

“Comunidade Gólgota em Curitiba”: um movimento dentro do movimento¹

“Golgotha Community in Curitiba”: a movement within the movement

*Maralice Maschio**

Resumo

O presente artigo traça uma abordagem sobre o protestantismo brasileiro, num movimento histórico de desdobramento das igrejas e denominações religiosas desde suas origens. Consequentemente, construiu-se um cenário do Pentecostalismo ao longo do século XX no Brasil, por intermédio de suas igrejas e dissidências religiosas. O exercício permite a observação de comunidades evangélicas como a Gólgota, em Curitiba/PR, expressão das igrejas emergentes, surgidas na virada do século XX para o XXI, que recorrem aos meios midiáticos, linguagem descontraída e público-alvo como os jovens *undergrounds*. Um dos fenômenos centrais que permite relação entre as igrejas e denominações religiosas, bem como a trajetória histórica da Comunidade Gólgota, é o fenômeno do trânsito religioso, que marca a prática dos evangélicos brasileiros desde a década de 1980.

Palavras-chave: Protestantismo. Pentecostalismo. Igrejas emergentes. Jovens *undergrounds*. Comunidade Gólgota.

Abstract

This article traces an approach on Brazilian Protestantism in a historical movement of unfolding churches and religious denominations since its origins. Consequently, a scenario of Pentecostalism was built throughout the 20th century in Brazil, through its churches and religious dissidences. The exercise allows the observation of evangelical communities such as Golgotha, in Curitiba/PR, expression of the emerging churches, which emerged at the turn of the 20th to the 21st century, which resort to the media, relaxed language and target audience like the young *undergrounds*. One of the central phenomena that allows the relationship between churches and religious denominations, as well as the historical trajectory of the Golgotha Community, is the phenomenon of religious transit, which has marked the practice of Brazilian evangelicals since the 1980s.

Keywords: Protestantism. Pentecostalism. Emerging churches. Young *undergrounds*. Golgotha Community.

* Doutora em História das Religiões e Religiosidades Evangélicas pela Universidade Federal do Paraná. Docente na Faculdade Municipal de Educação e Meio Ambiente de Clevelândia-PR. E-mail: maralicesmaschio@gmail.com.

Introdução

Escrever no Tempo Presente constitui um desafio no sentido de enquanto se escreve a história o ponto já ruiu. Ou seja, trata-se de problematizar raízes históricas de um movimento em movimento. É mais do que um balanço historiográfico até se chegar à Comunidade Gólgota. É um percurso que não é evolutivo. É continuidade, permanência e distanciamento. É a necessidade de se desconfiar do que se apresentou como novidade, cuja emergência poderia delimitar a morte do que havia partido. Trata-se da possibilidade de ter as rédeas do ofício histórico nas mãos, falando de um movimento “emergente”, nas últimas duas décadas, que ao emergir já estava se modificando e daí oferecer coordenadas dentro do campo religioso evangélico, onde só se via um rastilho de exotividade.

Por conseguinte, retira-se a Gólgota do campo de uma estrutura legível do exótico, buscando raízes históricas do movimento (Do Protestantismo Histórico e do Pentecostalismo e suas neorealidades). Eis a leitura de conjunto desse processo, olhando a Comunidade Gólgota menos como novidade e mais como continuidade. Diante disso, propõe-se e escreve-se o processo histórico como uma compreensão. Afinal, é difícil lidar com um caldo cultural contraditório, lido como novo, mas travestido de velho, onde encontramos o conteúdo de valores que não são nossos, construções culturais e sociais que pressionam e, ao mesmo tempo, representam um mapa de nossa complexa realidade brasileira e contemporânea. Muitas vezes, implica em lidar com um corpo de valores conservadores, presentes no processo, de forma ética e respeitosa.

1. Da Igreja Católica ao advento da Reforma Protestante

Entre os séculos XV e meados do XVI houve mudanças de ordem social, cultural, política e econômica, como o desenvolvimento do pensamento humanista, o impacto da invenção da imprensa, a afirmação do poder dos monarcas, a crise institucional da Igreja Católica com o Cisma do Ocidente (1378-1417), a presença de ideias dos movimentos medievais designados como heréticos. Tais eventos abriram fissuras no poder hegemônico da Igreja Católica e questionaram elementos de ordem doutrinária e dogmática. Resquícios do paganismo ainda se faziam presentes na sociedade europeia do século XVI, travestidos de práticas cristãs. O Catolicismo popular era permeado por elementos profanos, o que acarretava em uma

imensa dificuldade para se classificar o que era ortodoxo do que poderia ser considerado herético.

Em 1517, inicia-se o primeiro movimento protestante. Com Lutero, inaugura-se um período de rupturas institucionais com o Papado e o aparecimento de novas igrejas. Apesar das divergências internas, Luteranismo, Calvinismo e Anglicanismo têm muitos elementos comuns: a ênfase na Bíblia, salvação pela fé, eliminação do culto aos santos e a Virgem Maria, a redução do número de sacramentos, para apenas dois: o Batismo e Eucaristia (são três no Anglicanismo, somando-se a Confirmação), a ideia do sacerdócio universal, e ainda a condenação ao valor das indulgências e das relíquias sagradas.

No que tange à Europa, é possível discutir alguns pontos, referentes especialmente ao século XVII, visto que é quando a colonização inglesa toma impulso (Balbino, 2010). No sentido protestante, a Inglaterra apresentava um aspecto mais plural, por dividir espaços anglicanos puritanos, congregacionais, puritanos batistas e metodistas. Na Escócia estavam os presbiterianos. Na França os huguenotes. Na Alemanha e na Suécia, os luteranos e, na Holanda, a igreja reformada holandesa e os menonitas (Maciel, 2016). Na América do Norte, por sua vez, recebeu um grande fluxo de imigrantes, especialmente aqueles que enfrentavam conflitos com o Anglicanismo na Inglaterra e buscavam um novo lar para professar sua fé (Balbino, 2010).

Nesse mesmo contexto, há o começo da colonização do território que viria a se configurar, no final do século XVIII, como os Estados Unidos da América. O mito fundador dos Estados Unidos se baseia na viagem do *Mayflower*, barco que trouxe os Pilgrims Fathers (Pais Peregrinos), que saíram da Inglaterra em 1620. A princípio, o destino era a colônia da Virgínia, mas desembarcaram mais ao norte, em Massachusetts. Os viajantes chegaram à baía de Plymouth, onde fundaram a colônia de Plymouth, primeiro assentamento que veio a se chamar de Nova Inglaterra (Balbino, 2010).

Alderí Souza de Matos (2018), no *site* Presbiteriano de Pós-Graduação da Mackenzie, considera o século XVIII nos Estados Unidos como o século protestante. No processo de formação da nação norte-americana, salientamos a importância do Protestantismo como um elemento de construção da identidade nacional. Aliás, o discurso religioso protestante serviu como base discursiva para a consolidação de instituições sociais e políticas, bem como para justificar o expansionismo territorial rumo ao Oeste.

No século XIX, o Destino Manifesto (teoria política criada, em meados do século XIX, para justificar o direito de autonomia e de expansão territorial dos norte-americanos) estava impregnado de referências religiosas, pois defendia a ideia de que a expansão territorial era um direito divino, concedido aos americanos, para se espalharem por toda a América do Norte. Internamente, houve a afirmação de valores religiosos, que confirmavam a graça de Deus mediante a prosperidade interna e de crescimento territorial, mas, externamente, essa influência foi expressa de forma secularizada, por intermédio dos conceitos de democracia e república, os quais deveriam ser levados a todos os povos, para que houvesse, entre eles, a igualdade e a liberdade (Balbino, 2010).

No Brasil, a presença do Protestantismo histórico ocorre de modo mais significativo a partir do século XIX, com a entrada dos contingentes de imigrantes alemães. Antes, no período colonial, por conta da marca colonizadora católica, a presença protestante não era permitida. Houve atuações protestantes, a exemplo das experiências calvinistas da França Antártida (1555-1570) e durante as invasões holandesas (1624-1654). Contudo, por conta do sistema de padroado régio e do estatuto oficial do Catolicismo, a presença protestante não deixou marcas significativas (Gertz, 2001), até porque o Catolicismo como religião oficial do Estado permanece até mesmo após a independência, em 1822.

As primeiras experiências do Protestantismo de Migração foram as Igrejas Luterana, Anglicana e Reformada (Cunha, 2007). No caso dos Anglicanos, sua primeira igreja foi construída em 1819, e a dos Luteranos em 1837 (Silva, 2010). Segundo René Gertz (2001), o Luteranismo é representado por duas igrejas: a IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), com maior número de fiéis, e a IELB (Igreja Evangélica do Brasil), numericamente inferior. Essas igrejas se desenvolveram, sobretudo, em áreas de imigração alemã, tendo uma presença mais significativa no Sul do Brasil.

Os Anglicanos também chegaram pela via de imigração e se organizaram institucionalmente sob o nome de Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB). A presença dessa igreja remonta aos acordos firmados entre o Brasil e a Inglaterra, no processo de independência. Portanto, a data de 1819 (fundação da primeira Igreja Anglicana) é apontada como a gênese da presença anglicana em nosso país. Eles vieram com o intuito de atender os súditos da coroa inglesa, que se encontravam em terras brasileiras, com projetos missionários, além do objetivo de fazer missão entre os índios, por meio de *Capelarias Consulares* (Maciel, 2016).

No século XIX, a modernização capitalista europeia, provocada pelo desenvolvimento da Revolução Industrial, impactou também o Brasil. O café se tornou o principal produto de exportação e a Inglaterra, a principal parceira comercial do país, o que implicou em um contato maior com o protestantismo de matriz inglesa (Campos, 2011, p. 508).

O Protestantismo Histórico de Missão remonta às reformas do século XVI. No Brasil, ele chegou por meio de missionários europeus e norte-americanos, seguindo os deslocamentos populacionais e a dinâmica capitalista colonizadora do século XIX, de norte a sul. Diferentemente do Protestantismo Histórico, restrito às comunidades imigrantes, essa forma de Protestantismo teve um papel conversio-nista e proselitista. Nas palavras de Matos (2003, p. 10), “o protestantismo de missão é representado por indivíduos e organizações da Europa e dos Estados Unidos que trabalharam naqueles países com a intenção expressa de angariar adeptos e de plantar igrejas entre a população nacional”. Entre as igrejas mais significativas estão a Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista e a Batista.

É importante destacar que, assim como o Protestantismo Histórico, o Protestantismo de Missão teve papel importante no processo de modernização do país. Escolas, hospitais, instituições filantrópicas, sociedades beneficentes, entre outras, foram criadas para atender não somente os seus fiéis, como também outras pessoas não pertencentes às vertentes religiosas. Por isso, podemos aventar, inclusive, que essa medida tenha sido uma estratégia para ampliar o número de conversos.

A Igreja Congregacional chegou ao Brasil na metade do século XIX, por meio do trabalho missionário do médico escocês presbiteriano Robert Reid Kalley. Alderi Souza de Matos (2003), destaca a importância desse missionário na implementação da obra presbiteriana no Brasil. Após breve passagem pelos Estados Unidos, o casal se estabeleceu no Brasil, a convite do pastor presbiteriano Reverendo James Cooley Fletcher, que trabalhava no Rio de Janeiro, para a Sociedade dos Marinheiros Americanos. Em 1859, Kalley conseguiu reconhecimento do seu diploma de médico e passou a atuar como médico-missionário no Rio de Janeiro. Fundou uma igreja na mesma cidade – a Igreja Evangélica Fluminense – que foi “a primeira comunidade evangélica a surgir no Brasil” (Matos, 2003, p. 19). Entre 1855 e 1876, período que permaneceu no Brasil, Kalley fez viagens a Europa e a Palestina como médico-missionário. Além da Igreja Evangélica do Rio de Janeiro, fundou a Igreja

Evangélica Pernambucana em Recife. Em 1876, retornou à Escócia, falecendo em 17 de janeiro de 1888 (Matos, 2003).

A Igreja Batista e a Igreja Presbiteriana têm uma origem comum no Brasil, ou seja, são oriundas do protestantismo norte-americano, que chegou ao Brasil no século XIX, por meio de imigrantes estadunidenses, no contexto da guerra civil (1861-1865) e de ações missionárias. A organização da primeira Igreja Batista no Brasil ocorreu em 1871, sob a liderança do pastor norte-americano Richard Ratcliff (1831-1912), que emigrou junto a outros colonos sulistas, os quais deixaram o país em função das perturbações políticas e incentivados pelas políticas imperiais de atração de mão de obra. Já a Igreja Presbiteriana no Brasil foi fundada pela ação do missionário Ashbel Green Simonton (1833-1867), que chegou ao Brasil em 1859.

Em 1862, inicia-se a primeira igreja com três membros. Três anos depois, foi organizado o primeiro presbitério que elevou o número de igrejas para três e a membresia para 170 (Silva, 2010). Em 1888 quando foi organizado o primeiro Sínodo brasileiro, a membresia era de 2947 participantes. Em 1903, quando da ocorrência do cisma presbiteriano, que dividiu as igrejas em Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) e Igreja Presbiteriana Independente (IPI), o número de igrejas era de 66, contabilizando 3462 membros (Silva, 2010). Nesse momento, a Igreja Presbiteriana estava instalada especialmente em localidades do Nordeste, São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

A Igreja Metodista do Brasil, assim como as demais igrejas derivadas do Protestantismo de Missão, tem sua origem relacionada à ação imperialista norte-americana. Na segunda metade do século XIX, a Igreja Metodista era a principal denominação nos Estados Unidos, com diversos estabelecimentos escolares e universitários, funcionando como grande empresa de educação (Mesquida; Tavares, 2005). Duas igrejas metodistas aqui se estabeleceram: a Igreja Metodista Episcopal do Sul dos Estados Unidos, na região sudeste, e a Igreja Metodista Episcopal do Norte dos Estados Unidos, nas regiões Norte, Nordeste e Sul (Cordeiro, 2004). Em ambas as igrejas, a via da educação foi privilegiada para/pela ação missionária.

2. Pentecostalismo no Brasil: “o Espírito Santo virou onda”

As Igrejas Pentecostais que chegaram ao país, oriundas especialmente dos Estados Unidos, auxiliam na compreensão de um campo que, em ebulição principalmente na segunda metade do século XX, alterou irreversivelmente o cenário

das práticas religiosas, dentro e fora dos Protestantismos. O Pentecostalismo brasileiro é resultado de um movimento estadunidense, de 1906, chamado avivamento metodista do século XVIII, que introduziu o conceito de segunda graça, distinta da salvação, que Wesley chamou de perfeição cristã. No século XIX, o movimento de santidade (*holiness*),² nos países sob a influência do Romantismo, democratizou-se o conceito wesleyano: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos do Batismo no Espírito Santo (Freston, p. 1994, 73).

Doutrinariamente, o que permitiu o surgimento do Pentecostalismo como um movimento distinto se deu por volta de 1900, pelo dono de uma escola bíblica, Charles Parham, em Kansas, quem admitiu as línguas como a evidência de batismo no espírito santo, a glossolalia. O estopim do movimento se deu com um aluno de Parham, William Joseph Seymour, um batista nascido escravo, cego de um olho, que trabalhava como garçom. Havia uma diferença, que causou rompimento entre o aluno e o mestre: o primeiro não via distinção entre xenoglossia³ e glossolalia⁴ (Mariano, 2015, p. 36).

A primeira onda pentecostal, no Brasil, iniciou com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã, em 1910, em São Paulo, e da Assembleia de Deus, em 1911, em Belém. É também chamado de Pentecostalismo Clássico, pelo sociólogo Ricardo Mariano (2010), caracterizado por pessoas pobres, de baixa escolaridade, discriminadas por protestantes históricos, perseguidos pela Igreja Católica, com tom de anticatolicismo, enfatizando o dom de línguas, crentes na volta de Cristo, na salvação pelo paraíso, por comportamento radical sectário e ascetismo de rejeição do mundo exterior. Continuam abrigando, atualmente, as camadas pobres e pouco escolarizadas, mas também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários. Ainda mantêm vivos a postura sectária e o ideário ascético, apesar de virem sofrendo alterações na área de usos e costumes e se apresentarem mais flexíveis em acompanhar mudanças sociais, a exemplo do ingresso na política partidária e na TV, em busca de poder, visibilidade pública e respeitabilidade social.

Sem compromissos institucionais, o Pentecostalismo rompeu com o intelectualismo de raiz protestante e, ao mesmo tempo, com o evangelicalismo individualista. Como uma religião adaptável às massas, cujas religiões mais tradicionais não pareciam preparadas para fazer o mesmo, o pentecostalismo clássico assumiu “formas diversificadas do tradicional, mostrando faceta maniqueísta e correndo

paralelo ao catolicismo popular e santorial em torno da aquisição de bens simbólicos na base de troca” (Mendonça, 2003, p. 158).

O processo do Pentecostalismo, passível de ser visto como o gospel protestante, encarnado por membros hábeis na movimentação de massas, apontou para transformações não apenas no ambiente protestante tradicional, mas no próprio culto católico. Tal terreno deflagrou a implantação da Congregação Cristã no Brasil. O operário italiano Luigi Francescon, nascido em família católica pobre, na província de Údine, realizou a reforma italiana, que o século XVI havia prometido, fundando a Igreja Pentecostal mais antiga do Brasil, junto com outro estrangeiro italiano, emigrado para Chicago, G. Lombardi.

Em março de 1910, Francescon e Lombardi chegaram em São Paulo. Em junho do mesmo ano, Francescon pregou em italiano na Igreja Presbiteriana do Brás, provocando um cisma por conta disso. A formação da Congregação Cristã ocorreu com aproximadamente 20 membros, entre presbiterianos, alguns batistas, metodistas e também católicos (Freston, 1994). Seu desenvolvimento se deu entre imigrantes italianos e seus descendentes, com uma expansão geográfica que seguiu a trilha do café, empregando mão de obra imigrante, o que a tornou bastante interiorana nas dinâmicas áreas cafeeiras (Mariano, 2015).

Estruturalmente, a Congregação Cristã do Brasil é caracterizada pelo iluminismo religioso, cujo papel da Bíblia é pequeno. Todas as decisões e sermões na igreja são por revelações. A literatura cristã é rejeitada porque a grande maioria das lideranças vê a cultura como inútil para a fé. O culto segue um estilo pietista, com ênfase nos testemunhos. O uso moderado de álcool é aceito. Os gêneros se separam no culto e as mulheres usam véus. Pecados como adultério são punidos: a pessoa não pode mais ocupar cargos ou testemunhar. A Congregação Cristã não coopera com outras igrejas, inclusive pentecostais.

De modo geral, boa parte das conversões ocorre na Congregação Cristã por grau de parentesco, com pessoas integradas em redes sociais fortes, tendendo ao tradicionalismo. Não se aplica métodos empresariais à religião, como faz a Assembleia de Deus. É como se o afastamento do mundo protegesse a igreja da ânsia de conhecimentos e status sociais (Freston, 1994). Para o autor, embora a Congregação Cristã apresente uma forte característica apolítica, provável herança de seu fundador, há registros de participação de Jânio Quadros, que teve penetração eleitoral na Igreja de São Paulo, a qual ele visitava muito em gratidão, por ter sido

curado pelas orações de sua empregada que pertencia à denominação religiosa. Assim, é válido mencionar que a aproximação por relações mais pessoais pode ser vista como estratégia possível, porque, de modo geral, a Congregação Cristã não convida um político para falar ou saudar a igreja como fazem outros grupos, nem tampouco incentiva seus membros a discutirem questões ou apoiarem candidatos.

No que diz respeito à origem da Assembleia de Deus, segundo André Mariano (2015), nascidos na Suécia, na última metade do século XIX, os batistas Gunnar Vingren e Daniel Berg foram os fundadores. Ambos partiram para os Estados Unidos, atraídos pelo que Vingren chamou de “febre dos Estados Unidos”, devido à possibilidade de uma vida melhor, numa terra em ascensão. Vingren, nascido numa região agrícola, filho de jardineiro, cujo trabalho também seguiu até 1903, seguiu o rumo de parentes e emigrou para os Estados Unidos e estudou num seminário da igreja batista sueca, em Chicago (localidade em que o pentecostalismo mais cresceu nos primeiros anos, pois recebiam as mais variadas missões pentecostais, de diversas etnias, constituindo cerca de 75% da população) (FRESTON, 1994). Nesse tempo, Vingren conheceu Berg, que era do Sudoeste da Suécia, filho de um líder batista, que, aos 18 anos, emigrou para os Estados Unidos, onde se especializou em fundição de aço. Lá teve sua primeira experiência pentecostal, com o amigo de infância, Lewi Pethrus, líder do movimento pentecostal sueco. Em 1909, influenciado por Pethrus, Berg voltou aos Estados Unidos e conheceu Vingren, unidos eles foram para o ideal missionário no Pará (Mariano, 2015).

O Pará e a região amazônica brasileira eram conhecidos por relatos de jornais de vários visitantes ao país. Não apenas em South Bend, cidade de Vingren e Berg, mas a América do Norte toda olhava para o Pará. Isso ocorre pela borracha, produzida aqui, ter sido conhecida mundialmente (havia muitos jornais especializados nos Estados Unidos, que noticiavam sobre o Pará e a região amazônica). De acordo com Mariano (2015), possivelmente este foi o motivo da revelação de Uldin para que os dois missionários recebessem a revelação sobre o local até então desconhecidos e ainda viessem para cá.

Após alguns meses congregando na Igreja Batista de Belém, divulgando mensagens pentecostais, com vendas de bíblias e recebimento de doações do exterior, ocorreu um cisma com Vingren e Berg, na Igreja Batista. Muitos foram excluídos da igreja e formaram a Missão Apostólica da Fé Cristã, que deu origem à Assembleia de Deus. A partir de 1914, muitos suecos começam a chegar ao Brasil para colaborar com a igreja, representando “o auge da presença sueca foi nos anos

30, com cerca de 20 famílias missionárias. Depois de 1950, o fluxo praticamente cessou. Naquela altura, o Brasil já tinha a terceira comunidade pentecostal do mundo” (Freston, 1994, p. 81).

Desde os anos 30, após forte expansão geográfica no país, a Assembleia de Deus constituía autonomia com relação à missão sueca, transferindo a sede de Belém para o Rio de Janeiro, além de acompanhar a mudança da capital federal, delimitando o que Paul Freston (1994, p. 83) chamou de “nacionalização da obra”, não esquecendo as práticas da Assembleia de Deus de iniciar, quase sempre, seu trabalho pelas capitais. O autor admite que, em se tratando do processo de nacionalização da igreja, a sua mentalidade carrega marcas de uma dupla origem: “da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60” (Freston, 1994, p. 84). Nas últimas décadas, o maior contato internacional, diferente dos primeiros anos, tem sido com os Estados Unidos.

Ao contrário da Congregação Cristã do Brasil, a Assembleia de Deus foi acompanhando modernos meios de comunicação como o rádio, televisão, literatura, o que flexibiliza os usos e costumes de santidade pentecostal, além de ser vista por sua forte presença no cenário político brasileiro, especialmente nos últimos vinte anos. Com suas redes editoriais, fundadas em 1937, o jornalismo encontrou destaque dentro da Assembleia, mesmo entre os suecos, que iniciaram o primeiro jornal já nos anos de 1917.

3. A segunda onda pentecostal: acompanhando a urbanização e a midiaticização

Freston (1994) discute a segunda onda,⁵ momento iniciado nos anos 50, contínuo nos anos 60, com a pulverização paulista, fragmentação do campo pentecostal e a dinamização da sociedade em três grupos: Igreja do Evangelho Quadrangular, em 1951, Brasil para Cristo, em 1955, e Deus é Amor, em 1962. Todas elas em São Paulo. Nas palavras do autor:

A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da

Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados precisamente no berço dos modernos meios de comunicação de massa (Freston, 1994, p. 72).

As igrejas de segunda onda se caracterizam pela adaptação e a fragmentação do Pentecostalismo, conforme o campo foi crescendo. São elas: inovações com técnicas modernas numa sociedade mais urbana e direcionamento para as camadas mais baixas, diferente das clássicas, que tiveram tal característica inicialmente, mas, ao longo do tempo, tornaram-se mais letradas e aburguesadas (Freston, 1994, 110).

A Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada no Brasil em 1951, marcou o início da segunda onda pentecostal, sendo ela a única que possui raiz nos Estados Unidos. A fundadora canadense, de família metodista, Aimee Semple McPherson, apresentou o Pentecostalismo numa roupagem misturada com a modernidade dos anos 20. Era menos repressora no tocante às roupas e aparências femininas do que outras igrejas pentecostais. Também carregou a marca de transformar criminosos e viciados em pessoas sadias. A pregadora canadense inovou os meios de comunicação da época. Ela possuía programa de rádio em 1922 e a sua própria emissora em 1924. É válido mencionar, antes mesmo da importância das lideranças religiosas do período, a relevância que o rádio representava para a sociedade do período, valendo como estratégia o uso do principal canal de comunicação e escuta da população brasileira.

Poucos anos após a morte de McPherson, o missionário Harold Williams fundou a Igreja do Evangelho Quadrangular brasileira, convidando um amigo pregador de tendas de lona para uma campanha de cura em São Paulo. A campanha foi feita numa Igreja Presbiteriana Independente, com apoio de várias denominações. Entretanto, houve descontentamentos em algumas igrejas históricas. O estranhamento, como admitiu Freston (1994, p. 112), talvez tenha vindo do fato de que “o evangelista era um ex-cowboy de cinema que vestia camisa xadrez e tocava guitarra elétrica”. Esse processo ficou conhecido como Cruzada Nacional de Evangelização (1953-1955), com sucesso de público e cobertura da imprensa, o que convenceu os evangelistas de que o Brasil estava pronto para o método americano das tendas de lona. Apesar dessa constatação, muitos pastores se opunham aos métodos e à mensagem, identificando um abismo entre o estilo das reuniões e dos cultos normais das igrejas brasileiras. Desde a década de 60, a Igreja do Evangelho Quadrangular carrega a característica do envolvimento de vários de seus pastores na política, embora haja pressões de que esse tipo de postura é “coisa do mundo”.

A Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo foi fundada em São Paulo, em 1955, pelo operário Manoel de Mello. Ele vinha de tradição, na Assembleia de Deus, mas se sentia limitado pela sua metodologia. Com a chegada das tendas, foi impulsionado pela recuperação de uma doença grave, ligando-se à Cruzada Nacional de Evangelização. A Igreja Brasil Para Cristo foi a primeira igreja fundada por brasileiro, que se relaciona com entidades ecumênicas, elegendo inclusive políticos no cenário nacional.

No entanto, Mello foi acusado pela imprensa e por lideranças protestantes de charlatanismo. Apesar disso, fazendo-se valer do próprio cenário de acusações, o pastor lança a campanha “se o Brasil pode vencer o desenvolvimento por que não pode vencer a batalha de Cristo também?”. Com essa imagem de uma igreja genuinamente brasileira, independente economicamente, com liderança nacional e metodologia adaptada ao sonho de ganhar a nação, ele chega à fama com menos de 30 anos, mesmo carregando vários traços imitando pregadores americanos.

A Igreja Brasil Para Cristo, como um fenômeno essencialmente paulista, também investiu na mídia moderna, a exemplo de programas de rádio e televisão. Os anos 60, auge da igreja, iniciaram-se com a construção do grande templo da Pompéia e a eleição de um deputado federal. Entre os vários fatores que contribuíram para a ascensão da denominação cristã, aos poucos Mello foi isolado no cenário religioso e na política, devido a descontentamentos suscitados por suas práticas, conforme o país se desenvolvia e o pentecostalismo se desenhava de outras formas.

A denominação religiosa, dissidente, Igreja Batista de Renovação, fundada em 1958, em Belo Horizonte, acreditava no batismo do espírito santo e nos dons espirituais como realidades bíblicas, tendo como evidência a glossolalia. Em 1967, houve a Convenção Batista Nacional pelo pastor Enéas Tognini. A renovação espiritual tornou-se um fenômeno de caráter nacional: o fenômeno do avivamento. Por isso, a Igreja foi significativa para a conscientização, integração, aceleração e consolidação do “Movimento de Renovação Espiritual” – Obra Batista Nacional. Sobretudo, ao assumir o papel de esclarecimento doutrinário, conscientização e dos efeitos positivos da comunhão, assim como dos momentos da manifestação do poder de Deus na vida de tantos participantes. Foi a manifestação do “Fenômeno Avivamento” em curso. E, como tal, sem fronteiras denominacionais. O que ocorria entre os batistas, semelhantemente, acontecia entre presbiterianos e metodistas.

A Igreja Pentecostal Deus é Amor, fundada em 1962, em São Paulo, pelo paraense David Miranda, surge como possibilidade de uma denominação religiosa voltada para os pobres, muitos saídos da Igreja Católica, que se fez valer de grupos em evidência no país, no período de sua fundação. É citada como um exemplo da categoria de cura divina, pois ela não exigia nenhum compromisso e nela o milagre é fim e não percurso (Mendonça, 1989). De tradição católica, com estudos apenas até o Ensino Fundamental, David Miranda adotou a estratégia de promover pregações pentecostais nas brechas do mundo do trabalho e no cotidiano da população de rua, indo além dos contextos residenciais e de lazer. A IPDA é, talvez, uma das igrejas que mais investem no uso do rádio, na posse de emissoras, gravadoras e estúdios. Desse modo, “a cura divina é adaptada para o meio; mas o vínculo entre rádio e igreja é sempre mantido, o primeiro sendo porta de entrada para a segunda” (Freston, 1994, p. 127).

Uma vez que na década de 60 a televisão ainda não estava tão divulgada e a igreja não tinha muitas condições financeiras para alugar horários, o meio televisivo acabou sendo classificado como diabólico pela igreja. Afinal, historicamente, ela foi se adaptando aos meios de evangelização conforme eles se tornavam alcançáveis para a denominação religiosa. Rígidos em relação à concessão de entrevistas e colaborações acadêmicas, ao ponto de lançarem discursos de proibições para promover o afastamento dos fiéis dos níveis mundanos. Entre as proibições na década de 90 estavam:

Brincadeiras de bola para crianças de mais de 7 anos; roupas vermelhas para homens; amigo secreto; jogos de qualquer espécie; uso de anticoncepcionais; saltos de sapato de mais de três centímetros, sendo salto fino, ou de quatro centímetros quando o salto for grosso. Para tudo, há punições severas, geralmente suspensão dos privilégios de membro: no caso de masturbação, um solteiro é suspenso por um ano, o casado, dois, e o obreiro casado, três. [...] Todo membro tem um cartão, o qual tem que estar carimbado com a assistência a determinados cultos para poder participar da Santa Ceia. Proíbe-se fazer uso de teologia ou aprender a tocar instrumento em outras igrejas (Freston, 1994, p. 127-128).

O apelo, com uma guinada conservadora da Igreja Pentecostal Deus é Amor, é para os mais pobres, cuja miséria, segundo Freston (1994) é mais visível nela do que nas outras pentecostais. Os gêneros são separados nos templos, do mesmo modo que na Congregação Cristã, até os dias atuais, e na Quadrangular, foi durante muito tempo. Há semelhanças com a Igreja Universal do Reino de Deus,

como os exorcismos, a tentativa de tirar o demônio da vida da pessoa, ataques às religiões de matriz afro e práticas de incentivo à prosperidade do fiel.

Em suma, o que resta estabelecer, enquanto premissa inalterável e diferenciada da Igreja Pentecostal Deus é Amor para as demais denominações religiosas do seu campo, é o fato de que ela permanece contrária e com proibições acerca de participações de seus membros na política e nas discussões acerca de assuntos partidários. Sua organização também é completamente centralizada na figura de seu fundador, elemento que as demais igrejas da vertente, embora respeitem, parecem ter abandonado ou dado espaço para novas lideranças. Aqui, elas emergem completamente associadas ao fundador e suas propostas religiosas.

Serve como exemplo do contexto, a Igreja Metodista Wesleyana, criada em 1967, no Rio de Janeiro, de linha pentecostal. Criada em 1975, em Maringá/PR, separada pela fusão de duas igrejas antecessoras: a Igreja Cristã Presbiteriana e a Igreja Presbiteriana do Brasil. Os motivos basearam-se no batismo com o Espírito Santo e na aceitação da obra pentecostal incluindo dons bíblicos, tais como: Sabedoria, fé, ciência, dons de curar, operação de maravilhas, profecia, discernimento, línguas, interpretação de línguas, bem como cânticos espirituais, revelações e visões.

4. A tríade neopentecostal: cura, exorcismo e prosperidade

No período do contexto sociopolítico da década de 1970 houve a passagem entre o Milagre Econômico e o início de uma estagnação, com crise econômica em razão da crise do petróleo, em 1973. “Nos regimes de força, os limites entre as dimensões pública e privada são mais imprecisos do que nas democracias [...] Primeiro, a atividade política é trama clandestina. [...] Segundo, porque, reprimida, produz consequências sobre o dia a dia” (Almeida; Weis, 1998, p. 327).

A oposição percorreu três períodos, por isso também é possível dividir a própria história em três partes: do AI-5 (1964-1968), cujos governos concederam certa liberdade às oposições, causando a impressão de que a classe média vivenciava um retrocesso. Depois, do AI-5 à abertura (1969-1974), os anos de chumbo, com congresso fechado, cassação de mandatos, suspensão de direitos, persegui-

ções e mortes. Houve um salto econômico, com crescimento financeiro e profissional da classe média. Por fim, longa transição até o governo civil (1975-1984), quando a liberdade da oposição se amplia.

O Neopentecostalismo, consolidado entre os anos 70 e finais dos 90, no Brasil, lançou as bases para profundas transformações no cenário evangélico, aliçadas pela própria conjuntura vivenciada no país, quando não, apropriando-se dela para fazer valer suas propostas e estratégias receituárias de sucesso. Paul Freston (1994) apresenta o contexto brasileiro de formação do Neopentecostalismo ou terceira onda pentecostal da seguinte forma:

O país do pentecostalismo da 3ª onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchaço urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicação de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da igreja católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80 em contraste com a 2ª onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural simples. A 3ª onda é, sobretudo, de igrejas cariocas fundadas por pessoas citadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele clara. Iniciou-se no contexto do Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo; o novo pentecostalismo se adapta facilmente com a cultura urbana influenciada pela televisão (Freston, 1994, p. 131-132).

A chamada terceira onda pentecostal tem como representante máxima a Igreja Universal do Reino de Deus, criada em 1977, no Rio de Janeiro/RJ, e outro grupo expressivo com a Igreja Internacional da Graça de Deus, em 1980, na mesma cidade/estado. A Igreja de Nova Vida, iniciada em 1960, no Rio de Janeiro, a Comunidade da Graça, em 1979, também na mesma cidade/estado, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, em 1976, em Goiás, a Cristo Vive, em 1986, no Rio de Janeiro, a Renascer em Cristo, em 1986, em São Paulo, a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo, em 1994, também em São Paulo, a Igreja Mundial do Poder de Deus, em 1998, em Sorocaba, também são consideradas expressões do neopentecostalismo.

O conjunto das igrejas neopentecostais, com início na segunda metade dos anos 70, cresceu e se fortaleceu no decorrer das décadas de 80 e 90, atualizando inovações de inserção social, possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas

do Pentecostalismo. Na terceira onda, que vai dos anos 70 até o final dos 90, verifica-se uma inflexão pós-ditadura militar, devido à participação política partidária intensificada neste momento, podendo-se verificar relações com as igrejas pertencentes a tal matriz evangélica brasileira.

Para discutir os protestantes e a política no Brasil, especialmente entre 70 e 80, é necessário pontuar que denominações históricas como a Igreja Presbiteriana do Brasil, desde os anos 60, perderam lideranças intelectuais e capacidade de reformar o mundo protestante. Daí a relativa importância teológica e política das paraeclesiásticas, que não são ecumênicas nem fundamentalistas.

Desde 1950, as igrejas protestantes contavam com maior número e assiduidade de mulheres do que homens e, embora no mercado de trabalho as condições fossem péssimas para as mulheres, o contato eclesiástico influenciava mais o voto feminino. Por outro lado, no período entre 50 e 60, mudanças estruturais tornaram o voto mais livre, a exemplo da melhoria nos índices de analfabetismo, processo de urbanização acelerado e diminuição do coronelismo rural, até que, pelo efeito do regime militar, “a participação política protestante não se fará sentir até 1986” (Freston, 1993, p. 157).

A força missionária triplicou na década de 60, além de que questões sociais praticamente cessaram nos jornais protestantes da época. Os evangélicos, a partir de 1970, tornaram-se sustentáculos do regime, o qual, por sua vez, investiu no grupo ao proporcionar empregos, cortesias, nomeações para cargos e convites para promoverem pregações na Escola Superior de Guerra (Freston, 1993).

Em 1986, houve uma mudança na Assembleia de Deus, a partir da repercussão do livro *Irmão vota em irmão*, do líder assembleiano e assessor do senado, Josué Sylvestre. Textos bíblicos como “Quem sabe fazer o bem e não o faz, comete pecado” e “Amai-vos uns aos outros” apoiaram a tese. Uma vez que o voto é secreto, essas passaram a ser armas fortes à disposição dos líderes para arregimentar os fiéis. A Igreja do Evangelho Quadrangular seguiu o exemplo da Assembleia de Deus. Sua convenção, em 1985, contrariou a orientação do presidente norte-americano, apresentando candidatos oficiais, sendo eleitos dois federais e dois estaduais (Freston, 1993).

A constituinte representou um momento em que seria possível reescrever o Brasil. De fato, a Assembleia Nacional Constituinte mobilizou muitas minorias e os pentecostais apenas seguiram a esteira. No entanto, a mesma Bíblia que, em

momento anterior, justificou o apoliticismo, também passou a falar de um *Destino político manifesto dos Evangélicos*, herdeiros das promessas do antigo testamento, dando aos líderes da Assembleia de Deus a justificativa e a explicação de seu engajamento político pela ideia de duas ameaças: à liberdade religiosa e à família (Freston, 1993).

Além da família, o maior foco de interesse protestante foram os meios de comunicação. A subcomissão de comunicação foi presidida pelo batista Arolde de Oliveira, ex-ministro que fez carreira política na área das comunicações e ligou-se ao pastor Nilson Fanini. Nesse período, a bancada evangélica ganhou várias concessões de TV e rádio, transferidas para as respectivas igrejas. Duas votações influenciaram a imagem pública da bancada evangélica: a reforma agrária e o mandato de Sarney.

No intuito de rumar para o fim do período da Constituinte ao Impeachment, Freston (1993) aborda sobre as eleições de 1990 até o impeachment. Segundo ele, a representação protestante no congresso diminuiu em 1990. O autor responde que alguns deputados atribuíram a queda às notícias da imprensa sobre fisiologismo. Por conseguinte, ele considera necessário desmistificar a ideia de que o voto corporativo pentecostal é automático. A relação depende de fatores internos e externos ao campo religioso, variando ao longo do tempo e de igreja em igreja. Afinal, o eleitorado pentecostal não é imune à tendência da sociedade.

No contexto neopentecostal brasileiro, a Igreja de Nova Vida (1960) foi um marco do período. Ela representa o berço da Igreja Universal do Reino de Deus e foi formadora de líderes como Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares. Fundada pelo canadense Robert McAlister, que rompeu com a Assembleia de Deus, em 1960, para investir num estilo de renovação carismática norte-americana, com incorporação midiática, organização centralizada e personalista (Freston, 1994). A Nova Vida nasceu na esteira de seu programa radiofônico *A Voz de Nova Vida*, sendo pioneira de um carismatismo de classe média e um estilo de liderança de pastores estrangeiros. No Brasil, atraiu pessoas de classe média-baixa, formando líderes que buscaram inovar o pentecostalismo de massa.

A Igreja de Nova Vida nasceu em 1960, após a transmissão, pela primeira vez, no Programa de Rádio *A Voz da Nova Vida*, Rádio Copacabana. Por intermédio do programa, McAlister fundou a primeira de muitas igrejas evangélicas renovadas no Brasil: a Cruzada de Nova Vida. O impacto da igreja, efetivamente, deu-se pela

rádio. Em 1963, visando alcançar todo o Brasil, o missionário transferiu o programa para a Rádio Mayrink Veiga. A Rádio Guanabara também transmitiu até ser transferido para a Rádio Relógio, comprada pela Igreja de Nova Vida, em 1967. A partir daí, a igreja ampliou seus programas, a exemplo do Café Espiritual. Constantemente, a audiência, que enfatizava a cura de enfermidades foi crescendo até que, em seu primeiro ano, lançou-se o primeiro livro do pastor *Perguntas e Respostas sobre a cura divina*, que se esgotou no primeiro mês, doado para quem escrevia para o programa.

A primeira série sequencial da Igreja de Nova Vida é a do grupo da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), fundada pelos líderes Edir Macedo e R.R. Soares, que, antes de tornar-se tal, foi a Igreja da Bênção, de 1976. Esta, do mesmo modo que a Igreja de Nova Vida, contou especialmente com investimentos em programa de rádio. Após a Igreja Universal do Reino de Deus, foi a vez da Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980, por R. R. Soares, cunhado de Edir Macedo, após um cisma na IURD (Freston, 1994).

No que se refere à expansão geográfica da Universal, é possível admitir que ela é bastante desigual. É a religião das grandes cidades. Há forte concentração no Rio de Janeiro, secundariamente, em São Paulo e na Bahia. Ela também está no exterior: na América do Sul, Portugal, Estados Unidos e Angola (Freston, 1994) De modo geral, ela segue uma estratégia de diferenciação no campo do Pentecostalismo, pois já se viveu a pregação protestante com Lutero, a avivalista com John Wesley e, agora, sai da mera pregação carismática para a pregação plena de: “Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo e liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo” (Freston, 1994, p. 136). A Universal trabalha em camadas (assistentes, membros, obreiros e pastores), enfatizando os testemunhos. A igreja diverge do Pentecostalismo tradicional, na ética comportamental, em dois aspectos: “em áreas como vestuária, embelezamento feminino são mais liberais e não há controles disciplinares” (Freston, 1994, p. 136-137).

Todo esse processo reflete a realidade dos anos 80 no país, sendo composta por uma população imbuída de uma visão encantada do mundo, que enfrentava a transição do período de ditadura militar para o processo de democracia. Em se tratando dos evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, havia a crença de que o Planalto estava sobre influências místicas desde o governo Figueiredo, cujas lideranças religiosas, desgostadas do período que, aos seus olhos,

poderia ser visto como desordeiro, justificavam religiosamente os problemas, enfatizando a necessidade de serem promovidos exorcismos. Esse argumento seguiu aliado à percepção de que a conjuntura era gerada pelo declínio do catolicismo e pela ascensão da umbanda. É inegável o quanto esse processo estratégico obteve sucesso e passou a ser associado na mentalidade do povo brasileiro, pelo menos no que se refere ao campo neopentecostal em avanço (Freston, 1994).

Em 1989, Edir Macedo transferiu a sede da Universal do Rio de Janeiro para São Paulo, comprando a Rede Record e ajudando a eleger deputados federais, em 1990. A Universal não se caracteriza apenas pela atuação política e por ter um faro empresarial. Ela foi penetrando na sociedade brasileira com um conceito arrojado de missão religiosa: faz uso de aparato televisivo, emissoras de rádio, jornais, gráficas, construtora para erguer os templos, fábrica de móveis para mobiliários, banco para facilitar as transações financeiras (Freston, 1994). Desse modo, ela pode ser vista como uma das portas de entrada, no Brasil, de uma corrente norte-americana da segunda metade do século XX, conhecida como Teologia da Prosperidade (TP), que adentrou nas igrejas históricas com a renovação carismática, representando mais uma etapa do declínio da ética protestante, cuja mola propulsora é a confissão positiva: “se você quer ser uma pessoa de sucesso nunca confesse dúvidas, temores ou doenças. A pobreza é resultado da falta de fé. Para prosperar doe como um investimento a Deus e ele te devolve com lucro” (Freston, 1994, 146-147).

Na década de 90, muitos escândalos envolvendo a Universal promoveram quedas numéricas na denominação religiosa. São exemplos os conjuntos de denúncias e investigações da Polícia Federal e da Receita Federal sobre a origem do dinheiro para a compra da Rede Record. Denúncias do ex-pastor da Universal, Carlos Magno de Miranda, a respeito do envolvimento de Macedo com lavagem de narcodólares, bem como o processo movido por um grupo de ex-membros, por estelionato, curandeirismo e charlatanismo, foi o que suscitou as investigações (Freston, 1994).

Também com raízes na Igreja de Nova Vida, mas dissidente da Igreja Universal do Reino de Deus, está a Igreja Internacional da Graça de Deus, que permite alguns comparativos, em especial, com a Universal e sua organização. Ao cismar com o bispo Edir Macedo e separar-se da Universal, R. R. Soares fundou-a. Antes

de ser líder religioso, ele foi sapateiro, engraxate e operador de cinema (Mariano, 2010).

No final dos anos 90, a maior parte dos templos da Igreja Internacional da Graça de Deus conservava-se no sudeste brasileiro e era quase ausente na região norte. R. R. Soares comanda o televangelismo e a organização eclesiástica da denominação religiosa, mas não participava da administração burocrática, pois ela se centralizava no Rio de Janeiro. A sede é caseira se comparada à milionária estrutura da Universal.

A estrutura da Internacional conta com: agenda semanal de cultos, portas abertas diariamente, pregações baseadas na cura, exorcismo e prosperidade, atraindo público de classe-média-baixa. Ademais, usa maciçamente a TV, têm líderes carismáticos, pastores jovens e sem formação teológica, é liberal quanto aos usos e costumes de santidade pentecostal (Mariano, 2010). O crescimento da Internacional da Graça é muito inferior ao da Universal. Manifesta preferência pela TV em detrimento do Rádio. Sua estratégia é proselitista, com audiência feminina pobre, idosa e de pouca escolaridade (Mariano, 2010). O programa R. R. Soares foi o primeiro programa evangélico a ser transmitido em rede aberta nacional, em horário nobre. É farto em promessas e seleção de testemunhos de cura, prosperidade e libertação de demônios, comprovando as promessas (Mariano, 2010).

A tríade neopentecostal: cura, exorcismo, prosperidade, parece efetivamente fazer sentido entre as atuações e propostas da grande maioria das igrejas neopentecostais. Os testemunhos dos fiéis, por exemplo, são bases indispensáveis para fazer funcionar uma estratégia voltada não apenas para o arrebanhamento, mas também para a atração de telespectadores em busca de melhorias, aqui e agora, para crises, problemas de ordem financeira, doenças, desemprego, desestrutura familiar, entre outros. No caso dos neopentecostais, o proselitismo é uma característica, mas, comprovar os seus milagres por intermédio de testemunhos, é parte da receita para o sucesso.

A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra foi fundada em 1996, em São Paulo, pelo casal Estevam Hernandes Filho, ex-gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itaotec, e Sônia Hernandes, nutricionista e ex-proprietária de uma boutique feminina. As reuniões que tiveram início numa pizzaria deram certo, crescendo rapidamente e ganhando visibilidade, pois “no final de 1998, a Renascer, como ficou conhecida, contava com mais de 300 templos, a maioria em São Paulo,

embora já estivesse presente em metade dos estados brasileiros e no exterior (Uruguai, EUA, Espanha, França e Portugal)” (Mariano, 2010, p. 101). Em 1995, ela adotou governo eclesiástico episcopal, com a promoção de Hernandez a apóstolo. A maioria dos pastores são remunerados e cerca de 10% são do sexo feminino.

Detentora da patente da marca gospel no Brasil, a Renascer possui rádios, emissora de TV, Editora Renascer, *Jornal Gospel News*, Instituto Renascer de Ensino (do maternal até o terceiro ano da fase I), cartão gospel Bradesco visa e uma livraria *point* gospel, cujo lucro vai para cada pastor local. Possui a gospel *rock* café, casa noturna com música ao vivo, loja de *suvenires* gospels, sem bebidas alcóolicas e cigarros, além da gravadora Gospel Records. Comanda megaeventos (festivais, shows evangelísticos em estádios e a Marcha para Jesus), em São Paulo, e encabeça o movimento gospel. Nota-se, com isso, que a Renascer centra seu esforço proselitista na mídia eletrônica, tendo ingressado na TV no final de 1992, veiculando programas na rede manchete. No final de 1996, tornou-se sócia do canal 53, controlando a programação da TV gospel, captada pelas TVs pagas Multicanal, NET e TVA. A música gospel em ritmo de rock, rap e funk ocupa parte extensa da programação no rádio e na TV. O programa *De bem com a vida*, apresentado por Sônia Hernandez, veicula testemunhos de conversão, cura, prosperidade e restauração de relacionamentos conjugais para casais da classe média (Mariano, 2010).

Liberal quanto aos usos e costumes de santidade, a Renascer atrai os jovens, sobretudo de denominações evangélicas mais tradicionais, das quais cerca de $\frac{1}{4}$ dos fiéis já haviam sido arrebanhados pela denominação religiosa, ainda na década de 90. Além dos jovens, abriga empresários e profissionais liberais, para os quais criou cultos especiais e formou a AREPE (Associação Renascer de Empresários e Profissionais Liberais Evangélicos). De acordo com Mariano (2010), os convertidos são encaminhados para os grupos de comunhão e desenvolvimento, onde se reúnem semanalmente em residências para formar laços de amizade e redes de sociabilidade.

No plano assistencial, a igreja oferece alimentação, vestuário e banho para menores abandonados. Distribui alimentos em ônibus em São Paulo, atua em presídios femininos, mantém lar abrigo para crianças carentes sem família, além de que, em favelas, possui construções nas quais fornece cestas básicas, oferta pa-

daria-escola, médicos, dentistas, assim como voluntários ministram cursos gratuitos de cabeleireiro, corte e costura, alfabetização, inglês, computação, prevenção de doenças, recuperação de dependentes químicos e atividades para crianças, mulheres e casais. No que se refere à política partidária, ela se posiciona a favor das candidaturas de evangélicos a vereador, deputado estadual e federal, mas, de modo geral, é contra candidatos de partido de esquerda em disputa por cargos majoritários, até porque foi declarado “sua posição antipetista desde 1994” (Mariano, 2010, p. 102-103).

Há inúmeras denominações religiosas, voltadas para públicos desigrejados, possivelmente cooptados por novos movimentos religiosos, bem como para aqueles que não se encaixam em igrejas com práticas mais tradicionais, como a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Igreja Renascer em Cristo, as quais traçaram estratégias, ao longo dos anos, mirando a mocidade brasileira e pontuando não apenas as clássicas distinções entre o protestantismo histórico, de missão, mas das três ondas pentecostais como um todo. Essas são características que denotam identidades consolidadas e, ao mesmo tempo, vazias, não apenas entre posturas eclesiais, como também entre a própria conjuntura brasileira e internacional em andamento. Conforme as igrejas crescem e surgem outras, as posturas vão mudando, as estratégias também, enquanto que os evangélicos se desenham a partir da imensa pluralidade que há entre eles.

5. “O chamado está ali”: encontrar um jeito de ajudar aquelas pessoas!

Na virada do século XX para o XXI, no Brasil e no mundo, retomam-se atuações de denominações religiosas com ideias de missão, pelas mais variadas orientações. O termo Igreja Emergente nasceu no final do século XX, mas floresceu no início do século XXI. É um movimento que prega a necessidade de uma nova compreensão do Evangelho e da Espiritualidade, além de uma nova teologia de abordagem bíblica. O ponto de destaque das igrejas emergentes, surgidas em finais do século XX e início do XXI, é que elas fazem uso de forte aparato midiático, com direcionamentos a públicos específicos, como os jovens, utilizando linguagem diversificada e cultos em formatos de espetáculo. A novidade parece estar num tipo de conversão emergente e não de um movimento pós-moderno em si.

O cenário envolve caracterizações do sociólogo francês, na década de 80, Michel Maffesoli (1998), que utiliza o termo tribo urbana para dar conta das associações entre os indivíduos e a sociedade pós-moderna. A ideia é aprofundar como o coletivo interfere sobre as relações individuais. Alguns anos depois, José Guilherme Magnani (1992) retomou a noção de tribo urbana, no contexto brasileiro, numa perspectiva antropológica. As abordagens de Maffesoli (1998) e de Magnani (1992) são importantes interlocuções para a discussão acerca da formação das tribos urbanas:

Se tribo urbana é uma heteronomia – classificação atribuída a determinados indivíduos por terceiros, definindo outros estranhos, exóticos porque fora da ótica da normalidade –, integra de formas bem específicas os indivíduos por ela designados, o que equivale a dizer que as classificações são integradas de modo também peculiar nas falas e comportamentos desses indivíduos. Como jovens são objeto primordial do uso da metáfora, questões que insiram a coletânea: de quem se trata? Esses jovens identificam-se com a etiqueta? Quais as razões, os fins e os efeitos desse processo de classificação? (Frehse, 2006, p. 172).

Diogo da Silva Cardoso (2010) produziu um estudo sobre grupos juvenis no campo religioso cristão brasileiro, trazendo marcas da contracultura jovem do século XX, como exemplo do contexto de abertura que acabamos de mencionar: trata-se do *underground* cristão (roqueiro de Cristo, punk de Cristo, tribalista cristão, geração emergente), visualizado num jogo entre a ordem local e a ordem global.⁶ Essas comunidades religiosas receberam influências de movimentos cristãos norte-americanos, como “o *Jesus Movement, Jesus Music, Calvary Chapel* e *Sanctuary Church*” (Cardoso, 2010, p. 2-3). Segundo este autor, cada grupo tem seu espaço próprio (cultos, reuniões, encontros, *shows*).

A proposta principal de denominações religiosas características desses movimentos é aproveitar públicos, como os juvenis, a partir de seus potenciais culturais, seus estilos de vida próprios em sociedades e grupos aos quais pertencem: *rock, punk, skate, reggae*. O discurso dos cristãos *undergrounds* representa uma espécie de luta contra o cristianismo reacionário (evangélicos, católicos e outras correntes conservadoras), que buscam construir sua missão se apresentando e se representando na ideia de levar a palavra de Deus a todas as tribos urbanas (Cardoso, 2010).

Levando em conta o cenário discutido, é válido mencionar um pouco da atuação de denominações religiosas como a Bola de Neve Church. Pelo menos inicialmente, teve como proposta congregar todas as tribos urbanas, com uma mensagem descontraída e regras menos rígidas em relação às vestimentas, diferentemente do ramo mais tradicional do cristianismo, atraindo assim, mais os jovens. No período em que Rina frequentava a Renascer como membro (1994-1999), ele recebeu treinamento para desenvolver habilidades de liderança e carisma, num grupo tutelado pelo apóstolo Estevan Hernandez, que deu apoio espiritual ao pastor, até que receberem a designação como apóstolo da Bola de Neve, dentro da Igreja Renascer (Silva, 2009).

Rinaldo cresceu num ambiente cristão batista e foi educado no Colégio Batista de Perdizes. Na sua adolescência, abandonou a Igreja, afastando-se dela até o momento de sua overdose, porque, a partir de então, ele tem “trabalhado atuando com aqueles que ele convivia” (Silva, 2009, p. 20). É casado com a professora de *bodyboarding*, Denise Gouveia Pereira, líder e vocalista do principal grupo musical da igreja, que canta hinos em ritmo de *reggae* e *rock*, sobrevivente de uma overdose de cocaína (Silva, 2009).

O investimento desta denominação religiosa em mídias se dá por meio da atração de famosos e jovens, bem como suas aparições midiáticas de maneira corriqueira. Essa é uma das explicações de Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2010), em sua dissertação de Mestrado em História, que virou livro e gerou conflitos judiciais com a Bola de Neve Church: *A grande onde vai te pegar: mídia, mercado e espetáculo da fé na Bola de Neve Church*, em 2010, para o grande e rápido crescimento da denominação religiosa. O autor considera a igreja como neopentecostal, midiaticizada, inserida num contexto de espetacularização e mercadorização próprios da sociedade do tempo presente, passível de ser comparada com igrejas neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus, assim como a algumas de suas práticas como o desenvolvimento de liderança, a crença na teologia da prosperidade, a valorização testemunhal, a estrutura empresarial e o investimento em áreas comunicacionais centralizadas, amarradas à própria igreja.

Apesar de estilos como os concernentes à cultura do *rock* serem vistos, por muitos crentes, como uma mundanidade difícil de ser traduzida em fins religiosos, por representar algo demoníaco, é inegável que alguns desses ministérios (organizações interdenominacionais), igrejas, denominações religiosas e comunidades se

tornaram referência para o segmento jovem: Comunidade Zadoque (São Paulo), Comunidade Gólgota (Curitiba), Caverna de Adulão (Belo Horizonte), Manifesto Underground (Uberlândia), Ministério Metanóia (Niterói), Caverna do Rock Missões Urbanas (Juiz de Fora), Comunidade Alternativa Restaurar (São Gonçalo), Jocum Underground (Goiânia) e Verbo Missões Urbanas (Macaé) (Jungblut, 2007).

Todos os sábados, às 15h, cerca de 50 jovens reúnem-se em um galpão, sem placa, no bairro da Barra Funda, em São Paulo, para estudar ensinamentos bíblicos. No final da tarde, quando as cortinas pretas do palco se abrem, pesados acordes de guitarra ecoam pelo ambiente. É hora do culto. A música é o principal instrumento do pastor Antônio Batista, de 45 anos, fundador da Comunidade Zadoque. É possível afirmar que seu público mantém a agressividade característica das tribos culturais às quais pertenciam ou pertencem, porém apenas no visual.

A história da Comunidade Zadoque começou em 1994, quando o pastor sonhou que era um vocalista de *heavy metal*, que cantava num palco para uma plateia de visual agressivo. Evangélico, filho de um pastor presbiteriano e vindo da classe média, Antônio Batista não conhecia nada do metal e não tinha contato com pessoas do meio:

Depois de enfrentar sérios problemas financeiros, ele se tornou temporariamente catador de papelão. Nas andanças pelas ruas de São Paulo, conheceu punks, hippies, metaleiros, gente envolvida com bebida e drogas. Para Antônio, o chamado estava ali: encontrar um jeito de ajudar aquelas pessoas! Foi quando decidiu criar a banda Antidemon.⁷

Na época, Antônio Batista e sua esposa, Elke Batista, faziam parte da igreja Renascer em Cristo, neopentecostal, surgida na década de 80, famosa por atrair milhares de jovens em seus cultos, até hoje. O casal, sentindo que não teria espaço na Renascer, porque o público que focavam tinha um som e atitudes muito radicais, oficializaram em 2000, a Comunidade Zadoque, em São Paulo. A novidade da Zadoque, que deu origem à Comunidade Gólgota, parece se direcionar para o chamado *underground* cristão, que abarca sonoridades de *rock* pesado e subestilos culturais como *death metal*, *black metal*, *trash metal*, *industrial*, *gothic*, *grind* e o *white metal*. Esses estilos são, mormente, celebrados no interior daquilo que seus cultuadores chamam de cena *underground* cristã, ou seja, do conjunto de igrejas, ministérios, bares evangélicos, casas de *show*, estúdios de gravação, dedicados a esse estilo de música.

A Comunidade Gólgota, por exemplo, é uma denominação religiosa que nasceu em Curitiba, no início do século XXI, com o ambiente *online* e a *Internet* com ampla repercussão, valendo-se dele como forma de alcançar públicos juvenis, universitários e de classe média. Nasceu no ano de 2001, na cidade de Curitiba/PR, como dissidente da Comunidade Zadoque. De acordo com os discursos iniciais das lideranças, tinha o intuito de representar um espaço, com oferta de liberdade doutrinária e estilo visual com perfil juvenil. O início da Gólgota se deu a partir de um encontro entre o atual pastor da comunidade, Volmir de Bastos, e alguns amigos. Após um *show* de *rock* em Curitiba, do qual Bastos e sua esposa, Kátia, participaram, decidiram formar um grupo de oração na capital paranaense.

A comunidade teve por intuito oferecer um espaço de identificação e de pertencimento aos jovens que não se encaixavam em denominações religiosas mais tradicionais, por conta de seu estilo/estética, forma de louvor (tipo de cântico), entre outros. A trajetória de Pipe, como é conhecido o pastor, expressa como, em sua experiência, também buscou espaços de pertencimento em outras denominações religiosas, mas não encontrou identificação. Por isso, juntamente com um grupo de amigos, reconheceram que a possibilidade mais viável seria fundar uma comunidade em que se sentissem pertencentes, oferecendo as mesmas condições aos interessados.

Volmir Bastos (2010), que cresceu na Igreja Presbiteriana do Brasil, em Foz do Iguaçu/PR, na década de 80, abandonou a igreja para vivenciar uma experiência com o movimento *punk*. Era também guitarrista de uma banda de *rock*, seguindo a esteira do cenário abordado. A sua experiência com o estilo *punk/rock* é justificada como um motivo cultural para a sua existência religiosa. Experiência idêntica à do fundador da Comunidade Zadoque, Antonio Batista.

Fui criado na Igreja Presbiteriana do Brasil. Meus pais se converteram à Igreja Quadrangular, mas meu pai acabou indo pra igreja Presbiteriana porque ele tinha dificuldade com o pentecostalismo. Na minha adolescência um dos evangelistas chamou a minha mãe de instrumento do diabo. Ela se ofendeu e saiu da igreja. Nesse tempo que minha mãe saiu nós, os cinco filhos, saímos também; só meu pai permaneceu como Presbítero da Presbiteriana. [...] Nesse tempo eu tive contato com a cultura *punk* da época e fiquei doido com aquilo. O movimento veio e me tomou o coração, a alma, toda a minha atenção voltou para isso. Eu assumi pra minha vida, pra minha família e comecei a viver isso. [...] Com 18 anos eu tive a minha nova conversão com Cristo. Meu irmão mais velho tinha se convertido meses antes e

me convidou: não tá a fim de ir num retiro comigo? Eu que era punk, né? Falei pra ele: *eu vou, só que eu vou do jeito que eu sou, não me peça pra colocar uma roupa bonitinha pra ser aceito!* Cheguei lá e aquele silêncio, todo mundo chocado comigo. Fiquei quatro dias e ninguém falou comigo. [...] No último dia, já que ninguém conversava comigo, aquilo que o pastor tava pregando eu prestava atenção. Nesse dia esse pastor fez um apelo para quem quisesse entregar sua vida pra Cristo. Quando eu vi, tava lá na frente! (BASTOS, 2010, *Grifos meus*)

O fragmento da entrevista revela aspectos de sua trajetória de vida e familiar, atrelada às transformações socioculturais do movimento *punk*, vivenciadas nas décadas de 80 e 90, bem como as transformações religiosas no campo do Pentecostalismo/Protestantismo. A família de Volmir pertencia à protestante histórica Igreja Presbiteriana do Brasil. A narrativa também trouxe à tona a experiência familiar de conhecer outras instituições religiosas, além das de origem. Esse fenômeno, chamado de trânsito religioso, acompanhou muitos evangélicos e, de certo modo, a própria sociedade brasileira, desde os anos 80. Como Paulo Romeiro (2005) comenta, esse processo ocorreu porque os evang[élicos] estavam “decepcionados com a graça”.⁸

Por meio das mídias, também há discursos de fusão entre o que as lideranças denominam como cultura *underground* (do *punk-rock*) e o evangelho. Em entrevista ao *blog* AttitudeJC, em junho de 2009, Volmir afirmou:

A fusão acontece naturalmente, uma vez que *viemos desse meio*. Somos roqueiros que se converteram a Cristo. Portanto, não estamos nos fazendo de loucos para ganhar os loucos. Nós somos loucos! (RISOS). Os valores que permanecem são os mesmos universalmente aceitos pela fé cristã como absolutos de Deus. Diferenciamos apenas o que é cultura nociva à fé e à vida, daquilo que é cultura passiva e que *não* necessariamente *agride a minha fé* em Cristo. Acreditamos que a música rock, roupa preta, *piercings*, tatuagens, cabelos compridos não agridem nossa fé. Não há nenhuma imposição cultural sobre os membros. Ninguém é obrigado a nada neste aspecto. Agora, quando estamos falando de absolutos na ética cristã, o assunto é outro e *funcionamos como qualquer outra igreja neste mundo funciona*.⁹

O argumento do pastor justifica a existência da comunidade como um diferencial devido às questões culturais não impostas. Ao mesmo tempo, enfatiza a ética cristã como o elemento de apresentação da Gólgota com funcionamento semelhante ao de qualquer outra denominação religiosa. Concernente à composição identitária da Comunidade, em cultos presenciais e *online*, visualiza-se o local

como um templo que parece uma garagem antiga, sem placa, um barracão rústico, todo pintado de preto. O altar é um palco, assemelhando-se a um *show* de *rock* secular. Os telões e as luzes completam o cenário. Nos fundos, há uma espécie de cozinha, onde são vendidos refrigerantes, água e acessórios como chaveiros, jaquetas, camisetas, cd’s e dvd’s de bandas.

É possível citarmos aqui algumas hipóteses. No caso da Gólgota, Volmir, que tinha 29 anos quando fundou a comunidade, foi envelhecendo com ela, do mesmo modo que muitos membros, inclusive entrevistados, que acompanham a denominação religiosa desde os seus primeiros anos de fundação. Em 2005 Volmir tornou-se pai. A partir de tal consideração é possível dizer que além de pai, ele adota a característica de ser um líder carismático, como a grande maioria dos pastores neopentecostais e alguns padres católicos. Também pode ser considerada a ideia de Paul Freston (1993) de que muitas igrejas evangélicas, especialmente nos anos 90, contavam ou com um líder que atuava como pai de sua membresia ou como um líder mais tradicional e com tom agressivo, repressivo e punitivo diante de seus fiéis.

A revelação é dada a partir do momento em que o missionário consiga oferecer ao sujeito uma proposta de cura para os seus vícios, para as suas dores e problemas. Derivados de doenças consideradas pelos entrevistados como espirituais, o indivíduo pode encontrar na Gólgota amor, perdão, força, piedade, não apenas num templo, mas na figura de Cristo e no envio de mensageiros e missionários dispostos a ajudá-lo. Com isso, percebe-se que a Gólgota, do mesmo modo que outras denominações religiosas emergentes trabalham no vazio deixado pelas igrejas e denominações religiosas mais tradicionais, isto é, aquele que não se identifica com outras igrejas, talvez excluído delas e da sociedade, é acolhido pela comunidade religiosa, pois merece piedade. Por isso, *shows* musicais e a filantropia são as principais táticas utilizadas para atrair público.

Considerações Finais

Ao percorrer a história do protestantismo/pentecostalismo no Brasil, em busca de elementos para problematizarmos a construção da identidade e pertencimento dos golgotanos, percebemos um diálogo no presente, que constitui camadas do passado, que, ora questiona práticas tradicionais do *ethos* evangélico (a vestimenta, a música, a linguagem, a interpretação bíblica), ora os legitima (não

fazer uso de cigarros, não estar em dívida financeira com os irmãos, a família heterossexual como padrão único, ideal e preparada por Deus), seja individual, seja coletivamente.

Os laços identitários, forjados no espaço do templo e no espaço das mídias, pelas lideranças e membresia da Gólgota, constituem importante referência para avaliarmos o resultado das estratégias e táticas utilizadas pela instituição religiosa, em busca da efetivação de seu projeto missionário, no tempo presente. As entrelinhas, o subliminar dos discursos, as interdições no sugeriram que promessas que não foram cumpridas conduzindo ao fenômeno do trânsito religioso, do qual a Gólgota é profundamente marcada, do mesmo modo que o Protestantismo/Pentecostalismo desde suas origens, evidenciando as fragmentações dos templos. Isso contribui ou atrapalha os discursos das igrejas? No sentido da Gólgota, qual a diferença entre sua aparência e sua essência religiosa? É possível afirmar a ideia de que se trata de uma “rebeldia com causa”?

Embora a Comunidade Gólgota tenha uma simplificação da questão teológica protestante, o aspecto revolucionário é muito mais estético do que doutrinário/dogmático. Trata-se apenas do rompimento de premissas consideradas profanas em outras denominações, mas, na essência, o discurso não se distancia das igrejas tradicionais. O formato do culto, o estilo/estética, a música, a linguagem informal são os aspectos que mais denotam transformações, mas isso no que se refere às práticas que ainda permanecem tradicionais em outras igrejas e denominações religiosas evangélicas. A aceitação de Jesus como único salvador, a cruz e a morte de Cristo como possibilidade exclusiva para a libertação dos pecados, a Bíblia como autoridade máxima e o pastor como autoridade divina na Terra, o Espírito Santo como o facilitador do contato com Deus, entre outros, permanecem iguais a qualquer campo evangélico. No entanto, em algumas denominações religiosas aparecem de modo mais intenso nas apresentações dogmáticas e em outras mais moderadas.

Por fim, é válido ressaltar que um trabalho que tente elucidar as diferentes relações estabelecidas entre as lideranças religiosas e a membresia golgotana seria considerado de suma importância para o estudo das religiões evangélicas. Apesar de termos demonstrado aproximações e distanciamentos entre diferentes igrejas e denominações religiosas evangélicas até a Gólgota, é pertinente para qualquer pesquisador da área aventurar-se por perspectivas que estejam além das consolidadas

pelas instituições religiosas e suas lideranças, suas concepções e práticas religiosas. Eis um dos convites que fazemos aos leitores e pesquisadores do campo, além de finalizarmos com o que esperamos significar algumas contribuições para o campo dos estudos sobre Religião Evangélica no Brasil.

Referências bibliográficas e fontes:

ALMEIDA, Maria Hermínia T. de; Weis, Luiz. “Carro Zero e Pau de Arara: O cotidiano da oposição de classe média ao Regime Militar”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil, 4: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. pp. 319-410.

ANTONIAZZI, Alberto (et. al.). *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BALBINO, Michelle Matias. *A influência protestante na formação dos EUA e sua política exterior: da fundação ao destino manifesto*. Belo Horizonte: UniBH, 2010. (Trabalho de Conclusão de Curso).

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e protestantismo histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudança. *Horizonte*. Belo Horizonte: PUC-Minas, v. 9, n. 22, pp. 504-33, jul/set de 2011.

CARDOSO, Diogo da Silva. O rock e o metal a serviço de Deus: o lugar e os territórios do movimento underground cristão brasileiro. *Anais do III encontro de geografia*. Goyacazes: Instituto Federal Fluminense, 2010.

CAVALCANTI, H. B. O projeto missionário protestante no Brasil do século XIX: comparando a experiência presbiteriana e batista. *Rever*. São Paulo: PUC-SP, n. 4, 2001.

CORDEIRO, Ana Lúcia Meyer. A missão metodista em Juiz de Fora: Relações com o catolicismo entre 1884 e 1900. *Sacrilegens*. Juiz de Fora: UFJF, v. 1, n. 1, 2004. pp.124-136.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

Entrevista concedida por Volmir de Bastos, *pastor*, em 05 ago. 2010. Acervo da pesquisadora.

FREHSE, Fraya. As realidades que as tribos urbanas criam. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 21, n. 60. pp. 171-174.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993.

GERTZ, René. “Os luteranos no Brasil”. *Revista de História Regional*. Ponta Grossa: UEPG, 6(2), pp. 9-33, inverno de 2002.

GINI, Sérgio. Conflitos no campo protestante: o movimento carismático e o surgimento da Igreja Presbiteriana Renovada (1965-1975). *Revista brasileira de história das religiões*. ANPUH, ano III, n°8, setembro 2010.

JUNGBLUT, Airton Luiz. *Nos Chats do Senhor: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: UFRGS, 2000.

KARNAL, Leandro; PURDY, Cean; FERNANDES, Estevan; MORAES, Marcos Vinicius de. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2012.

MACIEL, Moisés Brasil. *Protestantismo brasileiro: a árvore, a teologia e o mosaico*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Porto Alegre: PUC-RS, 2016.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Existe um estilo evangélico de fazer política?* Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

MAFFEZOLI, Michel. *Les temps des tribus: le declin de l'individualisme dans les sociétés post modernes*. Paris: méridiens clinckseck, 1998.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Tribos urbanas: metáfora ou categoria? *CADERNOS DE CAMPO*. São Paulo: USP, v. 2, n. 2, 1992. pp. 49-51.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *A grande onda vai te pegar: Mídia, mercado e espetáculo da fé na Bola de Neve Church*. Dissertação de Mestrado em História. Florianópolis: UDESC, 2010.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MENDONÇA, Antonio Gouvêia. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 67, set/nov. de 2005. pp. 48-67.

MESQUIDA, Peri; TAVARES, Luciano. Mulheres missionárias metodistas e a educação no Brasil, de 1880 a 1920: a educação da elite republicana. *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 5, n. 14, jan/abr de 2005. pp. 65-78.

NADALIN, Sérgio. *Imigrantes de origem germânica no Brasil: Ciclos Matrimoniais e etnicidades*. Curitiba: aos quatro ventos, 2001.

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

URL: *Comunidade Gólgota*. Disponível em: <http://comunidade.golgota.org/>. Acesso digitalizado pela pesquisadora entre 2001 (criação do Site) e 2015 (término da pesquisa).

URL: *Facebook: Comunidade Gólgota*. Disponível em: <https://www.facebook.com/comunidade.golgota>. Acesso digitalizado pela pesquisadora entre 2011 (criação da Página do Facebook) e 2015 (término da pesquisa).

¹ O presente texto foi construído a partir de compilações e reflexões do primeiro e do terceiro capítulo de minha Tese de Doutorado em História, defendida em 2018

² Desde 1830 cresceu a insistência na perfeição cristã, que resultou em cruzadas ou avivamentos de santidade (em inglês *holiness*). O personagem central foi Phoebe Palmer, esposa de um médico novaiorquino. Ela liderou reuniões semanais para a promoção da santidade, publicou periódicos e viajou como evangelista na América do Norte e Europa. No Oberlin College, em Ohio, onde o marido de Palmer, Finney, era professor de teologia, surgiu o perfeccionismo de Oberlin, que dava foco ao ativismo social. O avivamento de 1857-1858 difundiu os ideais dos movimentos de santidade e perfeição cristã, moldando o pensamento metodista em novas direções: tendência de resolver a tensão wesleyana entre crise e processo mediante uma crescente ênfase no caráter instantâneo da inteira santificação como uma “segunda obra da graça”, até que a santidade passou a ser vista como o pressuposto, não como o alvo da vida cristã (Matos, 2006, p. 29).

³ Manifestação em línguas diferentes da falada no local. Muitos dos que manifestaram tal experiência, na grande maioria das vezes, não dominavam outras línguas estrangeiras

⁴ Modo de falar a língua de Pentecostes, dos anjos, querubins ou, como admite parte da literatura sobre o tema, línguas estranhas. É uma das características centrais explicativas para caracterizar o Pentecostalismo, o “falar em línguas” durante um culto ou evento promovido por igrejas pertencentes a tal matriz.

⁵ A partir dos anos 50, enfatizaram, teologicamente, o dom da cura divina, crucial para aceleração do crescimento, com proporções continentais. Vista como segunda onda por constituir um desdobramento institucional tardio do pentecostalismo clássico norte-americano em solo brasileiro. Apresentou distinções das inovações evangelísticas como uso de rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios, além da prática do exorcismo, introduzida pelos missionários da Cruzada. É possível nomeá-la como Deuteropentecostalismo, do radical Deutero, presente no quinto livro do Pentateuco, que significa segunda vez, tornado apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal (Mariano, 2010).

⁶ Diogo da Silva Cardoso (2010) estuda o *underground cristão brasileiro* pela ideia de “movimento religioso-cultural”. Concordamos com o autor acerca da definição. Inclusive o título da Tese carrega a conceituação para definir nosso objeto de pesquisa. Trajetórias, estratégias e conflitos estão vinculados à dinâmica do movimento underground, que agrega roqueiros de Cristo, trabalhistas cristãos, geração emergente. Segundo Cardoso (2010), a juventude cristã está nas “bordas” do movimento, pois aglutina questões de ordem social, geracional e política.

⁷ *Manifest Zine*: Igrejas para todas as tribos. Disponível em: manifestzine.blogspot.com.br/2009/03/igrejas-para-todas-as-tribos-oferecendo.html?m=1. Acesso em: 19 mai. 2018).

⁸ O livro do teólogo e historiador Paulo Romeiro (2005), que tem como título *Decepcionados com a graça*: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal, aborda as frustrações de muitos fiéis com o protestantismo histórico, uma vez que muitos líderes falam pela “graça” de Deus, mas não oferecem soluções para os problemas contemporâneos. Diferentemente, os neopentecostais passaram a oferecer soluções imediatas para um mundo aqui e agora, o que gera muito trânsito religioso entre evangélicos que estão em busca de esperança.

⁹ (Conheça melhor a comunidade Gólgota. Disponível em: URL:<http://attitudejc.blogspot.com.br/2009/07/conheca-melhor-comunidade-golgota.html>. Acesso em 16 mar. 2016).

Recebido em 09/11/2018, aceito para publicação em 17/10/2020.