



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

VANDERLEI FRARI

**A CULTURA GOSPEL E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO
SUJEITO RELIGIOSO:
INVESTIGAÇÃO COM OS “DESIGREJADOS” EVANGÉLICOS
DE LONDRINA**

Londrina
2016

VANDERLEI FRARI

**A CULTURA GOSPEL E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO
SUJEITO RELIGIOSO:
INVESTIGAÇÃO COM OS “DESIGREJADOS” EVANGÉLICOS
DE LONDRINA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Mestrado –
da Universidade Estadual de Londrina.

Linha de pesquisa: Identidades, Memória, Relações
Étnico-Raciais e Religiosidades

Orientador: Prof. Dr. Fabio Lanza

Coorientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Frari, Vanderlei.

A Cultura Gospel e a desinstitucionalização do sujeito religioso: investigação com os “desigrejados” evangélicos de Londrina / Vanderlei Frari. - Londrina, 2016.
139 f.

Orientador: Fabio Lanza.

Coorientador: Flavio Braune Wiik.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

Inclui bibliografia.

1. Sociologia da Religião - Tese. 2. Cultura Gospel - Tese. 3. Trânsito Religioso - Tese. 4. Desinstitucionalização Religiosa - Tese. I. Lanza, Fabio. II. Wiik, Flavio Braune. III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. IV. Título.

VANDERLEI FRARI

**A CULTURA GOSPEL E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO
SUJEITO RELIGIOSO:
INVESTIGAÇÃO COM OS “DESIGREJADOS” EVANGÉLICOS DE
LONDRINA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Mestrado –
da Universidade Estadual de Londrina.

Linha de pesquisa: *Identidades, Memória, Relações
Étnico-Raciais e Religiosidades*

BANCA EXAMINADORA

Orientador Prof. Dr. Fabio Lanza
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Coorientador Prof. Dr. Flavio Braune Wiik
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Magali do Nascimento Cunha
Universidade Metodista de São Paulo - UMESP

Prof. Dr. Francesco Romizi
Universidade Rovira i Virgili - URV

Londrina, 22 de setembro de 2016.

FRARI, Vanderlei. *A Cultura Gospel e a desinstitucionalização do sujeito religioso: investigação com os “desigrejados” evangélicos de Londrina*. 2016. 139f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

A presente pesquisa analisa o fenômeno relativamente recente da desinstitucionalização religiosa no cenário evangélico brasileiro a partir do estabelecimento, nas últimas décadas, da *Cultura Gospel*, a qual tem contribuído para o afrouxamento dos vínculos institucionais, bem como para a dissolução de fronteiras denominacionais nítidas entre os grupos tidos por evangélicos. O sujeito desta pesquisa é o indivíduo “desigrejado”, que não mais se adapta às estruturas eclesiais burocráticas e rígidas das igrejas, sejam elas tradicionais ou pentecostais, e prefere modalidades mais intimistas e personalizadas de expressão da fé, especialmente aquelas articuladas através de ambientes virtuais, redes sociais, grupos de relacionamento e o movimento transdenominacional Casa de Davi, originado em Londrina. Como contribuição aos estudos sobre o tema, esta pesquisa identificou, a partir do aparato teórico e empírico, as características mais importantes imbricadas no processo de desinstitucionalização dos indivíduos evangélicos e as possíveis formas de socialização não institucionalizadas, sejam elas virtualizadas ou concretas. A partir da pesquisa por meio de questionário online semiaberto e da análise de dados coletados, foi possível interpretar a questão identitária do sujeito religioso através de um olhar que privilegie tanto a abordagem antropológica como a sociológica. A identidade investigada trata-se de uma nova forma de articulação da fé mediada por outros tipos de conexões, sociabilidades e práticas religiosas.

Palavras-chave: Sociologia da religião. Cultura gospel. Trânsito religioso. Desinstitucionalização religiosa.

FRARI, Vanderlei. **The Gospel Culture and deinstitutionalization of the religious individual: investigation among the evangelical “desigrejados” in Londrina.** 2016. 139p. Dissertation (Master in Social Science) Londrina State University, Londrina, 2016.

ABSTRACT

This research analyzes the relatively recent phenomenon of religious deinstitutionalization in the Brazilian evangelical scene from the establishment of the Gospel Culture, in recent decades, which has contributed to the loosening of institutional bonds, as well to the dissolution of sharp denominational boundaries among groups known as evangelical. The subject of the research is the “unchurched” individual who no longer fits the bureaucratic and rigid ecclesiastical structures of the churches, whether traditional or Pentecostal, and prefers more intimate and personalized modalities of faith expression, especially those articulated through virtual environments, social networking, networking groups and the trans denominational movement Casa de Davi (House of David), originated in Londrina. As a contribution to studies on this theme, this research aims to identify, from the theoretical and empirical apparatus, the most important characteristics imbricated in the process of deinstitutionalization of the evangelical individuals and the possible forms of non-institutionalized socialization, whether virtualized or concrete. It is intended, through sampling, from the analysis of data collected through semi-open online questionnaire, to review available analyzes and interpret the question of identity of religious individuals, by looking at it in a way that favors both anthropological and sociological approaches. The identity investigated it is a new form of articulation of faith mediated by other types of connections, sociability and religious practices.

Keywords: Sociology of religion. Gospel culture. Religious transit. Religious deinstitutionalization.

Dedico este trabalho à minha esposa, Zuleika, que mesmo lutando pela própria vida, me incentivou do início ao fim.

AGRADECIMENTOS

A Deus, criador e sustentador da vida, acima de tudo e de todos.

À minha esposa Zuleika, inspiração para qualquer ser humano. Guerreira, incansável, justa e cheia de fé. Fez de mim um homem melhor.

À minha filha, Alana. Sua grande contribuição para este trabalho foi me tirar da frente da tela do computador, por inúmeras vezes, para brincar e rir. A inocência faz tão bem.

Ao professor Dr. Fabio Lanza, meu orientador, pela oportunidade, orientação e companheirismo na caminhada. Agradeço pelo voto de confiança e pelos estímulos constantes para a vida acadêmica.

Ao professor Flávio Braune Wiik, coorientador deste trabalho, pelos sábios aportes no campo da antropologia, bem como, pelas instigantes perguntas ao projeto.

À professora Dra. Magali do Nascimento Cunha, pelas contribuições na banca de qualificação e reflexões que inspiraram este trabalho.

Ao professor Francesco Romizi, pelas contribuições na banca de qualificação e por ser *una persona molto umana e amichevole*.

À Universidade Estadual de Londrina e ao corpo docente do Departamento de Ciências Sociais, em especial, Fabio Lanza; Flávio Wiik; Francesco Romizi; Ileizi Fiorelli; Claudinei Spirandelli e Simone Wolff. Evidencia concreta de que o saber se constrói na dialética das singularidades.

Aos colegas, Edson Elias de Moraes e Luís Gustavo Patrocínio, que, por ocasião do processo seletivo do mestrado, deram dicas preciosas a este neófito.

Aos amigos conquistados no período de mestrado, em especial, José Wilson Assis Neves Júnior; Lucas Garcia; Claudio Francisco Galdino; Fernando Henrique Cardoso; Andréia Cristina da Cruz; Franciele Rodrigues e Larissa Thaís Morelhão. A amizade é o bem mais precioso.

Ao Centro Educacional Evangélico ISBL, pela oportunidade e apoio ao longo de quase duas décadas. Em especial, ao seu diretor, Pr. Carlos Alexandre de Oliveira, um amigo, incentivador e companheiro de jornada.

Aos amigos Fábio e Beatriz, Oswaldo e Denise. Se Deus quiser, envelhecemos juntos. Eu menos que vocês, é claro!

“O Deus que fez o mundo e tudo que nele há, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos de homens”

São Paulo aos atenienses (Atos 17.24)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Padrões de migração entre religiões	17
Figura 2 -	Representação imaginária da chave da Casa de Davi.....	64
Figura 3 -	Comparativo entre a população brasileira, população evangélica e evangélicos não determinados	77
Figura 4 -	Faixa de renda salarial dos pesquisados	79

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 9 -	Tipologia dos regimes de validação do crer de Hervieu-Léger.....	40
Quadro 1 -	Permanências, reelaborações e rupturas da Casa de Davi.....	66
Quadro 2 -	Codificações do item “RELIGIÃO” utilizadas pelos censos demográficos 2000 e 2010	71
Quadro 3 -	As 50 cidades brasileiras com maior variação percentual entre “Evangélicos sem vínculo institucional” (2000) e “Evangélicos não determinados” (2010).....	74
Quadro 4 -	A expansão evangélica em Londrina/PR comparada ao cenário nacional	75
Quadro 5 -	Variação percentual entre “Evangélicos sem vínculo institucional” (2000) e “Evangélicos não determinados” (2010) nas regiões brasileiras.....	76
Quadro 6 -	Comparativo entre a população brasileira, população evangélica e evangélicos não determinados.....	77
Quadro 7 -	Última denominação de pertença	80
Quadro 8 -	Formas de socialização fora do contexto institucional	91
Tabela 1 -	Formas de nutrição da fé fora do contexto institucional	115
Tabela 2 -	Classificação dos motivos ou razões para o desligamento da igreja institucional	116
Tabela 3 -	Opiniões sobre a igreja ideal	118

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABU	Aliança Bíblica Universitária
ADHONEP	Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno
CBA	Centro Brasileiro de Adoração
EBD	Escola Bíblica Dominical
ISBL	Instituto e Seminário Bíblico de Londrina
JUVILON	Juventude Vibrante de Londrina
POF	Pesquisa de Orçamento Familiar
VPC	Vencedores por Cristo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Evangélico, mas “desigrejado”	15
Abordagem metodológica	21
Estrutura textual	26
CAPÍTULO 1 - INDIVIDUALIZAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS	28
1.1 CAMINHOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO E DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSAS	28
1.2 A INDIVIDUALIZAÇÃO MODERNA	31
1.3 DESSECCULARIZAÇÃO OU PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NO ÂMBITO PRIVADO?	36
1.4 A CULTURA RELIGIOSA COMO LUGAR DE SIGNIFICADOS	41
CAPÍTULO 2 - CULTURA <i>GOSPEL</i>: GÊNESE E EXEMPLOS NO CONTEXTO LONDRINENSE	48
2.1 CULTURA <i>GOSPEL</i> E MERCADO DE CONSUMO	53
2.2 A CULTURA <i>GOSPEL</i> EM LONDRINA	58
2.2.1 “Ondas de Paz” e “Os Ligados”: a Estetização da Mensagem	60
2.2.2 Casa de Davi e CBA: a Estetização da Experiência Carismática	63
CAPÍTULO 3 - A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO SUJEITO RELIGIOSO EVANGÉLICO: CAUSAS E POSSÍVEIS SOCIALIZAÇÕES	70
3.1 DADOS CENSITÁRIOS DE 2000 E 2010 E QUESTÕES METODOLÓGICAS	70
3.2 A EXPANSÃO EVANGÉLICA EM LONDRINA EM COMPARAÇÃO AO CENÁRIO NACIONAL	75
3.3 PERFIL DO PÚBLICO PESQUISADO	77

3.4	CATEGORIAS ANALÍTICAS	80
3.4.1	Causas e Motivações da Desinstitucionalização Religiosa	82
3.4.2	Ideais e ideologias do sujeito desinstitucionalizado	86
3.4.3	Sociabilidades do sujeito desinstitucionalizado	90
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97
	FONTES ORAIS	105
	DOCUMENTOS ELETRÔNICOS	105
APÊNDICE A -	Questionário online (Google Forms)	106
APÊNDICE B -	Roteiro de entrevista para o líder da casa de Davi	112
APÊNDICE C -	Quadro de informações básicas dos grupos, páginas e comunidades do facebook	113
APÊNDICE D -	Tabelas de classificação das questões qualitativas do questionário	115
APÊNDICE E -	Termo de cessão de direitos (Google Forms)	119

INTRODUÇÃO

EVANGÉLICO, MAS “DESIGREJADO”

O objeto de pesquisa da presente dissertação é o fenômeno, relativamente recente, da desinstitucionalização religiosa no cenário evangélico brasileiro, o qual tem contribuído para o aumento significativo dos chamados “desigrejados”. O neologismo designa indivíduos que abandonam sua filiação religiosa institucional, porém preservam sua identidade cristã de hermenêutica protestante. Tal fenômeno não pode ser interpretado a partir da abordagem tradicional do trânsito religioso, pois, em geral, trata-se, de um movimento de desfiliação institucional dos sujeitos, o qual proporciona mobilidade autônoma em diversos universos subjetivos de significação religiosa cristã. Na melhor das hipóteses, coopera para uma transdenominacionalização dos indivíduos, os quais, noutro tempo, se mantinham mais fieis às suas tradições e igrejas locais. O distanciamento ocorre, principalmente, no âmbito dos vínculos institucionais formais, expressões litúrgicas e regulações normativas.

Em geral, este indivíduo, que recebe o adjetivo “desigrejado”, em condição análoga ao tradicional “católico não praticante”, não mais se adapta às estruturas eclesiais burocráticas e rígidas das igrejas, sejam elas tradicionais ou pentecostais, e prefere modalidades de expressão da fé mais intimistas e personalizadas, especialmente aquelas articuladas através de ambientes virtuais, redes sociais, movimentos transdenominacionais e ou grupos de relacionamento e estudo da Bíblia, conhecidos no contexto evangélico, como “células”¹. O sujeito não deve ser confundido com a categoria “desviado”, usualmente utilizada pelas igrejas para se referir às pessoas que abandonam a fé cristã.

¹ Estratégia de crescimento, por meio de um modelo hierárquico de gerenciamento de pessoas, focada em encontros regulares em grupos de cinco a vinte participantes. O modelo celular tem sua origem na antiga prática cristã de reunir-se em casas, porém foi sistematizado a partir da experiência da Igreja do Evangelho Pleno de Yoido, na Coreia, a qual conta com aproximadamente 900 mil membros. Na América Latina, o modelo foi popularizado pelo pastor colombiano César Domingues Castellanos, o qual adaptou o modelo coreano (G5) para seu contexto. Assim nasceu o G12, modelo que ganhou o Brasil e deu origem a outras modalidades semelhantes (ANDRADE, 2010, p. 61-62).

O interesse pelo assunto surgiu de desafios práticos, apresentados pelos alunos do curso de Teologia do ISBL de Londrina – PR, no qual o pesquisador leciona desde o ano de 1999 e é Diretor Acadêmico. Em particular, nos últimos dez anos, os alunos que realizam ações pastorais com jovens e adolescentes apresentam demandas acerca das dificuldades de consolidação dos vínculos institucionais do referido público. Segundo eles, a volatilidade desses vínculos parece aumentar com a disseminação das redes sociais virtuais e o acesso a uma gama de bens religiosos disponibilizados através de plataformas de conteúdo e mídia, tais como Facebook e YouTube, além de movimentos transdenominacionais.

Além disso, duas análises estatísticas importantes sinalizaram mudanças significativas no cenário religioso brasileiro e despertaram o interesse do pesquisador. A primeira delas foi a Pesquisa de Orçamento Familiar (POF), realizada pelo IBGE, em 2009, a qual indicava um aumento significativo de evangélicos não determinados. Em comparação com a mesma pesquisa, realizada em 2003, a categoria saiu de 0,7% da população brasileira para 2,9% – um aumento de 6 milhões de pessoas em 6 anos. A segunda análise importante foi a estatística sobre vinculação religiosa, levantada pelo Censo de 2010, mas divulgada somente em julho de 2012. A mesma indicava que 4,9% da população brasileira se considerava evangélica, porém sem vínculos formais com igrejas. Trata-se de um contingente superior a 9 milhões de pessoas. Portanto, a conjunção de análises estatísticas e experiências de campo de pessoas ligadas à religião demonstrou a plausibilidade e relevância do tema, permitindo uma pesquisa mais aprofundada, pautada pelos marcos teóricos das Ciências Sociais.

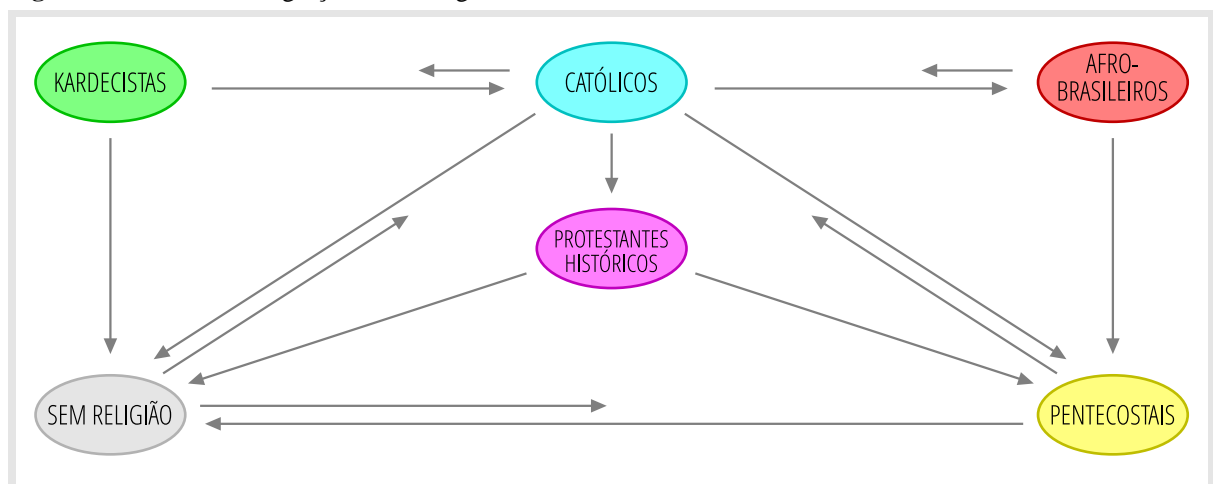
O interesse da Sociologia pela religião remonta aos pais fundadores da disciplina. Na obra “Sociologia e Religião”, Danièle Hervieu-Léger revisita as abordagens clássicas da sociologia das religiões, incluindo Marx, Tocqueville, Weber, Simmel, Durkheim e outros, demonstrando a pertinência das análises deste campo, bem como suas decomposições, recomposições e reflexos nas demais esferas da sociedade.

No cenário brasileiro, são clássicas as análises de Antonio Gouvêa Mendonça, sobre o protestantismo histórico no Brasil, e as de Ricardo Mariano e Leonildo Silveira Campos, acerca do Neopentecostalismo. Ainda neste campo, porém mais preocupado com o fundamentalismo religioso e o desencantamento weberiano do mundo, o falecido professor Antônio Flávio Pierucci trouxe contribuições expressivas ao debate. Fato é que a

produção acadêmica sobre o campo religioso protestante/evangélico tem sido prolífica nas últimas três décadas.

No âmbito do trânsito religioso no cenário brasileiro, a produção tem sido intensa. Em especial, os trabalhos de Ronaldo de Almeida, Paula Monteiro, Ricardo Mariano e Faustino Teixeira têm aportado relevantes contribuições ao debate. Almeida e Monteiro, ambos pesquisadores do CEBRAP, publicaram o artigo “Trânsito Religioso no Brasil” (2001), no qual discutem as transformações do campo nas últimas décadas e a consequente fragmentação institucional que provocou intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas. Através dos dados sociodemográficos de uma pesquisa nacional do Ministério da Saúde, os autores formularam um fluxograma exploratório de padrões de migração de pessoas e crenças entre as religiões, demonstrando que o grupo denominado “sem religião” cresce em função da evasão de pessoas de outros grupos religiosos (Figura 1). Os autores enfatizam que este grupo, uma espécie de “receptor universal” das demais expressões, não representa um movimento em direção ao ateísmo, mas “a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade” (2001, p. 98).

Figura 1 – Padrões de migração entre religiões



Fonte: Almeida; Montero, 2001, p. 98

Ricardo Mariano, em “Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010” (2013), mostra como os dados do Censo 2010 sobre religião confirmam as tendências de transformação do campo religioso brasileiro, especialmente a partir da ascensão do Neopentecostalismo e consequente queda numérica dos fieis católicos. Boa parte do trabalho de Mariano se dedica a delinear a expansão, perfil e concentração denominacional dos evangélicos, porém faz menção dos “evangélicos não determinados”

e questiona a improbabilidade dos dados que apontaram um crescimento de quase 780% entre os anos de 2000 e 2010. Mariano afirma que o Censo não discerne a procedência religiosa deste enorme contingente e acaba por lançá-lo em um “limbo institucional”. Apesar da suspeita estatística, o autor reconhece que o fenômeno é crescente e apresenta características inusitadas do ponto de vista do trânsito religioso:

O crescimento do número de evangélicos não determinados, friso, se deve também à expansão da desvinculação desses religiosos de suas igrejas, situação em que o crente (nascido ou não em família evangélica) mantém a identidade e parte das crenças e práticas religiosas, mas opta por fazê-lo fora de qualquer instituição (2013, p. 128).

Mariano sugere várias razões que contribuem para o avanço do fenômeno, dentre as quais a “massiva difusão do individualismo”, responsável pelo desmantelamento das coletividades, e a busca por autonomia pessoal em relação aos “poderes hierocráticos”, com sua conseqüente rejeição aos valores institucionais tradicionalistas (MARIANO, 2013, p. 129).

Faustino Teixeira, que é mais conhecido pela sua atuação no campo da Ciência da Religião, organizou o livro “Religiões em Movimento: o Censo de 2010” (2013), em cooperação com Renata Menezes. A obra condensa o que há de mais recente na pesquisa do cenário religioso brasileiro, com contribuições “fresquinhas” de nomes como Pierre Sanchis, Antônio Flávio Pierucci, Clara Mafra, Sílvia Regina Fernandes, Leonildo Campos, Regina Novaes, Bernardo Lewgoy, Reginaldo Prandi, Ronaldo de Almeida e outros. O livro ainda possui a virtude de abarcar análises sobre diversas tradições religiosas, incluindo Judaísmo e Islamismo, bem como, as afro-brasileiras, indígenas, orientais e neo-esotéricas. Trata-se de um trabalho indispensável a qualquer que se interesse pela pesquisa no campo religioso brasileiro pós Censo 2010.

Contudo, com relação aos dados sobre os evangélicos não determinados, o livro limita-se a sugerir melhorias na qualidade de informação fornecida pelo IBGE, pois a categoria “evangélicos não determinados” carece de precisão estatística, visto que umas das maiores denominações do Brasil, a IURD, proporciona uma identidade flexível aos fieis esporádicos. De acordo com Mafra, que colabora no livro com uma reflexão sobre os números censitários em torno da religião:

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

Outra obra relevante, de autoria do pesquisador Paulo Romeiro², chama-se “Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal”, publicada em 2005 pela editora Mundo Cristão. Trata-se da sua pesquisa de doutoramento em Ciência da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo. A preocupação de Romeiro orbita o campo neopentecostal, procurando discernir suas relações com o marketing e o neoliberalismo, seus desvios doutrinários (tendo como referência a hermenêutica reformada) e a conseqüente decepção por parte dos fieis que não obtiveram a prosperidade e saúde prometidas pelos pastores. O livro traz contribuições históricas sobre o pentecostalismo, entrevistas aprofundadas com fieis decepcionados e uma análise sociológica coerente com os paradigmas contemporâneos para o contexto brasileiro. Contudo, sua preocupação é pastoral, no sentido de prover meios e subsídios para que as lideranças religiosas não alinhadas ao modelo neopentecostal possam abrigar e resgatar parte do contingente de decepcionados.

No campo da Teologia, alguns trabalhos têm surgido na última década, porém, de maneira geral, o interesse está em compreender outros fatores que contribuíram para a crescente desinstitucionalização de evangélicos. Estes fatores seriam de natureza mais subjetiva, ligados à espiritualidade, diversidade de discursos teológicos, influência de líderes midiáticos e proliferação de estratégias focadas em células ou grupos familiares. Neste campo de produção literária confessional, duas obras se destacam como indicadores da percepção interna do fenômeno em questão. Uma delas é o livro “Desigrejados – Teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico”, de Idauro de Oliveira Campos Júnior³. A abordagem de Campos, mais histórica e teológica, procura desqualificar o

² Paulo Romeiro é conhecido no universo evangélico por atuar com pesquisas no campo da apologética, tendo experiência de mais de vinte e cinco anos nesta área. De formação jornalística e teológica, foi presidente do Instituto Cristão de Pesquisas (ICP) e diretor da Agência de Informações Religiosas (AGIR).

³ O autor é pastor da Igreja Congregacional de Niterói-RJ e mestre em Ciência da Religião.

“nihilismo eclesiástico”⁴, expressão usada pelo mesmo para categorizar o fenômeno desigrejante. Segundo o autor, trata-se apenas de “a versão cristã protestante de um fenômeno mais amplo de desvinculação institucional que vem ocorrendo mundialmente em diversos segmentos da sociedade, sobretudo, no campo da religião, sendo, destarte, um reflexo da pós-modernidade” (2014, p. 198). O livro evidencia que o pesquisador optou por sair em defesa da instituição religiosa, apesar de reconhecer as falhas e limitações da mesma.

Também, no campo da produção literária confessional, indicativo das percepções pastorais do problema em questão, figura o livro “Os sem-igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária”, de autoria de Nelson Bomilcar⁵, publicado no ano de 2012, pela Mundo Cristão. Trata-se de uma obra pouco analítica e mais pragmática, porém, ao contrário da obra de Idauro Campos, procura olhar o fenômeno a partir do lugar do desigrejado. O quinto capítulo, intitulado “Os sem-igreja: gente com reclamos responsáveis”, é uma espécie de *mea-culpa* de alguém que representa as estruturas religiosas, ao assumir que as justificativas dadas pelas pessoas que se afastam das instituições são profundamente legítimas, pois refletem o abismo entre as expectativas (ainda que românticas) dessas pessoas e a realidade eclesial. As preocupações de Bomilcar são claramente pastorais e convergem em uma proposta de resgate de valores comunitários, por parte das instituições, com vistas à reintegração daqueles que com elas se decepcionaram.

Apesar de contribuir para esta pesquisa, o viés teológico confessional não ocupa lugar de destaque na mesma, pois as chaves teórico-analíticas adotadas possuem relação com as novas configurações religiosas da modernidade tardia, os fluxos e identidades religiosas, a Cultura *Gospel*⁶ e as socializações na sociedade em rede. Contudo, as obras

⁴ Expressão usada pelo historiador Émile Léonard, em sua obra “O Protestantismo Brasileiro”, para se referir aos Irmãos de Plymouth, os quais rejeitavam as formas institucionais da igreja inglesa (2002).

⁵ Bomilcar possui formação teológica consistente, mas é mais conhecido no Brasil pela participação, ao longo de décadas, no conjunto musical “Vencedores por Cristo”. O VPC, como é conhecido, proporcionou certa renovação no cancionário evangélico, a partir dos anos 1970, através da incorporação de ritmos brasileiros e exuberante capacidade poética (CUNHA, 2007, p. 75).

⁶ Nesta pesquisa, adota-se a conceituação de Magali Cunha, segundo a qual trata-se de uma expressão cultural religiosa contemporânea, marcada pela “inserção de novos elementos constituidores de um modo de vida que seria mediada pela mídia evangélica” (2004, p. 14). A mediação se daria no âmbito das formas cúlitas, das expressões verbais e não verbais e comportamentos moldados pela produção musical, relativizando costumes, valores e doutrinas e proporcionando um padrão entre os evangélicos.

de natureza confessional indicam uma crescente preocupação pastoral evangélica e devem ser consideradas como fontes de dados que contribuem para análise e compreensão do problema – um olhar de dentro das estruturas que estão intimamente relacionadas ao objeto da pesquisa.

À parte do campo acadêmico e confessional, também são dignas de nota as matérias jornalísticas em torno do fenômeno. Antes mesmo da publicação dos resultados censitários, em 2012, revistas e jornais já haviam notado as mudanças no cenário evangélico. Destaque para as matérias “A Nova Reforma Protestante”⁷, da edição 638 da revista *Época*; “Cresce o número de evangélicos sem ligação com igrejas”⁸, do jornal *Folha de São Paulo*, de 15 de agosto de 2011; e “O Novo Retrato da Fé no Brasil”⁹, da edição 2180, da revista *IstoÉ*.

Como contribuição aos trabalhos já realizados, esta pesquisa visa identificar, a partir do aparato teórico e empírico, as variantes mais importantes imbricadas no processo de desinstitucionalização dos indivíduos evangélicos e as possíveis formas de socialização não institucionalizadas, sejam elas virtualizadas ou concretas. Pretende-se, por amostragem, verificar as análises já realizadas e compreender a nova questão identitária do sujeito religioso evangélico, através de um olhar que privilegie as abordagens da Antropologia, Sociologia e Comunicação.

ABORDAGEM METODOLÓGICA

Considerando-se a natureza dos critérios qualificadores do objeto da pesquisa, ou seja, a condição de não-lugar dos sujeitos religiosos desinstitucionalizados, um dos obstáculos encontrados pelo pesquisador estava relacionado com a localização e identificação dos mesmos. As questões iniciais, fundadas em um conhecimento prévio acerca da existência deste sujeito, foram: “que critérios devem ser utilizados para localizar um sujeito que se distingue dos demais, no cenário religioso evangélico, pela

⁷ Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/revista/epoca/0,,emi161475-15228,00.html>> Acesso em: 09 out. 2015.

⁸ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po1508201102.htm>> Acesso em: 10 out. 2015.

⁹ Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/152980_o+novo+retrato+da+fe+no+brasil> Acesso em: 10 out. 2009.

desterritorialidade física e ausência de pertenças comunitárias, as quais são tipicamente relacionadas com as igrejas locais e denominações?” e “como identificar um sujeito religioso que articula sua experiência de maneira autônoma e subjetiva?”. Em suma, onde estariam aqueles que se distinguem pela ausência de vínculos concretos com instituições ou lugares facilmente identificáveis pela sua materialidade?

As pesquisas censitárias quantitativas, que categorizam as populações pesquisadas a partir de marcadores preestabelecidos (raça, idade, renda etc.), permitem a identificação dos grupos a partir de amostragens, em contextos de amplo alcance. Ainda que operem com categorias previamente estabelecidas, tais pesquisas possuem metodologias sofisticadas que lidam satisfatoriamente com a diversidade não presumida. Em parte, os censos só podem identificar os grupos predefinidos no questionário a partir de uma aplicação que seja delimitada e universal. Por exemplo, só há sentido em uma pesquisa sobre raças se a mesma for aplicada homoganeamente em um determinado território, no qual a presença dos grupos é presumida. Feito desta forma, os diversos grupos raciais do território serão identificados estatisticamente de acordo com os marcadores.

Não é o caso desta pesquisa. Com relação ao sujeito religioso desinstitucionalizado, não há uma população delimitada por um território, a qual permita identificações binárias ou mesmo complexas. Se há, por um lado, para efeitos práticos, uma delimitação geográfica (cidade de Londrina), não há, por outro, possibilidade de uma delimitação de espectro religioso, pois a condição do objeto conflita com a natureza das instituições materiais geograficamente situadas. Em outras palavras, procurar pelo sujeito desinstitucionalizado dentro das instituições seria contraproducente, pois, ambos estão em relativa oposição. Portanto, a pesquisa, caso fosse realizada em igrejas ou comunidades, não retornaria dados relevantes, visto que o sujeito desinstitucionalizado, além de não pertencer a tal contexto – a não ser como espectador –, pode ser alvo de discriminação pela sua condição desinstitucionalizada, o que afetaria negativamente os dados coletados.

Assim, optou-se por se localizar este sujeito nas relações em rede, a partir das quais se articulam grupos específicos com a temática religiosa desinstitucionalizante. Tal opção é justificada, também, pelas novas sociabilidades em ambiente digital (sociabilidades em rede), as quais têm papel preponderante na representação identitária dos indivíduos contemporâneos. Além de espaços virtuais de interação e relacionamento, as redes sociais são locais profícuos para o fomento de mudança de comportamento e projeção da individualidade, contribuindo para o que Castells chama de “a expansão de

vínculos sociais numa sociedade que parece estar passando por uma rápida individualização e uma ruptura cívica” (2011, p. 445). Tendo em vista que a desinstitucionalização no contexto religioso é, também, um processo de crise do indivíduo e, conseqüentemente, fato desestabilizador e gerador de angústia, as comunidades virtuais representam uma espécie de refúgio, no qual as crises são atenuadas pela interação, pelas afinidades, protestos, resistências e articulação da fé no ambiente virtual.

A rede social Facebook foi escolhida, devido ao seu amplo alcance no Brasil¹⁰. Dentro desta rede, buscou-se identificar grupos e comunidades, doravante denominados “páginas”, com mais de mil usuários, cujas temáticas tivessem relação com o sujeito pesquisado. A localização das páginas se deu, inicialmente, através de pesquisa de palavras-chave genéricas, tais como, “evangélico/s”, “igreja/s”, “desigrejado/s”, “dízimo” etc., utilizando-se do mecanismo interno de buscas do Facebook. Após refinamento dos resultados e identificação daqueles que mais se aproximavam do objeto da pesquisa, solicitou-se o ingresso nas referidas páginas, visto que a maioria delas é de acesso restrito para visualizações ou publicações. Uma vez interagindo com as páginas, outras foram sugeridas pelo próprio Facebook, na seção “Grupos Sugeridos”, e os mesmos procedimentos foram adotados.

Tendo acesso a um grupo razoável de páginas, com temáticas estritamente relacionadas ao objeto da pesquisa, buscou-se oferecer o questionário online de pesquisa¹¹. Nos casos em que as publicações (posts) eram submetidas à moderação dos administradores das páginas, um mensagem privada foi enviada aos mesmos, solicitando cooperação na divulgação do instrumento. A partir do critério da disponibilização do questionário, foram selecionadas as seguintes páginas: “Ex-Evangélicos”¹², “Desigrejados? Eu sou de Jesus”¹³, “Desigrejados em Debate”¹⁴, “Os Desigrejados”¹⁵,

¹⁰ 90,1 milhões de usuários, de acordo com informações do The Statistics Portal. Disponível em: <<http://www.statista.com/statistics/268136/top-15-countries-based-on-number-of-facebook-users>> Acesso em: 19 jun. 2016.

¹¹ Ver questionário no Apêndice 1. A mensagem padrão utilizada nos grupos foi “Prezados/as, se alguém aqui do grupo gostaria de fazer um questionário rápido para uma pesquisa de mestrado da Universidade Estadual de Londrina, siga o link: <https://goo.gl/Qh0GSY>. Os únicos requisitos são: (1) ser desigrejado evangélico e (2) morar em Londrina/PR. Obrigado”.

¹² Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/ex.evangelicos>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/603459583050235>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹⁴ Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1626977047539542>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/osdesigrejados>> Acesso em diversas datas de 2016.

“Desigrejados”¹⁶, “Somos contra o dízimo”¹⁷ e “Saí do sistema religioso e agora?”¹⁸. O Apêndice 3 apresenta uma descrição mais detalhada de cada página.

A partir da participação e interação do pesquisador nos grupos e da colaboração dos administradores das páginas e comunidades, no sentido de divulgar o instrumento de pesquisa, foi possível a coleta de vinte e quatro questionários online, dentre os quais, vinte e um se enquadram nos critérios pré-estabelecidos¹⁹. O questionário semiaberto buscou identificar o percurso religioso do indivíduo (experiência de conversão religiosa, socializações religiosas etc.), os tipos de vínculos experimentados no contexto institucional, as influências recebidas que moldaram o pensamento com relação aos significados religiosos da própria fé, os fatores que conduziram à desvinculação eclesial, as possíveis formas de socialização no contexto desinstitucionalizado e o papel da Internet na nutrição da experiência religiosa. Alguns marcadores sociais importantes também foram considerados na coleta de dados, tais como gênero, raça, classe e instrução.

Com vistas à realização da presente pesquisa, optou-se pela abordagem qualitativa, ainda que dados quantitativos tenham sido considerados para efeito de estratificação dos indivíduos e correlação entre status social e o tema da pesquisa. A pesquisa qualitativa assume diferentes significados no campo das ciências sociais, compreendendo um conjunto de diferentes técnicas hermenêuticas que visam a descrever e a decodificar os componentes de um sistema complexo de significados. De acordo com Moreira (2002), a pesquisa qualitativa se distingue pelo seu caráter subjetivo e apresenta pelo menos cinco características fundamentais: (i) a interpretação do fenômeno sob o olhar dos participantes; (ii) a flexibilidade na conduta da pesquisa; (iii) o interesse nos processos; (iv) a valorização do contexto como elemento condicionante do comportamento; e (v) a consciência de que o pesquisador não está isento das influências da própria pesquisa.

Sua importância ocorre no sentido de permitir ao pesquisador lidar com percepções oriundas da observação do campo religioso, a partir da própria vivência, as quais não são

¹⁶ Disponível em: <<https://www.facebook.com/Desigrejados-585388348143772>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹⁷ Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/256133841094256>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1559481730951018>> Acesso em diversas datas de 2016.

¹⁹ Ser desigrejado evangélico e residir na cidade de Londrina/PR

facilmente detectadas por instrumentos objetivos. São exemplos destas observações: A reivindicação de muitos indivíduos desinstitucionalizados, que justificam a desfiliação religiosa sob o argumento da necessidade de abandono das estruturas corrompidas; os esforços utópicos de resgate da era dourada do Cristianismo (igreja apostólica do primeiro século) e a proposta de uma “verdadeira espiritualidade de Jesus”. Outras percepções dizem respeito ao enfraquecimento institucional diante da cultura de massa (cultura *gospel*) e o modo pelo qual o fenômeno favorece as instituições que operam em uma lógica de mercado, como é o caso das igrejas influenciadas pelo neopentecostalismo.

Tendo em consideração a importância do papel de movimentos e ou organizações paralelas ao contexto eclesiástico institucionalizado, a pesquisa também contempla o desenvolvimento da cultura *gospel* no contexto londrinense, dando ênfase a dois momentos emblemáticos: o programa radiofônico “Ondas de Paz” (décadas de 1960-70), promovido pelos missionários da OMS International no Brasil, e o ministério Casa de Davi (décadas de 1990-2000). Parte do acesso às informações se deu através de entrevista, realizada em abril de 2016, com o líder da Casa de Davi, Michael Patrick Shea, e troca de e-mails com o produtor do programa “Ondas de paz”, Jesse Carlton Murphy, atualmente aposentado e residindo nos Estados Unidos.

Assim, através de uma abordagem mais historiográfica destes dois momentos da história religiosa de Londrina, pretende-se ilustrar o modo pelo qual a cultura evangélica passou por transmutações que afetaram significativamente as práticas e crenças do sujeito religioso evangélico. O primeiro momento representa um marco, juntamente com toda a cultura radiofônica evangélica brasileira, da desespacialização da experiência religiosa, a qual ganhou novos contornos e dimensões, não mais se restringindo à presencialidade do fiel nos espaços religiosos – uma espécie de passagem do estado sólido para o gasoso. O segundo momento representa o marco da autonomia do fiel, através da qual o mesmo assume seu protagonismo na experiência religiosa, o qual é marcado pela bricolagem e articulação dos elementos significantes da mesma. A Casa de Davi, na condição de não-igreja, sem estruturas hierárquicas funcionais, exemplifica o enfraquecimento do monopólio dos bens simbólicos por parte das instituições e líderes especializados. Em vez de pastores, gurus; em vez de templos, espaços sacralizados pela presença dos fieis.

ESTRUTURA TEXTUAL

O texto dissertativo foi distribuído em três capítulos, iniciando com reflexões teóricas sobre os efeitos da Modernidade no campo religioso, passando pela história do desenvolvimento de uma cultura gospel em âmbito local, porém coerente com o cenário nacional, e finalizando com análises dos dados coletados no questionário online, dando ênfase ao indivíduo desinstitucionalizado. Portanto, a lógica do texto partiu de uma conceituação geral, de espectro mais amplo, em direção a descrições culturais sócio-históricas e análises particulares dos indivíduos pesquisados.

No primeiro capítulo, discutiram-se os caminhos da institucionalização e desinstitucionalização religiosas, a gênese do individualismo moderno e sua importância para a compreensão do objeto da pesquisa, os questionamentos à teoria da secularização e o lugar da cultura religiosa como atribuidora de sentidos. Nos três primeiros tópicos, o contexto europeu foi privilegiado, tendo em vista sua importância paradigmática para os desdobramentos históricos da relação religião/sociedade. No quarto tópico, uma abordagem mais antropológica foi adotada, procurando-se estabelecer correlações com a identidade religiosa do contexto evangélico brasileiro. Este capítulo, de natureza mais conceitual, procurou dialogar com diversos referenciais de disciplinas diversas, porém correlatas. A intenção do autor foi enriquecer a pesquisa por meio de uma abordagem transdisciplinar.

O segundo capítulo foi dedicado à conceituação da Cultura *Gospel*, pelo viés da estetização da religião e do mercado de consumo. Um retrospecto da evolução histórica dos evangélicos foi apresentado, com ênfase no modo pelo qual a Cultura *Gospel* passou a se estabelecer, de maneira hegemônica, nas últimas três décadas. Como exemplificação deste processo em solo londrinense, dois momentos foram selecionados: um anterior ao advento da referida cultura e outro posterior, já imerso nos valores por ela apregoados. No primeiro momento, abordou-se o programa radiofônico “Ondas de Paz”, a partir das contribuições documentais de seu produtor, Jessé Carlton Murphy. No segundo, o ministério “Casa de Davi”, a partir de entrevista realizada com seu líder.

O terceiro capítulo dedicou-se a interpretação e discussão dos dados retornados pelo questionário de pesquisa. Inicialmente, problematizaram-se aspectos divergentes dos dados censitários de 2000 e 2010 e suas implicações para a pesquisa. Em um segundo momento, as atenções se voltaram para os dados estatísticos da cidade de Londrina, em

comparação com os dados censitários das regiões brasileiras e do cenário nacional. Por fim, discutiram-se categorias analíticas, estabelecidas a partir dos marcos teóricos, buscando-se correlações causais e possíveis socializações deste novo sujeito religioso.

CAPÍTULO 1

INDIVIDUALIZAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO DAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

1.1 CAMINHOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO E DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSAS

Por séculos, as formas de organização humanas foram sustentadas por uma concepção sagrada de mundo, a qual impregnava a totalidade da estrutura social, tornando a dimensão religiosa indistinguível de outras dimensões da vida social, tais como, política, econômica e artística (MATA, 2016). Do mesmo modo que participava das demais atividades sociais, cada indivíduo era partícipe da vida religiosa do grupo, demonstrando que o ethos normativo que regulava a vida destas sociedades estava impregnado de um mesmo sentimento fundamentado no aspecto religioso.

As primeiras mudanças significativas no quadro da coesão social de deram com a divisão do trabalho e conseqüente formação da sociedade de classes. Esta divisão afetou também o âmbito do religioso, ao ponto que este foi adquirindo identidade própria, em função da profissionalização do exercício de suas funções, contribuindo para o surgimento de um estrato de especialistas sacerdotais. A relação entre o político e o religioso, contudo, permanecia estreita, não impedindo a concentração de poderes em uma mesma esfera individual, como é o caso da figura do rei-sacerdote²⁰.

No quadro da antiguidade, contudo, a divisão do trabalho e a constituição de classes não foram suficientes para desarraigar os valores religiosos da vida social, os quais permaneciam como elementos interpretativos da realidade e legitimadores das demais instituições. Para os gregos, por exemplo, a Política era um modo de estabelecimento da ordem no mundo, através do conceito divino de justiça. Além disso, a *pólis* era tida como mediadora entre os deuses e homens e a violação das leis uma ofensa direta aos desígnios divinos (SCARPI, 2000). Situação análoga se dava no contexto da *urbs* romana, no qual a vontade dos deuses regulava o exercício da liberdade do cidadão (*voluntas*):

²⁰ Esta vinculação foi a base de muitos sistemas da antiguidade, nos quais a figura real estava investida de autoridade divina e, por vezes, era considerada um deus. É o caso Mesopotâmia, Egito, China e Japão.

La urbs es también un orden dentro del cual el romano posee libertas, la capacidad de hacer lo que permiten la ley y la costumbre, y de no soportar más obligaciones que las que ellas imponen. Con una diferencia respecto a Grecia: aquí es la voluntad la que determina el orden mediante la racionalidad inmanente del derecho, el cual pertenece al ámbito de lo lícito (*fas*), de lo permitido por los dioses y que no está prohibido por ellos (*nec fas*). También aquí recibe lo político su sentido de la religión, que daba a los romanos, cuya religiosidad llegaba a la superstición, una orientación precisa sobre lo que es natural y sobre la naturaleza de los actos, delimitando así las ambigüedades del poder (PAVÓN, 1983, p. 88).

De certa forma, a criação do Estado foi um marco importante no processo que representou a possibilidade, para o ser humano, de transformação histórica e seu consequente questionamento da ordem sagrada estabelecida. O centro ordenador da sociedade, que outrora se situava em um tempo primordial, mítico, passou às mãos do sujeito histórico.

De igual modo, a aparecimento do monoteísmo cooperou para a consolidação da consciência humana de seu lugar na história. Neste sentido, o judaísmo é um caso emblemático. O tempo cíclico das religiosidades antigas deu lugar a um tempo linear, no qual a divindade intervém em favor do progresso de um povo escolhido, pavimentando o caminho para a autonomia humana (FERRY, 1997). Assim, a transcendentalização da divindade objetivou o mundo e fez do homem sujeito ativo no processo de desvendá-lo e construí-lo. Mais tarde, como sugere Marcel Gauchet (1985), o deus judaico-cristão se tornará objeto de reflexão e estudo, reificado ao extremo pela própria teologia cristã. Tal representação divina, construída antropopaticamente, contribuiria para um mundo mais secularizado e desencantado.

A elaboração gauchetiana, de o Cristianismo como “saída da religião”²¹, se fundamenta no processo, promovido pela própria religião monoteísta cristã, de tornar mundano (secular) aquilo que era concebido como transcendente. Em termos gerais, a metamorfose divina, partindo de uma concepção imanente para uma transcendente, está na base das transformações do pensamento humano acerca de si mesmo e de seu papel no mundo, permitindo o florescimento do pensamento científico decorrente da separação ontológica deus-mundo. De acordo com Gauchet (1985), o dogma da encarnação de Cristo representou um aperfeiçoamento singular no monoteísmo cristão, tornando-o distinto do

²¹ Em Gauchet, a expressão “saída da religião” não indica desaparecimento da mesma, mas perda da primazia na organização da ordem social.

Judaísmo e Islamismo. Para estes, a separação ontológica deus-mundo é compreendida em termos de subordinação do visível em relação ao invisível, sendo mediada pelos profetas (Moisés e Maomé, nestes casos). Por outro lado, para o Cristianismo, as esferas são mediadas pelo próprio Deus, na figura do deus-homem, a qual atribui valor ao mundo, à materialidade e ao ser humano, estabelecendo os princípios de autonomia e dignidade.

Paradoxalmente, as consequências práticas para as relações de poder se dariam através do Cristianismo institucionalizado, como mediador autorizado do mistério da encarnação, representando, nas palavras de Gauchet, um “projeto sistemático de um enquadramento das almas por uma burocracia do sentido” (1985, p. 158). Luckmann tem a mesma percepção. Ao discorrer sobre os estágios da evolução religiosa a partir da divisão social do trabalho, desde as sociedades arcaicas, destaca o ponto de mutação que fez da religião uma entidade própria no contexto da trama social, conferindo-lhe certa preponderância sobre as demais instituições. Trata-se da separação definitiva entre o sagrado e o profano, oriunda dos processos de diferenciação social e especialização da economia e política, os quais já estavam imbricados no Império Romano. Neste estágio, a igreja cristã representa emblematicamente a especialização das funções religiosas e a monopolização institucional do sagrado²² (2003, p. 279).

Contudo, a hegemonia da burocracia de sentido católico-romana foi desestabilizada pela Reforma Protestante. A radicalidade da diferença entre Deus e o mundo lançou suspeitas sobre toda pretensão de mediação. Deus, na perspectiva protestante, somente se faz presente na interioridade do ato individual de fé. Não por coincidência, a natureza da Eucaristia – o rito perpetuador da presença divina na mediação católico-romana – foi um dos principais pontos de debate entre protestantes e católicos, não tendo unanimidade nem

²² O Édito de Tessalônica, decretado por Teodósio I, no ano de 380 d.C., relegou todas as demais crenças à marginalidade e configurou-se como o ápice da autonomia religiosa institucional que mais tarde solaparia o próprio poder temporal, sob o qual estava circunscrita em um primeiro momento. Nem mesmo a dissolução do Império Romano pelos bárbaros impediu que a Igreja Católica Romana ampliasse seu poder e estabelecesse uma *Res Publica Gentium Christianorum*, que, grosso modo, representava o único cetro unificador do Ocidente e Oriente. A despeito da autonomia dos imperadores e da mútua cooperação entre potestas (poder terreno) e auctoritas (poder espiritual), não tardou até que o Primado de Roma reivindicasse a supremacia, sob o argumento da autoridade mediadora entre Deus e as autoridades terrenas, o que pode ser muito bem ilustrado pela coroação dos imperadores pelas mãos do próprio Papa (SÁNCHEZ-BAYÓN, 2013, p. 615). Em 1075, o Papa Gregório VII publicou o *Dictatus Papae*, constando de vinte e sete ideias axiomáticas sobre o papel do pontífice romano em suas relações com os poderes temporais, as quais podem ser resumidas em duas declarações: “o Papa é senhor absoluto da Igreja, estando acima dos fiéis, dos clérigos, dos bispos, das igrejas em qualquer localidade e dos concílios”; “o Papa é senhor único e supremo do mundo, todos lhe devem submissão incluindo os príncipes, reis e imperadores” (RUST, 2011).

mesmo entre Calvino, Lutero e Zuínglio (TILLICH, 1992). A Reforma, portanto, representou a concepção de um mundo referenciado em si mesmo, no qual o fiel vive sua vocação guiado pela própria razão. Trata-se do despojamento do sagrado mágico, de âmbito coletivo, em prol de uma racionalidade religiosa particular. Ainda que a Bíblia tenha ocupado a lacuna deixada pela mediação eucarística, o exercício hermenêutico da mesma, fundamental para o pensamento protestante, indica a importância do agente no processo, em contraste com a passividade do fiel diante do sacramento administrado pelo sacerdote.

Os reflexos da Reforma, especialmente aqueles relacionados à autonomia, só seriam sentidos um século mais tarde, quando o pressuposto científico de que a compreensão do mundo dispensa intervenções sobrenaturais ganha força. Além disso, as instituições políticas começam a ser dessacralizadas gradualmente, pois o rei deixa de ser a encarnação da necessária dependência do alto para se converter no gestor das necessidades internas de um corpo político que tem suas razões e seus princípios de constituição em si mesmo (GAUCHET, 1985). Um marco axial para a secularização seria os tratados de Westfalia, em 1646, os quais desvincularam os bens da igreja passando-os ao controle civil, demonstrando a notória perda de influência dos valores metafísicos que protegiam a propriedade sagrada (KORSTANJE, 2006, p. 29). Assim, inaugura-se uma era sob a égide da autonomia mundana, que provocaria o eclipse do divino e relegaria a religião ao âmbito privado (OLMEDO, 2014), uma questão de foro íntimo.

1.2 A INDIVIDUALIZAÇÃO MODERNA

A definição de Modernidade depende, em grande parte, das tradições analíticas de pensamento das transformações sociais que a caracterizaram, portanto, não se trata de reflexão unívoca. Ademais, como adverte Shmuel Einsenstadt, a Modernidade possui contornos estruturais múltiplos, que tendem a variar de acordo com os diferentes ambientes, não seguindo cegamente o paradigma europeu. Para o sociólogo israelense, “a ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo – e de explicar a história da modernidade – é concebê-lo como história de constituição e reconstituição contínua de uma multiplicidade de programas culturais” (2011, p. 139). Não é objetivo do autor aprofundar neste campo, mas identificar alguns dos principais elementos estruturantes da Modernidade, a partir de autores que

contemplaram aquilo que Einsenstadt chamou de a “construção ativa e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana”, bem como “a ênfase na autonomia do homem” (2011, p. 142).

Assim, Anthony Giddens, por exemplo, define a Modernidade como “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (1991, p. 8). Giddens segue uma explicação usual na Sociologia que contrapõe o moderno ao tradicional, optando por uma abordagem descontinuista, marcada por três características: (i) a velocidade das mudanças no contexto moderno, em comparação com as sociedades anteriores; (ii) o escopo das mudanças, as quais perpassam todas as esferas da vida; e (iii) a relativa novidade da “natureza intrínseca das instituições modernas”:

Uma terceira característica diz respeito à natureza intrínseca das instituições modernas. Algumas formas sociais modernas simplesmente não se encontram em períodos históricos precedentes – tais como o sistema político do estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas, ou a completa transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado (1991, p. 12).

Para a corrente marxista, a Modernidade é caracterizada pelo desenvolvimento do capitalismo como sistema de produção e conseqüentes relações de classe dele oriundas. A leitura de Marx acerca da Modernidade revela uma compreensão marcada pela transformação, mudança e revolução, elementos estes que desestabilizaram as antigas tradições, as relações sociais e os hábitos até então vigentes. Em suas próprias palavras:

Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas (1996, p. 69).

A volatilização dos sólidos de Marx anuncia a profanação dos valores pré-modernos e metafísicos. O ser humano, a partir de então, estaria a cargo de si mesmo, para construir sua história pelas vias do pensamento e da ação social. Weber concorda com a análise de Marx acerca da mercantilização da força de trabalho, contudo, o processo de

racionalização, que culmina no desenvolvimento da burocracia do Estado, é central para sua definição de Modernidade²³.

Em Durkheim, o desenvolvimento industrial, a complexa divisão do trabalho e as mudanças nas formas de solidariedade social (mecânico/orgânica) são elementos distintivos preponderantes, assim, a sociedade moderna está diferenciada em esferas de atividade, cada qual com sua função específica e independente (Política, Economia, Ciência, Educação etc.). Neste contexto, a religião é um subsistema definido pela sua função espiritual.

É possível, também, definir Modernidade a partir de características que foram surgindo ao longo de momentos axiais. Lambert, por exemplo, estabelece o primeiro deles nos séculos XVI e XVII, com o surgimento da ciência newtoniana, do capitalismo e da burguesia. O Iluminismo e as revoluções Francesa e Inglesa representariam um segundo momento de expansão ao longo ao século XVIII. Por fim, o terceiro ponto axial seria marcado pelas transformações drásticas dos séculos XIX e XX:

The third axial moment should include the development and triumph of industrial society and of capitalism (nineteenth-mid-twentieth centuries), first in England, and then throughout Europe and North America, the development of socialism, the building of the nation-state, the spread of nationalism and colonialism to its breaking point with the two world wars, and finally, decolonization, globalization and, in the West, the triumph of democracy, of the affluent society, and of the welfare state. Modernity also resulted in the Cold War and the threat of nuclear destruction. The 1960s are often considered as a “turning point” the beginning of the so-called post-industrial, post-fordian society, the information or knowledge society, and the beginning of the moral revolution (LAMBERT, 1999, p. 306).

Contudo, para os interesses desta pesquisa, o conceito de individualização, resultante dos esforços empreendidos pelo sujeito para estabelecer e sintetizar diferenças, foi crucial para o processo secularizante. A complexidade de papéis desempenhados pelo cidadão moderno, diante das novas demandas capitalistas, fomentaria o processo de reflexão pessoal e provocaria mudanças significativas na psique do sujeito. Obviamente, modos de vida reflexivos estavam presentes nas sociedades pré-modernas ocidentais,

²³ Sendo a Modernidade um abandono da metafísica em favor de uma ciência do sujeito individual/societário e suas relações com a natureza, é natural que, desde então, as discussões teóricas tendam a orbitar o eixo sujeito/estrutura. Tais discussões foram delineadas por três grandes paradigmas, pelo menos até a primeira metade do Século XX: o Positivismo, o Marxismo e o Evolucionismo de vertente social.

porém, mais circunscritos às elites. Na Modernidade, porém, a individualização se torna domínio público, concedendo ao sujeito “a direção de sua própria biografia” (MOUZELIS, 2012, p. 209) e o destino dá lugar à escolha (BERGER, 1979). Nas palavras de Frédéric Vandenberghe:

A tese da individualização como foi avançada por Beck (1986; 1995) e Giddens (1991) desenvolve a afirmação (simmeliana) de que sob as condições da alta modernidade os indivíduos (jovens de classe média) cada vez mais estão livres (“freigesetzt”) não só dos constrangimentos culturais, tais como a religião, a tradição, a moralidade convencional, a incondicional crença na validade da ciência; como também dos constrangimentos estruturais, tais como classe, status, nação, gênero e família nuclear. Como a força vinculante das formas herdadas da vida social é dissolvida, então, indivíduos poderiam refletir sobre as implicações dos processos culturais e estruturais e, por este caminho, escolher em qual deles se envolverão (VANDENBERGHE, 2014, p. 323).

Como Vandenberghe explica, nas culturas tradicionais, o passado e os símbolos são valorizados porque preservam e perpetuam as experiências e o conhecimento acumulados, além de promoverem determinada coesão social. No contexto moderno, no qual as práticas são frequentemente reexaminadas e reformuladas à luz de novos conhecimentos, o processo de reflexividade se tornou mais intenso e abrangente do que jamais fora em qualquer época. A consequência natural deste processo, em contraposição à cosmovisão tradicional, é a provisoriidade do conhecimento por parte dos indivíduos.

Se, por um lado, a Modernidade conseguiu substituir o súdito pelo sujeito autônomo, a lacuna deixada pelos soberanos divino e humano não foi preenchida imediatamente. Foi preciso que novas formas de organização social, especialmente os estados-nação, promovessem sociabilidades entre os cidadãos recém-constituídos. Assim, a universalização dos direitos e obrigações dos cidadãos estabeleceram a responsabilidade individual e a personalidade jurídica do sujeito. A autonomia, contudo, não implicou em ausência de controle. Este ficou a cargo da administração moderna centralizada, tão bem descrita por Weber, a qual classificava, recenseava, tributava, regulava e punia, dentre

outras funções. Dessa forma, o indivíduo foi objetivado pelas instituições governamentais. Surgia, a despeito da contradição de termos, o sujeito autônomo administrado²⁴.

No que diz respeito à relação entre religiosidade e individualização, é importante salientar que não são excludentes entre si, mesmo no período áureo da Modernidade. Ao contrário de teóricos que defendem o declínio da religião em função da ascensão do indivíduo moderno, Thomas Luckmann propõe o conceito de transformação religiosa, rejeitando as pressuposições dos pensadores racionalistas acerca da religião. A proposta de Luckmann se distancia da teoria clássica de secularização por considerar a religião como constante antropológica, em vez de resquícios da minoridade cognitiva humana (1973, p. 51-59). Assim, a religião permanece, porém, de maneira difusa e privatizada – uma religião invisível²⁵. Danièle Hervieu-Léger explica:

[...] o cosmo sagrado das sociedades industriais não se reduz [...] mas tende a se desdobrar em uma nebulosa de pequenos relatos religiosos, cada vez mais desconectados dos grandes relatos administrados pelas tradições religiosas instituídas (2005, p. 188, tradução do autor).

A virtude do pensamento de Luckmann está em reconhecer a impossibilidade da autonomia plena do indivíduo, algo que já fora sinalizado pelas teorias psicanalíticas de Freud²⁶ e Jung e pelo estruturalismo lévi-straussiano, ao mesmo tempo em que reconhece

²⁴ A busca por uma hermenêutica adequada que explicasse a relação entre o sujeito e as estruturas, em um contexto de paulatinas mudanças, acabou por privilegiar interpretações baseadas na supervalorização dos efeitos condicionantes da estrutura sobre os indivíduos. No Positivismo de Augusto Comte, por exemplo, as estruturas possuem um aspecto estático, demonstrado pela imutabilidade da religião, propriedade, família, língua etc. (ARANHA; MARTINS, 2008, p. 117). Apesar do aspecto dinâmico dos estados de consciência do indivíduo, Comte contemplava um processo múltiplo de socialização a partir das dimensões material, intelectual e moral, através do qual a ação estruturante da consciência coletiva exerce influência sobre o inconsciente individual. A corrente evolucionista, por outro lado, inspirada nas teorias da seleção natural de Darwin, procurou compreender os processos evolutivos das sociedades através dos laços superorgânicos. Em Herbert Spencer, por exemplo, os indivíduos são subordinados às forças naturais do progresso, o que explicaria as diferenças e hierarquias entre os mesmos, estabelecidas pelo processo de especialização.

²⁵ A religião persiste, porém sem um lugar próprio. Se anteriormente se fazia presente através das instituições que geriam, plasmavam e representavam o sagrado, agora de manifesta de maneira difusa e implícita, a qual projeta o sagrado para o âmbito profano da vida. Consequentemente, uma versão renovada da religião natural dos ilustrados (Kant, Feuerbach e Rousseau) se apresenta de modo vago, através da relação com a natureza, da produção estética e do compromisso ético, convergindo para espiritualidades ao estilo *new age* (MARDONES, 1994).

²⁶ Os paradigmas explicativos da dependência do homem com relação à sociedade permitiram sinalizar que o indivíduo moderno estava diante de algo novo – o crescente e complexo sistema capitalista –, ao mesmo tempo em que a razão se estabelecia como instrumento dominante. Todavia, se descobriu, com a teoria psicanalítica, que a razão não era o único elemento estruturante do pensamento do homem moderno. Freud demonstrou que as estruturas inconsciente e subconsciente exercem grande influência no consciente. Na sua abordagem, o indivíduo se constitui como um ente à parte do social e que compõe o social, referindo-se aos aspectos que compõem um estado instintivo do ser humano e que acabam por torná-lo reprimido em prol da convivência comunitária.

sua capacidade de se articular em meio às ofertas religiosas proporcionadas pelos agentes especializados (CASANOVA in DIAZ-SALAZAR, 1994, p. 235-236). Sua abordagem oferece contribuições valiosas para o objeto de análise desta pesquisa, pois equilibra a autonomia do sujeito religioso e a influência da cultura *gospel*, dos movimentos paraeclesiásticos ou transdenominacionais e da mídia religiosa no processo das escolhas particulares.

1.3 DESSECCULARIZAÇÃO OU PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NO ÂMBITO PRIVADO?

Para os teóricos da secularização, as expectativas modernas do ocaso da religião na sociedade ocidental se tornaram objeto de profunda reflexão e revisão. Ignorando a proclamação nietzschiana da morte de Deus, a religião se mostra bem viva e sua esfera de influência não está circunscrita às instituições propriamente religiosas²⁷. A sociedade continua desafiando os cientistas sociais, ao produzir, reinventar ou hibridizar o fenômeno religioso, provocando revisões teóricas e ruptura com os paradigmas clássicos. Peter Berger, por exemplo, em “O Dossel Sagrado” (1985), defendia a tese de que o pluralismo religioso seria um fator debilitante da religião, em decorrência da relativização dos conteúdos em meio às múltiplas opções e a subjetivização da fé. A tese de Berger foi amplamente estudada e reforçada pelos teóricos das ciências humanas até que, em meados da década de 1990, o próprio Berger tomou um caminho diferente, demonstrando que a teoria da secularização demandava revisões e reelaborações. Segundo o autor, a secularização europeia deve ser tomada com um caso particular de sucesso, sendo que o mesmo não ocorrera em outros países, seja por conta da ausência de contextos semelhantes ao europeu, seja por conta de forças contra-secularizantes:

Una circunstancia que debilita particularmente esa teoría es la situación de la religión en los Estados Unidos. La sociedad norteamericana difícilmente puede ser descrita como no moderna. No obstante, la religión exhibe allí una fuerte presencia y vitalidad, tanto a nivel institucional como en la conciencia y en la conducta de vida de millones de personas. Hay pocos indicios de que la situación esté cambiando en la dirección sugerida por la tesis de la secularización. Fuera de Europa y de

²⁷ Além da influência na esfera política, visível em países como Brasil e EUA, a religião penetrou o campo empresarial, sob a alcunha da “espiritualidade”, a qual valoriza os sistemas particulares de crenças, princípios religiosos, práticas de meditação e demais elementos que possam cooperar para a produtividade dos funcionários e a harmonia nos ambientes de trabalho.

Norteamérica, esa afirmación carece de todo sentido. El llamado Tercer Mundo se ha visto de hecho estremecido por la arremetida de movimientos religiosos (BERGER; LUCKMANN, 1997, p. 73).

Para Berger, em um mundo altamente secularizado, as instituições religiosas sobreviveriam somente na medida em que se adaptassem ao *Zeitgeist*, contudo tal situação é desmentida pela observação empírica (2011, p. 11). Os dados, segundo ele, confirmam a tradicional tese de Durkheim, a qual indicava a presença de algo perene na religião e o equívoco por parte daqueles que a consideram um fenômeno meramente ilusório. Enquanto sistema cultural, produtor de símbolos que significam a ação humana, a religião coopera na construção de identidades culturais, nas ações de resistência, na legitimação de poderes e na autoafirmação humana. Portanto, não seria equivocado afirmar que o declínio da religião, no contexto europeu iluminista, seria uma suspensão temporária de sua influência sobre a esfera pública e não o seu fim²⁸.

O “retorno do sagrado” – se é que se trata de um termo adequado – representa situação paradoxal para a teoria clássica, visto que o enfraquecimento das instituições religiosas na Modernidade e os avanços da ciência não foram suficientes para expurgar o espírito religioso. Na atualidade, o debate acerca do fenômeno religioso procura discernir de que maneira a sua manifestação – particularmente visível nas formas de movimentos pentecostais e neopentecostais, seitas apocalípticas, integristas e fundamentalismos²⁹ – se enquadra na teoria clássica de secularização. Como explica José Luis Aranguren, “não há declínio da religião, nem dessacralização do mundo, nem transito linear e irreversível de uma sociedade sacral para uma secular. A categoria mais adequada é a persistência do

²⁸ As análises de Filoramo e Prandi, por exemplo, sugerem cinco fatores que alavancaram a influência religiosa em tempos recentes e ao mesmo tempo a reconfiguraram: (i) desregionalização, (ii) desprivatização, (iii) desregulamentação, (iv) desdogmatização e (v) despatriarcalização da religião (2003, p. 286-288). Em linhas gerais, o que estes elementos proclamam não é o declínio da religião, mas um tipo de reconfiguração dialética que dá mais espaço ao indivíduo – esta invenção da Modernidade – em detrimento das estruturas clericais e suas normas (HERVIEU-LÉGER, 1997).

²⁹ Segundo Oro (1996, p. 187), “Fundamentalismo é o movimento social religioso, no seio do protestantismo, que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais”. O fundamentalismo é caracterizado por uma postura exclusivista e oposicionista em relação a tudo o que não harmonize com seu conceito de verdade. No início do século XX, o liberalismo teológico europeu provocou fortes reações nos grupos protestantes norte-americanos, levando-os a um estabelecimento dos valores fundamentais da fé e doutrina cristãs – os chamados *The Fundamentals*. Assim, o livre exame das escrituras, pilar da Reforma Protestante, perdeu espaço para uma hermenêutica literalista da Bíblia, ao ponto de a mesma ser tomada como tratado histórico e científico. A doutrina da inerrância bíblica, pilar central do fundamentalismo protestante norte-americano, supõe que a Bíblia seja o mais perfeito instrumento de revelação da parte de Deus aos homens. Como corrente teológica, o fundamentalismo grassou entre pentecostais, batistas e presbiterianos, embora sua influência seja sentida em outros grupos evangélicos (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 148).

religioso” (In: DÍAZ-SALAZAR, 1994)³⁰. Portanto, o paradoxo que a relação religião/secularismo apresenta aponta para a permanência da religião fora das formas institucionais, revelando uma crise nos modelos tradicionais³¹.

Todavia, o florescimento religioso atual, visível na América Latina, Ásia e África, não deve ser encarado como a prova cabal da falibilidade das teorias clássicas, pois ainda está em curso um declínio religioso importante em alguns países mais influenciados pelos valores secularizantes³². No âmbito global, a relação religião-secularismo não é binária, é espectral, podendo apresentar interseções em campos específicos. Se países europeus experimentam um nível avançado de secularização, os norte-americanos, por outro lado, convivem com valores secularizantes no campo da cultura e da economia, mas possuem valores conservadores no campo da política. A influência da religião, nos EUA, especialmente neste âmbito, está longe de arrefecer. Exemplo desta influência é a multiplicação exponencial das *megachurches*³³, nas últimas duas décadas, as quais influenciam o debate nas questões polêmicas, como aborto, gênero, imigração e política externa³⁴.

³⁰ O filósofo espanhol defende que a crise religiosa a partir da Modernidade representa sua metamorfose e os prenúncios do desaparecimento da religião são resultantes de uma confusão ideológica a partir das antinomias entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular. A crítica de Aranguren sinaliza a fraqueza epistemológica da teoria da secularização, pois sua ampla aceitação tem como fundamento a tese moderna da superação da religião, a qual fora pressuposta por pensadores como Marx, Comte e Feuerbach.

³¹ A crise não indica a derrocada das religiões, pois, uma vez apartada do Estado, a mesma procurou lugar na sociedade civil, na qual o direito moderno à liberdade religiosa privada se tornou um recurso indispensável para a perpetuação de sua influência (HUFF, 2009, p. 17).

³² Um estudo intitulado “Um modelo matemático da competição de grupos sociais com aplicação para o crescimento da não afiliação religiosa”, publicado em 2011, por pesquisadores das universidades americanas Northwestern University e University of Arizona, sugere a extinção da religião, em algumas nações, nas próximas décadas. O estudo foi possível a partir de registros censitários centenários de afiliação religiosa nos seguintes países: Austrália, Áustria, Canadá, República Tcheca, Finlândia, Irlanda, Nova Zelândia, Suíça e Holanda. O complexo modelo matemático leva em conta uma série de fatores físicos e sociais que convergem em uma fórmula probabilística. Segundo os autores, modelos similares já foram utilizados para prever a extinção de línguas e costumes e demonstram grande margem de acerto (ABRAMS; YAPLE, 2011).

³³ De acordo com o relatório “Recent Shifts in America’s Largest Protestant Churches: Megachurches 2015 Report”, são igrejas protestantes que possuem entre 1.000 e 47.000 fieis. O relatório aponta 1300 igrejas que se enquadram nesta categoria. Ao contrário do senso comum, não estão localizadas exclusivamente na região conhecida como “Bible Belt” (Cinturão Bíblico), mas se espalham uniformemente de norte a sul, prioritariamente nas regiões centro-leste e costa oeste. Disponível em: <http://hrr.hartsem.edu/megachurch/2015_Megachurches_Report.pdf> Acesso em: 22 out. 2015.

³⁴ No caso americano, cidades consideradas pós-cristãs, como New York, Los Angeles e San Francisco, atualmente se destacam pela presença de megachurches que ditam a cultura para as demais igrejas e denominações, favorecendo a utópica ideia de uma América cristã, a qual deve atuar como exemplo para o mundo. O efeito colateral deste projeto megalomaniaco é o enfraquecimento das comunidades menores que não proporcionam o mesmo aparato espetacular e não gozam de representação nas esferas políticas (BIRD, 2007).

Como produto refinado da cultura *gospel*, as *megachurches* representam o modo pelo qual as culturas religiosa e secular parecem conviver entre tensões, hibridizações e sínteses, demonstrando que os valores pré-modernos, ainda que persistentes, não são exclusivamente determinantes para a prática e a crença. Seus elementos legitimadores, tais como tradição, autoridade, institucionalização e revelação são amplamente reelaborados, reforçados ou rejeitados, de acordo com o contexto, interesses e hermenêuticas. Esta ideia é corroborada pelo esforço permanente, por parte das instituições religiosas católicas e protestantes, de se atualizarem no intuito de atenderem às novas demandas culturais e sociais³⁵, sem, contudo, abrirem mão de alguns pilares basilares morais.

Se há um elemento determinante para a persistência da religião na sociedade moderna, este elemento é sua resiliência e as motivações não são outras senão o reconhecimento – ainda que resignado – de que o fiel é agente da própria história e não mais será conquistado pelo princípio da autoridade externa. Como ensina Danièle Hervieu-Léger, o que caracteriza a Modernidade não é a indiferença com relação à crença, mas “[...] o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (2008, p. 42). Trata-se de uma perda de controle visível, por parte das instituições religiosas, no âmbito da crença (sistema teológico inteligível) e da conduta dos fieis (regulamentações morais e práticas cúlto-litúrgicas), dando lugar a novas formas de validação do crer.

A tipologia dos regimes de validação do crer, de Hervieu-Léger, é muito apropriada para explicar o declínio da influência das instituições (Quadro 9). Nos regimes “Comunitário”, “Mútuo” e “Autovalidação”, os critérios de validação são perfeitamente coerentes com os valores modernos da individualização e suas relações para com a sociedade. Obviamente, nestes regimes, há níveis de intensidade, pois a alteridade (o grupo, o outro) demanda esforços que a individualidade dispensa (o indivíduo). No regime “Institucional”, por outro lado, o critério de validação da *conformidade*, em uma instância de autoridade institucional qualificada, representa um retrocesso para a mente contemporânea. Os ventos da Modernidade se encarregaram de afastar o indivíduo deste

³⁵ Há um espectro na forma como as religiões encaram a secularização, desde posições fundamentalistas, para as quais esta representa ameaça e deve ser combatida, a posições mais progressistas, para as quais o processo secularizante oculta um agir divino que proporcionará a autonomia humana completa.

regime de validação e, gradativamente, o levarão para mais longe. Exceção para aqueles que rejeitam os valores modernos ou ainda não foram por eles afetados cotidianamente.

Quadro 9 – Tipologia dos regimes de validação do crer de Hervieu-Léger

REGIME DE VALIDAÇÃO	INSTÂNCIA DE VALIDAÇÃO	CRITÉRIO DE VALIDAÇÃO
INSTITUCIONAL	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
COMUNITÁRIO	O grupo como tal	A coerência
MÚTUO	O outro	A autenticidade
AUTOVALIDAÇÃO	O indivíduo	A certeza subjetiva

Fonte: HERVIEU-LEGER, 2008, p. 163.

O que emerge deste quadro, segundo Hervieu-Léger, são as metáforas do peregrino e do convertido, ambas centradas no indivíduo. O peregrino representa a crença e a adesão fluídas, enquanto que o convertido representa a redescoberta da religião. O convertido, ainda que tipicamente territorializado pela pertença comunitária dos contextos paroquiais, toma por certo que uma identidade religiosa só é legítima quando constituída voluntariamente, ou seja, como fruto de escolhas deliberadas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116). Assim, sua conversão pode ser tipificada em três sentidos: (i) adesão religiosa sem experiência prévia com qualquer crença, religiosidade ou instituição; (ii) mudança de religião por rejeição de tradições herdadas resultando de uma abertura para o novo; (iii) ressignificação das tradições já experimentadas, porém vividas até então de maneira conformista³⁶.

O peregrino, em contraposição ao convertido, valoriza a mobilidade, uma característica da modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais, mas que, na verdade, precede historicamente a religião organizada. Trata-se de uma figura desarraigada dos espaços³⁷ e tempos religiosos, que busca construir sua identidade a partir de uma produção de sentidos subjetiva e particular, não excluindo a possibilidade de identificação com uma tradição religiosa específica. Sua pertença institucional pode ocorrer, mas de maneira provisória, enquanto as aspirações pessoais e afetivas forem supridas substancialmente ou outras opções não lhe parecerem plausíveis:

³⁶ A tipificação de Hervieu-Léger representa muito bem o modo pelo qual os evangélicos brasileiros ganharam terreno no último século, mediante o apelo para que as pessoas “aceitassem a Jesus”, o qual representa, em última análise, o movimento pessoal e voluntário no caminho da salvação – uma possibilidade de mudança da própria sorte.

³⁷ De acordo com a distinção entre “lugar” e “espaço”, feita por Michel de Certeau, na qual o lugar “implica uma relação de estabilidade na ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência”, em contraste com espaço, que “é um cruzamento de móveis [...] o efeito produzido pelas operações de direção, velocidade e tempo – um lugar praticado” (DE CERTEAU, 1994, p. 206).

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

A metáfora do peregrino é bastante adequada ao sujeito desta pesquisa, pois abarca elementos analíticos relativamente consensuais na bibliografia especializada, tais como, bricolagem e desregulação da crença (DE CERTEAU, 1994; HERVIEU-LÉGER, 2008), relativização das fronteiras (BURITY, 2001), religiosidade difusa (STEIL, 2001), mercado religioso (PRANDI, 1997), globalização e individualismo (BECK, 2010) e Cultura Gospel (CUNHA, 2007), dentre outros.

1.4 A CULTURA RELIGIOSA COMO LUGAR DE SIGNIFICADOS

As transformações sociais das últimas décadas do Século XX e os processos globalizantes proporcionaram novos tipos de lutas identitárias e conseqüentemente um interesse maior pelo assunto por parte das ciências sociais. Atualmente, seguindo uma tendência atomista, proliferam os debates em torno das identidades culturais, do multiculturalismo e das expressões minoritárias (BENHABIB, 2006, p. 21-28). Neste contexto, religião, nacionalismo, gênero e etnicidade são elementos privilegiados na construção de identidades coletivas, sendo que sobreposições e imbricações entre estes elementos são perfeitamente possíveis.

Na perspectiva histórica do estudo das identidades, duas abordagens se destacam. A abordagem essencialista ou naturalista apregoa que a identidade não sofre alterações ao longo do tempo. Na tríplice concepção de Stuart Hall, por exemplo, esta abordagem corresponde ao “sujeito iluminista”, o qual, por estar centrado na razão, tem sua identidade relativamente fixa e estável (2011, p. 10-14). Também, nesta abordagem, estão os velhos paradigmas da Antropologia primordial, a qual reduzia as entidades socioculturais ao vago conceito de “tribos” (LEEDS, 1978, p. 27). A abordagem não essencialista, por outro lado, destaca as diferenças e o papel das transformações histórico-culturais na construção identitária. Apelando mais uma vez para a tipologia de Hall, os sujeitos “sociológico” e “pós-moderno” pertencem a esta categoria analítica, variando, contudo, de uma dialética de interação com a estrutura social (caso do primeiro) a uma

fragmentação desesperadora, como consequência da globalização (caso da segunda). Esta desnaturalização das concepções primordiais abriu caminho para uma abordagem que privilegia os aspectos relacionais e dinâmicos dos grupos sociais.

A identidade, nesta abordagem, é um fenômeno resultante de uma dialética contínua entre o indivíduo e a sociedade. Nas palavras de Castells, “identidades [...] constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas, e construídas por meio de um processo de individuação” (1999, p. 23). A construção da identidade, portanto, ocorre através da interiorização da realidade social, da reinterpretção de significados e processos interativos. Uma vez constituídas, agem sobre a sociedade, de forma a mantê-la e modificá-la. Nesta dialética, o homem produz a realidade e com isso se produz a si mesmo (BERGER; LUCKMANN, 2004). A análise de Hall das constituições históricas das identidades evidencia que as mudanças nos condicionamentos históricos afetam diretamente a formação das identidades, visto que os códigos culturais e símbolos, produtores dinâmicos de significados, estão em constante transformação. Um exemplo desta tese é o descentramento do sujeito cartesiano, provocado por transformações paradigmáticas no pensamento filosófico, que abriu caminho para identidades cada vez mais fragmentárias.

Neste sentido, a teoria sobre a etnicidade, de Fredrik Barth, é adequada ao estudo das identidades religiosas, apesar das diferenças substanciais entre ambas. A religião, ao contrário da etnicidade, pretende-se universal, é inclusiva e reversível. Barth optou por uma concepção dinâmica de identidades étnicas, em vez da tradicional concepção estática. Para o autor, a identidade “é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não” (In: POUTIGNAT, 2011, p. 11). Tais processos envolvem elementos cambiantes, considerados como significativos pelos próprios atores e que podem se ressignificar ao longo do tempo:

Encarada nessa perspectiva, a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de “traços culturais” (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias etc.), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em urna organização social que não cessa de evoluir (idem, p. 11).

A crítica de Barth ao conceito substantivo típico-ideal de cultura se deu em função da necessidade de uma teoria que pudesse compreender a complexidade do fenômeno dos

grupos étnicos na sociedade e cultura humanas. Assim, Barth prioriza as relações fronteiriças na sua análise, em vez de perseguir a clássica abordagem da cultura *per se*: “Desse ponto de vista, o foco central para a investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado” (BARTH, 2000, p. 33-34). A etnicidade não resultaria da cultura, mas a cultura da etnicidade.

No contexto da religião, não muito diferente da etnicidade, a identidade é um elemento crucial no processo de reprodução e transmissão. No universo evangélico anterior ao advento da cultura *gospel*, os sentidos de pertença e diferença representavam, juntamente com a experiência de conversão, o cerne da questão identitária, permitindo ao indivíduo a superação do isolamento e a significação da própria vida a partir de uma entidade coletiva. A conversão³⁸, por sinal, representava um dos principais elementos que cooperavam para a construção de uma macro-identidade que aglutinava os evangélicos, a despeito das diferenças entre os grupos³⁹. Obviamente que, quanto mais porosas as fronteiras, mais ênfase se colocava em outros elementos, tais como, costumes e doutrinas. O rito do batismo, como sinal público da mudança de perspectiva e aceitação na nova comunidade, selava a filiação eclesiástica. Em termos sociológicos, trata-se de uma experiência de ressocialização, através da qual o passado do indivíduo é reinterpretado à luz da experiência religiosa e sua nova posição social. O cenário em muitos redutos ainda

³⁸ A expressão, neste trabalho, é tomada a partir do sentido atribuído pelos atores em questão. Atualmente, há amplo debate sobre a legitimidade do conceito weberiano de “conversão”, o qual explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo. Diversos autores defendem que a condição religiosa dúplice ou múltipla do contexto tradicional brasileiro, associada ao trânsito intenso, representam mais uma acumulação de crenças do que uma real conversão. O artigo “Conversão (in)útil” (2014), de Roberta Campos e Mísia Reesink, contesta e aprofunda a questão, procurando demonstrar o valor analítico do conceito de conversão, se pensado a partir de uma perspectiva que valorize o ponto de vista do ator religioso (2014).

³⁹ Diversas tipologias têm sido apresentadas para o grupo denominado evangélico. Alencar, por exemplo, opta por uma divisão quádrupla: [i] protestantismo de imigração (luteranos); [ii] protestantismo de missão (congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas); [iii] protestantismo pentecostal (Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus); e [iv] protestantismo moderno (Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é amor e Igreja Universal do Reino de Deus). De igual popularidade é a tipologia de Paul Freston, que divide a expansão evangélica pentecostal em três ondas. Congregação Cristã e a Assembleia de Deus representam a “Primeira onda”. A “Segunda onda” é formada de igrejas surgidas nas décadas de 1950 e 1960, tais como Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é Amor. Igrejas que surgem nas décadas de 1970 e 1980 pertencem à “Terceira Onda”. A tipologia de Freston não considera o protestantismo clássico, nominado por Alencar de “Protestantismo de Missão”. Para efeitos desta pesquisa, a tipologia de Eduardo Paegle é mais adequada. O pesquisador propõe uma classificação a partir da propagação da mensagem religiosa, classificando os grupos protestantes tradicionais (luteranos, presbiterianos, congregacionais, anglicanos e batistas) como “cultura letrada”; os grupos pentecostais (Assembleia de Deus, Deus é amor, Evangelho Quadrangular e Congregação Cristã do Brasil), como “cultura oral”; e os grupos ligados ao neopentecostalismo (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça e Renascer em Cristo) como “cultura imágica”, baseada na ideia do espetáculo, da teatralização e o uso massivo da TV (PAEGLE, 2008, p. 89).

permanece o mesmo, porém as formas de adesão mediadas pela cultura, em vez da confissão ou rituais, permitem um trânsito mais fluído dos fieis.

Enquanto que a conversão estabelecia uma relação “nós/outros”, demarcando as fronteiras simbólicas, a ressocialização evocava as ideias de participação e pertencimento, tão importantes na construção da subjetividade e processo de individuação. Assim, a comunidade religiosa era o lugar da afirmação identitária (“sou batista”, “sou presbiteriano”), da reivindicação e reafirmação das origens (“somos reformados”, “nossa igreja tem raízes no Novo Testamento”), da interiorização da pertença coletiva e seu decorrente orgulho, da construção de projetos futuros e do estabelecimento de uma linguagem própria através da qual o mundo era reinterpretado e vivido. Conversão e ressocialização eram elementos que proporcionavam certa integração identitária no universo polissêmico evangélico.

Em seu clássico “A Interpretação das Culturas”, Geertz concede um capítulo à religião como sistema cultural. Após criticar a estagnação dos trabalhos antropológicos no campo religioso e afirmar que nenhuma novidade surgiu no aparato conceitual para o estudo do mesmo, o autor apresenta uma definição da religião que privilegia o sistema simbólico:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (1978, p. 105).

Sherry Ortner diz que, no campo da “antropologia simbólica”, a grande contribuição de Geertz foi a questão de “como os símbolos modelam os modos em que os atores sociais veem, sentem e pensam sobre o mundo ou, em outras palavras, como os símbolos operam como veículos de ‘cultura’” (2011, p. 423). Assim, na perspectiva geertziana, a cultura é um processo aberto à transformação que organiza a vida, interpreta e atribui sentidos, convencionam comportamentos e apreende o mundo:

Tornar-se humano é tornar-se individual e nós nos tornarmos individuais sob a direção de padrões culturais, sistemas de significado criados historicamente através dos quais damos forma, ordem objetivo e direção as nossas vidas (idem, p. 64).

O trânsito simbólico, contudo, é fluído e permeável, pois, do contrário, não cumpriria sua função na modelagem cultural. Por outro lado, devido ao papel da cultura

religiosa no processo de individuação e dos valores subjetivos em jogo, certos limites são respeitados. Hannerz propõe o conceito de *cultural management*, a fim de explicar o modo pelo qual os atores administram os fluxos de informação com o objetivo de garantirem sua legitimidade no espaço que ele chama de “zonas intersticiais”:

Em suma, os cenários das zonas intersticiais parecem cheios de vida, mas não completamente seguros. Se uma pessoa é capaz de sobreviver e até prosperar nelas, isso se deve à sua própria agilidade cultural, talvez mesmo agilidade física. Uma parte disso, assim nos dizem nossos intérpretes, pode ser uma questão de “deculturação”: despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento. Contudo, “deculturação” em excesso traz o risco da desumanidade, de tornar-se um animal perigoso. A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação no manejo da cultura (HANNERZ, 1997, p. 23-24).

De acordo com Geertz e Hannerz, os símbolos são manejados, com certa flexibilidade, a partir de experiências que significam a vida. Disso derivam o caráter inquestionável dos símbolos religiosos e sua força de resistência nas zonas fronteiriças.

Os símbolos religiosos [...] expressam o clima do mundo e o modelam [...] induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência (GEERTZ, 1978, p. 109).

No caso dos evangélicos institucionalizados, a preocupação com a especificidade e singularidade de seus símbolos e linguagem evidencia o anseio por fronteiras nítidas, segurança e pertencimento. Todavia, o raciocínio supracitado de Hannerz, aplicado a esta questão, se desdobra em algumas possibilidades para os indivíduos desinstitucionalizados – os que vivem em estados liminares, entre a cultura mundana e a cultura religiosa, sendo submetidos às pressões provocadas pelas diferenças culturais que perpassam suas redes relacionais. Tais possibilidades são desintegração, resistência ou hibridismo. A primeira tem relação com o rompimento dos laços que ligam à religião. A segunda se manifesta no eventual recrudescimento de fundamentalismos, decorrente de reconversões. É na terceira

via que os símbolos são ressignificados a fim de proporcionar a manutenção da experiência numinosa, reposicionando as fronteiras ou tornando-as mais porosas⁴⁰.

Nesta última via, transitam aqueles que, insatisfeitos com as opções tradicionais, encontram na Cultura *Gospel* o ambiente propício para a nutrição da própria fé, através da bricolagem autônoma dos símbolos que são articulados e oferecidos pelos formadores de opinião e produtores de bens simbólicos⁴¹. Assim, a concepção dinâmica de Barth, acerca da construção identitária, se confirma, pois os sujeitos desinstitucionalizados não estão necessariamente à deriva, visto que ainda tendem a se identificar como cristãos. A observação do comportamento de jovens desinstitucionalizados nas redes sociais revela que o reposicionamento das fronteiras identitárias ocorre no sentido fragmentação-unidade, ou seja, há uma recusa de identificação a partir das nomenclaturas denominacionais e uma preferência pela identidade religiosa mais genérica e abrangente (“sou cristão”, “sou do Reino de Deus”, “sou de Jesus”).

Muito útil, neste aspecto, é o diagnóstico de Michel de Certeau, o qual denominou de “o esfacelamento do cristianismo”, ao fazer referência aos valores cristãos que transitam pela cultura, porém não mais sob o monopólio de determinada instituição:

Esta situación es muy diferente de la que se registraba hace todavía pocos años, cuando las creencias cristianas estaban fuertemente arraigadas en grupos y comportamientos específicos. Se prestaba adhesión a un lenguaje o se lo combatía. No flotaba, como ocurre hoy. El cristianismo definía asociaciones y prácticas determinadas. Ahora, es un fragmento de la cultura. Este cristianismo cultural no está ya ligado a la fe de un grupo particular. Y se llega así a la pregunta: ¿es que el cristianismo se ha transformado en un folklore de la sociedad actual? (DE CERTEAU, 1976, p. 9-10).

⁴⁰ São úteis para esta pesquisa as reflexões de Michel de Certeau, acerca dos efeitos de determinada produção sobre as pessoas, ou seja, o modo como elas individualizam cotidianamente as produções culturais, através da linguagem, dos modos de fazer, utilização e transmissão. O autor argumenta que aquilo que as pessoas fazem com os produtos representa, de maneira astuciosa, dispersa e silenciosa, formas de emprego próprio de produtos impostos pela ordem dominante. Trata-se de uma forma de subversão das representações que as instituições procuram impor sobre os consumidores, que poderiam ser mais bem qualificados, na linguagem do autor, de “usuários”. Para o autor, a vida cotidiana é uma marginalidade de massa, no sentido de que as pessoas procuram, ainda que de maneira inconsciente, escapar das tentativas de assimilação dos produtores de cultura. O usuário não é visto como consumidor passivo, mas como produtor e criador cultural. Na análise dessas relações, Certeau usa os termos “estratégico” e “tático”. O primeiro para se referir às instituições em geral, que procuram se perpetuar através de suas produções, e o segundo para as pessoas comuns. O estratégico é marcado por lugares e produtos próprios, por certa inflexibilidade, pela “vitória do lugar sobre o tempo”. As táticas dos usuários, por outro lado, dependem do tempo, jogando com os acontecimentos para transformá-los em “ocasiões”. Podem ser vistas nas tarefas corriqueiras da vida (DE CERTEAU, 1994).

⁴¹ É importante destacar que os símbolos religiosos não pertencem exclusivamente ao que Bourdieu chamou de o “corpo de especialistas religiosos” (2005). Se em algum momento da história, estes detiveram o poder de nomear, interpretar e significar os símbolos, agora não mais.

Segundo o historiador jesuíta, falando no contexto católico francês da década de 1970, os crentes não estão desaparecendo, mas sim uma forma histórica de ser crente, a qual pode ou não ser mediada pela instituição. Se isso era verdadeiro para o catolicismo francês de uma sociedade altamente secularizada, é plausível que o seja, também, para uma cultura brasileira marcada por um substrato religioso-cultural (BITTENCOURT FILHO, 2003), o qual, não necessariamente, depende das instituições para se articular. O próximo capítulo versa sobre essa sublimação dos valores institucionais religiosos para o estado da cultura de massa, a chamada Cultura *Gospel*.

CAPÍTULO 2

CULTURA *GOSPEL*: GÊNESE E EXEMPLOS NO CONTEXTO LONDRINENSE

Historicamente, os evangélicos brasileiros representavam uma espécie de subcultura, a qual fora desenvolvida em torno do templo, do culto, da evangelização e da moral. Apesar das generalizações, eventualmente construídas em oposição aos catolicismos oficial e popular, o movimento evangélico chegou ao Brasil, na segunda metade do Século XIX, de maneira plural, orientado por diferentes denominações europeias e norte-americanas. Tais denominações já haviam consolidado suas fronteiras, especialmente aquelas relacionadas às divergências teológicas. Com a chegada dos pentecostais, na primeira década do Século XX, acentuaram-se as diferenças, não somente teológicas, mas missionais e litúrgicas.

Todavia, no conjunto de fragmentos particulares, circunscritos e matizados, havia elementos que evocavam uma identidade global, a qual aglutinava os grupos ditos evangélicos, distinguindo-os das demais expressões religiosas cristãs, como o Catolicismo Romano e Kardecismo. As divergências nos campos da teologia, práticas, costumes e expressões de fé, eram superadas – às vezes, com certa resignação – pelos elementos em comum: a concepção da Bíblia como revelação divinamente inspirada e exclusiva e a necessidade de uma fé pessoal em Jesus Cristo para a salvação.

Na prática, os muros de separação erigidos a partir da multiplicidade de hermenêuticas, costumes, ritos, estratégias missionais, linguagens e sistemas de organização mantinham as denominações em esferas autônomas e competitivas. Como Berger (1985, p. 143) destacou, o paradigma religioso moderno se distingue pela competição, visto que nenhuma igreja ou organização religiosa pode contar com o braço do Estado para impor suas crenças e arrebatar adeptos. Assim, o fetiche evangélico por nomenclaturas identitárias (denominações), as quais superam em número quaisquer outros grupos do campo religioso brasileiro, serviu mais à diferenciação perante os pares e competição do que à unidade do grupo.

Mudanças significativas ocorreriam a partir da “segunda onda” (décadas de 1950 e 1960), sinalizando o que Proença chamaria de “certa padronização do perfil de espiritualidade desenvolvido tanto por quem se declara protestante histórico como por

quem se apresenta como pentecostal ou neopentecostal” (apud MORAIS, 2013, p. 127). Na contramão do puritanismo dos protestantes históricos e pentecostais clássicos, os evangélicos de “segunda onda” se apropriaram de elementos culturais contemporâneos, fazendo-os convergir para a conquista de fieis. Figuras emblemáticas deste período são os líderes Harold Williams e Raymond Boatright, fundadores da igreja Evangelho Quadrangular no Brasil, em 1953. Ambos eram ex-atores de filmes de faroeste nos EUA, convertidos ao pentecostalismo. Suas campanhas evangelísticas, conhecidas por “Cruzada Nacional de Evangelização”, eram marcadas pela ruptura de padrões convencionais, pois lançavam mão de recursos mundanos à época, tais como “tendas de reavivamento”, programas de rádio⁴² e músicas alinhadas ao estilo popular (CHESNUT, 1997). Ainda que seu *modus operandi* tenha sido criticado pelos evangélicos históricos e pentecostais, a semente de uma cultura híbrida estava lançada em solo brasileiro.

Na esteira de apropriações dos recursos seculares para finalidades missionais, o grande salto foi dado pelos neopentecostais, que não só fizeram da televisão seu meio mais eficaz de propagação da fé, mas, também, adotaram a lógica de marketing e o gerenciamento empresarial como pilares da organização eclesial e das estratégias de crescimento⁴³. Seu impacto para as demais denominações evangélicas foi tão significativo que não tardou até que sua lógica fosse adotada por outros grupos não pentecostais. Wander de Lara Proença, comentando sobre tal influência no campo religioso londrinense, esclarece:

[as igrejas tradicionais] passaram a oferecer programações como: Noite da Libertação, Tarde da Esperança, Tarde da Fé, Meia Hora com Jesus, Corrente de Sete Semanas de Oração Perseverante, Sete Pactos de Oração, Campanha dos Doze Cestos Cheios, Campanha de Oração na Mata, Campanha de Prosperidade Financeira, prática de batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em outras línguas, sessões de cura e de exorcismo, teologia da batalha espiritual, ritos de regressão, quebra de maldição etc. (apud MORAIS, 2013, p. 71).

Com o advento de uma cultura midiática global, em parte impulsionada pela popularização da Internet, os evangélicos adentraram uma nova etapa no caminho da homogeneização – a expressão denominada Cultura *Gospel*. Trata-se, de acordo com

⁴² O movimento derivado do pentecostalismo de Aimee McPherson foi pioneiro no uso do rádio. A KFSG, de sua propriedade, surgiu em 1924, na cidade de Los Angeles. A Rádio Vaticano surgiria somente sete anos depois, fazendo sua primeira transmissão em 12 de fevereiro de 1931.

⁴³ Ver a obra referência sobre o tema, “Teatro, Templo e Mercado”, de Leonildo Silveira Campos (1999).

Magali Cunha, de uma expressão cultural religiosa contemporânea, marcada pela “inserção de novos elementos constituidores de um modo de vida que seria mediada pela mídia evangélica” (2004, p. 14). A mediação se daria no âmbito das formas cúltricas, das expressões verbais e não verbais e comportamentos moldados pela produção musical, relativizando costumes, valores e doutrinas e proporcionando um padrão entre os evangélicos:

O que ocorreu na década de 90 no Brasil foi uma explosão do gospel como um movimento cultural religioso, de um modo de ser evangélico, com efeitos na prática religiosa e no comportamento cotidiano. Passou-se a experimentar vivências religiosas combinadas em contextos socioculturais os mais variados, o que torna possível uma unanimidade evangélica não-planejada sem precedentes na história do protestantismo no Brasil. Essas vivências são expressas por meio de música, do consumo e do entretenimento (2007, p. 86).

A evolução da cultura religiosa evangélica, a partir deste período, se destaca pelo fato de os evangélicos terem deixado seu gueto cultural próprio em direção a uma cultura hibridizada, marcada pela difusão midiática de sua mensagem, pela apropriação de códigos culturais mundanos⁴⁴ e pela exploração, mais recentemente, de elementos imagéticos, algo praticamente inédito neste arraial. Este processo, que para fins analíticos do contexto evangélico recebe a designação *Cultura Gospel*, corresponde ao que os teóricos chamam de estetização do mundo, ou estetização da cultura ocidental contemporânea. A estetização passa pela não somente pela exacerbação da beleza, mas, também, pelo conforto, pelo prazeroso e pelo lúdico. Decorre disso que as dimensões ética, intelectual e crítica, são hipertrofiadas. De acordo com Moreira:

[...] estetizar é tentar produzir essa experiência de beleza, é intensificar as percepções sensoriais de modo a produzir nas pessoas a emoção ou comoção interna causada pela vivência da beleza. Essa vivência sensacional da beleza, ou arrebatamento estético, pode-se dar em detrimento do conteúdo ou independentemente do significado “objetivo” das coisas e da situação (MOREIRA, 2015, p. 383).

Portanto, o processo de estetização no campo religioso pode produzir certa artificialidade nas práticas, no sentido de estimular nos fieis as emoções, a comoção e o

⁴⁴ A expressão não é utilizada neste texto com a conotação tipicamente evangélica, usada para se referir ao antagonismo sagrado-profano. O sentido adotado aqui faz referência ao que é propriamente característico do mundo e da cultura hodiernos.

arrebatamento de espírito, transcendendo aquilo que a instituição religiosa poderia ofertar fora desta esfera. Ainda, nas palavras de Moreira:

O processo de estetização do cotidiano é marcado pela aplicação do apelo às qualidades sensoriais e emocionais da experiência a todas as relações e âmbitos sociais, o que implica transcender os limites discursivos e institucionais [...] (2015, p. 391).

Cunha constrói sua tipificação a partir da música *gospel* brasileira⁴⁵. Apesar das inovações musicais no cenário evangélico nacional, desde a década de 1960, a responsável pela popularização do *gospel*, no Brasil, foi a Igreja Renascer em Cristo, no início dos anos 1990. A Fundação Renascer chegou a patentear a marca *Gospel* sob a alegação de que pessoas não idôneas poderiam utilizá-la inadequadamente (MARTINOFF, 2010, p. 70). Dois eventos marcantes, promovidos pela Renascer, representam a plataforma de lançamento do gênero. O primeiro foi o SOS da Vida, realizado em 1991, no ginásio do Ibirapuera, o qual contou com a presença de bandas nacionais e internacionais, e atraiu um grande número de jovens. Devido ao grande sucesso da primeira edição, a igreja se viu obrigada a alugar o Estádio do Pacaembu, a fim de realizar as edições dos anos seguintes.

De acordo com Cunha (2007, p. 27), a música *gospel* tem suas origens nos *negro spirituals* dos cristãos escravos norte-americanos, no início do século XIX. Aos *labor songs*, cânticos usados para marcar o ritmo de trabalho nas lavouras, foram adicionadas letras inspiradas nos hinos cristãos e assim surgia o *negro spirituals*, o qual influenciaria não somente as igrejas protestantes negras, mas, também, a música popular norte-americana⁴⁶. Bird (2007, p. 35) relata que a Pilgrim Baptist Church, de Chicago, desempenhou um papel crucial para a popularização do *gospel* no contexto americano, entre as décadas de 1930 e 1940, a partir do trabalho de seu diretor musical, Thomas Dorsey, considerado o pai da música *gospel*.

Dorsey, que era filho de um pregador itinerante e de uma organista, dedicava-se ao *blues* e ao *jazz*, acompanhando artistas renomados da época⁴⁷. Após uma crise pessoal, em

⁴⁵ O termo *gospel* deriva da expressão do inglês antigo *gōd-spell* (good spell), que significa “boas novas”, fazendo alusão à mensagem evangélica de Jesus Cristo.

⁴⁶ Para uma discussão aprofundada das origens norte-americanas do *Gospel* e seu desenvolvimento no Brasil, sugerimos a obra de Magali do Nascimento Cunha, “A Explosão *Gospel*” (2007).

⁴⁷ Dorsey trabalhou com artistas como “Scrapper” Blackwell, “Big Bill” Broonzy, Frankie Jaxson, “Blind Lemon” Jefferson, “Memphis Minnie” e Victoria Spivey. Uma de suas composições, “Tight Like That”, se tornou um sucesso de vendagem (VARGAS, 2010, p. 37).

decorrência da perda de sua esposa e do primeiro filho, abandonou a música secular e passou a se dedicar à composição religiosa. Ainda que não tenha sido o criador do gênero, foi um dos seus propagadores mais bem sucedidos, fazendo a transposição do *blues* para o *gospel* marcado por grandes corais e pela lógica “call and response” do *negro spirituals*. Suas composições dariam a tônica da música *gospel* norte-americana, especialmente após terem sido interpretadas por artistas renomados, tais como, Mahalia Jackson, Elvis Presley, Johnny Cash, Aretha Franklin, Roy Rogers e Tennessee Ernie Ford (VARGAS, 2010, p. 39).

A música gospel no Brasil, no entanto, representa uma descontinuidade em relação às tradições norte-americanas. Em primeiro lugar, porque seus elementos estético-musicais não fazem referência à música negra, exceto de forma indireta, através das influências parciais deste gênero no *rock*⁴⁸. Também, lhe falta um sentido cultural religioso forjado no contexto das lutas sociais e da cultura autóctone. O *gospel* brasileiro sugere uma invenção com elementos importados, constituída de elementos que não necessariamente fazem parte dos processos históricos e da cultura popular tupiniquins – uma marca, criada para impulsionar o lucro e as estratégias proselitistas da Renascer em Cristo. Cunha reforça esta percepção ao defender que a Cultura *Gospel* não representa inovação no sentido religioso, mas uma hibridização cultural, na qual o moderno convive com tradicional, entrecruzando aspectos do modo de ser protestante com aspectos da modernidade, da lógica de consumo e da cultura midiática.

Assim, uma cultura evangélica se instala, aos poucos, tornando porosas as fronteiras denominacionais e proporcionando a desterritorialização dos indivíduos religiosos. Apesar da polifonia evangélica, o processo de hegemonia cultural – não sem alguns movimentos de resistência⁴⁹ – caminha a passos largos, sendo bastante saliente

⁴⁸ O rock é um gênero rico de influências, tais como, Rhythm and Blues, Boogie Woogie, Jazz, Country e Folk.

⁴⁹ Os calvinistas brasileiros, influenciados pelo neocalvinismo holandês de Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd, representam um destes movimentos de resistência em solo brasileiro. Outro movimento, denominado “Evangelho Puro e Simples”, fundado pelo teólogo Paulo Siqueira, propõe o combate à cultura *gospel*, sob o slogan “O show tem que parar”, numa alusão ao “Show da Fé”, do neopentecostal R. R. Soares. De acordo com Serpa, “Paulo Siqueira também se identifica como fundador do ‘Movimento pela ética evangélica brasileira’, e realizador de protestos e eventos como a ‘Marcha pela Ética Evangélica’, em que são reivindicados a volta ao ‘Evangelho Puro e Simples’, ou seja, fundamentado nos valores originais da Reforma Protestante (SERPA, 2013, p. 35).

no campo da música, literatura, mídia, mercado e representação político-partidária⁵⁰. Exemplos recentes da amplitude desta cultura são: cartões de crédito com bandeiras de igrejas⁵¹; TV a cabo evangélica⁵²; Rede social *gospel*⁵³; Operadora de celulares de alcance nacional⁵⁴; produções cinematográficas⁵⁵; novelas bíblicas com elevados índices de audiência⁵⁶ e *stand-ups gospel*⁵⁷.

2.1 CULTURA *GOSPEL* E MERCADO DE CONSUMO

O consumo de bens materiais faz parte da história humana e, em geral, está associado às necessidades básicas dos indivíduos, tais como alimentação, vestuário, moradia, segurança etc. O mercado de consumo, por outro lado, representa uma evolução do capitalismo pós-industrial, o qual passou a explorar, de maneira voraz, a esfera imaterial da sociedade⁵⁸. O desenvolvimento de uma indústria cultural (ADORNO, 2002), a partir da segunda metade do século XX, é uma evidência concreta desta evolução. A

⁵⁰ Os evangélicos, que outrora repugnaram a participação político-partidária de modo generalizado, ganharam espaço neste território, desde a segunda metade da década 1980, dando sinais de possuírem projetos definidos de acordo com suas convicções morais e interesses eclesiais. Caso emblemático é o do deputado e pastor, Marco Feliciano, eleito em 2013 para a presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, cargo que ocupou por onze meses. O balanço geral das atividades da CDHM confirmou os receios daqueles que se opuseram à sua indicação. O jornal O Globo, em matéria do final de 2013, contabilizou um número inferior de projetos, audiências e reuniões sob o comando de Feliciano. Além disso, a questão religiosa se mostrou determinante na aprovação de diversos projetos, tais como, a convocação de plebiscito sobre união civil entre pessoas do mesmo sexo, plebiscito sobre o reconhecimento legal da união homossexual como entidade familiar e derrubada da decisão do Conselho Federal de Psicologia que proibia a “cura gay”, dentre outros (O GLOBO, 22/12/2013). Mariano arrola alguns elementos que impulsionaram a atuação de grupos religiosos na esfera política. Dentre os principais, a revolução islâmica de 1979, a ascensão da direita religiosa norte-americana na era Reagan, a expansão da Teologia da Libertação e do pentecostalismo na América Latina e a resistência sindical católica no regime comunista polonês (2011, p. 238-239).

⁵¹ Disponível em: <<http://banco.bradesco/html/corporate/produtos-servicos/cartoes/cartao-da-igreja-internacional-da-graca-de-deus-nacional.shtm>> Acesso em: 01 abr. 2016.

⁵² Disponível em: <<https://www.nossatv.tv.br>> Acesso em: 19 mai. 2016.

⁵³ Disponível em: <<http://facegloria.com>> Acesso em: 10 dez. 2015.

⁵⁴ Disponível em: <<http://www.maisad.com.br>> Acesso em: 16 jul. 2016.

⁵⁵ Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/28/cultura/1453938129_062179.html> Acesso em: 22 fev. 2016.

⁵⁶ Disponível em: <<http://f5.folha.uol.com.br/televisao/2015/09/1683372-pela-1-vez-na-historia-novela-da-globo-perde-para-record-em-briga-por-audiencia.shtml>> Acesso em: 18 set. 2015.

⁵⁷ Os nomes mais conhecidos são Jonathan Nemer e Cláudio Duarte. O primeiro, além de fazer apresentações nas igrejas, comanda um canal no YouTube, semelhante ao canal humorístico Porta dos Fundos. O segundo é conhecido por palestras bem humoradas e picantes sobre temas cotidianos da vida cristã.

⁵⁸ Esta relação singular entre a produção capitalista e a esfera imaterial humana – uma espécie de inversão da lógica weberiana, porém, construída sobre as mesmas premissas – assume, definitivamente, a dimensão religiosa do capitalismo. O “espírito do capitalismo” evolui para um “capitalismo do espírito”.

natureza desta nova modalidade de ação mercadológica pode ser compreendida por meio da solução que Victor Lebow apresentou, nos anos pós-guerra, para reerguer a desgastada economia norte-americana:

Our enormously productive economy demands that we make consumption our way of life, that we convert the buying and use of goods into **rituals**, that we seek our **spiritual satisfactions**, our **ego satisfactions**, in consumption. The measure of social status, of social acceptance, of prestige, is now to be found in our consumptive patterns. The very **meaning and significance of our lives** today expressed in consumptive terms. The greater the pressures upon the individual to conform to safe and accepted social standards, the more does he tend to express his aspirations and his individuality in terms of what he wears, drives, eats, his home, his car, his pattern of food serving, his hobbies [...] We need things consumed, burned up, worn out, replaced, and discarded at an ever increasing pace (1955, p. 3, grifo do autor).

Em decorrência das crises econômicas provocadas pela guerra em todos os países envolvidos, com reflexos consideráveis nos demais, a disseminação de uma nova mentalidade de consumo, baseada na obsolescência⁵⁹ de produtos e na transitoriedade da cultura, tornou-se prioridade (PAIVA, 2009). Produtos não mais deveriam ser feitos para durarem e a cultura de massa, como veículo de promoção e difusão destes produtos, deveria inovar a um ritmo acelerado.

Neste processo, a popularização da televisão foi crucial, pois permitiu aos publicitários atingirem diretamente a primeira geração demograficamente significativa da América pós-guerra – os *baby boomers*. Esta geração representa, emblematicamente, a primeira onda de consumidores motivados pelo desejo apartado da necessidade, instigados pela cativante tela, a qual ditaria padrões para a cultura norte-americana nas décadas seguintes e, não muito depois, para o resto do mundo. Assim. Rádio, Cinema e Televisão foram os grandes propagadores de uma cultura de consumo, sendo amplamente utilizados pelas indústrias, com o aval dos governos. Bauman assinala que a mudança ocorrida foi significativa, pois uma sociedade industrial, tida como “produtora de bens”, passou a ser, como num passe de mágica, uma “sociedade consumidora de bens”:

⁵⁹ A obsolescência pode ser planejada ou perceptiva. É planejada na medida em que os produtos são feitos, intencionalmente, para serem descartáveis ou pouco duráveis. É perceptiva quando a vida útil dos produtos que são perfeitamente funcionais é encurtada, através de uma mudança estética (inovações nas cores, formas, ergonomia, aplicação de novos materiais, *upgrades* etc.).

O consumidor em uma sociedade de consumo é uma criatura acentuadamente diferente dos consumidores de quaisquer outras sociedades até aqui. Se os nossos ancestrais filósofos, poetas e pregadores morais refletiram se o homem trabalha para viver ou vive para trabalhar, o dilema sobre o qual mais se cogita hoje em dia é se é necessário consumir para viver ou se o homem vive para poder consumir. (1999, p. 88).

Além dos novos meios de comunicação, as incertezas em relação ao futuro, ocasionadas pelos desdobramentos da grande guerra, provocariam mudanças consideráveis na psique dos cidadãos. As bombas de Hiroshima e Nagasaki marcaram o fim da guerra, mas sinalizaram o início de uma era de medo e insegurança. A iminência de uma hecatombe nuclear, no período da Guerra Fria, contribuiu para a introjecção de uma mentalidade mais imediatista nos cidadãos, em detrimento de projetos e utopias situados em um futuro mais distante (SANTOS; GROSSI, 2008). As relações causais entre Guerra Fria e a escalada hedonista deste período não podem ser desprezadas, pois quando o futuro é apenas um palpite, tende-se a valorizar mais as experiências imediatas. Os reflexos seriam sentidos não somente nos hábitos de consumo, mas, também, na sexualidade, na religiosidade, na ética e nas relações com o meio ambiente.

O ponto nevrálgico desta nova relação é a subjetivação do consumo, a qual confirma os processos de individualização, emancipação do sujeito e reafirmação identitária no contexto do capitalismo neoliberal. De acordo com Lipovetsky⁶⁰, o consumo como forma de construção identitária revela quem o indivíduo é através do que compra, dos objetos que povoam seu universo particular e comunitário e dos signos que combina à sua própria maneira (LIPOVETSKY, 2007, p. 44). Segundo o autor, “numa época em que as tradições, a religião, a política são menos produtoras de identidade central, o consumo encarrega-se cada vez mais de uma nova função identitária” (2007, p. 45). Agindo na esfera subjetiva, o capitalismo “joga” com os estados de espírito do sujeito, seja para provocar a sensação efêmera de satisfação, seja para suprimi-la. Bauman, citando T. H. Marshall, que fez um diagnóstico preciso do problema, revela que a força deste mecanismo está na insegurança causada pela própria mentalidade de consumo:

⁶⁰ Para Lipovetsky, houve uma mercantilização da subjetividade e a individualidade passou a ser utilizada como produto.

[...] quando muitas pessoas correm simultaneamente na mesma direção, é preciso perguntar duas coisas: atrás de quê e do quê estão correndo? Os consumidores podem estar correndo atrás de sensações [...] Mas estão também tentando escapar da agonia chamada insegurança (2000, p. 95).

Em seu livro, *Manifesto pela Felicidade*⁶¹, o cientista político italiano Stefano Bartolini, faz um diagnóstico semelhante, ao buscar as correlações entre felicidade e acesso aos bens de consumo. Através de análises estatísticas, de dados norte-americanos, no período de 1975 a 2004, referentes às taxas de suicídio, alcoolismo, drogadição, distúrbios mentais, consumo de remédios psiquiátricos etc., chegou-se à conclusão de que a satisfação dos indivíduos pela própria vida, na sociedade de consumo pós-guerra, não experimentou aumento significativo, a despeito das promessas messiânicas das novas tecnologias, do conforto, dos fármacos de última geração e de uma gama de bens materiais. A declaração do publicitário suíço Frédéric Beigbeder, citada por Bartolini na introdução do livro, explica o paradoxo: “Eu sou um homem da propaganda [...] Em minha linha de trabalho, ninguém quer a sua felicidade, pois pessoas felizes não consomem” (2010, p. 6, tradução do autor).

Ao deslocar a volição do sujeito da esfera da racionalidade para a esfera das percepções e emoções, a cultura de consumo estende a tradicional colonização capitalista para a subjetividade dos indivíduos. É neste sentido que a aproximação entre religião e cultura de consumo se torna possível, permitindo uma relação recíproca, na qual ambas compartilham de um mesmo capital simbólico, o qual subordina os demais. De acordo com Nestor Garcia Canclini, a cultura de consumo é:

[...] o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos [...] o conjunto de processos de apropriação e usos de produtos nos quais o valor simbólico prevalece sobre os valores de uso e de câmbio, ou onde ao menos estes últimos se configuram subordinados à dimensão simbólica (apud CUNHA, 2007, p. 169).

Abalada pelos processos de subjetivação dos sujeitos, na esteira do capitalismo de consumo, a religião cristã ocidental se vê forçada a extrapolar seus limites institucionais e a adentrar a cotidianidade, de maneira aparentemente invisível, a fim de preservar sua

⁶¹ Bartolini pontua as possíveis causas para a aparente infelicidade contemporânea. Segundo ele, o cerne do problema está no declínio da qualidade das experiências relacionais dos indivíduos, pois a felicidade sofre um impacto negativo maior pela pobreza relacional do que um impacto positivo pela abundância dos bens de consumo.

influência (LUCKMANN, 1973, p. 88). De acordo com esta premissa, a religiosidade moderna se articula em universos autônomos e competitivos, nos quais o indivíduo consumidor tem a palavra final, orientado pelas suas preferências e necessidades. Neste contexto de fé privatizada, marcada por escolhas pessoais, as instituições não mais podem oferecer produtos prontos, imutáveis e acabados. O adágio comercial “o cliente sempre tem razão” se torna axiomático também para as religiões⁶². Nas palavras de Atílio Hartmann:

Neste processo de privatização religiosa, a consciência espiritual se constitui de maneira particular e é extremamente influenciada por necessidades individuais. Dessa maneira, o indivíduo se torna valor-base das novas ideologias religiosas. Assim, colocando-se como valor central, o lugar sagrado começa a ser ele próprio, e as trajetórias espirituais passam a representar indivíduos particulares (2004, p. 9).

Se, por um lado, o televangelismo norte-americano e o Neopentecostalismo brasileiro representam marcos desta mudança paradigmática, por outro, suas influências já são sentidas nos ramos mais tradicionais do Cristianismo. A crescente “pentecostalização” de evangélicos históricos⁶³; a subversão da Renovação Carismática entre católicos romanos; a adoção de estratégias de crescimento mais arrojadas⁶⁴; o surgimento de comunidades inclusivas⁶⁵ e o grande interesse pelas igrejas emergentes de modelo norte-americano evidenciam a centralidade do fiel no âmbito da religião. Tal mudança paradigmática tem efeitos consideráveis sobre a formação e atuação dos líderes religiosos evangélicos, obrigando-os a se aperfeiçoarem nas áreas da comunicação pessoal e midiática, gerenciamento de pessoas e marketing. Leonildo Silveira Campos explica:

⁶² As demandas religiosas se relacionam com aos aspectos emergenciais da vida, tais como doenças, desemprego, crises conjugais, violência, peijas na justiça etc. De certa forma, o fiel ainda busca sentido para a vida, porém dentro de um contorno de livramento, estabilidade e conforto. As instituições religiosas, por sua vez, conscientes dessa demanda de consumo, proporcionam produtos que satisfaçam ao fiel, seja através da reinterpretção das Escrituras para os novos contextos, seja por meio da apropriação da cultura e linguagem do seu entorno social.

⁶³ A título de exemplificação deste processo, em solo londrinense, ver a dissertação de mestrado de Jonathan Menezes, “As Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia” (2009). Menezes considera que a abordagem analítica da pentecostalização é simplória e propõe a ideia de um processo “metamórfico da compreensão e vivência do sagrado” o qual passa por composições e recomposições periodicamente (p. 56).

⁶⁴ Entre os evangélicos, os modelos “Igreja com Propósitos” e “Rede Ministerial” já fazem sucesso há décadas. Em linhas gerais, são estratégias importadas dos EUA, as quais primam pelo gerenciamento profissional de membros, comunicação motivacional, valorização do trabalho leigo e envolvimento ativo com a sociedade, na forma de serviço e ações concretas.

⁶⁵ Predominantemente LGBT. A mais conhecida é a Comunidade Refúgio, de São Paulo, fundada pelas pastoras Lanna Holder e Rosania Rocha, em 2011. Em Londrina, a Comunidade Refúgio foi iniciada em 2013 (LIMA, 2014, p. 14).

O pastor tradicional é desafiado a conviver com uma religião que se mistura com o entretenimento oferecido pela mídia. É o “culto-show”, o “culto espetáculo”, unido aos negócios e dirigido por pastores que se tornam verdadeiros especialistas em dominar grandes auditórios, como fazem os astros da música secular. Nesse tipo de “culto-espetáculo”, o pastor deve demonstrar toda a sua capacidade de desencadear emoções a fim de atrair a atenção dos fiéis. Por isso mesmo, ele tem de saber “dramatizar e usar os efeitos corporais e da voz na sensibilização das massas” (2002, p. 100).

De igual forma, as tradicionais expressões litúrgicas solenes, caracterizadas pela exposição bíblica, cânticos congregacionais, orações, testemunhos e participação nas ordenanças, cede lugar a uma experiência mais sensualizada, que dá espaço às emoções, à corporeidade⁶⁶ e às manifestações individualizadas, verbais e não verbais⁶⁷. De acordo com Cunha, os ambientes de culto também sofreram reformulações, as quais propiciam certa liberdade aos fiéis e uma interação espetacular com os dirigentes do culto: “o altar toma a forma de palco, com suporte tecnológico e com a presença dos instrumentos musicais ao lado da mesa da eucaristia e do púlpito, os condutores são os cantores e músicos” (2007, p. 201). Neste contexto, o fiel se torna, ao mesmo tempo, consumidor e produtor.

2.2 A CULTURA *GOSPEL* EM LONDRINA

Londrina, não diferentemente das demais cidades brasileiras, tem sua história marcada pela presença da religião cristã na sua formação. Contudo, se o catolicismo romano foi preponderante na grande maioria dos casos brasileiros, no caso londrinense o protestantismo de missão, na sua expressão leiga, foi mais destacado. De acordo com Moraes (2013, p. 116), famílias presbiterianas e metodistas se estabeleceram na cidade em 1932, dois anos antes da presença católica, a qual coincide com a fundação do

⁶⁶ Não é incomum nas igrejas evangélicas atuais, a existência de “ministérios de coreografia”, os quais cooperam com os músicos na forma de dramatização das letras dos cânticos.

⁶⁷ De acordo com Cunha, “a postura do corpo e o gestual são modelados com base no avivalismo e na emoção religiosa: baladas românticas, olhos fechados, expressão facial chorosa, cabeça jogada para trás, braços levantados com punhos cerrados ou mãos abertas; ou ritmos mais animados, palmas, balanço de corpo, pulos e brados de palavras de ordem” (2007, p. 201).

município⁶⁸, representando a fase primordial da periodização elaborada pelo autor, denominada “ecumênica”⁶⁹. Dentro desta periodização, a fase seguinte seria a da “divisão institucional”⁷⁰ ou consolidação das fronteiras denominacionais, estabelecidas pelas divergências teológicas e modelos de governo.

A terceira, “novas religiosidades”, que abrange as décadas de 1940 a 1990, seria marcada, em um primeiro momento, pela intensificação da presença do pentecostalismo clássico e suas vertentes, a qual reforçaria distinções, polarizando os evangélicos entre tradicionais e pentecostais. Com o surgimento de movimentos neopentecostais ou “neodenominacionais”, na conceituação de Bittencourt Filho (2003), a partir da segunda metade deste período, novas estratégias de evangelização foram adotadas, especialmente aquelas instrumentalizadas pelo rádio, televisão e uso de espaços públicos⁷¹. Além disso, começam a surgir as “comunidades”⁷², evidenciando o distanciamento das igrejas históricas, o hibridismo teológico, a tentativa de ressignificação eclesiástica e a autonomia de novos líderes, forjados no fogo dos movimentos carismáticos da época. De acordo com Morais, os neopentecostais:

[...] são uma espécie de hibridismo confessional que busca uma espiritualidade mais sensível, i.é., manifestações extáticas e emocionais, preza pelo conservadorismo moral, mas tenta viver alinhado à modernidade a partir de suas ressignificações religiosas da cultura, sem romper definitivamente com a história do cristianismo (2013, p. 125).

⁶⁸ Morais indica que há certa disputa entre metodistas e católicos acerca do estabelecimento da primeira igreja na cidade. De qualquer forma, protestantes leigos, organizados de maneira interdenominacional, foram responsáveis pelo primeiro culto cristão na cidade, o qual foi celebrado sob a direção de uma presbiteriana chamada Maria Thereza (PROENÇA, 2004, p. 44).

⁶⁹ Fase marcada pelo seu caráter laico e ausência de distinção denominacional, entre 1932 e 1933. A unidade era favorecida pela ausência de templos denominacionais e pela solidariedade entre as pessoas diante dos problemas comuns à época (MORAIS, 2013).

⁷⁰ De 1933 até 1940, quando pastores itinerantes, ligados a denominações de outras regiões, começaram a estabelecer residência em Londrina e deram início à construção dos templos denominacionais. Período marcado por proselitismo, embates doutrinários e concorrência. A animosidade com os católicos romanos também se acentuou, devido à prática evangélica de distribuição de Bíblias aos leigos (MORAIS, 2013).

⁷¹ De acordo com Proença, os movimentos mais destacados do final deste período foram a Comunidade Nova Aliança (1963), a igreja O Brasil para Cristo (1980), a igreja Universal do Reino de Deus (final da década de 1980) e a igreja Missões Mundiais no Brasil (1983), além de outras neste mesmo período (apud MORAIS, 2013).

⁷² A *Comunidade Nova Aliança* (fundada em 1963, pelo casal Samuel e Lygia de Souza) e a *Comunidade Shalom* (fundada no início dos anos 1980, pelo missionário norte-americano Jesse Carlton Murphy) são exemplos londrinenses da repaginação eclesiástica orientada para as necessidades do cidadão contemporâneo.

A quarta fase, “evangélicos sem fronteiras”, coaduna com os interesses maiores desta pesquisa⁷³. De acordo com Moraes, esta fase representa as “metamorfoses ocorridas no campo religioso nacional” e é marcada por:

[...] fragmentação das identidades denominacionais, a ampliação do trânsito religioso e descompromisso do fiel com sua instituição, consolidando, assim, a ideia de Bittencourt Filho sobre o conceito de “supermercado religioso”, onde o consumidor tem ao seu alcance um ‘cardápio’ de ofertas e pode se servir à vontade (MORAIS, 2013, p. 125).

A partir da vivência do pesquisador no contexto evangélico londrinense, é possível se afirmar que o desconforto provocado nas igrejas históricas foi nítido e, inicialmente, se manifestou através da resistência. Mais tarde, porém, confrontadas pela preferência dos fieis pelos cultos mais carismáticos e emocionais e pela consequente perda de membros, as igrejas se ajustaram e passaram a adotar estas práticas.

2.2.1 “ONDAS DE PAZ” E “OS LIGADOS”: A ESTETIZAÇÃO DA MENSAGEM

Apesar de sua relativa juventude, a cidade de Londrina possui uma tradição evangélica considerável em termos de comunicação e inovação religiosas. Um dos exemplos mais destacados é programa radiofônico “Ondas de Paz”, que foi ao ar entre agosto de 1962 a agosto de 1974, alcançando diversas regiões do Brasil através de quatorze emissoras⁷⁴, dentre elas a Rádio Copacabana do Rio de Janeiro (FAJARDO, 2011, p. 82), e países da América Latina, América Central e África. De acordo com Murphy (2015), o programa chegou ao exterior através das ondas curtas. As principais retransmissoras foram: ELWA, sediada na Libéria, com audiência em todo o noroeste da África; HCJB, conhecida por “Voz do Andes”, sediada em Quito, a qual transmitia diversas programações religiosas em russo, quéchua, sueco, alemão, japonês e português; e TWR (Rádio Trans Mundial), na época sediada em Bonaire, nas Antilhas Holandesas.

⁷³ Moraes constrói sua caracterização a partir dos trabalhos dos historiadores londrinenses Wander de Lara Proença e Raimundo Soares de Souza, os quais sistematizaram a história dos evangélicos em dois textos: “A formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina” e “Múltiplos pastoreios: trajetórias e impactos de novas expressões evangélicas na cidade de Londrina” (apud MORAIS, 2013).

⁷⁴ Murphy (2015) menciona alguns exemplos: Rádio Londrina (Londrina/PR), Rádio Tingui (Curitiba/PR), Rádio Colmeia (Toledo/PR), Imprensa de Anápolis (Goiás/GO), Rádio Jaguariaíva (Jaguariaíva/PR) e Rádio Clube (Campo Belo/MG).

O estúdio operava, inicialmente, com equipamentos amadores⁷⁵, mas, mediante aportes generosos da OMS⁷⁶ International, se tornou um dos mais modernos do país, alavancando o ISBL como um seminário teológico por excelência para a formação de pastores e evangelistas para o contexto evangélico brasileiro. Webb relata que mais de 8 mil cartas foram recebidas ao longo das operações do programa e mais de 5 mil pessoas fizeram cursos bíblicos por correspondência, em consequência de seu alcance (WEBB, 2011).

De acordo com Fajardo, “um dos motivos do sucesso do programa era sua pluralidade”, pois, “a cada dia um público diferente era focado com um estilo próprio” (2011, p. 82). De acordo com o autor, o programa representava uma inovação no cenário radiofônico, que até então era caracterizado por “roteiros repetitivos e cansativos” (p. 82). Matéria do jornal Folha de Londrina, datada de 01/09/1971, dá uma visão clara desta inovação que já apresentava evidências de um alinhamento com a cultura popular, em uma tentativa de estabelecer pontes com os ouvintes mais resistentes às igrejas, especialmente a juventude das turbulentas décadas de 1960-70:

Na segunda-feira há “Mananciais no Deserto”, de cunho inspirativo. Terça-feira, “Encontro Verdadeiro”, onde pastores de diversas igrejas são convidados para apresentarem uma série mensal de mensagens; quarta-feira “Quem é o meu próximo”, com dramatizações e músicas etc.; quinta-feira, “Crianças para Cristo” também com dramatizações retratando histórias bíblicas, coro infantil etc. (uma “titia” narra as histórias para dois “sobrinhos” que participam do programa); sexta-feira, “Páginas de Ouro”, com estudos bíblicos em conversação (um “professor” e dois “alunos”); sábado, “Juventude Alegre”, com dramatizações, músicas e charadas (In: FAJARDO, 2011, p. 83).

Como desdobramento do sucesso de Ondas de Paz, seu diretor, o missionário norte-americano Jesse Carlton Murphy, formaria o coral musical “Os Ligados”⁷⁷. Murphy,

⁷⁵ De acordo com Melva Webb, professora pioneira do ISBL, no início “não houve nenhum estúdio exceto o escritório do superintendente e nenhum equipamento exceto um microfone e um gravador de fita Crown. Significava trabalhar horas longas para conseguir um programa gravado de quinze minutos, pronto para ser transmitido” (WEBB, 2011).

⁷⁶ Sigla para Oriental Missionary Society (Sociedade Missionária Oriental), missão nipo-americana, iniciada em 1901, e responsável pela fundação do ISBL e da Igreja Missionária no Brasil.

⁷⁷ O grupo, formado de jovens seminaristas e jovens pastores da cidade, já existia desde a segunda metade da década de 1960, porém com o nome “Joias Musicais”. O “Musical Gems from Brazil” chegou a excursionar no exterior por três meses, apresentando-se em várias cidades norte-americanas e canadenses, conforme noticiado pelo St. Petersburg Times, 19 abr. 1967. Disponível em: <<https://news.google.com/newspapers?id=XXBIAAAAIBAJ&sjid=IFoDAAAIAIBAJ&hl=pt-BR&pg=7192%2C5643543>> Acesso em: 02 jul. 2015.

que ainda vive nos EUA, possuía vasto conhecimento musical, além de ser hábil produtor audiovisual. Antevendo as mudanças culturais que afetariam o Brasil nas décadas seguintes, buscou articular seu trabalho missionário a partir de uma linguagem⁷⁸ sensível, compatível com a cultura juvenil da época. Exemplo dessa capacidade de articulação foi a criação de um local voltado para o conagraçamento de jovens evangélicos, com vistas à evangelização, chamado “A Kaverna”. Iniciada em 7 de outubro de 1972, em um pequeno e rústico local do centro de Londrina, a Kaverna abria aos sábados, a partir das 21 horas, e fechava somente quando as pessoas deixavam o local (às vezes, às 2 horas da manhã). Oferecia bebidas não alcoólicas, música evangélica contemporânea e pregações em forma de depoimentos (testemunhos). O público alvo era a juventude da noite londrinense, mas, de acordo com Murphy, muitos boêmios, hippies e profissionais do sexo frequentavam o local. Para aqueles que desejassem orientação espiritual ou aconselhamento, havia uma sala mais reservada, chamada “A Cova da Esperança”. Para a época, a iniciativa de Murphy não foi bem vista pelas igrejas tradicionais (WEBB, 2011) e muitas delas se referiram à Kaverna como “boate do Diabo” (MURPHY, 2015).

O nome do grupo, “Os Ligados”, expressava a capacidade de hibridização cultural de Murphy, pois remetia a uma gíria comum à época e, ao mesmo tempo, fazia referência ao aspecto religioso daqueles que se “conectavam” a Jesus Cristo através de uma experiência de conversão pessoal. A orquestração dos discos era de origem norte-americana, com arranjos de Otis Skillings, um respeitado compositor, pianista e pregador. As versões em português eram feitas por Murphy e as vozes gravadas nos estúdios da RCA de São Paulo. Os diversos discos gravados buscaram realizar uma atualização da linguagem evangélica tradicional. “Achei Razão pra Cantar” e “Por que nasci?”, por exemplo, faziam referência às crises existenciais da juventude, procurando resgatar o senso de propósito da mesma. “Atual”, o disco mais conhecido do grupo, destacava o modo pelo qual a mensagem cristã ainda era relevante para os dilemas humanos da época (MURPHY, 2015). A apresentação do disco, na contracapa do LP, sintetiza o modo pelo

⁷⁸ Gumbrecht (2012), em “Graciosidade e Estagnação”, argumenta que a linguagem é uma realidade física, capaz de tocar todo o corpo e não apenas a audição. Neste sentido, a linguagem adquire formas e cumpre funções específicas, como as de evocar realidades ausentes ou provocar experiências estéticas. Portanto, a comunicação no sistema de arte ou mídia carrega um conteúdo sensorial que transcende o significado semântico, e até inteligível, o que a aproxima da experiência mística.

qual este grupo representou uma tentativa de inculturação⁷⁹, articulada mediante a adoção de novos estilos musicais e de uma linguagem acessível à época:

“Ô, meu, corta essa! Esse negócio de Jesus já era!”
 “Cristo está ultrapassado! Religião é coisa de velhos!”

Você lembra qual foi a última vez que ouviu tais coisas? É, parece que isso tudo “já era”. E estamos vivendo uma nova “era”. “ATUAL” é o disco que vem provar isso. A “onda” agora é Cristo!

A música que você vai ouvir é bastante “quente” como quente é a mensagem que comunicamos através dela. Este álbum foi preparado com muito carinho para a juventude “ATUAL”. Quem canta é o conjunto vocal “OS LIGADOS”, um grupo de jovens que descobriu a resposta para as suas vidas no Cristo “atual”.

“OS LIGADOS” pertencem à Juventude Vibrante de Londrina (JUVILON), um movimento que está revolucionando as vidas de muitos jovens estudantes da capital mundial do café com seu programa “ATUAL”. Ao ouvir este disco, nosso desejo é que você também experimente o Cristo “ATUAL”⁸⁰.

Assim, rompendo com formas de comunicação tradicionais, Ondas de Paz e Os Ligados exemplificam o paradigma da Cultura Gospel, antes mesmo de seu advento. A mensagem cristã, eixo principal da atuação dos missionários, ganhou uma roupagem mais palatável e lúdica, alcançando novos públicos em novos contextos sociais. Cunha destaca o papel das organizações paraeclesiais neste processo de renovação, as quais tentaram preencher o vácuo deixado pela apatia de uma juventude protestante reprimida pela Ditadura Militar, ao mesmo tempo em que cooperava para a estetização de uma geração (2007, p. 76-77).

2.2.2 CASA DE DAVI E CBA: A ESTETIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CARISMÁTICA

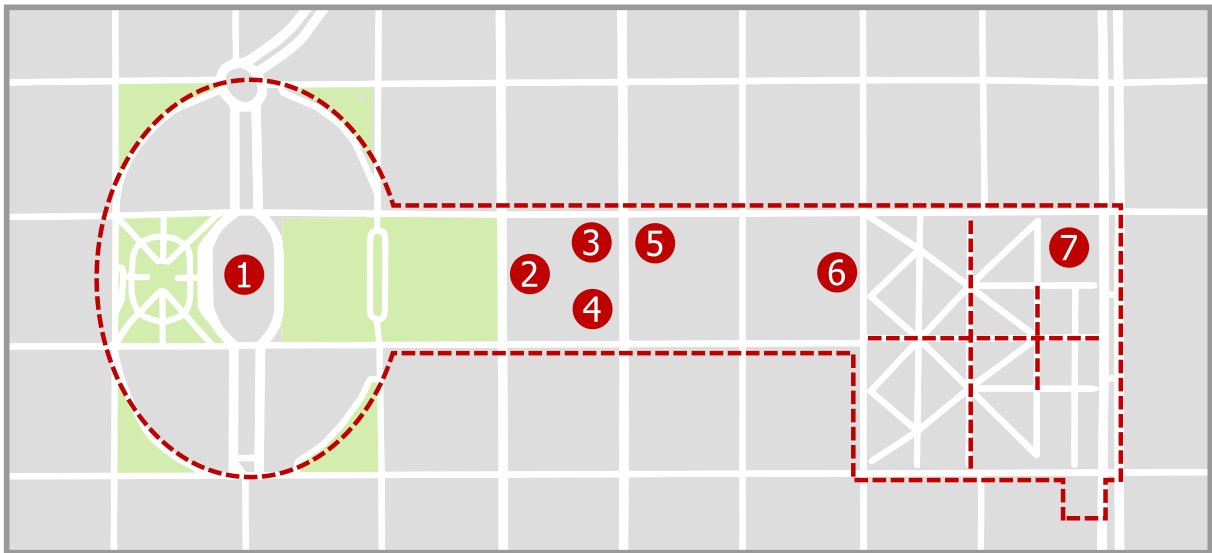
As origens do ministério Casa de Davi remontam ao início da década de 1990, na cidade de Londrina/PR, quando o missionário evangélico de origem norte-americana,

⁷⁹ O grupo “Os Ligados” fez parte de um forte movimento de renovação cultural no Brasil, ainda que no âmbito regional. De acordo com Antonio Gouvêa Mendonça, outras organizações e grupos musicais, tais como a Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo, ABU – Aliança Bíblica Universitária, Palavra da Vida, Vencedores por Cristo e Jovens da Verdade, cooperaram para tal finalidade (2005, p. 65).

⁸⁰ Acervo pessoal do pesquisador.

Michael Patrick Shea, mais conhecido por “Mike”⁸¹, começou a ter experiências carismáticas, especialmente a glossolalia. A partir de 1993, motivado por uma visão sobrenatural, Shea passou a ensinar acerca de uma suposta chave espiritual⁸² representada pela conjunção geográfica de alguns pontos da região central da cidade de Londrina, a qual seria crucial para a redenção do Brasil. Em 1997, Mike montou a sua equipe, junto com a sua esposa Marlene, iniciando o ministério Casa de Davi. O nome fazia referência aos textos bíblicos de Isaías 22.22 e Apocalipse 3.7, os quais, de acordo com Shea, fundamentam a convergência entre anúncios proféticos⁸³ e a chave simbólica de Londrina, dando à cidade um lugar de destaque no plano escatológico divino (SHEA, 2016).

Figura 2 – Representação imaginária da chave da Casa de Davi



Fonte: elaboração do próprio autor

⁸¹ Shea chegou ao Brasil através da OMS International. Além de atuar como missionário na Igreja Missionária Brasileira, foi professor do seminário ISBL e também diretor da OMS para o campo brasileiro. A partir das suas experiências carismáticas, as quais não tinham recepção por parte de seus pares norte-americanos no Brasil, desligou-se da missão.

⁸² De acordo com Shea, a representação da chave é formada, geograficamente, por sete lugares (pontos) dedicados ao paganismo e ao ocultismo: (1) a Catedral Católica; (2) a Capela do Colégio Mãe de Deus; (3) as capelas da casa das freiras e dos padres da ordem de Schoenstatt; (4) o Santuário Tabor da Esmagadora da Serpente, dedicado a Nossa Senhora de Schoenstatt; (5) a academia de capoeira Maculelê (atualmente, desativada); (6) o Templo Maçônico da Regeneração Terceira e (7) o Cemitério Municipal São Pedro, o qual apresenta uma suposta Cruz de Caravaca no projeto de suas ruas (Figura 2). Ver vídeo explicativo do próprio Shea disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FkCqKfoPuW4>> Acesso em: 17 fev. 2015.

Apesar das referências negativas às instituições católicas, à época da elaboração do esquema da chave, Mike diz que tem sido impactado pela atuação e seriedade dos “irmãos católicos”, sendo que muitos deles frequentam a Casa de Davi (SHEA, 2016).

⁸³ “E porei a chave da casa de Davi sobre o seu ombro, e abrirá, e ninguém fechará; e fechará, e ninguém abrirá” (Is 22.22,); “E ao anjo da igreja que está em Filadélfia escreve: Isto diz o que é santo, o que é verdadeiro, o que tem a chave de Davi; o que abre, e ninguém fecha; e fecha, e ninguém abre” (Ap 3.7).

Logo em seguida, Shea, de acordo com a alegada revelação do Espírito Santo, iniciou a construção do Centro Brasileiro de Adoração, o qual funcionaria em turnos de 24 horas de adoração. O CBA⁸⁴ foi inaugurado em janeiro de 2000 e, desde então, tem funcionado de acordo com a proposta inicial. Por esta época, Shea associou-se a um cantor ligado à Igreja Presbiteriana Independente de Londrina, chamado Davi Silva. Silva que permaneceu na Casa de Davi por pouco mais de dez anos foi responsável pela qualidade musical do movimento, chegando a gravar inúmeros CD's, os quais fizeram sucesso entre o público evangélico brasileiro e norte-americano. O acesso ao público estrangeiro foi facilitado pelos vínculos que Shea possuía e alavancado pela história de vida de Silva. De acordo com Brown:

O apelo da Casa de Davi aos norte-americanos vai além da qualidade musical. O principal músico do grupo, Davi Silva, é uma celebridade para os norte-americanos por afirmar que nasceu com síndrome de Down, porém foi curado, aos seis anos de idade, através das orações de sua mãe [...] Silva mostra as linhas retas que atravessam as palmas de suas mãos, as orelhas mais caídas e suas duas costelas extras como evidência de que um dia foi portador da síndrome (BROWN, 2011, p. 520, tradução do autor).

O CBA não se caracteriza como uma igreja, mas como um braço da igreja brasileira para promover unidade e um avivamento religioso de amplo alcance. De acordo com o website oficial, o CBA é um local apontado por Deus, “a dedo”, para levantar um centro de adoração ininterrupta para a nação brasileira⁸⁵. A função do ministério Casa de Davi seria zelar por este lugar, promovendo os turnos de 24 horas de adoração, além de promover instrução para o despertar da igreja brasileira, através de seminários e cursos. De acordo com Shea a Casa de Davi é:

[...] uma catalizadora do corpo de Cristo. Não é uma denominação, mas um ministério que transita pelas vidas denominacionais com uma visão de unidade. Atua em uma linha profética, para saber o que Deus está falando sobre o Reino através da igreja. Lê a Palavra à luz do que está acontecendo hoje (SHEA, 2016).

⁸⁴ CBA é o local físico mantido pelo ministério Casa de Davi. Está situado no segredo da chave imaginária.

⁸⁵ Disponível em: <<http://www.casadedavi.com.br/ws/index.php/home/quem-somos>> Acesso em: 19 fev. 2016.

A Casa de Davi tornou-se conhecida em todo o território brasileiro, através de CDs e DVDs, os quais, juntamente com a produção musical de outros grupos, ditaram estilo e comportamento para uma geração de jovens e adolescentes evangélicos. Dessa forma, cooperou para a dissolução das fronteiras denominacionais e afrouxamento dos vínculos institucionais locais, através da uniformização de uma cultura que privilegia as formas de adoração mediadas pela música e as experiências extáticas decorrentes da mesma. A análise de Cunha é oportuna:

No modo de vida *gospel*, a diversidade de práticas religiosas e a doutrina das confissões são interpretadas como inibição da ação de Deus e obstáculos à intimidade com Deus, necessária e almejada. São a música e o mercado que criam um novo espaço que supera as fronteiras denominacionais e oferecem um modelo baseado em uma concepção intimista de adoração, único capaz de sintonizar o divino, já que as práticas tradicionais revelaram-se incapazes disso. Os cursos e treinamentos para a adoração e os meios de comunicação de tão amplo alcance dos evangélicos disseminam esse padrão teológico e comportamental e criam uma comunidade desterritorializada de adoração (2007, p. 191).

A partir da caracterização do neopentecostalismo, elaborada por Mariano (2003, p. 21), observa-se que a Casa de Davi se distingue da mesma por apresentar manutenções, reelaborações e rupturas (Quadro 1). A adesão ao movimento de guerra espiritual representa uma manutenção importante e vital para o discurso identitário do movimento. Apesar de preservar uma moral puritana, clássica no pentecostalismo brasileiro, a abertura para uma cultura gospel denota uma reelaboração desta moral, a qual enfatiza os elementos interiores da experiência religiosa, em detrimento de aspectos exteriores. A teologia da prosperidade, por outro lado, é completamente rechaçada, devido à forte ênfase nos aspectos escatológicos.

Quadro 1 – Permanências, reelaborações e rupturas da Casa de Davi

PERMANÊNCIAS	RUPTURAS	REELABORAÇÕES
Guerra espiritual, a qual é vital para o discurso identitário do movimento;	Rechaça a teologia da prosperidade, devido à ênfase nos aspectos escatológicos;	Preserva uma moral puritana, porém com ênfase nos aspectos interiores da experiência religiosa;
Milagres, curas e libertações;	Critica a cultura <i>gospel</i> midiática, em função da superficialidade, contudo utiliza amplamente a mídia digital e a indústria fonográfica.	Transpõe facilmente o discurso religioso para o campo imagético, buscando identificação dos jovens mais adaptados a esta interface.
A expectativa de avivamentos religiosos, nos moldes dos ocorridos na Inglaterra e Estados Unidos, nos séculos 18 e 19.		

Fonte: elaboração do autor

No aspecto da batalha espiritual, a Casa de Davi compartilha das concepções clássicas de bem e mal, derivadas do “dualismo hierárquico cristão” (MARIANO, 2003, p. 25), porém se aproxima do neopentecostalismo quando situa o ser humano em uma posição determinante e ativa na guerra espiritual. Todavia, se para os neopentecostais o diabo tem um poder quase ilimitado, para a Casa de Davi, a supremacia de Deus é inquestionável. Pouca ênfase se dá no combate ao diabo no âmbito particular (exorcismos, libertações), ainda que ocorram ocasionalmente. O foco está em destituir as “potestades” das esferas mais amplas (cidades, instituições, religiões etc.), visando o estabelecimento do Reino de Deus e a consequente libertação dos indivíduos subjugados por estas estruturas.

Fundamental para a distinção do conceito de batalha espiritual entre neopentecostais e a Casa de Davi, é o conceito teológico do livre-arbítrio, fortemente inculcado pela formação wesleyana de seu líder, Mike Shea. Isto faz com que a vitimização do crente pelo diabo, tão presente no neopentecostalismo, não seja tão acentuada, como destaca Mariano:

Nesse sentido, cumpre observar que a hipertrofia da figura demoníaca nos cultos, nas crenças e nas práticas desses religiosos atrofia as concepções de pecado e livre-arbítrio. Nessa corrente pentecostal o indivíduo é visto, antes de tudo, como vítima da tirania e malvadeza do diabo. A condição de vítima lhe poupa da culpa, ou do “peso” na consciência, e da necessidade de arrepender-se de seus atos (2003, p. 31).

Como movimento gestado na segunda metade da década de 1990, a Casa de Davi não ficou isenta das influências do movimento de batalha espiritual, propagado no Brasil por Neusa Itioka e outros pregadores inspirados pela Rede Internacional de Guerra Espiritual de Peter Wagner. Ainda, nas palavras de Mariano:

O vínculo de alguns pregadores brasileiros - entre os quais sobressai Neusa Itioka - com a Rede Internacional de Guerra Espiritual, fundada por Peter Wagner no Seminário Fuller, de Pasadena, EUA, propiciou a difusão dessas novas crenças no Brasil. Com isso, a guerra espiritual passou a ser travada também contra os espíritos territoriais e hereditários (MARIANO, 2003, p. 31).

Os espíritos territoriais seriam demônios da hierarquia maligna, destacados para influenciar áreas geográficas (cidades, bairros, estados, países etc.). Em solo brasileiro, a associação destes espíritos se deu com os santos católicos e padroeiros de cidades (MARIANO, 2003, p. 32-33). A evidência da forte influência desta teologia para a Casa de Davi pode ser vista através do mapeamento da chave espiritual da cidade de Londrina,

a qual tem quatro, de seus sete pontos, representados por instituições católicas. Além disso, “caminhadas” de oração, nos locais tidos por tronos de potestades, eram frequentemente realizadas nos primeiros anos do movimento (SHEA, 2016).

A influência desta teologia, mesmo entre os evangélicos não pentecostais de Londrina⁸⁶, associada à crescente participação política na cidade, levou a Câmara dos Vereadores a aprovar, em 2002, um feriado municipal em homenagem ao Sagrado Coração de Jesus, padroeiro oficial da cidade. A justificativa do autor do projeto, vereador Lourival Germano, foi que o padroeiro oficial era obliterado pelo dia da Imaculada Conceição, comemorado dois dias antes do aniversário da cidade:

O aniversário de Londrina é comemorado no dia 10 de dezembro, e o Dia da Imaculada Conceição, dia 8. Durante muito tempo, as comemorações foram conjuntas provocando a confusão. Muitas pessoas acabaram achando que a padroeira de Londrina fosse a santa⁸⁷.

Entre os evangélicos, a notícia foi comemorada, pois representava e anunciava a vitória de Jesus sobre a Imaculada Conceição e, portanto, a destituição de uma forte potestade da esfera espiritual da cidade.

Apesar de transitar na cultura *gospel* e de ter elevado o nível da experiência carismática para além das práticas tradicionais pentecostais⁸⁸, a Casa de Davi se distingue por certa crítica ao modo de vida *gospel*. Shea diz que muitos dos jovens que procuram o CBA não conseguem se adaptar aos “ministérios empresariais” e estão mais preocupados com a vinda do Reino de Deus (SHEA, 2016). De igual forma, ao falar da corrupção na esfera política brasileira, Shea diz que Deus está promovendo um expurgo de toda sujeira, porém começará pela sua igreja.

⁸⁶ De acordo com o website da Casa de Davi, participaram da mobilização de carnaval do ano de 2016 as seguintes igrejas de Londrina: Bola de Neve Church, Comunidade Talmidim, Igreja Batista da Glória, Igreja das Nações Marco Zero, Igreja Evangélica Chamas do Espírito Santo, Igreja Presbiteriana do Brasil do Jardim Castelo, Igreja Reviver, Igreja União e Vida, Ministério Aliança, Ministério Cristo Reina, Ministério Elyon. De cidades circunvizinhas: Igreja Metodista, de Apucarana/PR, e Ministério Rede Fusão, de Rolândia/PR. Disponível em: <<http://www.casadedavi.com.br/ws/index.php/cba/mobilizacoes>> Acesso em: 16 mai. 2016.

A presença das igrejas Metodista e Presbiteriana do Brasil, entre as comunidades, é um indicador importante da transdenominacionalização da Casa de Davi e dos processos de pentecostalização das denominações históricas.

⁸⁷ Câmara aprova mais um feriado. Folha de Londrina, Londrina, 28 ago. 2002. Caderno Cidades. Disponível em: <http://www.folhadelondrina.com.br/?id_folha=2-1--17870-20020828>. Acesso em: 24 jun. 2015.

⁸⁸ Em dados momentos dos congressos da Casa de Davi não era incomum observar pessoas imitando águias ou leões e tendo manifestações semelhantes aos *jerks* (movimentos rítmicos convulsivos do corpo) dos avivamentos norte-americanos oitocentistas.

Como descrito na abordagem metodológica, a referência ao programa radiofônico “Ondas de Paz” e ao movimento “Casa de Davi cumpre um papel ilustrativo das mudanças ocorridas na cultura evangélica da cidade de Londrina. Do ponto de vista do instrumento de pesquisa, ambos não possuem relevância. O primeiro está separado do público alvo por quase cinco décadas e não permite relações causais. O segundo, apesar de constar como opção no questionário, na investigação de formas de socialização fora do contexto institucional, e de possuir relações causais em potencial com os desigrejados, retornou percentual nulo. Contudo, levando-se em conta a intenção do capítulo dois, a qual foi exemplificar processos históricos de transformações culturais no contexto de um tradicionalismo evangélico londrinense, “Ondas de Paz” e Casa de Davi contribuem para a pesquisa de forma substancial.

Neste sentido, três percepções se destacam: (i) a desespacialização da experiência religiosa, promovida por uma cultura radiofônica não meramente informativa, mas condutora e promotora de experiências; (ii) a tomada do protagonismo do fiel, na experiência religiosa, especialmente no que tange aos aspectos místicos (para a Casa de Davi, por exemplo, todos são profetas e sacerdotes, levantados para uma ação efetiva e sobrenatural no mundo da vida); (iii) o enfraquecimento do monopólio dos bens simbólicos por parte das instituições e líderes especializados. O capítulo três versa sobre os reflexos práticos destas percepções no contexto dos dados retornados pelo instrumento de pesquisa.

CAPÍTULO 3

A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DO SUJEITO RELIGIOSO EVANGÉLICO: CAUSAS E POSSÍVEIS SOCIALIZAÇÕES

Objetiva-se, neste capítulo, a análise e interpretação dos dados retornados pelo questionário de pesquisa, a partir de amostras intencionais e o aparato conceitual dos capítulos um de dois. Inicialmente, discutiram-se algumas questões metodológicas dos dados censitários acerca da religião no Brasil e suas implicações para a pesquisa. Em um segundo momento, dados estatísticos foram apresentados, destacando, comparativamente, as proporções censitárias entre a cidade de Londrina, as regiões brasileiras e o cenário nacional global. Por fim, discutiram-se categorias analíticas, as quais foram estabelecidas a partir dos marcos teóricos para dar suporte à interpretação dos dados retornados pelo questionário online, buscando-se correlações causais e possíveis socializações deste novo sujeito.

3.1 DADOS CENSITÁRIOS DE 2000 E 2010 E QUESTÕES METODOLÓGICAS

Preliminarmente, faz-se necessário problematizar alguns aspectos procedimentais, referentes aos censos 2000 e 2010, os quais suscitam dificuldades para uma análise genealógica da população denominada “Evangélica não determinada”. Evidentemente, este grupo, presente nos resultados do Censo 2010, com um contingente superior a 9,2 milhões de pessoas, não se refere unicamente a evangélicos desinstitucionalizados. Há, também, aqueles que se declaram evangélicos nominais⁸⁹, aqueles que transitam por diversas denominações, sem estabelecimento de vínculos, e os que declaram uma identidade não-denominacional em função de pertencerem a pequenas igrejas independentes ou grupos que se reúnem em casas⁹⁰. Além disso, o múltiplo pertencimento,

⁸⁹ À semelhança dos católicos não praticantes, são pessoas que se declararam evangélicas por tradição familiar ou identificação social.

⁹⁰ O crescimento das estratégias baseadas no modelo de células, especialmente nas décadas de 1990 e 2000, e os consequentes cismas e dissidências que acarretaram em igrejas históricas, fez com que muitos evangélicos perdessem a identidade denominacional (ALVES, 2012).

eventualmente com transito por religiosidades não-cristãs, também é presumido neste grupo.

A dificuldade do IBGE para estabelecer categorias, que não se interpoem na codificação dos microdados⁹¹, também representa um problema metodológico para esta pesquisa. Uma rápida observação na tabela de codificação das religiões, desde o Censo 1980, revela a complexidade do assunto. Em 1980, apenas dez codificações configuravam como possíveis opções para os entrevistados⁹². Em 1991, o número subiu para quarenta e seis e grupos não determinados passaram a ser contemplados, ainda que de forma ambígua⁹³, devido à possibilidade de intersecções entre as categorias e certa confusão entre os termos “cristã” e “crente”⁹⁴. Nos censos 2000 e 2010, o número de codificações quase quadruplicou e as ambiguidades permaneceram, possibilitando um entrecruzamento de informações que pode não favorecer uma precisão identitária religiosa para este grupo específico⁹⁵. Com relação aos evangélicos sem vínculo institucional e não determinados, cinco categorias agrupam dezessete subcategorias que figuram como inúmeras possibilidades (Quadro 2).

As categorias 40, 41, 85 e 89, utilizadas no Censo 2000, permitem lacunas e oferecem contradições. Em primeiro lugar, por não contemplarem o grupo “Evangélicos de Missão”, o qual já estava suscetível, à época, aos efeitos da desinstitucionalização. A subcategoria 400, “Evangélica Renovada, Restaurada e Reformada sem vínculo institucional”, da categoria 40, a qual poderia ser uma alternativa para os pesquisados, não faz jus à identidade dos evangélicos de missão, pois, em geral, aponta para movimentos dissidentes ou de renovação carismática/pentecostal dentro dos grupos tradicionais. Desta forma, a pesquisa censitária do ano de 2000 não presumia a existência do sujeito desinstitucionalizado no contexto dos evangélicos de missão.

⁹¹ Microdados consistem no menor nível de desagregação dos dados de uma pesquisa, retratando, sob a forma de códigos numéricos, o conteúdo dos questionários, preservado o sigilo das informações (IBGE).

⁹² Códigos: 0 = Sem religião/ 1 = Católica/ 2 = Protestante tradicional/ 3 = Protestante pentecostal/ 4 = Espirita kardecista/ 5 = Espirita afro-brasileira/ 6 = Religiões orientais/ 7 = Judaica israelita/ 8 = Outras religiões/ 9 = Sem declaração (JACOB, et al., 2003, p. 221).

⁹³ Códigos: 29 = Evangélica tradicional não determinada/ 41 = Evangélica pentecostal não determinada/ 85 = Não determinada ou mal definidas – Cristã/ 86 = Não determinada ou mal definidas – Crente (idem).

⁹⁴ Se o termo “crente” refere-se exclusivamente aos não católicos, o termo “cristã” não goza da mesma prerrogativa.

⁹⁵ A POF – Pesquisa de Orçamentos Familiares, realizada em 2008-2009, utilizou-se dos mesmos códigos.

Quadro 2 – Codificações do item “RELIGIÃO” utilizadas pelos censos demográficos 2000 e 2010

CATEGORIA	SUBCATEGORIAS
40 Evangélica renovada sem vínculo institucional	400 Evangélica Renovada, Restaurada e Reformada sem vínculo institucional 401 Pentecostal Renovada, Restaurada e Reformada sem vínculo institucional 409 Outras
41 Evangélica pentecostal sem vínculo institucional	410 Evangélica Pentecostal sem vínculo institucional 419 Outras
49 Evangélica não determinada	490 Evangélica não determinada 491 Evangélica sem vínculo institucional 492 Declaração múltipla de religião evangélica 499 Outros evangélicos
85 Religiosidade cristã sem vínculo institucional	850 Religiosidade cristã sem vínculo institucional
89 Não determinada	890 Religiosidade não determinada /Mal definida 891 Declaração múltipla de religiosidade católica /Outras religiosidades 892 Declaração múltipla de religiosidade evangélica /Outras religiosidades 893 Declaração múltipla de religiosidade católica/Espírita 894 Declaração múltipla de religiosidade católica/Umbanda 895 Declaração múltipla de religiosidade católica/Candomblé 896 Declaração múltipla de religiosidade católica/Kardecista

Fonte: JACOB, et al., 2003, p. 221

Em segundo lugar, apesar das pretensões, as categorias 85 e 89 não delimitaram com precisão a identidade dos sujeitos. A categoria 85, “Religiosidade cristã sem vínculo institucional”, expandia as possibilidades para além das fronteiras identitárias, pois, no Brasil, a expressão “cristã” goza de um espectro muito amplo, podendo ser utilizada por católicos, espíritas e evangélicos, acarretando uma massa desinstitucionalizada sem definição específica das crenças particulares, não sujeita a uma reconstrução genealógica. A subcategoria 892, da categoria 89, intitulada “Declaração múltipla de religiosidade evangélica”, incorre em problema semelhante, pois não discerne se a desinstitucionalização decorre de trânsito frequente em diversas igrejas ou da variedade de influências recebidas pelo sujeito, as quais remetem sua identidade para uma categoria genérica (evangélica), todavia múltipla, em termos de participação. Trata-se, novamente, de uma desinstitucionalização indeterminada.

No Censo 2010, as categorias 40, 41 e 85 foram substituídas pela categoria 49, “Evangélica não determinada”, numa espécie de tentativa de condensar as múltiplas possibilidades anteriores em um número mais restrito de variáveis. Se, por um lado, as

alternativas se tornaram mais claras e definidas, por outro, perdeu-se a possibilidade de estratificação da massa desinstitucionalizada a partir das nuances denominacionais, o que, teoricamente, manteria o grupo “Evangélicos de missão” em um ponto cego, sendo que os efeitos desinstitucionalizantes sobre o mesmo foram agravados na última década. Um dado desta magnitude parece intrigante, contudo, por omitir a genealogia institucional da população, tem seus efeitos práticos limitados. O risco que se corre, de acordo com Mariano, é o de colocar um grupo considerável, tradicionalmente conhecido por vinculações formais, em um “limbo institucional”:

O Censo 2000, de todo modo, permitia conhecer ao menos a procedência religiosa de parte dos evangélicos sem vínculo institucional, ao identificar a origem pentecostal de 336 mil deles [...] já no Censo 2010, a categoria evangélica não determinada, composta por 9.218.129 de brasileiros, não fornece informação alguma sobre a procedência religiosa desses religiosos, se pentecostal ou protestante, e os coloca todos num limbo institucional (MARIANO, 2013, p. 130).

Assim, na categoria 49, as ambiguidades persistem, tornando os dados censitários apenas indicadores da presença substantiva do sujeito desta pesquisa. Exemplo desta ambiguidade seria um cristão evangélico, de origem presbiteriana, o qual se desvinculou da instituição e, no atual momento da sua vida, peregrina por diversas igrejas neopentecostais em busca de sentido e subsídio para sua fé. O mesmo poderia se declarar, dependendo da interpretação de sua própria condição religiosa, como evangélico, sem vínculo institucional e participante de múltiplas igrejas, o que, em teoria, o situaria em três de quatro opções da categoria 49, se não em todas elas.

Tais lacunas, ambiguidades e contradições no sistema classificatório do IBGE, as quais merecem mais atenção e estudos, podem explicar o elevado número dos evangélicos não determinados do último censo, bem como as discrepâncias quantitativas entre os censos 2000 e 2010, que evidenciam desvios consideráveis nos padrões. Um exemplo desta discrepância pode ser visto através dos índices de variação percentual entre as categorias “Evangélicas sem vínculo institucional” (Censo 2000) e seu equivalente, “Evangélica não determinada” (Censo 2010). Uma amostra de cinquenta municípios brasileiros, classificados decrescentemente pelo índice de variação, revela possíveis incongruências, se comparada com a variação nacional, a qual foi de 780,86% (Quadro 3). Muitos dos municípios com maior variação são interioranos, em estados considerados menos desenvolvidos, e representam um desafio para a análise das relações causais entre desvinculação ou indeterminação religiosa, tendo como referente os processos usualmente

utilizados para explicar o fenômeno em cidades maiores, mais secularizadas e mais expostas aos efeitos do neopentecostalismo.

Variações na faixa de 10.000% a 40.000%, em um período de dez anos, não são facilmente justificáveis, portanto a possibilidade de falhas procedimentais, metodológicas e estatísticas deve ser considerada em meio aos demais elementos interpretativos. Nesta categoria específica, correções de percurso seriam necessárias para os próximos censos, a fim de permitir a genealogia dos grupos.

Quadro 3 – As 50 cidades brasileiras com maior variação percentual entre “Evangélicos sem vínculo institucional” (2000) e “Evangélicos não determinados” (2010)

MUNICÍPIO	CENSO 2000	CENSO 2010	VARIAÇÃO
São Gabriel da Cachoeira/AM	11	4521	41.000%
Cruzeiro do Sul/AC	12	4226	35.117%
Guarabira/PB	7	2064	29.386%
Guiratinga/MT	5	1363	27.160%
São José da Laje/AL	2	490	24.400%
Ibitinga/SP	10	2253	22.430%
Vila Bela da Santíssima Trindade/MT	5	1105	22.000%
Varre-Sai/RJ	4	883	21.975%
Oiapoque/AP	4	875	21.775%
Campo Belo/MG	11	2300	20.809%
Pojuca/BA	7	1462	20.786%
Conde/PB	4	828	20.600%
Céu Azul/PR	3	615	20.400%
Dias d'Ávila/BA	10	1977	19.670%
Brejolândia/BA	2	392	19.500%
Corupá/SC	5	947	18.840%
Canavieiras/BA	9	1685	18.622%
Otacílio Costa/SC	3	539	17.867%
Mineiros do Tietê/SP	6	1053	17.450%
São Gonçalo dos Campos/BA	12	2069	17.142%
Marques de Souza/RS	5	848	16.860%
Catu/BA	10	1663	16.530%
Tarumã/SP	4	649	16.125%
Portel/PA	9	1439	15.889%
Extremoz/RN	8	1273	15.813%
Pacaembu/SP	4	635	15.775%
Itaocara/RJ	9	1428	15.767%
Carapebus/RJ	5	772	15.340%
Miracatu/SP	9	1386	15.300%
Diamantino/MT	4	602	14.950%
Água Boa/MT	11	1651	14.909%
Estância Velha/RS	19	2768	14.468%
Cornélio Procópio/PR	19	2743	14.337%
Colinas do Tocantins/TO	9	1292	14.256%
São Miguel do Passa Quatro/GO	1	141	14.000%
Rolândia/PR	26	3640	13.900%
Teixeira Soares/PR	3	415	13.733%

Ibirama/SC	9	1240	13.678%
Goianésia/GO	26	3411	13.019%
Cambará do Sul/RS	5	643	12.760%
Piumhi/MG	9	1139	12.556%
Riacho de Santana/BA	4	506	12.550%
Itapema/SC	25	3144	12.476%
Itaituba/PA	26	3251	12.404%
Bom Despacho/MG	18	2247	12.383%
São José do Rio Pardo/SP	20	2495	12.375%
Novo Horizonte/SP	17	2111	12.318%
Caconde/SP	7	867	12.286%
Bom Jesus de Goiás/GO	10	1234	12.240%
Xaxim/SC	8	939	11.638%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do sistema SIDRA – IBGE

3.2 A EXPANSÃO EVANGÉLICA EM LONDRINA EM COMPARAÇÃO AO CENÁRIO NACIONAL

As estatísticas dos censos 2000 e 2010 indicam que, em termos de expansão evangélica, a cidade de Londrina não acompanhou o cenário nacional (Quadro 4). Os números indicam um decréscimo de 2,37% entre os evangélicos de missão⁹⁶, sendo que a média de crescimento dos mesmos, no cenário nacional, foi de 10,76%. A retração de evangélicos históricos não é novidade no cenário londrinense, pois, como foi dito no segundo capítulo, Londrina experimentou ondas carismáticas que afetaram as igrejas mais tradicionais, provocando dissidências e rupturas.

Quadro 4 – A expansão evangélica em Londrina/PR comparada ao cenário nacional

GRUPO		CENSO 2000	CENSO 2010	VARIAÇÃO
Brasil	Evangélicas de Missão	6.939.765	7.686.827	10,76%
	Evangélicas de origem pentecostal	17.617.307	25.370.484	44,01%
	Evangélica não determinada	1.046.487	9.218.129	780,86%
Londrina	Evangélicas de Missão	31.845	31.091	-2,37%
	Evangélicas de origem pentecostal	59.407	75.086	26,39%
	Evangélica não determinada	2.230	41.081	1742,20%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do sistema SIDRA – IBGE

Por outro lado, o crescimento dos evangélicos de origem pentecostal, na faixa de 26,39%, ficou aquém da média nacional (44,01%). As exceções são as igrejas Assembleia

⁹⁶ Neste grupo, destaca-se a Igreja Evangélica Luterana de Londrina, que, cresceu 191,56% no período (de 557 membros para 1.624).

de Deus e Universal do Reino de Deus, as quais cresceram 63,78% e 91,27%, respectivamente. Este indicador, associado à espantosa variação dos evangélicos não determinados/desinstitucionalizados (1742,20%), pode indicar uma série de possibilidades, as quais merecem pesquisa mais aprofundada. Uma das possibilidades seria um possível e indistinto aumento na fragmentação denominacional, provocado pelo surgimento de novas pequenas igrejas⁹⁷ ou células independentes⁹⁸. A outra possibilidade contempla o argumento desta pesquisa, ou seja, um aumento significativo entre evangélicos desinstitucionalizados, mesmo que outras categorias componham este número.

Quadro 5 – Variação percentual entre “Evangélicos sem vínculo institucional” (2000) e “Evangélicos não determinados” (2010) nas regiões brasileiras

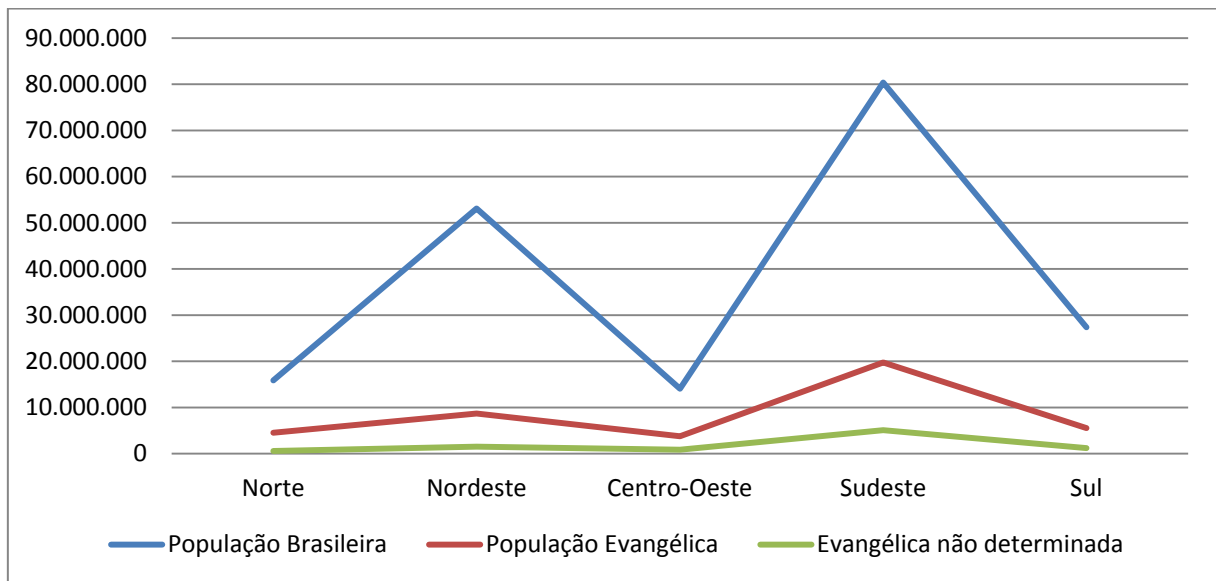
REGIÕES	CENSO 2000	CENSO 2010	VARIAÇÃO
CENTRO-OESTE	82.503	854.602	935,84%
NORDESTE	167.628	1.521.382	807,59%
SUDESTE	570.672	5.088.822	791,72%
SUL	151.274	1.182.167	681,47%
NORTE	74.410	571.156	667,58%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do sistema SIDRA – IBGE

Outro fator digno de nota é a disparidade, nas regiões brasileiras, das variações do grupo evangélico indeterminado/desinstitucionalizado, entre os censos 2000 e 2010 (Quadro 5). A variação da região Centro-oeste chega a ser 37% maior que a da Região Sul, dando a impressão de uma degradação maior dos vínculos institucionais nesta região, bem como no Nordeste. Esta falsa percepção pode ser corrigida quando se contrasta três variáveis: (i) a população brasileira das cinco regiões; (ii) a população evangélica e (iii) a população evangélica não determinada. O resultado apresenta uma simetria coerente com a expansão demográfica brasileira (Figura 3), à exceção do Nordeste, que ainda mantém a menor proporção de evangélicos em comparação com as demais crenças (16,39% contra a média nacional de 24,58%).

⁹⁷ Apesar de ser anterior ao Censo 2010, o texto de Jean Carlos Rodrigues e Alexandre Brasil Fonseca é interessante, no sentido de mostrar o perfil dos pastores de Londrina e o modo pelo qual dissidências das igrejas históricas foram responsáveis pelo surgimento de novas comunidades e igrejas (FONSECA; RODRIGUES, 2003).

⁹⁸ O movimento de igrejas em células no Brasil provocou uma forte fragmentação institucional, devido ao surgimento de lideranças autônomas e a problemas relacionados a modelos radicais, como é o caso do G12, do colombiano César Castellano (ALVES, 2012).

Figura 3 – Comparativo entre a população brasileira, população evangélica e evangélicos não determinados

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do sistema SIDRA – IBGE

O cruzamento de dados revela que os percentuais de indeterminação dos evangélicos se mostram maiores nas regiões Sudeste (25,76%), Centro-oeste (22,66%) e Sul (21,39%), indicando que fatores, tais como, presença e influência do neopentecostalismo, nível de instrução, acesso aos bens culturais de consumo e cosmopolitismo são importantes no processo de desinstitucionalização do sujeito evangélico (Quadro 6).

Quadro 6 – Comparativo entre a população brasileira, população evangélica e evangélicos não determinados

	Norte	Nordeste	Centro-Oeste	Sudeste	Sul
População Brasileira	15.864.454	53.081.950	14.058.094	80.364.410	27.386.891
População Evangélica	4.521.971	8.698.480	3.770.671	19.756.522	5.527.796
Evangélica não determinada	571.156	1.521.382	854.602	5.088.822	1.182.167
Percentual	12,63%	17,49%	22,66%	25,76%	21,39%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do sistema SIDRA – IBGE

3.3 PERFIL DO PÚBLICO PESQUISADO

Propõe-se, neste ponto, delinear o perfil das pessoas que responderam ao questionário online. Duas ressalvas devem ser feitas de antemão. A primeira é a natureza exploratória do questionário. Em nenhum momento, a pesquisa intentou captar uma amostra significativa da população evangélica de Londrina, pois isso acarretaria em um período de tempo considerável, além de demandar recursos financeiros, técnicos e humanos. Apesar de representarem uma amostra ilustrativa, tendo-se em conta as 41 mil

pessoas que compõem a categoria censitária “Evangélica não determinada” da cidade de Londrina, os vinte e um questionários, devidamente qualificados pelos critérios do instrumento⁹⁹ e do termo de consentimento, sinalizam, consistentemente, a emergência do tipo de sujeito religioso aludido pela pesquisa.

A segunda ressalva tem relação com a relativa novidade da metodologia. Instrumentos desta natureza tendem a influenciar, *per si*, os próprios resultados e, portanto, sofrem de certas limitações. As razões são diversas. Em primeiro lugar, porque sua disponibilização foi através da internet, a qual não está acessível à maioria da população evangélica londrinense. Este fator é um elemento restritivo, pois permite que apenas uma parcela da população evangélica desinstitucionalizada tenha acesso ao instrumento de pesquisa. Em segundo lugar, porque a mediação entre pesquisador e pesquisado está praticamente ausente, sendo o pesquisado intérprete do próprio instrumento de pesquisa¹⁰⁰. Na modalidade de questionário online as possibilidades de o pesquisado esclarecer suas dúvidas são bastante reduzidas. Em terceiro lugar, porque as potencialidades da pesquisa qualitativa em ambiente virtual têm sido pouco exploradas e carecem de metodologias inovadoras e regulações por parte dos conselhos de ética das instituições de ensino superior¹⁰¹ (MENDES, 2009).

⁹⁹ O questionário foi construído de modo a inibir a sua continuidade, caso a questão de número 7, “Já foi membro ou participante regular de igreja/s evangélica/s?”, retornasse resposta negativa e a questão 9, “No momento atual, você tem vinculação formal ou membresia em alguma igreja evangélica ou denominação?”, retornasse resposta positiva. Além disso, todos os campos eram obrigatórios, com exceção do campo que permitia o fornecimento de e-mail ou telefones para contato com o pesquisador.

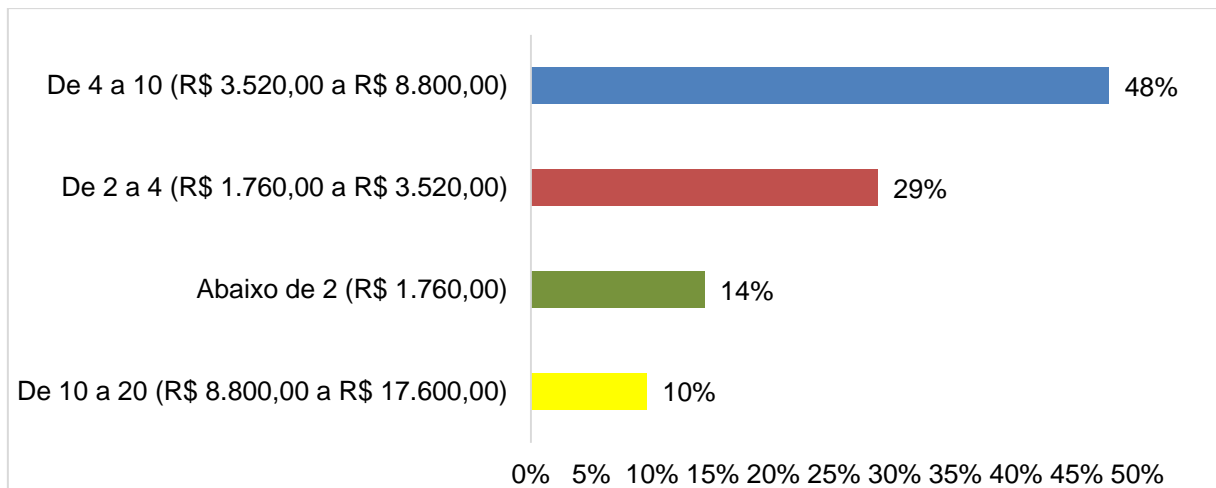
¹⁰⁰ Três respondentes foram desqualificados pela falta de compreensão da proposta do questionário ou das questões. Um deles não observou a instrução acerca do termo de consentimento e dois se enquadravam na condição de ex-evangélicos que abraçaram o ateísmo.

¹⁰¹ Esta modalidade de instrumento foi aplicada mediante consulta ao CDPH da Universidade Estadual de Londrina, o qual se limitou a orientar que o termo de consentimento poderia receber concordância através dos formulários do Google, dispensando a versão impressa. Cabe salientar que o referido recurso eletrônico apresenta grande versatilidade na coleta de informações. Os dados são armazenados de forma segura, promovendo certa garantia ao pesquisador, e os pesquisados gozam de discricão no preenchimento do instrumento. De igual forma, para a tranquilidade dos conselhos de ética, a inviolabilidade das informações é plena, pois, uma vez preenchidos e enviados, os questionários não podem ser editados ou adulterados pelo pesquisador. Somente o pesquisado pode editar suas respostas, caso o questionário tenha sido elaborado com opção de responder mediante *login*, o que não foi o caso deste.

A despeito das limitações metodológicas citadas acima, a amostra retornou um perfil majoritário dos pesquisados, através das questões quantitativas. Este perfil pode ser delineado a partir das variantes “sexo”, “idade”, “raça¹⁰²”, “renda” e “instrução”:

- a) SEXO: a população pesquisada dividiu-se equitativamente entre homem e mulher. Diante da pequena amostragem, trata-se de um dado de pouco valor analítico;
- b) IDADE: a predominância de idade dos pesquisados está na faixa dos 30 a 50 anos, sendo 39 anos a média global;
- c) RAÇA: majoritariamente, branca (80%). Parda representou 15% e preta 5%. Amarela e indígena não foram assinaladas;
- d) RENDA: dois terços dos pesquisados ganham entre 2 e 10 salários mínimos mensais (Figura 4);
- e) INSTRUÇÃO: uma faixa significativa (38%) possui pós-graduação. Outros 39% cursaram ou cursam o ensino superior e 15% tem o ensino médio completo.

Figura 4 – Faixa de renda salarial dos pesquisados



Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados do questionário

Uma rápida comparação com os dados censitários de 2010, da categoria “Evangélica não determinada”, da cidade de Londrina, revela que homens representam 46,44% e mulheres 53,56%. No item raça, a branca prevalece com 68,68%, enquanto que a parda vem em segundo lugar, com 22,94%. Preta, amarela e indígena somam 8,37%. No item instrução, predomina os “sem instrução ou fundamental incompleto” (20,61%). Para efeito de comparação, os que possuem ensino superior incompleto ou completo, perfazem

¹⁰² O questionário fez uso das nomenclaturas adotadas pelo IBGE no Censo 2010, contudo o pesquisador reconhece a inadequabilidade dos termos, tendo em vista os avanços dos movimentos sociais, especialmente os de vertente afro-brasileira.

26,14%. Não há indicação de pós-graduação nos dados do IBGE para esta categoria. Quanto à renda mensal, mais da metade ganha de 1/2 a 2 salários (52,02%). Apenas 11,98% tem renda entre 3 e 10 salários mínimos.

Outro dado importante tem relação com a distribuição denominacional dos sujeitos desinstitucionalizados (Quadro 7). Observa-se a presença de denominações oriundas do “protestantismo de missão”, comunidades autônomas e neopentecostais. As denominações pentecostais clássicas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil não apareceram nos dados. Devido aos limites da própria base de dados, as questões quantitativas do questionário exploratório não podem revelar muito sobre o grupo estudado, portanto, sua utilidade ocorre na relação interna com as questões qualitativas, as quais serão consideradas doravante.

Quadro 7 – Última denominação de pertença

GRUPO	DENOMINAÇÃO OU IGREJA	PESSOAS
Protestantismo de Missão (11 pessoas)	Igreja Batista	1
	Igreja Presbiteriana do Brasil	3
	Igreja Presbiteriana Independente	3
	Igreja Cristianismo Decidido	1
	Igreja do Nazareno	3
Pentecostais de segunda onda (3 pessoas)	Casa de Oração para todos os Povos (Ministério Sagradas Missões)	2
	Igreja Cristã Primitiva	1
Comunidades e neopentecostais (7 pessoas)	Comunidade da Graça	1
	Comunidade Resgate	1
	Comunidade Deus Vivo	1
	Igreja Missionária Comunidade Shalom	2
	Jesus Cristo é o Salvador	1
	Universal do Reino de Deus	1
TOTAL		21

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados retornados pelo questionário

3.4 CATEGORIAS ANALÍTICAS

Para dar suporte à interpretação e correlação das questões qualitativas (perguntas abertas do questionário), categorias analíticas foram elaboradas, tendo como baliza os marcos teóricos identificados no primeiro capítulo. Fundamental para a elaboração de categorias desta natureza é a observação de critérios que promovam a distinção nítida entre classificações, evitando ambiguidades e sobreposições. De acordo com Duarte:

Categorias são estruturas analíticas construídas pelo pesquisador que reúnem e organizam o conjunto de informações obtidas a partir do fracionamento e da classificação em temas autônomos, mas inter-relacionados. Em cada categoria, o pesquisador aborda determinado conjunto de respostas dos entrevistados, descrevendo, analisando, referindo à teoria, citando frases colhidas durante as entrevistas e tornando um conjunto ao mesmo tempo autônomo e articulado (DUARTE; BARROS, 2005, p. 78).

Assim, a primeira categoria possui relação com as causas e motivações da desinstitucionalização religiosa e dá ênfase às questões relacionais e pessoais dos sujeitos com as lideranças religiosas, suas decepções e frustrações no contexto das igrejas. A segunda destaca o perfil e os valores do sujeito desinstitucionalizado, dando ênfase à autonomia dos sujeitos, à fragilidade das relações hierárquicas e à consequente dissolução dos tradicionais marcos identitários em contextos mais afetados pela cultura *gospel* e lógicas pragmáticas. A terceira categoria se constrói a partir das sociabilidades e contemporaneidades, com destaque para as relações em rede, articulações fora do contexto institucional e resistências não articuladas de cunho purista e fundamentalista.

Importante destacar que, do universo pesquisado, a grande maioria possuiu vínculo formal com igrejas por um período que vai de 3 a mais de 20 anos. Apenas 14,3% teve vínculo entre menos de um ano a três anos. Também, a grande maioria declara que a desvinculação se deu nos últimos 5 anos, sendo apenas 19,05% superior a este período. O simples cruzamento destas informações revela que se trata de movimento recente, pois, do contrário, as taxas de desvinculação seriam observadas entre aqueles que possuíram mais de 5 anos de vínculos com as igrejas.

Por fim, apesar das variações de respostas, todos os pesquisados se declararam cristãos¹⁰³, mesmo sem estarem filiados às igrejas. Este dado é um delimitador importante, pois como foi dito na introdução, o sujeito da pesquisa se distingue dos demais sujeitos pela preservação da fé de hermenêutica evangélica fora de contextos institucionais. As informações retornadas para a pergunta “De que forma você nutre a sua vida espiritual sem estar vinculado/a formalmente a uma igreja evangélica?” reforçam este delimitador

¹⁰³ Algumas variações: “Evangélica”; “... nada religiosa, apenas em comunhão com Deus”; “Cristão desinstitucionalizado”; “Crente em Jesus Cristo, filho de Deus, meu único Senhor e Salvador, por quem vale qualquer ação, disposição e atitude para divulgação do único meio de salvação”; “... noiva de Cristo, eu sou a igreja”; Pecador ‘religado’ a Deus por sua graça e misericórdia através de Seu filho Jesus”; “Membro da verdadeira e única Igreja do Senhor Jesus”; “Cristão não-denominacional”.

(Tabela 1 do Apêndice 4). A maioria das respostas faz menção à oração e leitura da Bíblia, práticas que, apesar de não serem exclusivas dos evangélicos, são fortemente reforçadas pelos pastores como indicadores de uma espiritualidade saudável.

3.4.1 CAUSAS E MOTIVAÇÕES DA DESINSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

A partir das respostas para a questão “Quais foram os motivos ou razões para o desligamento da igreja institucional?”, elaborou-se uma classificação orientada por três fatores ou motivos, conforme compilação da Tabela 2, do Apêndice 4: (i) Questões pessoais, interpessoais ou comunitárias; (ii) Decepções com lideranças religiosas; e (iii) Concepções ideais acerca da igreja evangélica e resistências. As duas primeiras englobam aspectos que oferecem contribuições secundárias para esta primeira categoria, tendo em vista que representam situações corriqueiras de quaisquer âmbitos institucionais. Decepções com liderança, expectativas não alcançadas, atritos relacionais, senso de injustiça e coisas semelhantes são fatores relativamente ordinários, porém, contribuem para contrastar a relação real/ideal das igrejas, as quais possuem discursos, por natureza, inclusivos, carregados de esperança e de senso fraterno. A última classificação – concepções ideais acerca da igreja – representa contribuição mais substancial à segunda categoria.

A primeira classificação apresenta situações muito particulares, as quais não podem ser discutidas no escopo deste trabalho. Para contemplá-las, entrevistas mais aprofundadas seriam necessárias, a fim de se compreender as possíveis relações entre as demandas pessoais e os contextos institucionais. Em geral, são justificativas relacionadas aos impedimentos e natureza pessoal e relacional (“desânimo”, “depressão”, “picuinhas”), geográfica (“distante da minha casa”) e profissional (“mudança de cidade para trabalho”).

Na segunda classificação encontram-se demandas relacionadas às lideranças e estruturas burocráticas, tais como, decepções genéricas com líderes (várias não especificadas), necessidades de natureza pastoral que não foram atendidas (necessidade de visitas a pessoas enfermas, suporte, aconselhamento etc.), impedimentos à atuação na igreja, por conta do não cumprimento de requisitos (cursos de treinamento ou de

membresia), hipocrisia por parte de líderes (não especificada) e a percepção de que alguns líderes agem e pregam com interesse próprio. Digna de nota é a queixa do **Sujeito 1**¹⁰⁴:

Com a necessidade de sair da liderança de meu ministério do qual eu participava há uns 10 anos por conta da demanda da faculdade eu não tive o apoio que esperava com essa decisão, também estava passando por problemas pessoais sérios (na época eu havia sido vítima de tentativa de estupro e assassinato) e mais uma vez não me senti acolhida. Infelizmente toda essa situação criou em mim um sentimento de decepção, raiva e tristeza muito grande e acabei não voltando, tentei voltar algumas vezes, mas quando volto lá e só uma sensação de peso e tristeza que sinto. Já tentei ir a outras denominações, mas também não consigo me adaptar, por que tenho medo que aconteça tudo de novo e que eu acabe me decepcionando novamente. Apesar de tanto tempo na igreja com tudo o que passou ficou um sentimento de que no fundo eu não era uma parte importante da igreja.

Um refinamento das justificativas dadas na segunda classificação aponta para fatores relacionados às necessidades, percepções e preferências individuais do fiel. A síntese das demandas particulares converge para a autonomia do sujeito, a qual se explicita na crítica desinibida dos líderes e do papel pastoral e na regulação da própria crença. Visto que os poderes hierocráticos¹⁰⁵ não mais gozam de imunidade sacramental perante os fieis, ou de autoridade para coagir, as relações de confiança são construídas mediante o cumprimento das obrigações mútuas¹⁰⁶, numa espécie de racionalidade economicista. O ponto de mutação, segundo alguns teóricos, como Stark, Finke e Iannaccone (1997), de deu na adoção de uma racionalidade instrumental, na oferta dos bens de salvação e na concorrência religiosa, em função de uma menor regulação da religião pelos aparatos do Estado. Não sem razão, o neopentecostalismo, e seus imitadores, funcionam de forma a valorizar a competição alavancada pela consciência da volatilidade da clientela, técnica gerencial-empresarial e a lógica de consumo.

¹⁰⁴ Apesar de constarem no termo de consentimento, no Apêndice 5, os nomes dos pesquisados foram omitidos no corpo do texto, pois, no questionário, fizeram referências nominais às igrejas e líderes da cidade de Londrina.

¹⁰⁵ O termo se refere ao sistema de governo sacerdotal. De acordo com Weber, “a associação de dominação será chamada de ‘hierocrática’ se, e na medida em que, empregar, para manter sua autoridade, a “coerção psíquica” por meio da concessão ou não de benefícios religiosos (coerção hierocrática). Uma associação hierocrática compulsória com uma organização contínua será conhecida como uma ‘Igreja’ se, e na medida em que, seu quadro administrativo reivindicar um monopólio do uso legítimo da coerção hierocrática” (WEBER, 2002, p. 99).

¹⁰⁶ Uma espécie de contrato social entre produtores e consumidores dos bens simbólicos.

Portanto, pessoas que, por alguma razão, nutrem a ideia de uma atuação pastoral orientada pelas demandas do fiel, como se propalava entre os protestantes tradicionais a partir de referenciais bíblico-teológicos, se decepcionam facilmente com a religião orientada pela oferta. O imaginário coletivo da figura pastoral dedicada, empática, voluntariosa e, até mesmo sofredora, contrasta com os perfis mais empresariais e arrojados dos pastores contemporâneos¹⁰⁷. No caso do depoimento do **Sujeito 1**, uma grande igreja, fortemente orientada por uma lógica empresarial, articulada em sistemas de gestão de pessoas e estratégias de comunicação, não foi suficiente para suprir demandas profundas de cunho traumático¹⁰⁸. As expectativas de uma pessoa nascida e criada em um contexto de protestantismo de missão que sofreu profundas transformações nas últimas duas décadas, não mais são atingidas, visto que a distância entre a realidade da liderança atual e o imaginário da figura pastoral aumentou consideravelmente.

Com o paulatino enfraquecimento do tipo tradicional de dominação, os tipos carismático e legal (weberianos) se apresentam como as únicas alternativas viáveis às lideranças evangélicas atuais. O tipo carismático depende de um ato de reconhecimento e da identificação das qualidades excepcionais do líder por parte dos liderados. Não é, necessariamente, algo administrável do ponto de vista das habilidades inatas, contudo, em um contexto de liderança gerencial-eclesiástica, pode ser perpetuado através de referências performáticas a um carisma reconhecido. Exemplo clássico, no cenário evangélico brasileiro, é o modo como a grande maioria dos pastores da IURD atua e fala como o líder máximo da igreja, Edir Macedo. Nas igrejas mais tradicionais, influenciadas por modelos pragmáticos, as referências se voltam para líderes reconhecidos no cenário nacional ou mundial.

¹⁰⁷ Ver perspectiva de Jean Paul-Willaime, o qual nega que o pastor protestante clássico exercia sua autoridade a partir dos modelos de dominação weberianos. Willaime defende que a autoridade emanava de uma ideologia, ou seja, de um corpo de crenças reconhecidas como legítimas em função de uma racionalidade moderna (o estudo racional constante das Escrituras).

¹⁰⁸ Trata-se de uma situação paradoxal, pois a oferta de bens religiosos deveria, em tese, atender às expectativas do consumidor e promover a satisfação. Contudo, isso não ocorre em função de que, no mercado religioso, os bens ofertados são planejados e produzidos para uma distribuição massiva e mecânica (conceito emprestado de Adorno a respeito da Indústria Cultural). Dessa forma, fieis que exigem atenção individualizada, em decorrência de problemas ou questões extraordinárias não contempladas pelos bens ofertados, se tornam clientes insatisfeitos. Não se exclui aqui, obviamente, os resultados proporcionados pelos aspectos subjetivos do fiel e sua resposta diante da promessa de uma benção, cura, libertação, consolo etc. No campo da fé, os efeitos e apropriações particulares dos bens nem sempre estão sob controle de seus produtores.

No contexto das igrejas que adotaram modelos de crescimento, especialmente através de células, parece haver um desdobramento do modelo carismático através do conceito de “paternidade espiritual”, o qual procura reproduzir uma liderança leiga uniforme, a qual refletirá o carisma dos líderes maiores. Morais, ao analisar o contexto de igrejas celulares londrinenses, destaca:

Outra forma de ratificar essa relação social – dominação carismática – é por meio do conceito “paternidade espiritual”. É a ideia de que Deus convoca pessoas para serem “pais espirituais” de outras. Assim, a proposta do discipulado e do líder de célula, utilizados pelas igrejas [...], se enquadram nesse conceito religioso, além, é claro, dos pastores titulares que ocupam o topo da hierarquia. É uma fórmula que faz lembrar o antigo “direito divino dos Reis” que eram escolhidos e ungidos pelo próprio Deus Todo-Poderoso para reinar e ensinar (MORAIS, 2013, p. 141, supressão do autor).

Associado a isso, o tipo legal, com seu aparato burocrático, coopera para a ratificação das relações internas das igrejas. De acordo com Weber, o tipo legal de dominação não é exclusivo da estrutura moderno do Estado, mas também pode operar “numa empresa capitalista privada, numa associação com fins utilitários ou numa união de qualquer outra natureza que disponha de um quadro administrativo numeroso e hierarquicamente articulado” (WEBER, 1982, p. 129). Igrejas orientadas por modelos de gestão de pessoas possuem etapas para serem galgadas, ou “trilhos” de progresso, os quais visam consolidar os vínculos do fiel, ao mesmo tempo em que reproduz lideranças com vistas à própria expansão. Tais trilhos são marcados por uma hierarquia definida, a qual deve ser respeitada, e plataformas graduais de progresso, as quais devem ser conquistadas pelo esforço pessoal, dedicação, estudo, desempenho e outros qualificadores.

Nesta forma difusa de autoridade, quase terceirizada para uma maior abrangência, as decepções dos fieis se tornam mais frequentes. De um lado, o carisma artificializado pode produzir efeito contrário ao esperado em fieis mais sagazes e críticos, os quais esperam certa autenticidade nos líderes cristãos. De outro, as funções pastorais forjadas nos leigos, dentro de um modelo técnico-hierárquico, podem ficar aquém das expectativas dos fieis, pois as figuras do “homem de Deus”, do profeta e do sacerdote são permanências fortes na cultura brasileira. Eis a razão pela qual as demandas de pessoas como **Sujeito 1** são razoáveis, visto que o tratamento do fiel não é mais realizado pelo pastor, mas por seus subordinados – os líderes e colaboradores estabelecidos no sistema hierárquico funcional, que podem ou não apresentar o carisma pastoral.

Ainda, dentro da segunda classificação, percebem-se as frustrações decorrentes da não conformidade com os trilhos de formação e critérios de admissão e membresia das igrejas. As práticas catecúmenas¹⁰⁹ variam de acordo com os grupos religiosos evangélicos, todavia fazem parte um processo amplo de reconfiguração identitária e estabelecimento de vínculos de pertença. São elas que visam iniciar o sujeito na comunidade, promovendo conhecimento acerca das doutrinas centrais, convicções acerca da escolha realizada e uma visão de sentido – um *télos* – para o exercício da fé. Por terem certa sistematicidade e condição *sine qua non*, a rejeição é natural por parte daqueles que preferem ambientes comunitários orgânicos ou daqueles que se opõe à burocracia em ambientes religiosos. Além disso, com a crescente popularização de posturas inclusivistas, entre os evangélicos mais jovens, mecanismos de exclusão ou restrição são vistos com suspeita.

3.4.2 IDEAIS E IDEOLOGIAS DO SUJEITO DESINSTITUCIONALIZADO

Na terceira classificação, encontram-se tensões de cunho ideológico, descontentamentos com a institucionalização e certa resistência às estratégias de cunho empresarial. Esta classificação indica um público mais criterioso, voltado para as questões essenciais da fé cristã e que aspira um tipo de “purificação” das igrejas. A existência deste tipo de sujeito contraria a acusação, por parte de lideranças evangélicas, de que os

¹⁰⁹ Tradicionalmente, no protestantismo de missão, conversão e batismo representam demarcadores fronteiros da identidade. Entre o primeiro e o segundo momento, há certa orientação catecúmena, a qual pode ser dar na forma de cursos de doutrina ou acompanhamento pessoal, comumente chamado, entre os evangélicos, de “discipulado”. Entre os pentecostais clássicos, devido à forte ênfase no batismo com Espírito Santo, tais formas de iniciação não foram praticadas, a não se em tempos recentes, devido à nova ênfase na educação e treinamento, especialmente na Assembleia de Deus. Entre neopentecostais, a prática foi totalmente suprimida.

“desigrejados” são descompromissados ou rebeldes¹¹⁰. Ao contrário, denota uma possível parcela de evangélicos que faz jus à tradição protestante, a qual historicamente foi marcada pela crítica, contestação e espírito profético (TILLICH, 2005, p. 677). A genealogia deste espírito crítico, no grupo em questão, não pode ser reconstruída facilmente, mas o cruzamento de informações entre a pergunta “Quais foram os motivos ou razões para o desligamento da igreja institucional?” e aquelas que buscam identificar pastores, pregadores e escritores¹¹¹ que exercem influência sobre a fé dos pesquisados, pode oferecer algumas pistas.

A correlação de dados revela que autores, pastores e pregadores mais críticos das estruturas evangélicas são mais “consumidos” pelo público em questão. Dentre os nomes considerados mais progressistas, no cenário evangélico brasileiro, constam Caio Fábio D'Araújo Filho (fundador do Caminho da Graça)¹¹², Ed René Kivitz, Ariovaldo Ramos (ambos defensores do movimento conhecido por “Missão Integral”) e Leonardo Boff (pioneiro da Teologia da Libertação no Brasil). Há, também, os nomes que compõem o universo midiático neocalvinista, tanto brasileiro como estrangeiro, tais como, Paulo Junior, Augustus Nicodemus Lopes e Paul Washer. Dentre as referências clássicas, constam Charles Spurgeon, John Owen, Martin Lloyd-Jones, C. S. Lewis e Jonathan Edwards, estes últimos menos críticos das estruturas clericais e mais idealistas em relação aos postulados teológicos centrais do cristianismo reformado. As menções de nomes populares, tais como, Silas Malafaia, Claudio Duarte, Marco Feliciano, Joyce Meyer e

¹¹⁰ A interação do pesquisador em dois grupos do Facebook, “Desigrejados em Debate” e “Desigrejados” permitiu a observação das tensões entre os participantes, especialmente provocadas pelos pastores. Um deles, identificado como Pastor Sergio Costa, costuma provocar os membros com uma série de postagens denominada “As Contradições dos Desigrejados”. Dois exemplos: “Alegam que não seguem a homens (somente a Jesus), mas dão ouvidos a Caio Fábio, Rubem Alves, Paulo Brabo, Frank Viola. Estes não são homens? Ou são seres divinos? Anjos encarnados?”; “Criticism a institucionalização da igreja, mas dão nomes aos seus projetos: Caminho da Graça, Igreja Orgânica, Igreja nos Lares etc. Qual a diferença para outros nomes, como Nova Vida, Assembleia de Deus, Metodista etc.? Tais projetos estão sistematizados (possuem encontros em dias, horários e locais marcados; estudos dirigidos que constroem o arcabouço teórico do movimento; publicam livros e artigos em sites [...] a institucionalização é inevitável aos ajuntamentos humanos”. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1626977047539542>> Acesso em: 25 jul. 2016.

Além disso, a obra de Idauro Campos, citada na introdução, parece favorecer o ponto de vista das igrejas, em detrimento das opiniões do indivíduos desinstitucionalizados (CAMPOS, 2014).

¹¹¹ “Cite alguns nomes de pregadores ou pastores virtuais que você aprecia e que têm contribuído para a sua fé” e “Cite alguns escritores que têm influenciado a sua concepção atual de vida cristã e fé”.

¹¹² Para análise da trajetória de Caio Fábio, ver o artigo de Alexandre Brasil Fonseca, “Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil” (1988).

outros aparecem com mais frequência, porém não associadas aos indivíduos que compõem esta classificação marcada pela crítica e resistência.

Adicionando-se a variável “instrução” nesta correlação, verifica-se que este público também se distingue pela formação superior completa ou pós-graduação. Na impossibilidade de se estabelecer uma correlação confiável entre instrução, faixa de renda e denominação religiosa, devido à limitação da base de dados, o máximo que se pode afirmar é que a escolaridade entre os protestantes de missão e comunidades não pentecostais é mais elevada. Isso explicaria, pelo menos no escopo desta pesquisa, a ocorrência maior de pessoas nestes grupos (Quadro 7). De qualquer forma, de acordo com algumas justificativas retornadas pelo questionário, o contato com o ambiente universitário afetou as relações dos fieis com suas igrejas. É o caso do **Sujeito 2**, que manteve vínculo com uma igreja histórica por quase duas décadas, e experimentou um processo gradual de desvinculação com a instituição, motivado por uma série de fatores, dentre eles a incompatibilidade ideológica:

O desligamento se deu aos poucos: conforme se estuda, graduação, mestrado, etc., a mente vai se desconectando de muitas coisas das igrejas evangélicas. Os principais motivos é que encontrei campo de militância em várias áreas, fosse associações de bairro ou defesa de direitos sociais, coisas estas que a igreja não se importava. A igreja só se importava de ver as pessoas frequentando os cultos e contribuindo com o dízimo. Também existe a questão de quase todos os pastores serem conservadores e direitistas. Eram contra o aborto, mas não auxiliaram uma jovem que um dia levei a eles e disse que ela não queria abortar, mas não tinha recursos para sustentar a criança [...] Outro ponto foi o extremo machismo que existia, pois na igreja não existiam pastoras e a mulher era doutrinada a aprender calada e obedecer em tudo o homem, quase um ensino medieval. A mulher era sempre posta em uma posição subalterna e inferior ao homem. Também existia uma postura arrogante dos pastores, que exigiam obediência das ovelhas, dizendo que deveríamos prestar contas a eles. A gota d'água ocorreu um dia quando falei para o líder de células que iria a um evento musical em outra igreja e ele falou que precisava da autorização do pastor para ir a outra denominação. Discuti e fui assim mesmo e, pelo que me contaram, o líder de célula me delatou para o pastor, que ficou bravo comigo. Parei de ir. O líder me ligou, não para conversar, mas para dizer que eu estava sendo rebelde.

Os conflitos ocasionados pelas demandas do **Sujeito 2** exemplificam um processo em andamento no atual contexto evangélico brasileiro, o qual tem sofrido certa polarização entre posturas mais conservadoras e posturas mais progressistas,

eventualmente reforçada pela polarização direita/esquerda do campo sócio-político nacional em anos recentes¹¹³. São demandas que fazem referência a igualdade de gênero, liberdades individuais e participação nas questões sociais, em geral despertadas no contexto da educação superior e contato com autores desta vertente.

Outras menções revelam visões ideais do sujeito acerca da igreja cristã. Neste sentido, não é possível determinar o quão progressistas são estas visões, pois fundamentalismos também são marcados por concepções ideais de mundo. Uma das marcas do idealismo cristão é a referência aos mitos de origem, neste caso, a igreja do Novo Testamento, em contraste com o tempo presente. De acordo com Arnold Künzli, o fundamentalismo:

[...] quer retornar ao fundamento originário. Ele é a tentativa fanática de uma compensação, com pretensão de validade absoluta, da “perda de Deus” na nossa modernidade desencantada, desmitologicizada. Trata-se, mais precisamente, de uma compensação, que sempre é também uma regressão: procura-se um novo fundamento no antigo. Como o presente se tornou tão inseguro de si, a ponto de não poder mais acreditar no futuro, procura-se a salvação no passado, na tradição, numa origem. A origem é a meta [...] (KÜNZLI In: DE BONI, 1995, p. 66).

Se críticas, tais como, “a igreja está fria, sem vida, formal, mundana, mistificada, supersticiosa”, “a igreja institucional não tem nada a ver com a igreja de Cristo”, “a igreja verdadeira é viva, não uma instituição rígida” possuem relação com visões ideais da igreja cristã, então há grande possibilidade de que as motivações dos desinstitucionalizados sejam espectrais, variando de posturas mais conservadoras a posturas mais progressistas. Esta ambiguidade é que torna mais complexa a interpretação do fenômeno, demonstrando que a cultura *gospel* pode operar, por um lado, como promotora de uma religiosidade autônoma e fluída e, por outro, como incitadora de rejeições e resistências fundadas nas concepções ideais do que é ser igreja. É o caso do **Sujeito 3**, um jovem com formação universitária, outrora ativo em um movimento evangélico estudantil (ABU) e bastante interessado no estudo da Bíblia e Teologia. Sua justificativa sugere certa inconformidade

¹¹³ Pautas progressistas não são estranhas aos evangélicos latino-americanos que, a desde a década de 1960, têm buscado uma identidade autóctone e uma atuação menos influenciada pela teologia norte-atlântica, contudo a forte influência do fundamentalismo norte-americano nas igrejas evangélicas brasileiras tem cooperado para a manutenção de posturas mais conservadoras. Ver o trabalho de Sidney de Moraes Sanches, “A teologia da missão integral como teologia evangélica contextual latino-americana”, para compreensão dos percursos históricos dos evangélicos que procuraram estabelecer uma terceira via entre fundamentalismo e socialismo cristão no período pós-guerra (2010).

com a cultura *gospel*, sem, contudo, identificar-se com a cultura religiosa tradicional, um caso de liminaridade:

Considero eventos religiosos tediosos, “chatos”, no português popular (cultos evangélicos e principalmente as maçantes e insuportáveis missas católicas). Jamais gostei de frequentar células. O único evento que as instituições religiosas propiciavam e que eu frequentava assiduamente era a escola bíblica dominical [...] Um determinado dia (2014) simplesmente parei de ir à igreja (nunca fui assíduo nos cultos, somente na EBD). Minha vida continuou a mesma, pois nunca me vesti de uma determinada forma específica e nunca ouvi música “gospel” etc. Continuei a viver da mesma maneira, a única diferença é que passei a ter mais tempo livre aos domingos.

Com relação a este largo espectro, nota-se, por meio da pergunta “Em sua opinião, como é a igreja ideal?” uma variedade de opiniões que engloba concepções mais puristas, concepções realistas e concepções utópicas. As primeiras fazendo referência à igreja ideal descrita no Novo Testamento, a segunda às limitações de qualquer agrupamento humano, que com o tempo se degenera, e a terceira às formas contemporâneas de ser igreja, propondo uma atuação mais arrojada e contextualizada aos problemas da sociedade (Tabela 3 do Apêndice 4).

Além disso, o descontentamento com a institucionalização e a resistência às estratégias de cunho empresarial também constam desta classificação. Acusações, tais como, “as igrejas usam muita psicologia, pregações de autoajuda”, “são muito complicadas, cheia de movimentos, estratégias, etc.”, “o pessoal quer te formatar” e “há muita regras, legalismo, fardo” indicam, não somente a consciência da autonomia do sujeito para administrar a própria fé, mas, também, opiniões formadas acerca da atuação das igrejas e de sua natureza. São referências diretas e indiretas às técnicas de gerenciamento de pessoas e à adoção de estratégias instrumentalizadas pelas ciências humanas, adotadas pelas igrejas para sua expansão.

3.4.3 SOCIABILIDADES DO SUJEITO DESINSTITUCIONALIZADO

Dentro dos objetivos da pesquisa, aventou-se a proposta de identificação de possíveis formas de socialização dos sujeitos desinstitucionalizados. Para tanto, o questionário contemplou um conjunto de alternativas de múltipla escolha, elaborado a partir do conhecimento prévio do pesquisador acerca algumas formas contemporâneas,

que não fossem a mera frequência aos cultos das igrejas. A partir das ocorrências das marcações das alternativas, chegou aos percentuais abaixo (Quadro 8). Contudo, observou-se, após a coleta de dados, que a frequência aos cultos também deveria constar das alternativas, pois outra questão, em separado, “Não tendo vínculo com uma igreja específica, você costuma visitar igrejas evangélicas?” retornou um percentual positivo elevado: 23,8% jamais visita igrejas; 33,3% visita raramente e 42,9% visita frequentemente.

Em tese, isso poderia explicar a ocorrência de 45,8% para a alternativa “Nenhuma das anteriores”, na questão de múltipla escolha (Quadro 8), porém não há meios, através dos dados, de aferir esta hipótese. Além disso, a alternativa “Outra”, campo que foi disponibilizado de maneira aberta para eventuais acréscimos por parte dos pesquisados, faz menção de passeios, jantares, jogos de futebol, grupos devocionais em empresas e escolas e relacionamentos interpessoais. Reconhece-se, portanto, um vício na elaboração do questionário, pois as alternativas “Nenhuma das anteriores” e “Outra” podem conflitar e se sobrepor, de acordo com a interpretação do pesquisado. Assim, o provável senso de obrigatoriedade, por parte do pesquisado, de assinalar “Nenhuma das anteriores” para, posteriormente, acrescentar informações em “Outra”, pode inflar a primeira, falseando os resultados. Isso significa que “Outra” compõe “Nenhuma das anteriores”, tornando os dados obscuros.

Quadro 8 – Formas de socialização fora do contexto institucional

FORMA DE SOCIALIZAÇÃO	OCORRÊNCIA
Células	4,2%
Reuniões para estudo da Bíblia	8,3%
Reuniões para comunhão e discussão	12,5%
Grupos virtuais na Internet	33,3%
Reuniões do Caminho da Graça	8,3%
Participação no AWAKE	4,2%
Participação nos eventos da Casa de Davi (CBA)	0%
Reuniões regulares em “igrejas” não institucionalizadas	12,5%
Nenhuma das anteriores	45,8%
Outra (passeios, jantares, jogos de futebol, grupos devocionais em empresas e escolas)	20,8%

Fonte: elaborado pelo autor, com base nos dados retornados pelo questionário

À parte das informações contraditórias, destacam-se algumas percepções. A primeira delas tem relação com a baixa participação destes sujeitos em células. Majoritariamente, os sistemas celulares ainda estão atrelados às instituições religiosas,

devido à sua própria lógica funcional-hierárquica. Isso não seria impedimento para participação de indivíduos desinstitucionalizados, pois a própria natureza do modelo de igrejas em células pressupõe a presença de pessoas que não pertencem às igrejas, tendo em vista que a razão de ser das células é de caráter proselitista. Contudo, para aqueles que já vivenciaram a realidade das igrejas, a ligação estreita entre estas e as células parece soar ameaçadora. Talvez isso explique a preferência por “Reuniões para estudo da Bíblia”, “Reuniões para comunhão e discussão”, “Reuniões do Caminho da Graça” e “Reuniões regulares em ‘igrejas’ não institucionalizadas”, totalizando 41,6% das ocorrências.

Uma segunda percepção tem relação com a socialização em rede, os “Grupos virtuais na internet” (33,3%). O questionário não contemplou a possibilidade de o pesquisado informar o tipo de grupo, as formas de interação, a frequência de participação e os efeitos para a vivência religiosa. O dado se mostra apenas com indicador de uma tendência crescente, não somente para os sujeitos desinstitucionalizados, mas, também, para os religiosos em geral. As ofertas religiosas na rede são inúmeras, tais como, cultos online, blogs e sítios de bispos, pastores, padres, páginas para compartilhamento de pedidos de oração, além de grupos muito específicos em redes sociais. O reencantamento de mundo, segundo Jesús Martín-Barbero, também passa pelas vias da comunicação digital: “[...] los protestantes han entendido que los medios de comunicación también son reencantadores del mundo, que por los medios de comunicación pasa una forma de devolverle magia a la experiencia cotidiana de la gente” (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 66). Corroborando esta tendência, 71,4% dos pesquisados afirma que assiste cultos pela internet, sendo que 19% o faz todos os dias, 23,8% uma vez por semana e 14,3 quinzenalmente.

As análises das relações em rede virtual são complexas, pois trata-se de um emaranhado de fluxos constantes, tendo os usuários como pontos nodais. Nas palavras de Ianni, “cada indivíduo pode ser um feixe de articulações locais, nacionais, regionais e mundiais, cujos movimentos e centros de emissão estão dispersos e desterritorializados mundo afora” (apud CUNHA, 2007, p. 47). Devido à dinâmica destas relações, os conceitos de comunidade virtual ou sociabilidades em rede carecem de reelaborações e estudos aprofundados, pois as categorias interpretativas dos processos de comunicação podem não mais serem adequadas. Especialmente no que diz respeito à percepção da realidade, a introdução de uma nova plataforma de comunicação e interação pode ter efeitos significativos sobre a constituição do sujeito. É o que defende Massimo Di Felice:

Pela primeira vez na história da humanidade, a comunicação se torna um processo de fluxo em que as velhas distinções entre emissor, meio e receptor se confundem e se trocam até estabelecer outras formas e outras dinâmicas de interação, impossíveis de serem representadas segundo os modelos dos paradigmas comunicativos tradicionais (DI FELICE apud ARAUJO, 2012, p. 3).

Assim, a pesquisa atesta uma relação importante entre o sujeito religioso desinstitucionalizado e a rede digital, tendo como indicadores a participação substancial deste sujeito em grupos virtuais de religião e o acesso aos bens religiosos disponibilizados por meios digitais (palestras, estudos, pregações etc.), porém não se permite aprofundar nos fatores que explicam as formas de socialização, o modo pelo qual o indivíduo tem acesso a tais grupos e bens simbólicos, a durabilidade dos vínculos e os efeitos positivos ou negativos de tal relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa versou sobre um novo sujeito religioso no universo evangélico brasileiro, o qual não representa uma completa novidade, pois vem sendo gestado há duas décadas ou mais. Um sujeito que, nitidamente, contrasta com as formas tradicionais de pertença religiosa, especialmente porque irrompe em um grupo que, historicamente, foi marcado por vínculos formais e demarcações balizadas pela experiência da conversão. Não se trata, necessariamente, de um indivíduo em trânsito religioso, apesar da plausibilidade desta hipótese, visto que a mobilidade na esfera da desinstitucionalização é maior e mais fluída. Também, não se trata de um sujeito que abandonou suas crenças, optando pelo ateísmo ou agnosticismo. Ao contrário, trata-se de um sujeito que demonstra ter suas convicções religiosas de hermenêutica evangélica bastante reforçadas e internalizadas.

Neste ponto, reside o elemento intrigante da pesquisa, pois o senso comum apostaria em um indivíduo que se afastou das instituições por ter abaladas suas convicções pessoais de fé. A ideia de que alguém preserve a cosmovisão cristã fora do ambiente institucional não condiz com a expectativa e o ensino das igrejas evangélicas. Um adágio muito comum entre evangélicos é “a brasa fora do braseiro se apaga”. Devido à sua formação teológica, o pesquisador não discorda de tal afirmação, pois, historicamente, o Cristianismo foi construído sobre os conceitos de comunidade, povo e unidade orgânica. Contudo, a aplicabilidade do adágio deve ser problematizada, pois, novamente, não se trata de um movimento na direção igreja-mundo, como se tais indivíduos fossem “desviados” da fé evangélica. Trata-se, antes, de uma nova forma de articulação da fé mediada por outros tipos de conexões, sociabilidades e práticas religiosas, em contextos mais fluídos, voláteis e dinâmicos.

Esta nova forma de validação do crer se distingue das formas tradicionais pela rejeição ao fator instituição, porém não anula outros fatores que permanecem legítimos, quando se trata da experiência religiosa. Tais fatores tem relação com a autonomia em todas as esferas da vida, a escolha racional em um mercado de ofertas, a mediação das interfaces tecnológicas e a cultura da imagem. Além disso, os processos de desinstitucionalização das crenças, avançados pela Modernidade, cooperaram para a explosão de formas particulares de religiosidade, decorrente do esfacelamento do

Cristianismo. Tais formas representam o advento de um sujeito religioso que congrega culturas, diferentemente de um momento histórico cultural-religioso, o qual congregava indivíduos. O capítulo primeiro discutiu a importância dos conceitos de individualização e cultura religiosa como lugar significativo, os quais são cruciais para se compreender o modo pelo qual sujeitos, outrora regulados pelas instituições, passaram a assumir o protagonismo de suas experiências religiosas.

As novas formas culturais religiosas evangélicas, traduzidas neste trabalho como Cultura *Gospel*, se apresentam como responsáveis pelo advento deste novo sujeito, seja pavimentando caminhos transdenominacionais e transculturais, seja instigando resistências. Na primeira condição, a Cultura *Gospel* torna porosas as fronteiras identitárias e confessionais, permitindo um trânsito simbólico mais fluído, o qual tende, gradualmente, a homogeneizar práticas e crenças. No limite, esta homogeneização pode funcionar como critério de exclusão daquilo que não se conforma com os padrões estetizados da religião. Em outras palavras, um problema sério para igrejas que não seguirem tendências culturais. Neste sentido, trata-se de uma demanda que muitas igrejas, por opção ou por inabilidade, não poderão atender – a demanda do entretenimento, do espetáculo, das formas intimistas de vivência da fé. Ainda, a Cultura *Gospel* pode sublimar a religião, fragilizando o papel das igrejas e fortalecendo a consciência religiosa individual, uma espécie de “nova-erização” do cristianismo evangélico (JUNGBLUT, 2006, p. 101). Na segunda condição, articulam-se resistências à cultura homogeneizante, decorrentes de zelo fundamentalista, respeito à pluralidade ou visões ideais do papel do Cristianismo na sociedade. Tal resistência se manifesta inicialmente como afastamento das instituições “contaminadas” e denúncia. Ambas foram notadas entre os “desigrejados” de Londrina.

Com relação às possíveis socializações, aludidas nos objetivos introdutórios e no capítulo três, pouco se pode afirmar. As percepções da pesquisa indicam uma gama de possibilidades que transitam livremente em um amplo espectro, delimitado, de um lado, pelos vínculos institucionais frágeis, e de outro, pela rejeição à instituição. A qualidade da experiência dos sujeitos, no contexto das instituições, parece ser o elemento regulador das aproximações e distanciamentos das mesmas. Portanto, ser desigrejado não representa condição permanente, visto que reaproximações com a instituição são possíveis, em função de ser a transitoriedade a palavra de ordem neste modo religioso de vida.

Os referenciais teóricos e a interpretação dos dados retornados pelo questionário permitem afirmar que a presença deste sujeito é substancial e demanda mais investigação. Por hora, uma percepção parece de destacar. Por décadas, a postura anticatólica dos evangélicos os levava a afirmar, axiomáticamente, que “a igreja não é o prédio ou a instituição, mas sim as pessoas salvas por Jesus Cristo!”. Parece que, finalmente, as pessoas começaram a acreditar nisso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMS, D. M.; YAPLE, H. A.; WIENER, R. J. A mathematical model of social group competition with application to the growth of religious non-affiliation. *Physical Review Letters*, v. 107, ago. 2011.
- ADORNO, T. W. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ALENCAR, G. *Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, R; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*. v. 15, n. 3, p. 92-101, jul., 2001.
- ALVES, D. A fragmentação do campo pentecostal e o papel das instituições religiosas. In: *I Congresso Internacional das Faculdades EST, 2012, São Leopoldo. Anais do I Congresso Internacional das Faculdades EST, 2012. v. 1. p. 287-298*. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/61/23>>. Acesso em: 29 jul. 2016.
- ANDRADE, E. *A visão celular no Governo dos 12: Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- APPADURAI, A. *Dimensões culturais da globalização. A modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema, 2004.
- ARANHA, M. L.; MARTIN, M. H. P. *Temas de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- ARAÚJO, B. P. *Redes sociais na Internet e novas formas de sociabilidade: um estudo do Facebook*. INTERCOM. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2012/resumos/R30-1239-1.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2016.
- BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTOLINI, S. *Manifesto for happiness: shifting society from money to well-being*. 2010. Disponível em: <<http://www.econ-pol.unisi.it/bartolini/papers/MANIFESTO.pdf>>. Acesso em: 5 mai. 2016.
- BAUMAN, Z. *Globalização: As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BECK, U. *A God of One's Own*. Cambridge: Polity, 2010.
- BENHABIB, S. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- BERGER, P. (Ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1999.

BERGER, P. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *The heretical imperative*. Garden City: Doubleday, 1979.

_____. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 9-23, abr. 2011.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BETTIOL LANZA, L. M.; LANZA, F. *Fundamentos para investigações com fontes orais: contribuições epistemológicas para a pesquisa em ciências humanas e sociais*. In: Fabio Lanza; Cláudia Neves da Silva; Douglas Alexandre Boschini; Edson Elias de Moraes; Luiz Ernesto Guimarães. (Org.). *Interfaces entre Religião e Política em Londrina*. Londrina: UEL, 2013, v. 1, p. 12-46.

BIRD, W. *Megachurches as spectator religion: using social network theory and free-rider theory to understand the spiritual vitality of America's largest-attendance churches*. 256 p. Tese de Doutorado em Sociologia, New York: Fordham University, 2007.

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOMILCAR, N. *Os sem-igreja: buscando caminhos de esperança na experiência comunitária*. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

BOURDIEU, P. *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BROWN, C. G. (Ed.). *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. New York: Oxford University Press, 2011.

BURITY, J. *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. *Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001.

CAMPOS, I. *Desigrejados: Teoria, história e contradições do niilismo eclesiástico*. São Gonçalo. Editora Contextualizar, 2014.

CAMPOS, L. S. *Composições e recomposições do poder espiritual e político*. In: *Tempo e Presença*, v. 22, n. 313, set./out. 2000, p. 20-23.

CAMPOS, L. S. *Teatro, Templo e Mercado*. São Paulo: UMESP/Vozes, 1999.

_____. *As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante*. *Teoria e Pesquisa*. São Carlos: UFSCAR, n. 40-41, jan.-jun. 2002.

_____. *De "políticos evangélicos" a "políticos de cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI*. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 7, p. 157-186, set. 2005.

- CAMPOS, R.; REESINK, M. “Conversão (in)útil”. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 18, n. 25, p. 49-77, 2014.
- CASANOVA, J. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madri, n. 7, nov. 2007. Disponível em: <http://relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales>.
- CASTELLS, M. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- CAVALCANTE, R. A cidade e o gueto: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CHESNUT, R. Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.
- COMTE-SPONVILLE, A. O Capitalismo é moral? Sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.
- COX, H. La religión en la ciudad secular: Hacia una teología postmoderna. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.
- CUNHA, M. “Vinho novo em odres velhos”: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Artes e Comunicação, USP, 2004.
- _____. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- DE BONI, L. A. (Org.). Fundamentalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- DE CERTEAU, M. El estallido del cristianismo. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.
- _____. A invenção do cotidiano: arte de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DIAS, Z. M. (Org.). Os vários rostos do Fundamentalismo. São Leopoldo: CEBI, 2009.
- DÍAZ-SALAZAR, R. Formas Modernas de Religión. Madrid: Alizanza, 1994.
- DUARTE, J.; BARROS, A. (Org.). Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação social. São Paulo: Atlas, 2005.
- EINSENSTADT, S. Modernidades múltiplas. *Sociologia*, 2011, n. 35, p. 139-163.
- ELIADE, M. Lo sagrado y lo Profano. Barcelona: Labor, 1983.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, 1986.
- _____. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAJARDO, A. A atuação dos evangélicos no rádio brasileiro: origem e expansão. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) UESP, São Bernardo do Campo, 2011.
- FERRY, L. El hombre-dios. Barcelona: Tusquets, 1997.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 2003, 3ª edição.

- FONSECA, A. B. Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 85-112, 1998.
- FONSECA, A. B.; RODRIGUES, J. Os pastores de Londrina (PR): perfil e opiniões. In: Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, Campinas, 2003.
- FOUCAULT, M. O Sujeito e o poder. In: Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Hupert Dreyfus e Paul Rabinow. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2010.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FREUD, S. *Mal-Estar da Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Universidad de Granada, 1985.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GUMBRECHT, H. U. *Graciosidade e Estagnação: Ensaios escolhidos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HANNERZ, U. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. New York: Routledge, 1996.
- _____. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HARTMANN, A. Religiosidade Midiática: uma nova agenda pública na construção de sentidos? *Cadernos IHU*, São Leopoldo, ano 2, n. 9, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? In *Religião e Sociedade*, vol. 18, n. 1. Rio de Janeiro: 1997.
- _____. *La religión, hilo de la memoria*, Madrid: Herder, 2005.
- _____. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, D.; WILLAIME, J. *Sociologia e Religião. Abordagens Clássicas. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.*
- HUFF JÚNIOR, A. E. Campo religioso brasileiro e História do Tempo Presente. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá v. 1, n. 3, 2009.
- IANNACCONE, L; FINKE, R; STARK, R. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry*, v. 35, n. 2, p. 350-364, abr. 1997.
- JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. São Paulo: PUC; Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003.

- JUNGBLUT, A. L. O Evangelho New Age: Sobre a gnose evangélica no Brasil na visão de seus detratores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 101-121, jul.-dez. 2006.
- KORSTANJE, M. Lo religioso en el siglo XXI: transformación de creencias y prácticas. *Ciencias Sociales Online*, v. 3, n. 3, p. 28-55, nov. 2006.
- LAMBERT, Y. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion*, n. 60-3, p. 303-333, 1999.
- LASCH, C. *The Culture of Narcissism*. New York: W. W. Norton, 1979.
- LEBOW, V. Price Competition in 1955. *Journal of Retailing*, v. 31, 1955. Disponível em: <<http://www.gcafh.org/edlab/Lebow.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2016.
- LEEDS, A.; LEEDS, E. *A sociologia do Brasil Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LÉONARD, E. *O protestantismo brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2002.
- LIMA, J. A. Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno. *Cronos*, Natal, v. 12, n. 1, p. 90-104, jan./jun. 2011.
- LIMA, R. A. de. *Comunidade cristã inclusiva: uma construção pentecostal LGBTs*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) UEL, Londrina, 2014.
- LUCKMANN, T. *La Religión Invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. Transformations of religion and morality in modern Europe. *Social Compass*, Louvain, v. 50, n. 3, p. 275-285, 2003.
- LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MAFRA, Clara. *Números e Narrativas*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, jul./dez. 2013.
- MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión: La reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, v. 2, 1999.
- _____. Guerra espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Revista Debates do NER*, Porto Alegre, ano 4, n. 4, jul. 2004.
- _____. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 11 n. 2, p. 238-258, mai.-ago. 2011.
- _____. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, UFRGS, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.
- MARIZ, C. L. *Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 21, n. 1, p. 25-39, abr. 2001.
- MARTÍN-BARBERO, J. *Secularización, Desencanto y Reencantamiento Massmediatico*. *Diálogos de la Comunicación*, Lima, n. 41, p. 71-81, mar. 1995.

- MARTINOFF, E. H. S. A música evangélica na atualidade: algumas reflexões sobre a relação entre religião, mídia e sociedade. *Revista da ABEM*, v. 23, p. 67-74, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MATA, S. R. da. O escândalo da religião à luz da protociologia de Thomas Luckmann. *Saeculum*, v. 30, p. 191-204, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/22244/12337>>. Acesso em: 18 jan. 2016.
- MENDES, C. M. A pesquisa on-line: potencialidades da pesquisa qualitativa no ambiente virtual. *Hipertextus* n. 2, jan. 2009. Disponível em: <http://www.hipertextus.net/volume2/Conrado-Moreira-MENDES.pdf>> Acesso em 12 jun. 2016.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: *Revista USP*, n. 67, p. 48-67, set./nov. 2005.
- MENEZES, J. M. *As Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia*. Londrina (1972-2008). Dissertação (Mestrado em História Social) UEL, Londrina, 2009.
- MORAIS, E. E. *Religiosidade contemporânea: aproximações entre o Neopentecostalismo e o Neoliberalismo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UEL, Londrina, 2013.
- MOREIRA, A. S. A religião sob o domínio da estética. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, p. 379-405, 2015.
- MOREIRA, D. A. *O Método Fenomenológico na Pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
- MORIN, E. *Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- MOUZELIS, N. Modernity and the secularization debate. *Sociology*, n. 46, p. 207-223, 2012.
- MURPHY, J. C. Os Ligados e Ondas de Paz [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <vfrari@gmail.com> em 4 ago. 2015.
- OLMEDO, J. J. C. *Secularización de la sociedad occidental: ¿dónde se operó el cambio?* 2013. Disponível em: <http://www.tendencias21.net/Secularizacion-de-la-sociedad-occidental-donde-se-opero-el-cambio_a26656.html>. Acesso em: 24 maio 2014.
- ORO, A. P. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- ORTNER, S. B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PAEGLE, E. G. M. A “McDonaldização” da fé: um estudo sobre os evangélicos brasileiros. *Protestantismo em Revista*. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia*. v. 17, set.-dez. 2008.
- PAIVA, F. *Eu era assim: infância, cultura e consumismo*. São Paulo: Cortez, 2009.

- PAVÓN, D. N. Política, Religión y Filosofía de la Historia. Anuario Filosófico, Pamplona, Universidad de Navarra, v. 16, n. 2, p. 81-108, 1983.
- PIERUCCI, A. F. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: SANTOS, G. A. C. Tecendo alguns aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo. Ciberteologia Revista de Teologia & Cultura, São Paulo, n. 21, p. 27-35, jan./fev. 2009.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- PRANDI, R. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, A. P. & STEIL, C. A. (org.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PROENÇA, W. L.; SOUZA, R. S. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. In: MUZIO, R. R. A Revolução Silenciosa: transformando cidades pela implantação de igrejas saudáveis. São Paulo: SEPAL, 2004.
- ROMEIRO, P. Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo. Mundo Cristão. 2005.
- RUST, L. Colunas de São Pedro: a Política Papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.
- SANCHES, S. M. A Teologia da Missão Integral como Teologia Evangélica Contextual Latino-americana. Revista Caminhando, v. 15, p. 65-85, jan./jun. 2010.
- SANCHEZ-BAYON, A. Examen de las principales fuentes e instituciones originarias de Derecho canónico pluriconfesional: Una historia crítica para la revelacion de falacias y fundamentos. Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, n. 41, p. 605-637, dez. 2013.
- SANTOS, A. M; GROSSI, P. K. Mídia, Sociedade de Consumo e Saúde: quando comprar torna-se um remédio. Boletim da Saúde, v. 21, p. 61-66, 2008.
- SCARPI, P. Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos. Barcelona: Crítica, 2000.
- SERPA, C. C. S. O Show tem que parar! A construção de identidade pela negação do outro no terceiro espaço. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- SOUZA, A. R.; PINTO, M. C. O. B. S. Duas igrejas expoentes do novo empreendedorismo pentecostal. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCAR, v. 3, p. 111-130, 2013.
- STEIL, C. Pluralismo, modernidade e tradição. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.
- TEIXEIRA, F. (Org.). Sociologia da religião: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.
- TEIXEIRA, F; MENEZES, R (Org.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis, Vozes, 2013.
- TILLICH, P. A era protestante. São Paulo: Traço a Traço Editorial, 1992.
- TURNER, V. W. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VANDENBERGHE, F. Globalização e individualização na modernidade tardia: uma introdução teórica à sociologia da juventude. Mediações, Londrina, v. 19, n. 1, p. 265-316, jan.-jun. 2014.

VARGAS, S. L. G. La música Gospel en Limón. Ministerio de Cultura y Juventud. Imprenta Nacional: San José, 2010.

VIEIRA, E. F. A dialética da Pós-modernidade: a sociedade em transformação. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

WEBER, M. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. Max Weber: sociologia. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

_____. Conceitos Básicos de Sociologia. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. A ética protestante e o espírito do Capitalismo. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009.

WILLAIME, J. P. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. Estudos da Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano XVII, n. 25, p. 119-157, dez. 2003.

FONTES ORAIS

SHEA, Michael Patrick. Centro Brasileiro de Adoração. Entrevista concedida a Vanderlei Frari. Gravação digital. Londrina, 1 abr. 2016.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

WEBB, M. R. Uma História da OMS no Brasil. Biblioteca do ISBL. Londrina: Centro Educacional Evangélico ISBL, 2011. CD-ROM.

APÊNDICE A
Questionário Online (Google Forms)

QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

*** Seus dados serão mantidos em sigilo absoluto ***

*Obrigatório



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Orientador: Dr. Fabio Lanza
Orientando: Vanderlei Frari

Nome completo *

Idade *

Sexo *

Masculino

Feminino

Raça/Cor/Etnia *

- Amarela
- Branca
- Indígena
- Parda
- Preta

Renda mensal familiar (em Salários Mínimos Federais) *

- Abaixo de 2 (R\$ 1.760,00)
- De 2 a 4 (R\$ 1.760,00 a R\$ 3.520,00)
- De 4 a 10 (R\$ 3.520,00 a R\$ 8.800,00)
- De 10 a 20 (R\$ 8.800,00 a R\$ 17.600,00)
- Acima de 20 (R\$ 17.600,00 +)

Formação escolar *

- Ensino Fundamental (incompleto)
- Ensino Fundamental (completo)
- Ensino Médio (incompleto)
- Ensino Médio (completo)
- Ensino Superior (incompleto)
- Ensino Superior (completo)
- Pós-graduação

Já foi membro ou participante regular de igreja/s evangélica/s? *

- Sim
- Não (neste caso, não prossiga o questionário)

Por quanto tempo manteve vínculo com a/s igreja/s? *

- Menos de 1 ano
- De 1 a 3 anos
- De 3 a 5 anos
- De 5 a 10 anos
- De 10 a 20 anos
- Acima de 20 anos

No momento atual, você tem vinculação formal ou membresia em alguma igreja evangélica ou denominação? *

- Sim (neste caso, não prossiga o questionário)
- Não

Há quanto tempo está sem vinculação formal com igreja ou denominação? *

- Há 6 meses
- Há 1 ano
- Há 2 anos
- Há 3 anos
- Há 4 anos
- Há 5 anos ou mais

Qual era a denominação ou nome da última igreja a qual você pertencia? *

Quais foram os motivos ou razões para o desligamento da igreja institucional? *

Caso queira aprofundar um pouco mais os motivos acima, deixe seu e-mail ou WhatsApp (com DDD) para contato com o pesquisador

Como você nomeia sua condição religiosa atual? *

Você se considera uma pessoa cristã evangélica, mesmo sem frequentar uma igreja? *

- Sim
- Não
- Não sei dizer

De que forma você nutre a sua vida espiritual sem estar vinculado/a formalmente a uma igreja evangélica? *

Que formas de vinculação ou socialização você possui com outros cristãos evangélicos fora do contexto das igrejas? Marque mais de uma opção *

- Células
- Reuniões para estudo da Bíblia
- Reuniões para comunhão e discussão
- Grupos virtuais na Internet
- Reuniões do "Caminho da Graça"
- Participação no AWAKE
- Participação nos eventos da Casa de Davi (CBA)
- Reuniões regulares em "igrejas" não institucionalizadas
- Nenhuma das anteriores
- Outro:

Você costuma assistir cultos ou pregações pela Internet? *

- Sim
- Não

Com que frequência faz isso? *

- Quase todos os dias
- Uma vez por semana
- Duas vezes por mês
- Uma vez por mês
- Nunca

Cite alguns nomes de pregadores ou pastores virtuais que você aprecia e que têm contribuído para a sua fé *

Cite alguns escritores que têm influenciado a sua concepção atual de vida cristã e fé *

Em sua opinião, como é a igreja ideal? *

Assinale o nível de importância dos elementos abaixo para a nutrição da sua fé. Não pense em termos ideais, mas em termos daquilo que você faz atualmente *

	Irrelevante	Importante	Essencial/Vital
Ouvir música gospel/cristã	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Ler livros cristãos	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Buscar conhecimento teológico	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Participar de eventos de comunhão e adoração	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Buscar experiências com o Espírito Santo	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Evangelizar outras pessoas	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Participar de redes sociais de conteúdo cristão	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Ouvir áudios ou assistir vídeos de pregações	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
Ter encontros regulares com outros cristãos	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Fale um pouco sobre como é viver a fé cristã evangélica fora do contexto de uma igreja institucional? *

Não tendo vínculo com uma igreja específica, você costuma visitar igrejas evangélicas? *

- Não vou a igreja alguma
- Raramente visito uma igreja ou igrejas
- Frequentemente visito uma igreja ou igrejas

Você tem intenção de retornar para a igreja institucional, com vínculos formais, em algum momento da sua vida? *

- Sim
- Não
- Não sei dizer

Como chegou a este questionário? *

- Mediante indicação de amigos
- Vi a divulgação da pesquisa em grupos do Facebook
- À convite pessoal do pesquisador

ATENÇÃO! LEIA ATENTAMENTE A INSTRUÇÃO ABAIXO

Após clicar no botão "Enviar", você verá o link do termo de cessão de direitos. É muito importante que você o preencha para validar os dados fornecidos neste questionário.

ENVIAR

Nunca envie senhas pelo Formulários Google.

APÊNDICE B
Roteiro de entrevista para o
líder da casa de Davi



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROJETO DE MESTRADO**

Orientador: Dr. Fabio Lanza

Orientando: Vanderlei Frari

DADOS PESSOAIS

Nome completo:

Idade:

Nacionalidade:

Profissão:

QUESTÕES INSTITUCIONAIS

Como surgiu a ideia ou o projeto Casa de Davi?

Quando as atividades/reuniões foram iniciadas?

Basicamente, o que faz a Casa de Davi? Qual é a razão de existir? Como funciona?

Como foi a recepção por parte das igrejas evangélicas de Londrina?

Qual o perfil do público que frequenta a Casa de Davi?

Há resistência ou oposição por parte de igrejas? Se sim, de que forma?

Como a Casa de Davi paga os custos de manutenção?

Quantas pessoas estão envolvidas no âmbito de liderança/gerenciamento/coordenação?

De que forma a Casa de Davi contribui para a igreja evangélica de Londrina?

O que as pessoas buscam na Casa de Davi?

O que você, como líder, procura proporcionar aos frequentadores da Casa de Davi?

Qual tem sido o papel da música cristã/gospel no funcionamento da Casa de Davi?

Você nota a presença de participantes desvinculados de igrejas evangélicas?

APÊNDICE C

Quadro de informações básicas dos grupos, páginas e comunidades do facebook

PÁGINA E URL	DESCRIÇÃO FORNECIDA PELA PÁGINA	NÚMERO DE PARTICIPANTES
OS DESIGREJADOS www.facebook.com/osdesingrejados	Esta página serve a todos que não compactuam com as heresias do mundo gospel. Igreja, somos nós! AQUI, LOBO NÃO TEM VEZ!	79.000 curtidas
DESIGREJADOS EM DEBATE www.facebook.com/groups/1626977047539542	Grupo de debate sobre desigrejado: todos podem perguntar, e todos podem responder. Regras do grupo: 1) é proibido tópicos de zombaria sobre dizimo, pastores e denominações; pois o grupo é formado, de várias religiões; todos estão cientes disso. 2) não é permitido postagem com tema que já esta em discussão em outro tópico, nem tema que não seja relacionado ao debate sobre desigrejado; 3) não é permitido: ofensa de caráter pessoal ou a denominação religiosa; ou a pastores ou padres; etc... 4) não é permitido ironizar, zombar, escarnecer comentários. (vamos ter respeito pelo irmão). 5) não será permitido: conhecimentos didáticos que fujam da filosofia da nova aliança em cristo jesus; (novo testamento e velho testamento). 6) não será permitido: vírus e postagem de sites com vírus, e de origem pornográfica; 7) será excluído pessoas intolerante religioso. A administração excluirá os tópicos que estiverem fora das regras. Os banidos não serão readmitidos, somente se se retratar.	28.000 membros

<p>SOMOS CONTRA O DÍZIMO</p> <p>www.facebook.com/groups/256133841094256</p>	<p>Grupo criado para os que estão livres do sistema religioso e todas suas crendices e mazelas.</p> <p>Pagar e receber dízimos, guardar sábado, sacrificar, circuncisar, apresentar crianças em templos, usar véu, e outros costumes vindos da Lei é desfazer da obra de Cristo, portanto, quem volta aos antigos rudimentos é como o cachorro que come o próprio vômito ou a porca lavada que se revira na lama.</p>	17.000 membros
<p>EX-EVANGÉLICOS</p> <p>www.facebook.com/groups/ex.evangelicos</p>	<p>Ex-evangélico é todo aquele que deixou de seguir esta religião. Hoje, muitos seguem outra religião, outros são ateus ou agnósticos e ainda existem aqueles que continuam sendo cristãos. Enfim, existem ex-evangélicos de todos os tipos. Esta comunidade foi criada para que possamos conversar sobre o tempo em que éramos evangélicos, os bastidores, os podres, o motivo que nos levou a deixar esta religião e sobre a vida que levamos hoje.</p>	1.400 membros
<p>SAÍ DO SISTEMA RELIGIOSO E AGORA?</p> <p>www.facebook.com/groups/1559481730951018</p>	<p>Se você está se sentindo sozinho, seus amigos te abandonaram, a sua família fala que você está ficando louco. Você saiu do sistema religioso? Se você saiu nós já estivemos em seu lugar e este é o lugar certo para conhecer a verdade e não mais se sentir rejeitado.</p> <p>Regras do grupo: Não serão permitidos palavrões, ofensas, propagandas de nenhum tipo e muito menos vendas de CDs e DVDs e Religiosos ou não; ao descumprirem estas regras serão excluídos.</p>	3.400 membros
<p>DESIGREJADOS?? EU SOU DE JESUS</p> <p>www.facebook.com/groups/603459583050235</p>	<p>ACREDITAMOS QUE: IGREJA É GENTE, E NÃO LUGAR!</p>	1.700 membros
<p>DESIGREJADOS</p> <p>www.facebook.com/Desigrejados-585388348143772</p>	<p>Desigrejado é ser desvinculado dos lugares apelidados de “igrejas”, é seguir somente a Cristo e seus mandamentos. Habituarse à leitura da Bíblia.</p>	5.600 curtidas

APÊNDICE D

Tabelas de classificação das questões qualitativas do questionário

Tabela 1 – Formas de nutrição da fé fora do contexto institucional

Oração, programação de rádio
Eventualmente leio a Bíblia, mas somente os Evangelhos
Estudo da Palavra, oração constante, livros sérios
Lendo a Bíblia, orando, lendo livros
Orações e leitura da Bíblia
Leio a Bíblia, orações
Falando com o pai divino
Ouvindo ministrações, leitura da Palavra
Lendo a Bíblia, ouvindo louvor
Leitura da palavra, oração
Lendo a Bíblia, vivendo os princípios bíblicos e ensinando meus filhos e a todos que eu alcance, inclusive pela internet
Lendo a Bíblia e orando
Oração e eventualmente leitura da Bíblia
Lendo a Palavra, falando com Deus sempre e sem cessar, buscando sua vontade pra minha vida, e tentando viver de acordo com o que Ele nos diz e buscando dar exemplo sempre que possível, também gosto de ouvir musica gospel, mas eu sei que só esse tipo de consumo não quer dizer que se tenha uma vida espiritual saudável
De uma forma paradoxal da intuição. Isso começa com a consciência de “ser” Cristão, e não frequentar para se sentir “sendo” da igreja
Visitando os cultos e procurando me vincular
Oração e devocional diário, atitudes e comportamentos de um seguidor de Cristo em todos os momentos de minha vida profissional, participando de cultos em igrejas evangélicas, sem, contudo, ter cadastro de membresia
Eu visito igrejas, faço campanha aqui, ali. E no meu coração Deus vai me mostrar qual delas quer que eu fique
Creio que a construção da pergunta foi mal elaborada. Uma coisa não está ligada à outra. Vida espiritual é nutrida no relacionamento íntimo com Deus e no relacionamento humano. Vinculação formal a uma igreja evangélica, católica, ou seja, qual for à coloração religiosa, não passa de agremiação e jamais irá “nutrir” a vida espiritual. A própria construção desta pergunta denota o abismo existente entre “vida espiritual” nutrida com Deus no relacionamento com o próximo, e “vinculação formal a uma igreja instituição” e ainda evangélica, senão não serve. É muito triste, o homem continua errando por não compreender as escrituras. E elas testificam do filho, o filho é o evangelho, Ele é a boa nova. É só olhar para Jesus que irá perceber que esta pergunta não é coerente.
Grupo de comunhão junto a outros irmãos
Com conselhos de amigos cristãos

Fonte: elaboração do autor, com base nos dados do questionário online

Tabela 2 – Classificação dos motivos ou razões para o desligamento da igreja institucional

CLASSIFICAÇÃO	MOTIVOS OU CAUSAS
(i) Questões pessoais, interpessoais ou comunitárias	<p>“Desânimo por não encontrar espaço”</p> <p>“Mudança de cidade para trabalho”</p> <p>“Picutinhas e fofocas entre os membros”</p> <p>“Estava passando por dificuldades emocionais (desânimo, depressão) que me levaram a perder o foco na fé e querer o isolamento por falta de apoio”</p> <p>“Distante de minha casa e falta de identificação da minha parte”</p>
(ii) Decepções com lideranças religiosas	<p>“Uma série de fatores, que não podem ser nominados agora, mas decepção com líderes foi um fator forte”</p> <p>“Pq precisei que visitassem o meu pai na UTI e os pastores ficaram empurrando um para o outro é isso me desanimou, pq eu dizimava, fazia votos, participava das campanhas, ajudava na igreja, frequentava os cultos todos os dias e na hora que mais precisei”</p> <p>“Com a necessidade de sair da liderança de meu ministério do qual eu participava há uns 10 anos por conta da demanda da faculdade eu não tive o apoio que esperava com essa decisão, também estava passando por problemas pessoais sérios (na época eu havia sido vítima de tentativa de estupro e assassinato) e mais uma vez não me senti acolhida. Infelizmente toda essa situação criou em mim um sentimento de decepção, raiva e tristeza muito grande e acabei não voltando, tentei voltar algumas vezes, mas quando volto lá e só uma sensação de peso e tristeza que sinto. Já tentei ir a outras denominações, mas também não consigo me adaptar, por que tenho medo que aconteça tudo de novo e que eu acabe me decepcionando novamente. Apesar de tanto tempo na igreja com tudo o que passou ficou um sentimento de que no fundo eu não era uma parte importante da igreja”</p> <p>“Por não fazer o curso de membresia, não me deixaram participar dos ministérios”</p> <p>“Hipocrisia por parte das pessoas e líderes”</p> <p>“Incoerência entre palavra e prática, hipocrisia e burocracia”</p> <p>“Ministração da palavra de deus em benefício próprio (pastores)”</p> <p>“Completo descontentamento com os líderes”</p>

<p>(iii) Concepções ideais acerca da igreja evangélica e resistências</p>	<p>“O desligamento se deu aos poucos: conforme se estuda, graduação, mestrado, etc., a mente vai se desconectando de muitas coisas nas igrejas evangélicas. Os principais motivos é que encontrei campo de militância em várias áreas, fosse associações de bairro ou defesa de direitos sociais, coisas estas que a igreja não se importava. A igreja só se importava de ver as pessoas frequentando os cultos e contribuindo com o dízimo. Também existe a questão de quase todos os pastores serem conservadores e direitistas. Eram contra o aborto, mas não auxiliaram uma jovem que um dia levei a eles e disse que ela não queria abortar, mas não tinha recursos para sustentar a criança. Quando chegou as eleições, pediram discretamente votos para um determinado candidato e, de repente ouvi dois líderes conversando que tinham que fazer campanha para este candidato porque ele iria conseguir um terreno para a igreja. Outro ponto foi o extremo machismo que existia, pois na igreja não existiam pastoras e a mulher era doutrinada a aprender calada e obedecer em tudo o homem, quase um ensino medieval. A mulher era sempre posta em uma posição subalterna e inferior ao homem. Também existia uma postura arrogante dos pastores, que exigiam obediência das ovelhas, dizendo que deveríamos prestar contas a eles. A gota d'água ocorreu um dia quando falei pro líder de células que iria em um evento musical em outra igreja e ele falou que precisava da autorização do pastor para ir em outra denominação. Discuti e fui assim mesmo e, pelo que me contaram, o líder de célula me delatou pro pastor, que ficou bravo comigo. Parei de ir. O líder ligou-me não para conversar, mas para dizer que estava sem rebelde”</p> <p>“Falta de identificação, com a visão da igreja (muita psicologia, pregações de autoajuda, etc.). Igreja está fria, sem vida, formal, mundana, mistificada, supersticiosa”</p> <p>“A igreja verdadeira é viva, não uma instituição rígida”</p> <p>“Perceber que a igreja institucional não tem nada a ver com a igreja de cristo”</p> <p>“Muito complicada, cheia de movimentos, estratégias, etc. o pessoal quer te formatar”</p> <p>“A instituição agrega hoje em seu discurso de fé elementos que não condizem com os princípios mais básicos da fé cristã”</p> <p>“Muitas regras, legalismo, fardo”</p> <p>“Considero eventos religiosos tediosos, ‘chatos’ no português popular (cultos evangélicos e principalmente as maçantes e insuportáveis missas católicas). Jamais gostei de frequentar células. O único evento que as instituições religiosas propiciavam e que eu frequentava assiduamente era a escola bíblica dominical. Similarmente, compatibilizei-me muito com a ABU durante meu período de faculdade. Um determinado dia (2014) simplesmente parei de ir na igreja (nunca fui assíduo nos cultos, somente na EBD). Não solicitei desligamento oficial da instituição religiosa. Ninguém também me procurou ou solicitou o desligamento oficial. Minha vida continuou a mesma, pois nunca me vesti de uma determinada forma específica e nunca ouvi música ‘gospel’ etc., continuei a viver da mesma maneira, a única diferença é que passei a ter mais tempo livre aos domingos”</p>
---------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: elaboração do autor, com base nos dados do questionário online

Tabela 3 – Opiniões sobre a igreja ideal

Ideal é a descrita na Bíblia, contudo, a Bíblia não traz todo um estatuto eclesiástico. Mas, acredito que nos dias atuais, para uma igreja ser ideal (ou próxima de) ela precisa ser cristianizada novamente.
A que o Senhor Jesus idealizou, sem placa ou divisão.
Avivada, ativa, investidora no espiritual e não no material, acolhedora, social, sem discriminação.
Cheia do Espírito Santo e unida.
Para mim a igreja ideal não teria templos, mas sim hospitais, escolas, orfanatos, defensorias públicas, associações de bairros, projetos sociais etc. e seria extremamente relevante na sociedade. Os recursos financeiros angariados seriam redistribuídos de forma direta e indireta aos necessitados da sociedade, independentemente da religião e também não existiria corpo clerical pago com ofertas de membros. Contudo penso que não existe uma “Igreja Ideal”, pois isto relatado acima é ideal para minha concepção de vida, contudo talvez não sirva para outras pessoas. Assim, penso que a igreja pode assumir várias formas (institucionalizada ou desinstitucionalizada), pois as pessoas, as sociedades, as culturas e as realidades não são idênticas. Existem várias idiossincrasias, o que justificaria várias formas de ser construir e ser realizar a “Igreja”.
Não existe.
Não há ideal. Mas o Caminho da Graça de Caio Fábio seria um “ideal” menos pior, visto que tudo que é humano com o passar do tempo institucionaliza-se!
Sem vínculo partidário, ênfase na propagação das boas novas com foco na salvação de pessoas através de Jesus Cristo somente.
Não consigo imaginar, pois todas são falhas. E Deus manda não olhar para o homem, pois o coração do homem é corrupto.
Pastores devem ter vida santa.
Sem placas, pregando segundo o Evangelho.
Primeiramente não existe tal lugar uma vez que o filho não mandou abrir templos.
Onde estiverem 2 ou 3 reunidos.
Entendo que a igreja somos cada um, o foco é somente Cristo.
Onde a Palavra é pregada e vivida.
Aquela que não condena, mas acolhe. Que não faz diferenciação das pessoas, que tratam todas iguais, inclusive os que têm cargos na igreja, que prega o amor e a graça acima de tudo e que contextualiza os textos bíblicos com a sociedade atual (que é completamente diferente das dos tempos bíblicos) e que ajuda os necessitados, faz ações para fora do templo.
A igreja celestial, a terrena sempre terá problemas afinal todos nos somos falhos.
A igreja descrita nos Atos dos Apóstolos.
Não existe.
Atos dos apóstolos.
Unida acolhedora.

Fonte: elaboração do autor, com base nos dados do questionário online

APÊNDICE E

Termo de cessão de direitos (Google Forms)

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Patricia Taconi de Moraes Scotton Alves

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

7.278.084-1 SSP-PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

30 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina/PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Roberto Carlos Babugia

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

5.306.375-6 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

19 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina-Paraná

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Davidson Santiago Tavares

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

10082022 SSP/PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

18 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina/PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

HELIO JOAO ALEXIUS

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

1427049-3 SSP PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

12 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

LONDRINA, PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

ALEX FERNANDO DA SILVA

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

8.204.889-0 SESP/PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

11 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencimentos do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Kelly Regina Silva

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

7245137 SSP-PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

11 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Jaqueline Souza

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

76905169

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

11 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencimentos do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Leticia Pereira Bettini

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

13.717247-0 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

11 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Alexandra Bichere

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

59042840 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

11 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Renato Prado Pierri

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

1929547-8 SSP/PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

09 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina, PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Daniel Lisandro Alexius

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

39591480

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

08 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Mario Biolada

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

6.301.204-1 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

08 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Maria de Fatima Maruchi

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

16062995 - SSP

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

06 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Marcos Roberto Rossi

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

59502140 SSP-PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

05 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

LONDRINA - PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Edilene Gerlach Cesar Eller

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

26440097

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

04 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

George André Candido

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

67280229 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

04 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Priscilla Perrud Silva

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

105923546 SSP-PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

04 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina/PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Mariana Gerlach Cesar Eller

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

77999310 SSPPR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

04 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Letícia Jaqueline dos Santos

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

1.248.360-0 PR

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

12 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina - PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Rita Garcia

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

40465148-0 SP

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

05 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina/PR

Concordância *

Concordo com os termos acima

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista e/ou dados fornecidos através de questionário eletrônico, concedidos ao pesquisador Vanderlei Frari, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, ao projeto de pesquisa "A Cultura Gospel e a mobilidade de pertencas do sujeito religioso evangélico" e ao Laboratório de Estudos sobre Religião e Religiosidades para usarem-nos integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações. Da mesma forma, autorizo a terceiros a sua audição, no caso de gravações, e o uso do texto final oriundo da transcrição, bem como, a leitura dos dados coletados através deste formulário digital, os quais estarão registrados e disponíveis no CDPH – Centro de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL.

Nome completo: *

Vinicius Monteiro de Andrade

Número da Carteira de Identidade e Órgão Emissor: *

4.425.081-8 Pr

Data da entrevista e/ou do preenchimento do questionário: *

DD MM AAAA

07 / 06 / 2016

Cidade/UF na qual reside atualmente: *

Londrina-Pr

Concordância *

Concordo com os termos acima