos, provocando uma satisfação potencial – como luxo, sedução, bom cheiro e elegância, em outras palavras, imagens e significados simbólicos são tanto uma parte ‘real’ do produto quanto os ingredientes que os constituem” (CAMPBELL, 2001, p. 74). O consumo é um elemento que se amplia nessa cultura midiaticizada e plural, que a tudo *ressemantiza*. As relações de consumo também nunca foram exclusivamente objetivadas na lógica puramente utilitária do mercado. No consumo incluem-se experiências carregadas pelo “papel do desejo, do imaginário e do individualismo no consumo moderno, em que a relação entre “consumo e metafísica pode ser vista na definição da identidade das pessoas a partir de seus gostos pessoais: o que consomem, música, comida, atividades, lazer, conhecimento (CAMPBELL, 2006, p. 52).

Podemos pensar que as mudanças ocorridas no cenário religioso estão também atravessadas pelas transformações na forma de se relacionar com essa cultura que tem no consumo uma forma de realização pessoal e construção da sua identidade. A acusação de que as igrejas neopentecostais são meros supermercados de bênçãos em troca de dízimo, quando na perspectiva neopentecostal “a riqueza é fruto da determinação assomada ao trabalho, ou seja, sem a determinação do fiel, o trabalho não seria suficiente para garanti-la” (MARIZ & MACHADO, 2005, p. 11).

Essa tem sido uma disputa identitária freqüente no campo evangélico em que defensores da identidade histórica do protestantismo se enfrentam com o discurso de líderes que defendem uma igreja contextualizada ou *modernizada*, ou, ainda, no diálogo com as *demandas contemporâneas*. Estariam as identidades religiosas tradicionais sucumbindo ao caldo cultural pós-moderno? O que é possível indicar aqui é que apesar dessa modernidade ter sido administrada e assimilada pelos evangélicos, ainda permanece o velho ideário do protestantismo missionário na forma desse evangélico contemporâneo que *não tem medo do*

mundo, que se diz *normal*, que quer mostrar sua atualidade e jovialidade moderna, ou, como o Pastor M. relatou, a igreja precisava se *atualizar*. Como diria Jameson:

... repetimos, o pastiche: no mundo em que a inovação estilística não é mais possível, tudo o que restou é imitar estilos mortos, falar através de máscaras e com as vozes dos estilos do museu imaginário. Mas isto significa que a arte pós-moderna ou contemporânea deverá ser arte sobre a arte de um novo modo; mais ainda, Isto significa que uma de suas mensagens essenciais implicará necessariamente a falência da estética e da arte, a falência do novo, o encarceramento no passado. (JAMESON, 1985, p.19-20).

Neste sentido, ocorre a circularidade e o fluxo dessas concepções de mundo que vão sendo ressemantizadas em diferentes contextos. Essa constituição da religiosidade pentecostalizada talvez indique a busca de uma plausibilidade da religião nos dias atuais. A imbricação da esfera religiosa com a linguagem do pós-modernismo, se modernizando e utilizando símbolos da cultura contemporânea dando sentido à crença dos indivíduos e resignificando o uso dos elementos que para a teoria da secularização iriam transportar a religiosidade para a esfera do privado. A busca pelo bem estar, a linguagem da plenitude de vida aqui na terra, as conquistas no mundo e o uso da tecnologia e conseqüente modernização estética dos rituais religiosos é um indício desse fenômeno. Pensando em uma circulação e flexibilidade entre os evangélicos, é possível apontar que este *ser evangélico*, a partir das reflexões sobre o pós-modernismo represente a fase histórica das mudanças ocorridas na sociedade atual. Esse fascínio em mostrar sua religiosidade afinada com a cultura a partir da produção de símbolos religiosos que circulam cada vez mais fora das igrejas talvez seja o indício desta transformação.

Fascinação que se expressa por certa avidez em se apropriar de tudo aquilo que, produzido para finalidades mundanas ou não-religiosas, mostra-se simbólica e esteticamente sedutor, mobilizador de atenções, consumível em grande escala, racionalizador de esforços. Mídia, *marketing*, computação, internet, artes visuais, moda, estética moderna, músicas profanas, estilos e comportamentos de vanguarda, rapidamente são incorporados, ressemantizados ou instrumentalizados individual e institucionalmente por crentes e grupos de todas as vertentes evangélicas para incrementar a pregação e divulgação do Evangelho. (JUNGBLUT, 2007, p. 145)

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi refletir sobre a identidade evangélica atual a partir das reflexões de Fredric Jameson sobre o pós-modernismo, assim como outros estudos sobre o campo religioso. Analisando as pesquisas já feitas juntamente com dados de campo, foi visto que a identidade evangélica é um campo muito complexo e de difícil definição. Um dos aspectos enfatizados aqui é como a conjuntura cultural da pós-modernidade interfere diretamente na constituição dos evangélicos em seu campo.

As reflexões deste texto, longe de encerrar o assunto, lançaram luzes para a fluidez identitária do campo evangélico e como é importante conseguir compreender este fenômeno em diálogo com as mudanças na sociedade. Os evangélicos mudaram muito, e um dos aspectos mais interessantes é como o lado ascético do protestantismo como elemento de ruptura com a cultura foi recunhado a partir da sua entrada no mundo midiático.

A experiência religiosa dos evangélicos tem se concentrado mais em dialogar com a cultura contemporânea do que referir-se ao seu passado e suas tradições. Isso se dá pelo declínio da denominação com elemento constituinte da identidade o que tem causado tensões entre os clérigos como o relato do bispo citado no início deste artigo. A cultura midiática do capitalismo atual, conforme mostrou Jameson, tem forte influência sobre essas mudanças. A mídia se tornou o elemento de difusão e construção da identidade dos evangélicos. Seus cultos, músicas e a linguagem fortemente marcada pela estética do gospel são elementos fundamentais para compreender este fenômeno religioso e seu crescimento.

Bibliografia

ABUMANSSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, 2011, p. 396-415.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: Circulação e flexibilidade. In.: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo de. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In.: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ALVES, Daniel. Conectados pelo espírito: Redes pessoais de contato e influência entre líderes evangélicos ao Sul da América Latina. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n. 16, 2009, p. 183-199.

ANDERSON, P. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BARBOSA, L. & CAMPBELL, C. O estudo do consumo nas ciências sociais contemporâneas. In.: *Cultura consumo e identidade*. Rio de Janeiro; Editora FGV, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BERMAN, Marshal. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar: A aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In.: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, v. 15, n. 2, 2009, p. 321-348.

BONNICI, Thomas. A teoria do pós-modernismo e a sociedade. *Mimesis*, Bauru, v. 20, n. 2, 1999, p. 25-37.

CAMPBELL, Colin. A ética romântica e o espírito do consumismo moderno. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. Eu compro, logo sei que existo: As bases metafísicas do consumo moderno. in.: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. Cultura, consumo e identidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011, p.504-533

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). Alternativas dos desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro, 1991.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: MAUAD, 2007.

_____. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. Estudos de Religião, v. 25, n. 40, 2011, p. 33-51.

D’EPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Ed. Paz & Terra, 1970.

DOS SANTOS, Valter Borges. Pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro: Estudos das Práticas Pastorais da Igreja Metodista Wesleyana. Trabalho apresentado no GT-Evangélicos no Brasil: cultura e espaço público, Anais do Simpósio da ABHR, São Luiz, MA, v. 13, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/699/600>

EAGLETON, Terry. Depois da teoria: um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, Peter. Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro:

GIUMBELI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v1, n. 21, pp. 87-89, 2000, p. 88-119.

GRACINDO JÚNIOR, Paulo. Weber, a modernidade brasileira e a sociologia da religião no Brasil: pensando fora do círculo de giz. In.: SOUZA, Rogério Ferreira; GRACINDO JÚNIOR, Paulo (orgs.). Sociedade em Perspectiva: Cultura, conflito e identidade. Rio de Janeiro: Gramma, 2012.

HARVEY, David. A condição pós-moderna: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEITZENRATER, Richard P. Wesley e o povo chamado metodista. São Bernardo do Campo: EDITEO; Rio de Janeiro: IMB, 1996.

JAMESON, F. A virada cultural: Reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Modernidade singular. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Pós-modernidade e a sociedade de consumo. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 12, 1985, p. 16-26.

_____. Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, [1984] 1997.

_____. Espaço e imagem: Teoria do pós-moderno e outros ensaios. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 27, 2007, p. 144-162.

LINHARES, Juliana. Eles são diferentes. *Revista Veja*, São Paulo, 10 set., 2008, p.135.

LYOTARD, Jean-François. *Moralidades pós-modernas*. São Paulo: Papyrus, 1993.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Maná - Estudos de Antropologia Social*. v.1, n. 6, 2000, p. 57-86.

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

MARIZ, C. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano 3, n. 13, 1995, p. 37-53.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. Weber e o neopentecostalismo. *Caminhos*, Goiânia-GO, v. 3, n. 2, 2005, p. 253-274.

MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In.: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C., PEREIRA, Fabiana (orgs.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: Ed.UFPE, 2014.

MARTIN, David. *Tongues of fire: Tongues of fire the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.

MATOS, Paulo Ayres. As igrejas pentecostais e o metodismo no caldo pós-moderno, 2004. Disponível em: <http://ead2.est.edu.br/www3/bci/images/pdfs/as%20igrejas%20neopentencostais%20e%20o%20metodismo%20no%20caldo%20religioso%20posmoderno.pdf>, Acesso em: 27/06/2015.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

_____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. Protestantismo e republicanismo. *Revista USP*, São Paulo, n.59, 2003, p. 144-163.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MESQUITA, Wania Amélia Belchior. Um pé no reino e outro no mundo: Consumo e lazer entre pentecostais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, 2007, p. 117-144.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In.: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). Globalização e religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ROSAS, Nina. Religião, mídia e produção fonográfica: O Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.1, n.33, 2013, p. 167-194.

ROUANET, S. P. As razões do iluminismo. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção. Maná - Estudos de Antropologia Social. Vol. 3, n. 1, 1997, p. 41-73.

SMILDE, David. Razão para crer: Agência cultural no movimento evangélico latino-americano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SMIRDELE, Carlos G. S. M. Entre babel e pentecostes: comologia evangélica no Brasil contemporâneo. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.2, n.31, 2011, p. 78-104.

SOUZA, Beatriz Muniz. A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. Entre a capela e a catedral: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual. Dissertação. Ciências Sociais, UERJ, 2013.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. Novos cristãos em Lisboa: Reconhecendo estigmas, negociando estereótipos. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

TEIXEIRA, Faustino, DIAS, Zwinglio Mota. Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso - a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.

WILLEMS. E., Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

Trabalho enviado em 08/09/2015. Trabalho aceito em 25/09/2015.