



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LUCAS LUIZ ROCHA FERREIRA DA SILVA

**“NÃO TENHO RELIGIÃO, SOU DISCÍPULO DE JESUS”: UMA
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE O “MOVIMENTO CAMINHO
DA GRAÇA- ESTAÇÃO CASA FORTE”**

Recife

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**“NÃO TENHO RELIGIÃO, SOU DISCÍPULO DE JESUS”: UMA
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE O “MOVIMENTO CAMINHO
DA GRAÇA- ESTAÇÃO CASA FORTE”**

Monografia apresentada pelo aluno **Lucas Luiz Rocha Ferreira da Silva** ao Curso de Ciências Sociais da UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito de aprovação para a disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II.

Orientadora: Dr^a. Maria Auxiliadora Gonçalves Silva

Recife

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal Rural de Pernambuco
Sistema Integrado de Bibliotecas
Gerada automaticamente, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586"

Silva, Lucas Luiz Rocha Ferreira da
"Não tenho religião, sou discípulo de Jesus": uma análise antropológica sobre o "Movimento Caminho da Graça -
Estação Casa Forte" / Lucas Luiz Rocha Ferreira da Silva. - 2019.
97 f. : il.

Orientadora: Maria Auxiliadora Goncalves Silva.
Inclui referências.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Rural de Pernambuco, Bacharelado em
Ciências Sociais, Recife, 2020.

1. Religião e Contemporaneidade. 2. Pertença-desafeição religiosa. 3. Sem-Religião. 4. Caminho da Graça. I. Silva,
Maria Auxiliadora Goncalves , orient. II. Título

CDD 300

LUCAS LUIZ ROCHA FERREIRA DA SILVA

**“NÃO TENHO RELIGIÃO, SOU DISCÍPULO DE JESUS”: UMA
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE O “MOVIMENTO CAMINHO
DA GRAÇA- ESTAÇÃO CASA FORTE”**

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da UFRPE – Universidade Federal Rural de Pernambuco, como requisito de aprovação para a disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Maria Auxiliadora Gonçalves Silva - Orientadora
DECISO- UFRPE

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Maria de Aquino
DECISO- UFRPE

Prof^ª. Dr^ª. Maria Grazia Cribari Cardoso
DECISO- UFRPE

AGRADECIMENTOS

É tanta gente para agradecer que palavras não serão o suficiente para a rede de suporte que é presente em minha vida.

Primeiramente gostaria de agradecer as pessoas do Caminho da Graça – Estação Casa Forte. Sou muito grato pelo acolhimento de todos. Desde o meu primeiro dia de pesquisa foram receptivos e gentis comigo. Muito obrigado pessoal, sem vocês meu trabalho não passaria de um simples projeto.

Gostaria de agradecer as pessoas que dialoguei diretamente para construção dessa pesquisa: Pastor Carlos, Fabiana, Lidyanne e Raquel. Gratidão por estarem sempre abertos a compartilharem as suas experiências de vida.

Aos meus pais, Mirian e Luiz, que desde meu primeiro momento nesse mundo fizeram o possível para dar as melhores coisas que estavam em seus alcances. Mesmo não entendendo muito bem os motivos que me levaram largar uma carreira na contabilidade e me aventurar nas Ciências Sociais, me deram suporte incondicional, laços de amor que sempre estarão comigo.

Aos meus irmãos Cíntia e Emanuel, companheiros da vida.

Ao meu sobrinho Miguel, detentor dos sorrisos mais belos e dos abraços mais rápidos e doces desse mundo.

Gostaria de agradecer aos professores do curso de Ciências Sociais da UFRPE que sempre me incentivaram a ser um aluno melhor, em especial: Dôra, Rosa, Paulo Afonso, Grazia e Júlia, todos eles me ajudaram cada um da sua forma.

Professora Dôra, palavras não serão o suficiente para agradecer. Se eu tive algum sucesso acadêmico devo a você, minha orientadora da monitoria, minha orientadora da monografia e minha orientadora da vida. Um simples obrigado não é o suficiente.

Professora Rosa sempre me inspirou. Não tenho palavras para agradecer o carinho, a presença na minha banca de TCC1 e TCC2, revisão do meu projeto de mestrado, e o incentivo para que eu tivesse sucesso no curso e na vida.

À professora Grazia, que gentilmente se dispôs a compor a banca da monografia.

Ao meu amigo Fábio Cunha. Se cheguei até aqui é porque você acreditou em mim muito antes de eu acreditar em mim mesmo. Amigo, conselheiro, revisor, conselheiro espiritual, e tantas outras coisas que és para mim, já és tão presente na minha forma de ser, obrigado amigo.

À Higor, sempre presente, literalmente segurando em minha mão e ouvindo as minhas aflições e dramas. Um obrigado não será o suficiente para agradecer todo o suporte.

À Gaby. Poderia muito bem escrever uma folha sobre a importância que tens em minha vida. Já vivemos tantas coisas juntos, ainda vamos viver tantas outras. Obrigado por ser a minha pessoa nesse mundo.

À Hewelyn, amiga, companheira, assim como Gaby sempre presente no meu caminhar, obrigado por tudo.

À Kiara, um presente que a UFRPE me deu, sempre preocupada comigo, sempre torcendo, incentivando e acreditando em mim. Admiro-te por quem tu és.

Aos meus amigos e colegas que me ajudaram cada um da sua forma, sempre me confortando e torcendo por mim, amo vocês pessoal, sem vocês não chegaria aqui. Dani, Mi, Thiago, Cássia, Neide, Wedja, Aline, Lara, Madalena, Lealdo, Mário e Yasmin.

À Macabéa, meu gato, companheiro de todas as horas.

RESUMO

Este trabalho se propõe em analisar as motivações dos sujeitos que romperam com religiosidades tradicionais e buscam o “Movimento Caminho da Graça” (CDG) como uma nova vivência religiosa. A religião sempre esteve presente no cotidiano das pessoas, como também é uma categoria que sempre esteve presente nos estudos sociais. No mundo contemporâneo a relação com o divino ainda é algo evidenciado na vida cotidiana dos sujeitos. Partimos da premissa de que algumas pessoas já não mais se conectam com o discurso e práticas religiosas das religiões tradicionais por acreditarem que as práticas engessam formas de vida e não condizem com os postulados de Cristo. O trabalho é fruto de uma pesquisa etnográfica feita em uma agência do CDG, conhecida como Estação Casa Forte, localizada na cidade do Recife, efetuada nos meses de Agosto-Novembro de 2019. Para análise trabalhamos com o conceito de pertença/desafeição religiosa, bem como a compreensão de uma não determinação religiosa, mas com a presença de religiosidade na vivência dos sujeitos que frequentam a Estação Casa Forte. A partir disso o trabalho argumenta que o CDG é um fenômeno religioso insurgente da complexidade existente no mundo contemporâneo.

Palavras-Chave: Religião e Contemporaneidade; Pertença-desafeição religiosa; Sem-Religião; Caminho da Graça.

ABSTRACT

This monograph aims to analyze the motivations of the subjects who broke with traditional religiosities by seeking the “Movimento Caminho da Graça (CDG)” - Movement Way of Grace - as a new religious experience. Religion has always been present in people’s lives, as well as it has always been a category present in social studies. In the contemporary world, the relationship with the divine is still in evidence in people's lives. We start from the premise that some people no longer connect with the religious discourse and practices of some traditional religions since they believe that those practices block some lifestyles and do not match with Christ's postulates. This study is a result of an ethnographic research realised in an agency from the CDG, known as Estação Casa Forte - Casa Forte's Station -, located in the city of Recife, during the months of August and November of 2019. To analyze this case, we worked with the concept of religious belonging and disaffection, as well as the comprehension of a religious non-determination, along with the presence of a religiosity in the people's experiences who frequent the Casa Forte's Station. Based on this, this study indicates that the CDG it's a religious phenomenon insurgent of the existing complexity in the contemporary world.

Keywords: Religion and Contemporaneity; Belonging-disaffection; Nonreligion; Caminho da Graça.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. CAPÍTULO I - RELIGIÃO E O MUNDO DO SAGRADO	13
2.1 Definições de Religião.....	13
2.2 Protestantismo	19
2.2.1 A origem do Protestantismo	20
2.2.2 Protestantismo no Brasil.....	24
2.2.3 Pentecostalismo	28
2.2.4 Neopentecostalismo.....	33
3. CAPÍTULO II - RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE	35
3.1 Secularismo	35
3.2 Alguns apontamentos sobre o cenário atual do campo religioso brasileiro	39
3.3 “Movimento Caminho da Graça”: a história sobre um novo caminhar	41
3.3.1 Caio Fábio e surgimento do “Movimento Caminho da Graça”.....	41
3.3.2 O que é o Caminho da Graça?.....	44
3.3.3 Organização do Caminho da Graça	46
3.3.4 Notas sobre Estação Casa Forte	47
3.4 Conceitos para compreensão do fenômeno “Movimento Caminho da Graça”	47
3.4.1 Novos Movimentos Religiosos.....	48
3.4.2 Igreja Emergente.....	52
3.4.3 Igreja Orgânica	55
3.4.4 Alternativa ao protestantismo	56
4. CAPÍTULO III - O “ESTANDO LÁ” E O “ESTAR AQUI”: NOTAS DE UMA ETNOGRAFIA NO “MOVIMENTO CAMINHO DA GRAÇA - ESTAÇÃO CASA FORTE”	58
4.1 Procedimentos Metodológicos	58
4.2 Os primeiros passos e primeira comunhão como construção da alteridade	60
4.3 O ritual na Estação Casa Forte	74
4.4 Os interlocutores.....	77
4.5 Pertença/desafeição religiosa: uma categoria analítica para compreensão da realidade ...	83
4.5.1 “Não tenho religião, sou discípulo de Jesus”	86
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	92

1. INTRODUÇÃO

Conforme Piazza (1983) a religião é um fenômeno comum na história da humanidade. Grupos humanos se reúnem em busca de um elo com o divino e por muitas vezes se organizam socialmente para praticarem suas religiosidades. A religião sempre esteve presente no cotidiano dos indivíduos, como também é uma categoria que sempre esteve presente nos estudos sociais.

No mundo contemporâneo a relação com o divino ainda é algo presente na vida cotidiana dos sujeitos. Para muitos existe a separação das coisas do divino e as coisas do mundo secular. Nesse sentido a Igreja é o lugar onde o sagrado se manifesta, é o local onde as pessoas se relacionam com seu Deus. Como a Igreja é o local que o divino se manifesta, é esperado que os discursos proferidos nos espaços religiosos afirmem que aquele local não possui nada em comum com o mundo secular.

Logo, alguns dos discursos dos líderes religiosos opõem às subjetividades e às cosmovisões de alguns sujeitos, visto que na atualidade discursos como feminismo, sexualidade e orientação sexual permeiam com mais frequência as relações sociais. Nesse contexto, alguns discursos religiosos obtidos por religiões tradicionais¹ já não atendem as necessidades espirituais de alguns indivíduos, visto que é comum ouvir falar de pessoas que romperam com alguma expressão religiosa devido ao discurso e o engessamento de formas de vida. Como a relação com o divino é algo necessário no cotidiano de algumas pessoas, existe uma procura por formas de religiosidade que atendam essas subjetividades, existindo a insurgência de novas formas de religiosidade que surgem para dialogar com sujeitos que procuram experiências religiosas menos conservadoras.

Nessa perspectiva, de novas formas de religiosidade o “Movimento Caminho da Graça” é um Movimento religioso criado por Caio Fábio, um ex-pastor da Igreja Presbiteriana, no qual rompeu com o modelo da Igreja e propõe uma nova forma de viver o evangelho de Cristo. A proposta do movimento é se afastar de uma Igreja institucionalizada e viver o evangelho de Cristo em comunhão, existindo toda uma explicação bíblica para tal vivência de fé.

¹ Nesse contexto entende-se como tradicional as religiões majoritárias no Brasil ou ligadas a uma tradicionalidade histórico-social. Segundo o CENSO de 2010, 65% da população afirmam serem católicos romanos, 13,4 % evangélicos pentecostais e neopentecostais, 8% sem religião, 4,9% evangélicos não determinados, 4,1% evangélicos de missão, 2,7% outras religiosidades, 2% espíritas e 0,3% candomblé e umbanda. Somando os percentuais de todas as categorias de evangélicos, chegamos ao percentual de 22,2% da população brasileira se identificando enquanto evangélico (protestante).

Caio Fábio, criou o “Movimento Caminho da Graça” (CDG) em Brasília entre os anos de 2005 e 2006, que no decorrer dos anos se espalhou pelas capitais brasileiras. Em seu site oficial, Caio Fábio afirma que o Movimento é uma comunidade que as pessoas podem se reunir para adorar e discernir a palavra de Deus, em suas palavras o “Movimento Caminho da Graça” é: “a simples busca de viver o Evangelho com tal consciência entre os homens, nada mais e nada menos do que isto”.

A partir do que foi posto, alguns questionamentos são essenciais na elaboração da pesquisa, como: o “Movimento Caminho da Graça” seria uma nova forma de religiosidade existente no mundo contemporâneo? O discurso religioso se difere dos discursos religiosos das instituições religiosas hegemônicas? Dentre desses questionamentos a pergunta de partida dessa pesquisa é: Por quais motivos as pessoas rompem com religiosidades tradicionais e buscam o “Movimento Caminho da Graça” como uma nova vivência religiosa?

Enquanto levantamento hipotético foi considerado que as motivações de rompimento com as religiosidades tradicionais são as incoerências teológicas que os sujeitos encontram no discurso religioso de sua religião de origem. Os sujeitos identificam que determinadas práticas já não mais atendem as necessidades e subjetividades espirituais. Logo, algumas pessoas já não se conectam com o discurso e práticas religiosas das religiões tradicionais por acreditarem que as práticas engessam formas de vida e não condizem com os postulados de Cristo. Nesse contexto o “Movimento Caminho da Graça” é uma nova prática religiosa que os sujeitos encontram para sanar os seus problemas espirituais, sendo uma nova forma de manter o elo com o divino.

A monografia teve como objetivo geral o seguinte ponto: analisar as motivações dos sujeitos que romperam com religiosidades tradicionais e buscam o “Movimento Caminho da Graça” como uma nova vivência religiosa.

Destaco que os objetivos específicos da pesquisa foram:

1. Verificar o que são novas configurações religiosas e o que é considerado “novo” pelos teóricos.
2. Identificar se as características encontradas no “Movimento Caminho da Graça” fazem com que tal expressão religiosa seja de fato uma nova configuração religiosa.
3. Discutir com os membros do “Movimento Caminho da Graça” os rituais “religiosos” praticados e suas significações.

O ponto de partida dessa pesquisa se deu em meados de 2017, na disciplina de Etnografia do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), quando a professora da disciplina propôs um trabalho de campo. A ideia inicial era fazer um trabalho comparativo sobre a discussão de sexualidade entre os jovens em uma Igreja conhecida como “tradicional” e uma Igreja mais aberta a conversar sobre o tema. Iniciada uma breve observação no “Movimento Caminho da Graça - Estação Casa Forte” o campo mostrou uma situação que o autor dessa pesquisa não havia prestado atenção. Aquele local religioso podia ser um novo horizonte religioso, logo essa temática de novas formas de religiosidade despertou o interesse de uma pesquisa mais aprofundada.

A categoria religião sempre esteve presente nos estudos sociais. Desde os clássicos até a contemporaneidade, estudiosos das ciências sociais como Durkheim (1996), Weber (2001) e (2002), Eliade (1992), Evans-Pritchard (1978), Geertz (2017), Hervieu-Léger (2015), Berger (1985) e (2001), Giumbelli (2002), Mariano (1999) e (2004), dentre outros, analisaram e analisam a religião como forma de compreensão da realidade social.

Nessa perspectiva essa pesquisa pretende discutir a religiosidade de uma forma plural e demonstrar teoricamente os novos horizontes religiosos existentes. Como contribuição teórica essa pesquisa visa à discussão da religião como um norteador da vida humana de alguns sujeitos e a insurgência de novas formas de religiosidade. Como é sabido, a diversidade é um ponto comum nas sociedades humanas. A religião como uma expressão da cultura humana possui diversas expressões, significados e simbolismos e está imbuída nas cosmovisões de alguns sujeitos.

É de interesse dessa monografia, demonstrar que existem novas configurações religiosas na cidade do Recife e que ela possui suas próprias significações e simbolismos para quem frequenta o “Movimento Caminho da Graça”. Nesse sentido foi de extrema importância dialogar com subjetividades que estão buscando novas maneiras de estabelecer o seu elo com o divino e exemplificar a pluralidade religiosa, contribuindo assim com reflexões teóricas e empíricas sobre religiosidade no mundo contemporâneo.

O *locus* da pesquisa foi o “Caminho da Graça – Estação Casa Forte”. Localizada na Estrada do Arraial, Arraial 5058, Recife, Pernambuco. Os encontros são realizados todos os domingos, sempre às 10H. A pesquisa foi realizada nos meses de Agosto de 2019 até Novembro do mesmo ano.

Os procedimentos metodológicos escolhidos para elaboração da pesquisa foram: levantamento bibliográfico, etnografia, observação participante, entrevista semiestruturada. A pesquisa parte de uma abordagem qualitativa, focando nas perspectivas dos sujeitos, como produtores de seus próprios significados sociais. Como método a pesquisa utilizou o método etnográfico a fim de descrever a realidade observada. O método etnográfico possui suas técnicas e procedimentos que guiam as coletas de dados e a relação do pesquisador com os sujeitos a partir de um convívio no campo.

A observação participante foi um elemento imprescindível para a coleta de dados, pois é através dela que o pesquisador presencia os fenômenos sociais diretamente. Para construção do *corpus* e aprofundar a observação e análise, dialoguei diretamente com os sujeitos que frequentam o “Caminho da Graça- Estação Casa Forte”.

Os sujeitos que contribuíram com a pesquisa foram quatro sujeitos que frequentam o “Caminho da Graça – Estação Casa Forte”. Inicialmente no projeto monográfico estava previsto entrevistar oito sujeitos, mas devido os percalços da pesquisa foi ajustado para quatro entrevistas, sendo elas feitas com o Pastor Carlos, Fabiana, Lidyanne e Raquel.

A monografia está dividida em capítulos. No primeiro capítulo que tem como título: “Religião e o Mundo do Sagrado” discutimos as definições sobre religião e o mundo do sagrado, através de alguns autores das ciências sociais. Destacamos as contribuições de Durkheim (1997), Eliade (1992), Evans-Pritchard (1978), Geertz (2017) e Alves (1986).

Ainda no primeiro capítulo trazemos o fenômeno do protestantismo, destacando-se o protestantismo brasileiro, através das contribuições de Mariano (1999) e (2004), Mafra (2001), Campos (2005), (2010) e (2014), e Mendonça (2005) e (2007). Esse tópico é trabalhado na monografia, pelo fato de que Caio Fábio veio do protestantismo, bem como os interlocutores dessa pesquisa.

No segundo capítulo, de título “Religião e Contemporaneidade” discutimos as relações entre o mundo religioso com as questões do mundo contemporâneo, destacando a teoria do secularismo, com as contribuições de: Hervieu-Léger (2015), Berger (1985) e (2001) e Giubelli (2002). Nesse capítulo também é discutido a história do CDG. Ainda nesse capítulo trazemos algumas concepções teóricas sobre alguns fenômenos de novas concepções religiosas existentes no mundo contemporâneo, aqui trabalhamos com a teoria dos Novos Movimentos Religiosos, visto em Carozzi (1994), Giubelli (2002) e Rodrigues (2008) e os

conceitos de Igreja Emergente, Igreja Orgânica e Alternativa ao protestantismo para compreensão do fenômeno do “Movimento Caminho da Graça”.

No terceiro capítulo, de título: O “estando lá” e o “estar aqui”: notas de uma Etnografia no “Movimento Caminho da Graça - Estação Casa Forte”, é o capítulo em que desenvolvemos os dados empíricos e a experiência no campo. Destacamos que aqui esmiuçaremos os procedimentos metodológicos adotados para elaboração da pesquisa, bem como os pontos emblemáticos que compreendemos como padrões para análise dessa monografia. Aqui são destacadas as contribuições de Oliveira (2012), com as suas discussões sobre pertença/ desafeição religiosa e a análise de Fernandes (2006) sobre as pessoas que afirmam não possuírem religião, mas que praticam uma religiosidade.

2. CAPÍTULO I - RELIGIÃO E O MUNDO DO SAGRADO

2.1 Definições de Religião

Segundo Eller (2018) em todo o mundo os seres humanos fazem e dizem coisas que podem ser estranhas para quem não pertence aquele grupo social. Algumas dessas coisas nós damos o nome de religião. Para o autor é interessante falar que ao categorizar algo enquanto ou como religião, automaticamente já estamos distinguindo a religião de outras categorias como a ciência, a política e a magia. Nesse sentido, Giddens (2005) afirma que a religião tem exercido uma grande influência na vida cotidiana dos sujeitos, possuindo um papel central na experiência humana, sendo encontrada em todas as sociedades humanas, estando presente até nas primeiras sociedades existentes. Dentro desta ótica, esse trabalho questiona, afinal, o que é religião?

Os estudos de Durkheim (1996) propõem a necessidade de definir o que é religião, uma vez que, com uma definição é possível identificar os fenômenos religiosos em qualquer lugar. Conforme o autor a religião só pode ser definida a partir dos pontos em comuns que existem em todas as religiões. Para ele, os seres humanos tiveram que criar suas próprias definições sobre religião, que em nossa existência seria algo necessário para nortear as nossas vidas. Sobre esse contexto o autor afirma que as necessidades da existência nos obrigam a representar as coisas no meio em que vivemos, no qual, em todo momento emitimos juízo de valor para ponderar a nossa conduta.

Na visão de Durkheim (1996) costumeiramente atribuímos valores e dignidades desiguais às religiões e nas quais, por muitas vezes questionamos a existência de veracidade delas. Para o autor os ritos mais “bárbaros”, mais “estranhos” traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida social ou individual. Sendo assim, para Durkheim (1996) todas as religiões são verdadeiras, pois todas correspondem a condições dadas da existência humana, mesmo que seja de formas diferentes. Elas são instrutivas sem exceção, pois ajudam o homem a compreender melhor a natureza humana e a realidade social em que o indivíduo está inserido. Por fim, Durkheim define a religião como:

[...] uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. (DURKHEIM, 1996, p.32).

Com esta definição, Durkheim (1996) evidencia que a religião tem um caráter integrador para coletividade, remetendo-a a um pertencimento, a um grupo que pratica os mesmos ritos e atos solidários. Os indivíduos participantes de uma determinada religião sentem um elo por terem a mesma crença e isso é algo extremamente importante na definição de igreja. Sobre esse contexto Durkheim afirma:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem. Da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é isso a que chamamos uma igreja. Ora, não encontramos, na história, religião sem igreja. (DURKHEIM, 1996, p.28).

Ao falar de religião e práticas religiosas remetemos a Igreja, ou a um espaço físico, um ambiente no qual existe rituais religiosos, aonde as pessoas frequentam a fim de expressar a sua religiosidade.

Em Eliade (1992), evidencia-se que a Igreja é um ambiente diferenciado de outros lugares; é um lugar onde o sagrado se manifesta e o homem pode se relacionar com o seu Deus. Sobre esta questão o autor diz:

[...] a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Assim acontece em numerosas religiões: o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses. (ELIADE, 1992, p. 19).

Segundo Eliade (1992) para o homem religioso os lugares não são homogêneos, eles apresentam diferenças, existindo assim os lugares ou o lugar do sagrado, que possui um grande significado para aqueles que acreditam, mas existem os outros lugares, esses não são sagrados, logo para o homem religioso existe uma oposição entre o lugar sagrado que consiste em o único local que é real, enquanto os outros lugares, que são informes. Eliade (1992) acrescenta que a experiência religiosa e a percepção de uma não homogeneidade dos espaços correspondem a uma fundação do mundo, deixando claro que o espaço sagrado é o ponto fixo,

é o eixo central da orientação, pois é no lugar sagrado que existe a hierofania.² Conforme Eliade:

[...] em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. (ELIADE, 1992, p. 26).

Nesse contexto vemos que o local sagrado para o autor possui uma imensa significação para o sujeito religioso, pois é a partir desse local que o sujeito orienta a sua vida, a sua conduta, pois é nesse lugar que o sujeito observa a manifestação do sagrado. Assim, como não colocar centralidade nesse espaço? Se é nele que meu(s) deus (es) se faz presente.

Eliade (1992) relata sobre as grandes civilizações orientais e como o templo recebeu uma nova valorização, o templo não seria somente uma interpretação e representação do mundo (*imago mundi*). Seria também um local de transcendência, e nesse contexto essa visão influenciou o homem religioso, pois o espaço sagrado seria oposto ao espaço do profano. O templo é o lugar santo por excelência, sendo a casa dos deuses, o templo resantifica constantemente o mundo, sendo ele mesmo a representação do mundo. Para Eliade (1992) é graças ao Templo que o mundo é resantificado em sua totalidade, e não importando a impureza do mundo, ele continuará sendo purificado pela santidade dos santuários. A santidade do templo está resguardada de toda corrupção terrestre, o próprio modelo do templo é projetado pelos os deuses.

Para Durkheim (1996) no mundo existe um binarismo que deixam claro quais são as coisas do mundo sagrado e quais são as coisas do mundo profano. Nesse contexto o mundo do sagrado tem uma superioridade sobre as coisas profanas, são mundos completamente distintos e nada se tem em comum. São concebidos como rivais, o pertencimento a um mundo requer a saída integral do outro. Nesse sentido tanto Eliade como Durkheim é uma referência válida nessa pesquisa, pois o campo a ser estudado é um local onde as pessoas se agrupam para praticar suas crenças religiosas, logo o local de encontro do “Movimento Caminho da Graça” é um local onde o divino se manifesta para os sujeitos que o frequentam.

Outro autor que tem uma grande contribuição para o estudo das religiões, sobretudo contribuições para a Sociologia da religião é o sociólogo Max Weber, um dos precursores das ciências sociais. As produções de Weber acerca de religião estão pautadas nas consequências e influências entre religião e modernidade. O autor foi um dos primeiros a utilizarem o termo

² Quando a manifestação reveladora do sagrado acontece.

“religiões mundiais”, no qual para ele consiste em cinco religiões ou sistemas que regulam a vida dos sujeitos e conseguem reunir multidões de fiéis. Segundo ele:

Entendemos pela expressão “religiões mundiais” as cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação de vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes. A expressão é usada, aqui, sem qualquer conotação de valor. A ética religiosa confuciana, hinduísta, budista, cristã e islâmica pertencem todas à categoria das religiões mundiais. Uma sexta religião, o judaísmo, também será examinada aqui, porque contém as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente — significação, em parte real e em parte suposta, que foi muito discutida recentemente. (WEBER, 2002, 309).

Como já foi exposto acima, uma das compreensões de Weber (2002) sobre religião é a relação da religião e os postulados da modernidade, dentre elas o autor chama atenção para uma ética econômica. Para o referido autor essa “ética econômica”³ é algo que ele leva como análise para compreender as relações entre as religiões mundiais e a modernidade. Segundo Weber (2012) a ética econômica não é uma simples função de uma organização econômica, ela jamais foi determinada exclusivamente pela religião, no qual essa ética acaba sendo uma construção de fatores íntimos do homem, no qual se relaciona com os fatores religiosos, fatores geográficos e historiográficos. De forma geral o autor nos chama atenção para compreender que não é apenas as condutas religiosas que influenciam uma ética econômica, mas ela é um dos fatores que operam tal ética.

Evans-Pritchard (1978) faz um apanhado sobre autores e suas produções antropológicas que se dedicaram a estudar as religiões “primitivas”, sobretudo as produções antropológicas acerca do assunto. Segundo o autor é através do estudo das religiões primitivas que podemos concluir algo sobre a religião em geral, inclusive conclusões sobre a nossa própria religião. Para o referido autor as religiões concebidas como “elevadas”⁴ eram geneticamente relacionadas entre si, ou seja, em algum momento tais religiões⁵ estiveram em contato e interinfluenciaram. Já as religiões “primitivas” por não estabelecerem contato com outras perspectivas religiosas forneciam um valioso dado para uma análise comparativa da religião, podendo assim efetivar afirmações gerais e significativas do fenômeno religioso.

³ “A expressão “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões.” (WEBER, 2002, p. 309)

⁴ Vale ressaltar que o autor escrevia de acordo com os paradigmas de sua época, no qual podemos observar algumas visões de cunho evolucionista e etnocêntrico. Categoriza as culturas simples que não eram ocidentais e industriais como primitivas, colocando-as em um patamar abaixo da cultura europeia.

⁵ Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, ou Hinduísmo, Budismo e Jainismo. (Evans-Pritchard, 1978, p. 12)

Evans-Pritchard (1978), acrescenta que o fenômeno religioso é algo revelado ao homem a partir das suas experiências no mundo, no qual os homens encontravam o divino que acabaria sendo a pedra angular para a vida humana. “[...] o mundo que as circunda e sua razão em toda parte revelaram aos homens algo divino e algo de sua própria natureza e seu próprio destino.” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 12).

Segundo Evans-Pritchard (1978) o que interessa para antropólogo é o que o povo comum considera sobre a religião, não os escritos antigos, ou interpretações eruditas das religiões, considerando que é difícil saber o que o povo comum disse a respeito de suas religiões. Para Evans-Pritchard (1978) o que é interessante saber é como as práticas religiosas afetam as mentes, como elas afetam os sentimentos, as vidas dos sujeitos, como elas influenciam nas relações sociais. Logo o autor afirma: “a religião é o que a religião faz” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 163).

Nesse sentido podemos depreender que a religião para o referido autor está ligada nas consequências das práticas religiosas, sendo elas tanto na esfera da vida pessoal do sujeito e suas questões subjetivas, como também nas externalizações das práticas religiosas nas relações sociais e na sociedade.

Clifford Geertz (2017) destaca nos estudos antropológicos sobre religião, não foi feito nenhum avanço teórico para além dos postulados de autores fomentadores do pensamento social, dentre eles Durkheim, Weber, Malinowski e Freud. Segundo o referido autor não necessariamente devemos deixar de lado as contribuições dos autores citados, mas sim ampliar, abarcar suas teorias em um contexto maior do pensamento contemporâneo, uma vez que as obras dão pontos de partidas úteis para qualquer teoria antropológica da religião. Para ele existe uma noção certa de que a religião regula as ações humanas a partir de uma ordem cósmica, ou seja, de um ser divino, que projeta imagens da ordem no plano da experiência humana. De forma geral Geertz define a religião como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as (5) disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GERTZ, 2017, p. 67).

Logo podemos compreender que a definição de religião de Geertz nos diz que a religião possui um conjunto de simbolismos, significações, ações, disposições que são de extrema importância para a motivação humana. Essa motivação essa que está ligada a um cunho existencial, ou seja, é através das significações e cosmovisões ligadas ao mundo do

divino que a existência humana pode encontrar um sentido. Segundo Geertz (2017) os símbolos do sagrado têm a funcionalidade de sintetizar o *ethos* de um povo.

Alves (1986) descreve que em tempos antigos a vida cotidiana era repleta de significações e manifestações do divino. Segundo o autor o universo físico era construído em torno da alma humana, ou seja, o mundo que vivemos é estruturado em torno do drama da alma humana, algo que é uma problemática presente em todas as religiões existentes, segundo ele: “E talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido.” (ALVES, 1986, p 11). Logo podemos compreender que para o referido autor a religião dá sentido à vida, ela é a força motriz para que as pessoas vivam suas vidas com um sentido.

Além de analisar a religião apenas como algo que dá sentido à vida humana, ele questiona, quando a ciência e toda sua tecnicidade já não tiver mais nada o que fazer, a quem recorrer? Quem dará sentido? Alves (1986) afirma:

E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem [...] (ALVES, 1986, p.13).

Essa perspectiva que Alves (1986) nos apresenta é algo que em algum momento de nossas vidas possivelmente já ouvimos falar, uma vez que a esperança de melhoras materiais, a cura de doenças, o acalanto para as angústias, são alguns dos motivos para que as pessoas depositem as suas esperanças no divino, no sobrenatural. É através do divino que algumas pessoas buscam sanar os seus problemas, e para muitas como alcançar essa conexão com o divino se não por meio da religião?

Eller (2018) afirma que é através da religião que os seres humanos se relacionam socialmente com ser(es), força(s), que não são humanos, por muitas vezes pertencem ao mundo do “sobrenatural”, incluindo assim na sociedade essas relações com esses ser(es). Segundo o referido autor: “[...] a religião é uma extrapolação da cultura, para incluir na sociedade e como culturais aqueles seres e/ou forças que de outro modo seriam descritos como naturais ou sobrenaturais.” (ELLER, 2018, p.31). Diz ainda o autor, que é através do contexto religioso que os sujeitos desempenham algum tipo de relação com o sobrenatural, uma relação social que pode ser de comunicação, intenção, respeito, temor, reciprocidade, logo para Eller (2018), o(s) deus(es) interagem socialmente conosco, são sociais, pois fazem parte da sociedade.

É interessante ressaltar que Eller (2018) ao estudar religião aponta que existe um questionamento sobre o que seria a religião e logo precisamos de uma definição. Mas, para o autor é necessário lembrar que as definições não são coisas “reais”, elas são frutos da criação humana, é algo cultural, logo uma definição não é verdadeira, ela é mais ou menos inclusiva e produtiva, no qual o ato de definir é uma tentativa de descobrir o que é único sobre determinado assunto. De acordo com Eller (2018) a própria definição de religião levará a definir outras categorias que fazem parte do mundo religioso, como: “sagrado”, “crença”, “espiritualidade”, “divino”, dentre tantas outras. Segundo o referido autor nenhuma definição de religião pode captá-la realmente, pelo fato de que a religião é diversa, mas as definições enfatizam certos aspectos que podemos encontrar nos fenômenos religiosos e fazer relação com as definições postuladas.

De forma geral as contribuições dos autores discutidos nesse tópico não se findam no que foi discutido. O que foi apresentado nesse tópico serve como exemplificação de como a religião como categoria de estudo possui diversas definições, elas servem como uma lupa para compreender melhor os fenômenos religiosos e suas relações com o mundo social. É através das contribuições dos autores apresentados que podemos compreender a religião como: um fenômeno presente nas sociedades humanas, influenciadora das relações sociais, integradora de indivíduos em um grupo social e força motriz que dá sentido para alguns sujeitos viverem suas vidas.

2.2 Protestantismo

A escolha para debater esse tópico no trabalho consiste que muitos dos sujeitos do “Movimento Caminho da Graça” tiveram experiências⁶ nas Igrejas protestantes⁷. Outro ponto que se faz necessário escrever sobre o protestantismo nesse trabalho, sobretudo a experiência brasileira é pelo fato de que o CDG para algumas pessoas é considerado como uma alternativa⁸ ao protestantismo. Nesse contexto esse tópico discutirá algumas visões acerca do protestantismo e o desenvolvimento dessa vertente religiosa no Brasil.

⁶ Tratarei melhor dessas experiências em meu trabalho de campo. Capítulo III dessa monografia.

⁷ Nesse contexto estou considerando inicialmente protestantes as Igrejas protestantes tradicionais, pentecostais e neopentecostais no Brasil. No decorrer desse tópico irei discutir essas vertentes.

⁸ Fuschini (2015).

2.2.1 A origem do Protestantismo

Em seus estudos Mafra (2001) ao discutir a identidade social e afiliação de Igrejas ao termo evangélico, afirma que tal afiliação vem a partir de uma tradição inaugurada pela a Reforma de 1529 (século XVI). Collinson (2006) aponta que ao falar do evento histórico da Reforma, devemos compreender que ela aconteceu naquilo que atualmente conhecemos como o espaço geográfico europeu, nesse contexto Collinson (2006) ao falar da Reforma, explica que naturalmente devemos remeter a Martinho Lutero⁹, pois segundo o autor sem ele não teria existido a Reforma, ao menos não do jeito que ela aconteceu.

Collinson (2006) descreve que Lutero denunciou grande parte das práticas religiosas da Igreja Católica de sua época. Segundo o referido autor, Lutero afirmou ter descoberto ou redescoberto o Evangelho, e começou a criticar a teologia escolástica, e que uma delas estava relacionada a maneira que o postulado bíblico cristão era interpretado, como também as indulgências¹⁰, produzindo assim noventa e cinco teses contra o comércio de indulgências para reconstrução da basílica de São Pedro em Roma.

De forma geral Martinho Lutero era contra as práticas da Igreja Católica, criticando as atitudes clericais e propôs uma reforma na Igreja. Todavia não podemos compreender a Reforma unicamente como luterana, uma vez que, como diz Collinson (2006), a Reforma não foi unicamente luterana. Lutero não foi um antipapa, mas sua produção trouxe consequências históricas e sociais. Segundo o referido autor:

Comunidades inteiras, Igrejas e Estado participaram desse choque inicial e dos tremores subsequentes. Enquanto a teologia de Lutero era sistematizada em forma de Luteranismo, vastas regiões da Alemanha, isto é, os governos de príncipes e cidades em nome de seus súditos, adotaram formalmente o que se tornou conhecido como a religião evangélica. Outros governos promoveram uma forma diferente de Protestantismo, mais completa em seu afastamento do Catolicismo tradicional e desenvolvida nas cidades e cantões do sudoeste da Alemanha e Suíça, principalmente em Genebra, onde João Calvino exercia o domínio intelectual e espiritual. (COLLINSON, 2006, p. 24).

Mendonça (2007) afirma que geralmente A Reforma deu origem ao protestantismo e é pensada a partir da rebelião de Lutero contra as indulgências, mas segundo o autor não foi apenas isso, afirmando que A Reforma foi um movimento vasto que começou na Idade Média até o século XVIII. Mendonça (2007) acrescenta que são consideradas reformadas as igrejas

⁹ Martinho Lutero (1483-1546), precursor da Reforma, foi um monge da Igreja Católica Romana, professor universitário de Teologia na Alemanha. No decorrer dos seus trinta anos estudando a Teologia de Paulo percebeu algumas incoerências da Igreja Romana, logo propôs um novo modelo de Cristianismo. (Collinson, 2016)

¹⁰ Segundo Patrick Collinson (2006, p.72) indulgência era um documento que oferecia remissão do tempo passado no Purgatório para expiação dos pecados tantos dos vivos como os mortos.

que surgiram após a rebelião de Lutero, no qual contêm em seus símbolos de fé propostas apresentadas por Lutero e Calvino.

Pela ótica de Collison (2006), Calvino¹¹ tem uma contribuição essencial para a consolidação do protestantismo. Ao falar em Calvino ou em Calvinismo historicamente as cidades de Estrasburgo¹² e Genebra¹³ tomam evidência, por serem emblemáticas para o desenvolvimento do Calvinismo. Após fugir de Paris, devido ao seu mentor ser acusado de heresias e de um discurso considerado luterano, Calvino exilou-se em Genebra. Em 1537 Calvino começou a explicar aos principais cidadãos de Genebra o que deveria ser uma reforma na Igreja, chegando a apresentar aos magistrados medidas que destinava criar uma igreja ordenada e regulamentada. Mas, como Genebra tinha acabado de conseguir sua independência, os magistrados não deferiram em favor das propostas de Calvino, logo ele foi obrigado a sair da cidade, medida essa que fez com que Calvino se instalasse em Estrasburgo.

Ao chegar a Estrasburgo Calvino começou a desenvolver sua teologia, na qual a questão da disciplina era essencial, pois em sua visão sem a disciplina Deus não seria reverenciado. Em 1541 Calvino retornou para Genebra na qual teve que negociar aos poucos suas ideias com os magistrados. Segundo Collinson (2006) o que levou Calvino ao sucesso em Genebra consistiu na capacidade dele dar sermões, sendo eles constantes. É interessante ressaltar que tanto no caso de Calvino em Genebra como o de Lutero em Wittenberg¹⁴ a participação da imprensa na divulgação dos ideais de reformulação da Igreja foi essencial para a propagação dos ideais protestantes.

Sobre essa temática, Weber (2001) afirma que o Calvinismo foi a fé em que giraram grandes lutas políticas culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas desenvolvidos, sobretudo nos Países Baixos, França e Inglaterra. Uma das principais características do Calvinismo seria a doutrina da predestinação, o que seria o seu dogma mais característico. Segundo o referido autor existe uma divergência entre acreditar que a predestinação deve ser o dogma mais essencial ou um simples acessório da Igreja Reformada.

Para Weber (2001) a pertença a “verdadeira” Igreja era uma condição necessária para conquistar a salvação, e a relação dos calvinistas com Deus se dava em um isolamento

¹¹ (1509-1564) Segundo Collinson (2006) desde cedo Calvino foi destinado pela sua família para o sacerdócio, estudando teologia em Paris, logo após estudou jurisdição. Para o referido autor Calvino desenvolveu aquilo que Lutero fez em alemão no idioma Francês.

¹² Cidade do nordeste da França.

¹³ Cidade da Suíça que fica 387 km de Estrasburgo. Cidade em que Calvino fixou-se.

¹⁴ Cidade Alemã.

interior. A atividade social do indivíduo seria meramente para glória de Deus, que requer uma vida social seja organizada de acordo com seus mandamentos. Dentro deste contexto Weber (2001) afirma:

Como associar essa tendência do indivíduo a se soltar interiormente dos laços mais estreitos com que o mundo o abraça à incontestável superioridade do calvinismo na organização social, à primeira vista parece um enigma. É que, por estranho que possa parecer de início, tal superioridade é simplesmente resultado daquela conotação específica que o “amor ao próximo” cristão deve ter assumido sob a pressão do isolamento interior do indivíduo exercida pela fé calvinista. [A princípio ela é de fundo dogmático.] O mundo está destinado a isto [e apenas a isto]: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão eleito] existe para isto [e apenas para isto]: para fazer crescer no inundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele, Mas Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a esse fim) trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho in majorem Dei gloriam {para aumentar a glória de Deus}. Daí por que o trabalho numa profissão que está a serviço da vida intramundana da coletividade também apresenta esse caráter. (WEBER, 2001, p.59-60).

Weber (2001) chama atenção de que A Reforma Protestante não implicou na eliminação do controle da Igreja na vida cotidiana dos sujeitos, mas sim na substituição da Igreja Católica que possuía o controle vigente por uma nova forma religiosa. Nesse contexto o autor afirma o repúdio do protestantismo ao controle da Igreja Católica sobre a conduta dos sujeitos em todos os setores, sendo na vida pública e da vida privada. Na visão de Weber (2001) o efeito da Reforma Protestante foi o contraste com a Igreja Católica, aumentando a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho do mundo secular. O referido autor afirma que o papel de Lutero e seu desenvolvimento religioso foram essenciais para a Reforma, mas é no Calvinismo que a obra de Lutero ganhou êxito permanente.

No livro “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” Weber (2001) escreveu um capítulo específico sobre a construção do significado de vocação de Lutero, algo que conforme o autor consiste na fomentação do Protestantismo e suas significações na vida cotidiana dos primeiros protestantes. Como já explicitado o termo vocação ganhou um cunho religioso pelas traduções da Bíblia, que para Weber (2001) foi fruto da mentalidade das traduções bíblicas posteriores da de Lutero, o primeiro a incorporar tal termo na Bíblia. Um produto da Reforma, que atribuiu um significado religioso ao trabalho secular do cotidiano.

De forma geral Weber (2001) afirma que o conceito de vocação foi um dogma central em todos os ramos do Protestantismo, uma vez que para viver de acordo com o que Deus queria deveria se afastar do modelo da Igreja Católica, que pregava a superação da moralidade secular pela ascese monástica. No viés protestante viver conforme Deus estava relacionado no

cumprimento das tarefas que eram impostas aos sujeitos de acordo com a sua vocação no mundo.

Nesse contexto é interessante ressaltar que a Reforma para alguns autores trouxe consequências para a consolidação da Modernidade, como afirma Mariano (1999) “O protestantismo é um termo historicamente carregado de sentidos vinculados à modernidade [...]”. Logo podemos depreender que o protestantismo como evento histórico é algo revolucionário, uma vez que o mesmo é um dos indicadores para o surgimento e consolidação de um novo momento da história ocidental.

Weber (2001) traz exemplos estatísticos a fim de sistematizar a relação do protestantismo e o espírito capitalista. Segundo ele os católicos teriam uma tendência para permanecerem como artesões, enquanto os protestantes tinham uma tendência de ocupar cargos de mão de obra especializadas nas indústrias, como também ocuparem cargos administrativos. Para Weber, essas diferenças expostas estão nas particularidades mentais e espirituais dos sujeitos que foram adquiridas através da atmosfera religiosa da comunidade e do seio familiar, no qual determinavam a escolha das ocupações. Sobre esse contexto Weber acrescenta:

[...] um extraordinário senso comercial e capitalista se mistura nas mesmas pessoas e grupos com as formas mais intensas de uma fé que penetra e domina todas as suas vidas. Tais casos não são isolados, mas sim característicos de muitas das mais importantes igrejas e seitas na história do Protestantismo. Essa combinação está especialmente manifestada no calvinismo, onde quer que tenha surgido. (WEBER, 2001, p. 23).

De forma geral Weber em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (2001) tem como um dos questionamentos centrais o porquê das regiões de maior desenvolvimento econômico de sua época foram favoráveis a uma revolução na Igreja, uma vez que os líderes comerciais e detentores do capital e mão de obra qualificada eram massivamente protestantes. Segundo Weber (2001) a filiação ao protestantismo não é uma causa das condições econômicas, mas de certo modo é algo resultante dela.

Mendonça (2005) afirma que A Reforma foi a humanização do homem, no qual colocou o homem individualmente perante Deus com suas culpas e necessidades. Nesse contexto segundo o autor A Reforma significa o início da secularização do mundo em todos os sentidos, pois as pessoas podiam ler e interpretar a Bíblia individualmente e escolher sua própria comunidade cristã independente se ordens sacerdotais e hierarquias.

Concebe-se que a partir desse contexto histórico A Reforma ocasionou cismas com a Igreja Católica a partir dos postulados de Lutero e Calvino, que foram responsáveis de “parir” uma nova vertente do Cristianismo, sendo ela compreendida como protestantismo. Mendonça (2005) define o protestantismo como um dos quatro principais ramos do Cristianismo, juntamente com o catolicismo romano, igrejas orientais ou ortodoxas e a anglicana¹⁵.

2.2.2 Protestantismo no Brasil

Mafra (2001) afirma que nos anos de 1810 a única religião reconhecida oficialmente no Brasil era o Catolicismo, mas com a assinatura do tratado comercial entre Portugal e Inglaterra do mesmo ano, o governo colonial teve que regulamentar outro culto para além do Catolicismo, uma vez que com a abertura dos portos no Brasil a circulação de estrangeiros era constante, sobretudo os ingleses anglicanos. Diz Mendonça (2005) que a partir de 1820, os ingleses passaram a realizar cultos no templo construído no Rio de Janeiro e, mais tarde, em outras partes do Brasil, notavelmente em São Paulo, considerando os ingleses anglicanos como o primeiro grupo chamado de protestantismo de imigração. Mafra (2001) ressalta, que uma das medidas tomadas pelo governo colonial diante a regulamentação legal do culto, era de que não tivesse aparência exterior de igreja, apenas um local de encontro para reuniões restringindo a pregação aos membros. Nesse contexto é interessante perceber que o protestantismo foi legitimado por consequências de relações políticas.

De forma geral autores como Mafra (2001), Campos (2014), Mendonça (2005) e (2007) apontam que o protestantismo de missão chegou ao Brasil na terceira década do século XIX, é principalmente representado por missionários americanos. Mendonça (2005) atribui à presença de missionários norte-americanos no Brasil aos confederados norte-americanos. Segundo o autor os confederados americanos se instalaram em Santa Bárbara – São Paulo, após a Guerra Civil americana, sendo eles composto em sua maioria por protestantes praticantes. Ao se instalarem no Brasil, os americanos fundaram a cidade de Americana e construíram sua Igreja. Para Mendonça (2005) os imigrantes americanos não objetivaram a propagação de sua fé, mas de modo indireto contribuiu com a vinda de pastores para atendê-los, no qual alguns pastores começaram exercer a atividade missionária entre os brasileiros, destacando as vertentes protestantes americanas: presbiteriana, metodista e batista.

¹⁵ Mendonça (2005) afirma que o anglicanismo é resultante da Reforma, mas ficou no caminho entre a Igreja Católica Romana e igrejas protestantes, no qual recusa o título de protestante, mesmo existindo uma ala intitulada como evangélica, para o referido autor o anglicanismo apresenta uma unidade.

Mafra (2001) cita a contribuição de missionários que foram importantes na constituição do protestantismo no Brasil, dentre eles destaque Robert Reid Kalley, um inglês de família abastada que após complicações em sua missão na Ilha da Madeira, chegou ao Brasil em 1855, se estabelecendo em Petrópolis, Rio de Janeiro. Segundo Mafra (2001) o missionário inaugurou uma fórmula bastante utilizada no protestantismo brasileiro que consiste na manutenção das relações sociais com os polos da pirâmide social, uma vez que Kalley tinha relações com a aristocracia brasileira e ao mesmo tempo praticava um proselitismo tímido entre os homens livres da classe popular, que eram os principais adeptos.

Outro missionário citado por Mafra (2001) é o jovem Ashbel Green Simonton, conhecido como o fundador da Igreja Presbiteriana no Brasil, que chegou no solo brasileiro em 1859, assim como Kalley instalou-se no Rio de Janeiro, no qual após um ano de fundação a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro possuía 22 membros, tendo frequentemente entre 60 e 90 pessoas em seu local de culto. É interessante ressaltar que segundo Mafra (2001) muitos dos frequentadores enxergavam uma continuidade do catolicismo no presbiterianismo. Segundo a autora:

Para vários frequentadores dos cultos na Travessa do Ouvidor o presbiterianismo cumpria o cristianismo apenas anunciado pelo catolicismo, afastando-se da corrupção e decadência que vigorava no interior deste último. O rigor da seleção dos candidatos ao batismo reforçava a ideia que se multiplicou de que a nova religião fazia da gente comum uma “gente forte” (MAFRA, 2001, p. 16).

Nesse contexto é interessante ressaltar que os principais adeptos ao protestantismo daquela época possuíam uma grande representatividade da população menos abastada da sociedade brasileira, Mafra (2001) chega afirmar que os sujeitos reconheciam no protestantismo um espaço ímpar de reconhecimento de sua dignidade.

Mendonça (2007) afirma que o protestantismo ao chegar ao Brasil encontrou uma cultura inteiramente diferente a cultura dos missionários, no qual a cultura local era caracterizada por uma cultura mágica e determinista, com um calendário repleto de feriados, dias santos e festas religiosas. Para o referido autor não tinha outra opção para os missionários protestantes a não ser de converter os católicos e retirá-los para outro mundo e inseri-los na perspectiva protestante.

Para Mafra (2001) no decorrer da implementação do protestantismo no Brasil sugeriram casos de célebres nativos que se converteram ao protestantismo, mas tinham visões contrárias as condutas estipuladas, sobretudo pelo presbiterianismo. A autora supracitada traz o caso de

José Manuel da Conceição, um ex-padre que se converteu ao protestantismo após contato com o missionário Blackford, um pastor auxiliar de Simonton. Outro celebre nativo citado é Miguel Vieira de Ferreira, engenheiro filho de uma família tradicional do Maranhão, que se converteu ao protestantismo também através de Blackford. Os dois casos são emblemáticos, pois os dois convertidos acreditaram que os católicos convertidos não deveriam perder os hábitos espirituais, no qual o Conselho presbiteriano não via com bons olhos essa perspectiva, fazendo com que Conceição se afastasse da Igreja. Ferreira foi expulso da Igreja Presbiteriana com mais 27 membros e acabou formando sua própria Igreja. Afirma Mafra (2001), que Ferreira inaugurou uma dinâmica de multiplicação por segmentariedade, algo recorrente no campo evangélico brasileiro.

Desta forma Campos (2014) afirma que não se pode ignorar que os missionários americanos e europeus atribuíam a Igreja Católica e as religiões nativas o “atraso”, a “ignorância” e a falta de “desenvolvimento”, logo uma das ações das atividades proselitistas foram além da pregação, incluindo a instalação de escolas, hospitais e distribuição de alimentos.

Mafra (2001) afirma que outras questões marcam diferentemente o rumo das transformações das missões no Brasil. Segundo a referida autora os metodistas, presbiterianos e luteranos procuraram se afirmar na sociedade brasileira através da manutenção e criação de Instituições de ensino. Devido à carência generalizada de Instituições de ensino abriu-se espaço para escolas protestantes¹⁶ serem construídas e quase que imediatamente adquiriram prestígio, o que fez com que vários líderes protestantes defendessem a educação como uma opção para transformação da sociedade brasileira. Entretanto nem todos os líderes protestantes estavam convencidos do potencial da transformação pelo ensino regular, dentre eles a autora cita a vertente batista.

De acordo com Mafra (2001) os batistas em suas primeiras missões no Brasil em 1822 não utilizaram a educação formal como uma ação proselitista. Para eles todo membro deveria ser evangelista sem se preocupar muito com a formação religiosa dos seus “missionários” nativos. Essa postura de flexibilidade apresentou resultados positivos na conversão comparando aos números da época. Segundo a autora em 1889 já existiam oito Igrejas

¹⁶ Mafra (2001) destaca as escolas Mackenzie em São Paulo, Bennett no Rio de Janeiro, Universidade Metodista em Piracicaba, como instituições pioneiras de ensino ligadas ao protestantismo.

Batistas no Brasil, com 312 membros, em 1895, 16 Igrejas e 784 membros, em 1907, 83 Igrejas e 4.201 membros.

Campos (2014) acrescenta que o protestantismo trazido para o Brasil pelos missionários estrangeiros, europeus e americanos foi apresentado como o herdeiro das lutas pelas liberdades de crença e da separação entre religião e Estado. Corroborando com Campos (2014), Mariano (1999) cita que alguns autores relacionavam o protestantismo a uma equação, no qual o protestantismo seria igual à Modernidade, democracia, capitalismo e secularização, enquanto o Catolicismo, seria relacionado à tradição, propriedade senhorial, patriarcalismo e sacralização da sociedade.

Campos (2014) e Mariano (1999) reiteram que desde a implementação do protestantismo no Brasil foi associado a tal vertente religiosa o progresso cultural e econômico, uma vez que para alguns dos intelectuais brasileiros o protestantismo era um tipo de agente modernizador. Entretanto, conforme Mariano (1999) alguns pesquisadores apontavam que o protestantismo não possuía esse caráter modernizador, pelo contrário indicavam um grande conservadorismo. Alguns autores citados por Mariano (1999) afirmavam que a conduta protestante era fundamentalista, conservadora, dogmática, isolacionista, autoritária, anticultural, antipolítica, passiva, produzindo alienação social que geravam disciplina de autorepressão comportamental. De forma geral podemos compreender que existiam estudos que indicavam os benefícios modernizantes do protestantismo, enquanto outros tratavam como problemáticos.

É interessante ressaltar que as Igrejas protestantes que se firmaram no Brasil através das contribuições dos missionários estrangeiros, formam hoje aquilo que autores categorizam como protestantismo tradicional, protestantismo histórico ou evangélicos de missão, termo atualmente utilizado pelo CENSO. Sobre essa categorização Campos (2013) afirma:

“Evangélicos de missão” é uma categoria criada pelos responsáveis pelo Censo para designar os “protestantes tradicionais” ou os “protestantes históricos”. Nessa categoria, “evangélicos de missão”, incluíram-se aqueles protestantes que resultaram tanto da ação missionária norte-americana e inglesa como os evangélicos que chegaram durante o fluxo imigratório dos séculos XIX e XX, vindos da Alemanha para o Sul do país. (CAMPOS, 2013, p. 127).

De acordo com Mendonça (2005) e Campos (2013), protestantes tradicionais seriam aquelas Igrejas que se originaram da Reforma ou que, surgiram posteriormente, mas que guardam os princípios gerais do Movimento. Destacando as seguintes Igrejas: luteranas, presbiterianas, episcopais, metodistas, congregacionais e batistas. Segundo Giumbelli (2000)

as denominações consideradas como históricas possuem suas diferenças expressas em vários âmbitos, como os termos teológicos, tipos de organização eclesial, posicionamentos políticos, perfil de adeptos e abertura ecumênica.

Mariano (1999) ao comentar o Censo religioso de 1991 interpreta os dados indicando o declínio numérico do protestantismo histórico. Tal vertente protestante tem como seus principais representantes as Igrejas Batista, Presbiteriana, Luterana e Metodista, tal declínio para o autor está relacionado ao avanço do pentecostalismo e neopentecostalismo. O referido autor afirma que a expansão do pentecostalismo na América do Sul se deu devido às influências norte-americana, mas que ao passar do tempo cada vez mais foi se distanciando e tendo sua própria autonomia. É interessante ressaltar que para Mariano (1999) a conquista de mais adeptos na vertente pentecostal, sobretudo neopentecostal se deu não através de uma ruptura com a cultura ambiente, mais sim em uma acelerada acomodação da cultura ambiente.

De acordo com o último Censo religioso de 2010 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) a vertente protestante categorizada como evangélicos de missão possui 4,1% de adeptos na população brasileira, sendo apenas 18,18 % do total de evangélicos¹⁷ no país. Ao interpretar os dados quantitativos extraídos do Censo de 2010 Campos (2013) afirma a existências de um declínio dos “evangélicos de missão”. Para o autor fica claro de que o cenário religioso brasileiro evidencia o declínio do Catolicismo e um pequeno crescimento dos evangélicos de missão.

Segundo Campos (2013) as Instituições tradicionais protestantes estão perdendo a função de oferecer uma identidade religiosa plausível e condizente com os novos tempos de pós-modernidade e de uma sociedade marcada pela mídia eletrônica. De acordo com o referido autor: “Os protestantes históricos estão se tornando vítimas de um processo de reorganização do cristianismo do qual ele mesmo foi pioneiro no Brasil, que se expressa na fragmentação, pluralismo, diversidade e secularização”. (CAMPOS, 2013, p. 156).

2.2.3 Pentecostalismo

Giumbelli (2001) ao estudar o protestantismo no Brasil e seus avanços nas décadas de 80 e 90 afirma que mesmo sendo a minoria em número de adeptos, a visibilidade de expansão foi evidente, o que representou o mais significativo fenômeno religioso na sociedade brasileira, sobretudo com os avanços que o pentecostalismo apresentava desde a década de 80.

¹⁷ Segundo o Censo de 2010 o total de evangélicos (protestantes) equivale a 22,2 % da população brasileira.

Para o autor classificar as igrejas pentecostais entre si e em relação aos outros grupos protestantes foi um passo fundamental para compreensão de sua realidade. Sobre esse contexto o autor afirma:

Os estudos, por sua vez, sempre reconheceram a heterogeneidade do protestantismo, sob diversos aspectos: correntes teológicas, formas de implantação no Brasil, modos de expansão religiosa, tipos de atuação social, etc. Mas até pouco tempo atrás, essa heterogeneidade não adentrava o universo pentecostal, cujas distinções internas, sem serem negadas, não conseguiam sofrer uma categorização a partir dos mesmos critérios. (GIUMBELLI, 2001, p. 90).

Logo, entende-se que a categorização de Igrejas Pentecostais surgiu para uma melhor compreensão da realidade protestante em nosso país. Tal vertente do protestantismo se distanciava das características encontradas naquilo que os autores chamam de protestantismo tradicional. Segundo Mariano (1999) tal categorização não pretende rejeitar a designação protestante para o pentecostalismo, mas tal diferenciação é interessante, pois ao falar em protestantismo logo se remete a Reforma Protestante. Todavia, ao estudar os segmentos evangélicos em expansão na América Latina, Mariano (1999) evidencia a associação entre protestantismo e pentecostalismo, vista como imprópria e inconsistente.

Antes de adentrar especificamente nas características do pentecostalismo brasileiro, cabe aqui uma breve explanação sobre o surgimento do Movimento Pentecostal. Segundo Campos (2005) o Movimento Pentecostal teve sua origem nos Estados Unidos no século XX. O autor traz dois casos emblemáticos de personalidades que são considerados os pioneiros do pentecostalismo, o Charles F. Parham e William Joseph Seymour.

De acordo com Campos (2005), Charles Parham foi uma figura emblemática, sendo o primeiro pregador a ligar experiências extáticas com as manifestações de transe e glossolalias¹⁸, no qual para Parham era idêntico à experiência que os apóstolos de Jesus passaram no período de Pentecostes. Logo, Parham através de sua organização na cidade de Topeka, no Estado americano Kansas, em 1901 praticava um protestantismo baseado na cura divina, assistência espiritual e treinamento para jovens que desejavam ser missionários. Segundo o referido autor, Parham insistia que seus alunos buscassem o batismo do Espírito Santo, sendo atestado através da fala em línguas estranhas. Com os avanços de várias experiências de sujeitos serem batizados com o Espírito Santo, Parham iniciou uma escola bíblica para ensinar o reavivamento pentecostal, influenciando o seu aluno negro¹⁹ William

¹⁸Falar em línguas estranhas através do batismo do Espírito Santo.

¹⁹Segundo Campos (2005) o Charles Parham não permitia William Seymour assistir suas aulas na classe de aula, era permitido que ele apenas se sentasse em uma cadeira próximo da porta. De acordo com o referido autor

Seymour, o qual foi responsável em difundir o pentecostalismo em Los Angeles e na famosa Rua Azusa Street.

Como já citado acima, Campos (2005) também traz o exemplo de William Seymour para compreensão da consolidação do Movimento Pentecostal nos Estados Unidos. Segundo o autor Seymour era filho de ex-escravos e em 1906 em um templo abandonado de uma Igreja de um bairro negro de Los Angeles evidencia-se uma Igreja em que gritos, convulsões, profecias, glossolalias, curas, milagres se faziam presente, chamando assim atenção midiática para essa Igreja. De acordo com Campos (2005) os adeptos da Igreja eram negros e imigrantes pobres, no qual Azusa Street se tornou em 1906 a “Jerusalém” norte-americana.

A ação teológica adota por Seymour segundo Campos (2005) possuía três etapas: conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo, mas no decorrer da expansão do movimento pentecostal começaram existir dissidências que readaptavam as ações teológicas de Seymour. Campos (2005) também cita o caso de William Durham, um dissidente de Seymour. Durham acreditava em apenas duas etapas da ação teológica, no qual a conversão e santificação seria uma mesma etapa e a segunda seria o batismo com o Espírito Santo. Falar de Durham é essencial, pois em 1907 o mesmo organizou a *North Avenue Mission*, Movimento que influenciou diretamente Louis Francescon, Gunnar Vingren e Daniel Berger percussores do pentecostalismo no Brasil.

De acordo com Mafra (2001) em 1910 em São Paulo é fundada a primeira Igreja da Congregação Cristã do Brasil (CCB), considerada a primeira Igreja de caráter pentecostal do Brasil criada por Louis Francescon. Segundo Monteiro (2010) desde o início a Igreja em questão esteve desvinculada de relações ou ajuda financeiras de igrejas e de projetos missionários de outros países, logo para a referida autora a CCB constitui-se num modelo tipicamente nacional. Monteiro (2010) acrescenta que a CCB não se reconhece oficialmente como pentecostal, mas do ponto de vista sociológico ela se enquadra enquanto igreja pentecostal, pois dá ênfase nas experiências da glossolalia.

Segundo Mafra (2001), Gunnar Vingren e Daniel Berg dois suecos que passaram uma temporada nos Estados Unidos aportaram no Pará em 1910 e logo procuraram a Igreja Batista e se apresentaram como membros. Segundo a referida autora a Igreja Batista em Belém era a Igreja de caráter protestante que mais possuía membros de origem humilde, os

Parham enfrentou alguns problemas posteriores, pois seu nome esteve relacionado com os Ku Klux Klan e foi acusado de ter relações sexuais homoafetivas, ocasionando o desprestígio de Parham.

missionários também de origem humilde se articularam entre os membros e iniciaram encontros paralelos aos cultos oficiais da Igreja. Logo após um ano várias pessoas da Igreja começaram a falar em línguas estranhas o que provocou incômodo e críticas, ocasionando a expulsão entre 13 e 18 membros²⁰. Tal expulsão e ruptura com os preceitos batistas ocasionou a principal diferença teológica que transformou o campo evangélico no Brasil, Segundo Mafra (2001), é nesse contexto que em 1911 surge uma das principais Igrejas protestante do Brasil: a Assembleia de Deus.

Conforme Mafra (2001) e Campos (2005), depreendemos que o pentecostalismo adentrou no país no início do século XX, e logo foi proliferando em todo o país e através de cisões outras igrejas de cunho pentecostal foram surgindo no cenário religioso brasileiro, sobre esse contexto Campos (2005) afirma:

A introdução do pentecostalismo no Brasil, no entanto, a despeito de ter as mesmas origens, criou membros da “família pentecostal” que sequer se consideram parentes entre si. Assim, nada mais distante da Congregação Cristã no Brasil do que os pentecostais da Assembleia de Deus. Porém, o divisionismo seria iniciado somente na Assembleia, que em 1930 viu nascer no Nordeste a Igreja de Cristo e dois anos depois, também no Nordeste, a Igreja Adventista da Promessa. Nos anos 40 mais um movimento pentecostal autônomo, este originado por cisões entre metodistas paulistanos, dando origem à Igreja do Avivamento Bíblico. Essa “família” somente iria crescer com o advento dos pregadores de curas divinas e milagres, oriundos da Igreja do Evangelho Quadrangular, início dos anos 50, em São Paulo, quando surgem a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, entre uma multiplicidade de pequenas novas igrejas, seitas e denominações. (CAMPOS, 2005, p. 113).

Sobre o pentecostalismo Mariano (1999) cita algumas visões acadêmicas sobre a vertente a pentecostal, uma delas consiste em que o pentecostalismo desempenhava uma função de adaptação de minorias sociais, principalmente migrantes rurais nas novas comunidades, oferecendo valores e disciplina na vida urbana, como também segurança psicológica e econômica. Os adeptos da vertente tinham orgulho de serem despreparados para tarefas intelectuais, sendo indiferentes ou contra o progresso educacional e contentando-se em conseguir ler a Bíblia.

Para Mariano (1999) algumas visões acadêmicas sobre os pentecostais merecem ser revistas, uma vez que a partir dos anos 70 certos estereótipos sociais do déficit intelectual dos pentecostais foram contestados, sobretudo com o surgimento da Teologia da prosperidade que não renega o interesse material, mas é incentivado através de reinterpretações bíblicas, prometendo um destino grandioso aos fiéis.

²⁰ Segundo Mafra (2001) não tem um número exato na historiografia sobre os números dos sujeitos expulsos.

Mariano (1999) afirma que rotineiramente o pentecostalismo apareceu na literatura acadêmica como algo anti-intelectualista, emocionalista, sendo o oposto de uma erudição teológica. Para muitos, o pentecostalismo é dotado de um traço de continuidade de um catolicismo popular presente na experiência latino-americana, no qual segundo Mariano (1999) foi essa continuidade uma das razões do sucesso evangelístico.

Segundo Mariano (1999) os primeiros estudos do pentecostalismo, sobretudo das décadas de 60 e 70 destacaram as funções de ajustamento e integração social, uma vez que o pentecostalismo oferecia um ajustamento social aos indivíduos mais pobres e marginalizados nos centros urbanos, principalmente os migrantes rurais. Recriava-se assim, características existentes nas comunidades tradicionais, como os laços de solidariedade entre os fiéis, no qual existia uma orientação aos preceitos doutrinários que guiavam os fiéis em suas condutas na sociedade²¹. Sobre esse contexto Mariano (1999) afirma:

A “integração social” propiciada pelo pentecostalismo, contudo, ao invés de levar o crente a estabelecer compromissos com este mundo, resultava em contrapartida fortemente contracultural, sectária e ascética, fundamentada na crença no iminente Segundo Advento de Cristo, no juízo final e na radical dicotomia entre os reinos material e espiritual. Imerso nesta cosmologia dualista e apocalíptica, o fiel, na condição de “nova criatura”, não apenas deveria se isolar e se apartar das coisas, interesses e paixões mundanos, bem como morrer para o mundo. (MARIANO, 1999, p.101).

É interessante ressaltar que Campos (2005) e Mariano (1999) e (2004) indicam que o sucesso do pentecostalismo, sobretudo na América Latino ganhou o seu espaço no mercado religioso por ser uma continuidade de religiosidades já existentes. Nesse contexto podemos compreender como, por muitas vezes, através do pentecostalismo os seus seguidores criaram a significação de que deveriam viver conforme os preceitos bíblicos se afastando das ações do mundo secular. Logo para eles deveriam se resguardar do mundo material para conquistar a salvação espiritual eterna, só assim estariam salvos das profecias apocalípticas²².

²¹Para Mariano (1999) ser membro de uma igreja pentecostal implicava em sacrifícios para o conforto espiritual e a certeza da salvação.

²²As profecias apocalípticas, sobretudo nas interpretações pentecostais, são frutos de interpretações do capítulo bíblico de Apocalipse, no qual se acredita em um segundo retorno de Cristo que levará os fiéis salvos para morar com ele em um paraíso celestial, enquanto os não salvos sofreram consequências por não terem vivido conforme as escrituras sagradas.

2.2.4 Neopentecostalismo

De acordo com Mariano (2004) o neopentecostalismo teve os seus primeiros passos no país em 1970. Tal vertente protestante tem como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus, todas fundadas por pastores brasileiros. Segundo Mariano (2004), a teologia característica encontrada no neopentecostalismo é a constante guerra espiritual (batalha espiritual) contra o Diabo e a Teologia da prosperidade que consiste em afirmar que o cristão deve ser próspero. Outra característica descrita por Mariano (2004) é como os usos e costumes de santidade dos pentecostais são rejeitados no neopentecostalismo.

Mafra (2001) acrescenta que aquilo que se compreende como o início do neopentecostalismo está relacionado à ênfase do sofrimento e da cura pela fé, mas após os avanços neopentecostais a batalha espiritual ganha centralidade nos cultos das Igrejas neopentecostais. Conforme indica Mariano (2004) o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é emblemático, criada em 1977 no Rio de Janeiro se transformou em pouco tempo um grande fenômeno religioso. De acordo com Mariano (2004) é o mais bem-sucedido fenômeno religioso do país, no qual nenhuma outra igreja evangélica cresceu em tão pouco tempo como a IURD. Em 1990 já estava presente em todos Estados brasileiros. Para Mafra (2001) a IURD é um marco, inaugurando o que é compreendido como neopentecostalismo.

De acordo com Mariano (2004) o fundador da IURD, Edir Macedo, por meio da sua Igreja, construiu um verdadeiro império religioso. Desde o início apostou em um proselitismo midiático, ganhando notoriedade na mídia, até mesmo pela compra da emissora Record. É interessante falar que Macedo em sua trajetória religiosa passou pelo Catolicismo e a Umbanda, se convertendo em 1977 para Igreja Nova Vida, mas após uma cisão fundou outra Igreja, chamada Cruzada do Caminho, mas após outra cisão formula a IURD.

Para Mariano (1999) o neopentecostalismo transformou concepções pentecostais acerca da conduta dos fiéis e a forma de ser cristão no mundo, pregando que para permanecer liberto dos males demoníacos só serem através da prosperidade financeira, saúde e sucesso nos empreendimentos. Logo o gozar de uma vida próspera significava um encontro com Deus. No contexto neopentecostal a postura sectária do mundo secular de certa forma é abandonada, uma vez que os fiéis poderiam estabelecer relações sólidas com o mundo.

De acordo com Mariano (1999) a relação menos sectária com o mundo secular do neopentecostalismo é uma das principais motivações para o grande número de conversões. O

referido autor acrescenta que os indivíduos da classe média, como: empresários, artistas e políticos se sentiram atraídos pela flexibilização comportamental, já que no pentecostalismo muitos deles para estarem inseridos no cosmo pentecostal deviriam romper com sua carreira profissional e seus hábitos.

Para Mariano (1999) a guerra contra o Diabo no neopentecostalismo continua sendo acerbada, mas o combate as "coisas da carne" e ao mundo secular possuía certas distinções aos protestantismos antecedentes. De acordo com o autor citado, os neopentecostais, principalmente os das classes mais abastadas convivem pacificamente com diversos prazeres do mundo secular. Sobre algumas características dos neopentecostais Mariano (1999) acrescenta:

Não veem a teologia ou a literatura teológica com desconfiança, nem descartam mais, como faziam décadas atrás seus irmãos de fé, a medicina e a educação formal como coisas inúteis ou demonstração de falta de fé na revelação e no poder divinos. Além disso, tanto a observância, pelo fiel, dos preceitos de santidade quanto sua luta contra o mundo não se processam via fuga, afastamento. Mas sim, e primordialmente, através do enfrentamento, do desbravamento e da conquista de áreas por eles ainda não alcançadas, da participação direta nas esferas que pretendem cristianizar, da intrepidez evangelística. Sua disposição é a de tomar posse para Deus, por meio da guerra espiritual e da ação concreta, das coisas de que o Diabo por muito tempo governou. (MARIANO, 1999, p.102-104).

De forma geral compreendemos a existência de algumas características distintas entre os evangélicos pentecostais para os neopentecostais. Os neopentecostais, por muitas vezes conseguem dialogar melhor com as coisas do mundo secular, uma vez que neopentecostalismo não prega aos seus fiéis uma completa separação do mundo, o que acabou tornando-se atraente para angariar conversões a essa vertente do protestantismo.

3. CAPÍTULO II - RELIGIÃO E CONTEMPORANEIDADE

3.1 Secularismo

Ao falar em religião e Modernidade, assim como a relação da religião com a contemporaneidade, o termo secularização aparece com frequência nas discussões. Como afirmam Campos e Gusmão (2010), a temática da secularização ainda constitui um tema fundamental para quem estuda religião. Logo, segundo os autores o debate entre religião e modernidade é analisado a partir de uma preocupação com o desenvolvimento no mundo ocidental cristão de certos aspectos tidos como seculares.

Berger (1985) evidencia como o termo secularização inicialmente era utilizado de uma forma descritiva. De acordo com o estudioso, secularização poderia ser um termo utilizado para indicar a perda de territórios e propriedades das autoridades eclesiásticas, mas também como uma indicação ao rompimento de um indivíduo religioso com a sua religião e seu retorno ao “mundo”.

Segundo Berger (1985) o termo atualmente carrega consigo questões valorativas, sobretudo a sua derivação: “secularismo”, este podendo ser concebido como algo positivo ou negativo. O autor cita o exemplo de grupos anticlericais e grupos progressistas que enxergavam o secularismo como algo positivo, utilizado para evidenciar a libertação do homem da tutela do mundo religioso. Mas para as Igrejas tradicionais o termo pode ser concebido como “descristianização” e “paganização”. Para Berger (2004) o termo é algo de grande importância na história ocidental moderna.

De forma geral Berger (1985) concebe secularismo como: “[...] o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos.” (BERGER, 1985, p. 119). De acordo com o referido autor, quando se fala na história ocidental moderna, a secularização pode ser compreendida como a retirada das Igrejas cristãs das áreas que estavam sobre o seu controle e influência, a separação da Igreja e do Estado, como também a emancipação da educação do setor eclesiástico. Para o supracitado autor a secularização afeta a totalidade da vida cultural, no qual é observável o “declínio” dos conteúdos religiosos na filosofia, na arte, na literatura, e especificamente na ciência, que ganhou uma perspectiva inteiramente autônoma e secular.

Berger (1985) indica que a secularização está presente também de forma subjetiva na vida dos indivíduos, visto que o Ocidente moderno tem produzido sujeitos que enxergam o

mundo e suas vidas sem referenciar a religião nas suas significações, algo que o autor chama de secularização da consciência presente de forma maciça no Ocidente contemporâneo.

Para Berger (1985) a secularização colocou uma situação nova para o sujeito moderno. Pela primeira vez na história as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade, não apenas para os intelectuais ou classes marginalizadas, mas também para uma massa social. Esta perda, afirma o autor que pode ter ocasionado uma crise aguda de significado, não só para as instituições, Estado, economia, mas para os próprios indivíduos e sua vida cotidiana.

Como visto em Berger (1985) o processo de secularização se deu a partir um novo momento da história humana. A Modernidade que pode ser entendida como um empreendimento que em seu bojo influenciou um novo sistema econômico que foi se consolidando durante o desenvolvimento do mundo moderno. O desenvolvimento científico e todo o seu rigor em favor da racionalidade também é uma das características do mundo moderno, bem como as novas configurações sociais e as novas relações sociais, no qual a religião para alguns ganhou um papel secundário, saindo do centro das decisões do âmbito público para o âmbito da esfera privada.

De acordo com Hervieu-Léger (2015) durante muito tempo a teoria da secularização dominou a reflexão sobre o futuro religioso no mundo ocidental. A autora elucida alguns pontos pelo qual Modernidade tem sido vinculada como o enfraquecimento social e cultural da religião, como a questão da racionalidade e as afirmações explicativas, que deveriam ser pautadas por critérios precisos do pensamento científico.

Para Hervieu-Léger (2015) as sociedades modernas estão longe de alcançar esse ideal, uma vez que a própria ciência em seu desenvolvimento faz com que surjam novas interrogações e novos focos de irracionalidade. Logo, para a autora essa racionalidade do mundo moderno é altamente problemática, pois pressupõe que o desenvolvimento da ciência e de suas técnicas são essenciais para o desenvolvimento humano, mas a racionalidade para a autora está longe de se impor uniformemente em todos os âmbitos da vida social.

È interessante à discussão de Hervieu-Léger (2015) ao falar que a Modernidade implica um tipo de organização social particular, sendo pontos característicos das sociedades modernas a diferenciação das instituições. O político e o religioso se separam, e os aspectos econômicos e domésticos se dissociam, bem como, a ciência, a arte, a moral, a cultura são

concebidos como esferas separadas, no qual cada uma funciona a partir de suas próprias regras. Mas as relações múltiplas entre as esferas fazem com que esses domínios interajam entre si. Esse contexto para autora está relacionado ao que ela chama de sociedades “laicizadas”.

Nesse debate de sociedades “laicizadas” Hervieu-Léger (2015) afirma que tal concepção implica que a vida social não é mais ou se torna cada vez menos submetidas as regras de uma instituição religiosa, no qual nas sociedades modernas a tradição religiosa não constitui um código de sentido aplicável para todos os sujeitos. Sobre esse contexto a autora acrescenta:

O que é especificamente “moderno” não é fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.34).

De forma geral, através de Hervieu-Léger (2015) verifica-se que a Modernidade trouxe consigo algumas implicações, dentre elas a questão da racionalidade e a separação da religião das questões políticas e estatais. No pensamento moderno a secularização é de fato o processo de separação entre religião e Estado, no qual o exílio da religião é algo concreto. Porém, a autora afirma que essa relação entre religião e modernidade é bem mais complexa do que acreditamos, pois o exílio da religião não é bem verdade, uma vez que a religião e modernidade não se excluem mutuamente. De acordo com Hervieu-Léger (2015) o grande paradoxo das sociedades ocidentais é que estas extraíram suas representações do mundo, seus princípios, suas ações do próprio campo religioso.

Giumbelli (2002) afirma que nos acostumamos em pensar que é na Modernidade que a sociedade se livra da religião. Para o autor em certo sentido modernidade e religião cultivam uma relação positiva, logo podemos compreender que ambas estão em mútua influência, no qual a modernidade vai se construindo e dependendo de uma concepção da religião, enquanto a religião ainda mantém um domínio que revela muito sobre a sociedade que o gera. Giumbelli (2002) entende que de fato no mundo moderno a religião sofreu efetivamente uma limitação quanto ao espaço que deveria ocupar, mas jamais deixou de ser algo visto e constituído como um domínio social.

Após ter escrito sobre o processo de secularização, Berger (2001) argumenta que é falsa a suposição de que estamos em um mundo secularizado, no qual o mundo contemporâneo é ferozmente religioso tanto quanto antes, e em alguns lugares mais do que era antes. Logo, Berger (2001) afirma que os seus estudos contribuíram para uma teoria da secularização, mas tal teoria social para o referido autor é equivocada, pois as teorias compreendem que com a modernização existe o declínio da religião na vida social, com também o declínio da religião na mentalidade das pessoas. Sobre esse contexto o autor acrescenta:

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada. (BERGER, 2001, p.10).

Entende-se a partir de autores como Hervieu-Léger (2015), Berger (2001) e Giumbelli (2002) que o processo de secularização do mundo não é bem verdade; a religião continuou e continua ativa, estando presente no cotidiano de algumas pessoas bem como no âmbito público. De acordo com Giumbelli (2002) a partir da década de 80 existiram vários fenômenos no mundo em que o conteúdo religioso estava presente de forma direta ou indireta. Eventos como os embates no Oriente Médio, sobretudo os embates entre os grupos fundamentalistas judaicos e islâmicos, os avanços do movimento pentecostal na América Latina, os embates entre católicos e protestantes na Irlanda Norte, dentre outros eventos que figuraram nessa década levaram alguns autores declararem o “retorno do religioso”.

Logo, a partir disso Giumbelli (2002) trabalha com a ideia de religião pública, no sentido de que a religião passou a desempenhar um papel nas estratégias de atribuição e adoção de identidades coletivas, no qual em vários desses contextos a religião torna-se pública em função das ações políticas protagonizadas por agentes orientados por ideologias religiosas, podendo até ser o pivô de grandes conflitos. Para o autor “religiões públicas” se tornou um traço marcante de nossa modernidade.

3.2 Alguns apontamentos sobre o cenário atual do campo religioso brasileiro

Teixeria (2013) aponta que de acordo com o Censo de 2010 é notório o declínio da hegemonia do Catolicismo Romano²³. De acordo com o referido autor o Catolicismo ainda se configura como a religião da “maioria dos brasileiros”, mas não mais a “religião dos brasileiros”. Segundo o supracitado autor ao afirmar o declínio do Catolicismo não quer dizer que no Brasil já exista um declínio do Cristianismo no país, Campos (2013) acrescenta que o Brasil não está deixando de ser cristão, mas cada vez mais é menos católico e menos protestante tradicional (evangélicos de missão).

Segundo o CENSO de 2010, 22,2% da população brasileira afirmam serem evangélicos, no qual esmiuçando, o total de evangélicos do país, as representações quantitativas referente o total da população brasileira dos pentecostais e neopentecostais equivalem a 13,4% da população brasileira, 4,9% da população do país são evangélicos não determinados, enquanto 4,1% de brasileiros são evangélicos de missão.

O crescimento de evangélicos no Brasil é algo evidenciado por vários pesquisadores do campo religioso brasileiro. Dentre eles Teixeira (2013) afirma que o crescimento dos evangélicos no país não está relacionado aos evangélicos de missão que em termos de porcentagem permanecem estáticos, no qual o crescimento dos evangélicos está relacionado, sobretudo ao pentecostalismo e neopentecostalismo.

Sobre esse contexto Teixeira (2013) afirma: “[...] os evangélicos conquistaram na última década cerca de 4.408 novos fiéis por dia, e os de origem pentecostal cerca de 2.124 por dia, sendo a Assembleia de Deus responsável por 1.067 adesões diárias.” (TEIXEIRA, 2010, p.25)

Dentre desses números é interessante à porcentagem de 4,9% da população brasileira que afirma ser evangélico, mas não tem uma determinação, o que alguns autores estão chamando de evangélicos não praticantes. Sobre esse contexto Campos (2013) afirma que existe um crescente número de evangélicos que não mais se adaptam as estruturas burocráticas, frequentam os cultos poucas vezes no ano e estão praticando uma religiosidade vinculada aos meios virtuais.

O “Movimento Caminho da Graça”, fenômeno específico em que essa pesquisa debruça-se utiliza o meio virtual para propagação de suas ideias, o fomentador do “Movimento” deu os primeiros passos para a sua concretização no ambiente virtual. Em conversa com meu interlocutor ao pergunta-lo sobre as gravações das pregações que são feitas

²³Segundo os dados do Censo de 2010 64,63% da população brasileira afirmam ser católicos romanos.

na Estação de Casa Forte²⁴, ele me respondeu que cada vez mais as pessoas estão preferindo ficar em casa e assistir a mensagem sem se deslocar, mas para ele o sentido de igreja está atrelado ao fato do encontro e da comunhão de pessoas. Segundo ele:

[...] as pessoas preferem a comodidade de não sair de casa né, o fato de gravar já é um problema, porque muitas vezes não vão e já sabem “amanhã eu vejo no YouTube” ou na semana, “eu vejo a minha conveniência” *on demand*, então cada vez mais a igreja ela perde esse sentido do encontro comunitário, porque a igreja está se virtualizando, eu preguei recentemente sobre isso, uma mensagem em duas partes chamada igreja off-line, ou seja a igreja que não está na rede, por que? Porque eu entendo que igreja não pode prescindir do encontro humano, igreja é encontro humano, igreja é comunhão, igreja é serviço mútuo, igreja é exercício de dons, cada um com o seu dom, igreja é adoração comunitária igreja é reflexão, igreja é ceia do senhor com essa consciência do serviço, então essas coisas não podem ser vivenciadas pela rede, não tem como, a rede tem uma utilidade enorme, mas para isso ela não serve, a igreja tem que ser *off-line*, ela pode até também agir online, mas, ela só ganha significado e propósito para mim se ela também tiver ao seu encontro, digamos assim pessoal, material, localizável, para que ela tenha significado. (Pastor Carlos).

Ainda sobre o dado de 4,9% evidenciado por Campos (2013) é interessante ressaltar o seu apontamento ao relacionar esse quantitativo de evangélicos não determinados a uma expressão crescente dos desigrejados, no qual para o autor é algo que pode ser relacionado ao individualismo dos tempos e a formação de um novo rebanho que é virtual. Essa expressão desigrejados é emblemática para essa pesquisa, uma vez que esse termo aparece associado ao “Movimento Caminho da Graça”. Caio Fábio o fomentador do CDG em uma postagem da sua página oficial do facebook²⁵ afirma que:

Os "desigrejados" que se reúnem em pequenos grupos de amor são de fato os igrejados. Desigrejado, do ponto de vista do Evangelho, é esta massa levada pelo sistema perverso das instituições das franquias de "Deus", e que se tornaram piores para o Evangelho os demônios e o diabo. As "igrejas/agremiações" continuarão... Sempre haverá público e necessidade pagã de um grande Templo. (Caio Fábio).

Logo a partir dos dados do Censo de 2010, autores como Campos (2013) apontam que o fenômeno do desigrejados se relaciona com o quantitativo de evangélicos que afirmam ser evangélicos, mas não possuem uma religião, ou pertença institucional. Nesse contexto o “Movimento Caminho da Graça” se relaciona até certo ponto com esse fenômeno²⁶, uma vez que o CDG acredita que o postulado de Cristo deve ser vivido em comunhão, mas não de uma forma institucionalizada.

²⁴ Campo específico da pesquisa, detalhado posteriormente no trabalho.

²⁵ <https://www.facebook.com/caiofabio.vvtv/photos/a.405308182853944/587230071328420/?type=3&theater>. Acesso em 20/10/19

²⁶ Os membros do Movimento afirmam não possuir identificação religiosa, eles não se consideram evangélicos, logo o quantitativo de 4,9% não se aplica, mas argumento que o fenômeno de evangélicos que não possuem um pertencimento institucional se relaciona até certo ponto com as ideias do “Movimento Caminho da Graça”.

3.3 “Movimento Caminho da Graça”: a história sobre um novo caminhar

O Caminho da Graça (CDG) foi fomentado por Caio Fábio D’ Araújo Filho, conhecido nacionalmente como Caio Fábio, um ex-pastor da Igreja presbiteriana. O CDG surgiu entre 2005 e 2006 a partir de algumas reuniões semanais comandadas por Caio Fábio em Brasília. De acordo Fuschini (2015) em termos de organização o CDG aposta em uma estrutura flexível, não possui templos, nem hierarquias organizacionais. As agências do CDG no Brasil são chamadas de Estações, e cada uma tem a figura de um mentor. De acordo com Chiroma (2014) a designação dessas agências como “Estação” é uma metáfora a uma estação de trem, onde as pessoas são concebidas como passageiros, são livres em frequentar uma Estação.

A partir das informações no site de Caio Fábio²⁷, que também serve como um site oficial do CDG são disponibilizadas algumas informações. Dentre elas destaco a presença de 48 Estações no território brasileiro, distribuídas em 17 Estados brasileiros e 1 uma Estação em Londres, Inglaterra. No Estado de Pernambuco existem 3 Estações, 2 na cidade do Recife, conhecidas como: Estação Cordeiro e Estação Casa Forte e 1 na cidade de Abreu e Lima, Região Metropolitana do Recife.

Ainda a partir das informações disponibilizadas pelo site, é possível verificar a existência de grupos singelos do evangelho. Segundo as informações os grupos singelos são pequenos grupos que entraram em contato com o “Movimento” e recebem suporte. São grupos que compactuam com a perspectiva do evangelho praticado pelo CDG, mas não são Estações, apenas são grupos de pessoas que acreditam nas mesmas coisas e se encontram para discussão do evangelho. Tais grupos não tem intenção de se tornarem uma Estação, possa ser que em seu desenvolvimento se transformem em uma, mas não é o seu objetivo. Os grupos singelos são 18 grupos, sendo 13 distribuídos em 11 Estados brasileiros e 3 no exterior (2 em Portugal e 1 na Irlanda).

3.3.1 Caio Fábio e surgimento do “Movimento Caminho da Graça”

Falar sobre a figura de Caio Fábio é imprescindível, o mesmo foi uma figura proeminente do protestantismo com seus livros, suas pregações e articulações no meio evangélico e político, sobretudo na década de 80 e 90. Atualmente o mesmo continua sendo

²⁷ <https://caiofabio.net/gruposdocaminho>.

uma figura em constante evidência, mas agora é reconhecido pelas críticas e afastamento do mercado religioso protestante.

De acordo com Chiroma (2014), dificilmente existiu durante os anos 80 e 90 uma liderança protestante no Brasil que alcançava uma ampla aceitação no nicho protestante. O autor afirma que a fundação da Visão Nacional de Evangelização (VINDE) em 1978 como um marco na trajetória de Caio Fábio. A VINDE promoveu congressos, cruzadas por todo o país, se desenvolvendo posteriormente em uma revista e um canal de TV na televisão por assinatura. Conforme Chiroma (2014), os congressos promovidos por Caio eram segmentados para os pastores, líderes da juventude, casais e o público evangélico.

Em 1998 e 1999 foi um período conturbado na vida de Caio Fábio. Dentre dos fatos que marcaram esse período conturbado foi o caso extraconjugal que foi divulgado amplamente no meio evangélico. De acordo com Chiroma (2014) entre 2000 e 2002 Caio Fábio passou a ser considerado uma *persona non grata*²⁸ entre os protestantes, o mesmo nesse período passa um momento de reclusão nos Estados Unidos, que gerou uma intensa recomposição de sua abordagem espiritual.

Conforme indica Chiroma (2014) a crise da figura de Caio Fábio não foi apenas devido às questões do âmbito pessoal, no qual na mesma década (anos 90) da sua desvinculação com a Igreja Presbiteriana, Caio teve seu nome envolvido em um escândalo político, sendo acusado de ter tentado divulgar o “Dossiê Cayman”. De acordo com Chiroma (2014) o Dossiê em questão estava relacionado a documentos forjados para implicar políticos do PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) com supostas movimentações financeiras no exterior, no qual Caio Fábio teria forjado esses documentos e oferecido aos adversários políticos do PSDB por um valor específico. Chiroma (2014) resume tal situação:

Esse escândalo político estava relacionado a uma série de documentos compilados com o objetivo de incriminar candidatos tucanos nas eleições de 1994. Tais documentos acusavam Fernando Henrique Cardoso, na época candidato à reeleição para a Presidência da República; Mário Covas governador de São Paulo; José Serra e Sérgio Motta, nomes de destaque do PSDB. O suposto dossiê acusava os tucanos de crimes fiscais. Entretanto o suporte dossiê foi para a política. D’Araújo foi condenado a quatro anos de prisão, por crime de calúnia, sendo recentemente inocentado. Toda essa trajetória de infortúnios levou Caio Fábio a uma crise interior e, sobretudo, arranhou sua imagem de “pastor ético” construída durante os anos 1980-90. Os evangélicos também não perdoariam o adultério, que é tido como incompatível com a imagem de um pastor evangélico em todas as denominações. (CHIROMA, 2014, p. 102-103).

²⁸ Termo utilizado para designar uma pessoa que é considerada “íngrata”, “não querida”, “não bem-vinda”.

Segundo Chiroma (2014) nos anos 2000 Caio Fábio²⁹ ganha uma nova notoriedade, tornando-se uma nova referência, dessa vez entre os evangélicos feridos e decepcionados com as igrejas evangélicas institucionais, sobretudo com os avanços e a consolidação do neopentecostalismo no Brasil. De acordo com o supracitado autor em 2002 Caio recebeu uma “revelação” que voltaria alcançar milhões com sua nova mensagem. No mesmo ano, Caio lançou o seu site³⁰ que posteriormente influencia no surgimento do Caminho da Graça.

Antes de lançar o seu site, Caio Fábio em 2000 iniciou encontros que aconteciam no Rio de Janeiro em Copacabana que foi chamado de “Café com Graça”. Segundo Chiroma (2014) o “Café com Graça” era basicamente encontros onde tinham pregações do Caio Fábio e que conseguia reunir cerca de 80 pessoas, sobretudo pessoas de uma classe econômica abastada, encerrando os encontros em 2004.

Em 2004 Caio passou um período em uma Igreja Episcopal no Recife, no qual ficou responsável em fazer duas pregações por semana. De acordo com Chiroma (2014) algumas pessoas estranharam essa experiência de Caio, pois o mesmo já tecia várias críticas sobre o sistema religioso, levando ao questionamento se ele retornaria para uma Igreja institucional, algo que não aconteceu, encerrando a sua participação na Igreja Episcopal no mesmo ano (2004).

Conforme indica Chiroma (2014), em 2004 Caio Fábio foi convidado para fazer algumas pregações em Brasília, o que acabou chamando atenção de muitas pessoas, no qual no primeiro encontro dessa fase em Brasília estavam presentes 120 pessoas, fazendo com que os encontros posteriores fossem em um hotel. O referido autor destaca que segundo Caio, o público que frequentava esses encontros eram pessoas machucadas pela religião.

Com a notoriedade do seu site e os seus encontros em Brasília em 2005 surge a primeira Estação e posteriormente as demais. Sobre esse contexto Chiroma (2014) afirma:

As “Estações do Caminho” são agências religiosas iniciadas por Caio Fábio em meados de 2005, após sua decisão de permanecer em Brasília e por conta de seu retorno do período de “reclusão”. Com a repercussão da experiência bem sucedida naquela cidade, surge a necessidade da implementação de “Estações” em outros estados. Tal expansão das “Estações” está diretamente ligada à criação da TV online “Vem & Vê TV” no ano de 2006, assim como ao início das transmissões 24h das

²⁹ Esse trabalho não tem como foco a figura de Caio Fábio, para uma maior compreensão sobre a figura dele destaque o trabalho de Chiroma (2014), bem como os vários vídeos disponibilizados no canal do youtube de Caio (<https://www.youtube.com/user/canalcaiofabio>), nele existem vários vídeos em que o mesmo fala abertamente sobre sua trajetória no meio evangélico e suas novas concepções.

³⁰ Fabiana, interlocutora dessa pesquisa comentou sobre esse momento, utilizo o seu depoimento sobre esse momento no tópico 3.2 dessa pesquisa.

mensagens de D'Araújo via web. A “Vêm & Vê” foi incorporado ao site (“portal”) no mesmo ano. Desta forma seu portal cresceu em visitas, tanto pelos visitantes que buscavam ler as “cartas” respondidas por Caio Fábio, quanto, a partir da inserção da web TV, pelo crescente interesse de novos expectadores por suas mensagens em vídeo. (CHIROMA, 2014, p. 113).

Dessa maneira compreendemos que o surgimento do Caminho da Graça se deu a partir de discussões de Caio Fábio e pessoas que acabaram se identificando com esse novo momento dele, ou seja, “ferido” por um protestantismo institucionalizado, mas que acreditavam nos postulados de Cristo.

3.3.2 O que é o Caminho da Graça?

No site oficial³¹ de Caio Fábio existe uma aba específica para algumas explicações sobre o que é o CDG. Na página em questão é explicado que antes da concepção de cristãos a comunidade de discípulos era chamada de “o caminho” e as pessoas eram chamadas de “os do caminho”, algo que segundo Caio pode ser encontrado no livro de Atos³². Logo, para Caio Fábio a expressão “O caminho” é a melhor designação que expressa o espírito do evangelho como um movimento humano no mundo. Pois, Jesus seria o caminho, bem como, porque a Igreja deixou o mundo e assim deixou de ser um caminho no chão da terra, nesse contexto para Caio Fábio a expressão Igreja passou a designar algo geográfico, que é estático, uma estrutura que vive de sua própria institucionalização.

Conforme Caio, a designação “o caminho” propõe que a Igreja seja a comunidade dos que se reúnem para discernir a palavra e adorar, de forma que se ajudem mutuamente, mas não se fecham em um ambiente e não chama o ambiente físico de Igreja, pois para Caio Igreja seria um movimento de discípulos que andam no caminho no chão do mundo. Logo, tal designação é a melhor, pois traduz o espírito leve, peregrino, ajustável aos tempos e os desafios da jornada que o evangelho propõe.

Para Caio no Caminho todos são irmãos e ninguém julga ninguém. Em um texto também disponibilizado no site Caio Fábio afirma que o Caminho da Graça está aberto a receber todo o tipo de pessoas, acrescentando:

O Caminho, portanto, está aberto a todos: Somos devedores a homens, mulheres, adolescentes e jovens de todas as tribos; prostitutas, homossexuais, bissexuais e transexuais; fiscais de tributos, empresários, estudantes, políticos e donas de casa, ateus, católicos, espíritas e esotéricos, ricos e pobres, intelectuais e brancos, casados, descasados, solteiros, amasiados, juntados, separados, divorciados, viúvos... E a

³¹ <https://caiofabio.net/quem-somos>

³² Livro do Novo Testamento da Bíblia.

todos quantos se encontram carecidos da Glória de Deus porque não conhecem em seus corações a conversão que o Evangelho realiza por meio da fé, através da Graça de Nosso Senhor Jesus Cristo – único mediador entre Deus e os homens!(D'ARAUJO, 2007, p.7).

Nesse contexto o Caminho da Graça tem um caráter inclusivo, pois ninguém seria juiz da vida de ninguém, o CDG é um lugar para comunhão, para viver o Evangelho de Jesus no mundo, sobretudo de acordo com D'Araújo³³ (2007), Jesus não criou nenhum tipo de religião, o que ele deixou foi um evangelho e esse tem que ser seguido.

Segundo D'Araújo (2007) Jesus propõe uma simplicidade total, e quem entende o evangelho e o seu significado compreende que o Cristianismo se tornou uma deturpação das propostas de Jesus, transformaram o evangelho em religião de dogmas, doutrinas, costumes e tradições com poder e manipulações em nome de Deus. Para D'Araújo (2007) as pessoas se convertem a uma Igreja e não a Cristo, e na igreja os postulados de Jesus são adulterados, são moldados para ficar parecido com o grupo religiosos em que a pessoa pertence.

D'Araújo (2007) faz uma crítica aberta ao protestantismo, segundo ele nas Igrejas evangélicas as pessoas se convertem a um Jesus que é inventado. Existindo uma mentalidade que criar uma sociedade paralela para governar as pessoas, e se intitulem como governadores de Deus e xerifes de santidade. D'Araújo (2007) afirma que a igreja quer tirar as pessoas da vida do mundo, mas criam um viveiro de pessoas doentes e arrogantes, mas “o caminho do evangelho” não é assim, as pessoas não precisam fugir do mundo e nem da vida.

Saibam todos: E por ter entregue a alma à Instituição. e as instituições à gente sem alma, que a igreja carrega mazelas próprias desse estado de ser. A lei, o orgulho, a vaidade, o mercado, a vanglória, a fama, o culto à imagem, o comportamentalismo, a superficialidade, o formalismo, os ciúmes, a picaretagem, a fixação no controle das pessoas, as jogadas políticas, a venda de votos, as negociatas e a grotesca hipocrisia, tornaram os evangélicos insuportáveis até para os evangélicos mais sensíveis, mesmo os que não tiveram um encontro com Jesus, que é usado para seduzir as almas aflitas; mas substituído pela cartilha da igreja, tão logo aquele que Nele creu entre para o seus registros de membresia. (D'ARAUJO, 2007, p.19).

Nesse contexto D'Araújo (2007) afirma que no CDG Deus não é evangélico, seu compromisso no mundo não tem relações com a religião, no CDG ninguém vira evangélico, na verdade são estimulados a serem evangélicos por seguirem o evangelho de Jesus, mas não por pertencerem a uma Igreja. Ser do “caminho” seria a melhor forma de ser igreja, pois as Igrejas não tem nada em comum com o evangelho de Cristo.

³³ Sobrenome de Caio Fabio, utilizo seu sobrenome aqui por ser algo publicado.

3.3.3 Organização do Caminho da Graça

Conforme indica Chiroma (2014) a comunidade do CDG pretende ser um espaço para convivência de fé sem ser algo “religioso”. Como já tratado no início desse tópico as agências do CDG são chamadas de Estações que são supervisionadas por um mentor.

De acordo com as informações do site de Caio Fábio, os encontros são feitos em um local de facilitação para pregação do evangelho, são ambientes onde ocorrem encontros de convivência e que propicia momentos como: ceia, oração intercessora, contribuição financeira e bate-papo sobre as escrituras. Mas, o site deixa um seguinte aviso que ninguém iniciou uma Estação, ela acontece, e o CDG apoia todos os grupos que se reúnem para reflexão do evangelho.

Em conversa com o Pastor Carlos, mentor da Estação Casa Forte, campo específico dessa pesquisa, perguntei se existia algum tipo de cartilha, ou documento que servisse como um guia para a constituição e organização de uma Estação. De acordo com ele:

Nada, recomendações, não diria nem recomendações, o que você tem é uma coluna vertebral que tem a ver com uma leitura dos evangelhos conforme Jesus. (Lucas: **Mas, é um documento?**) Não, é uma consciência é uma forma de pensar, de olhar, de ler o texto, de interpretar. Então se você tem isso você certamente é aderente ao nosso movimento então você pode ser um mentor como a gente chama ou um pastor no nosso movimento, se você não tem isso, você pode ter seminário teológico, pode ter como eu tenho ordenação com sucessão apostólica, você pode ter formação que seja, pode ter 50 anos de igreja, mas certamente você não vai conseguir se adaptar a nossa forma de viver o evangelho [...] (Lucas: **No caso as recomendações estão mais ligadas às similaridades de ideias?**) De ideias, de conceitos, de valores, da forma de interpretar, mas isso não está em um manual de regras, isso não se transformou em um estatuto isso não carrega um código de normas, isso não tem nenhuma arrumação estética isso é apenas uma forma de olhar a vida e uma forma de olhar o evangelho. (Pastor Carlos).

Nesse contexto a partir da fala do Pastor Carlos, pode-se perceber que não existe um manual, ou um estatuto de regras para as práticas de uma Estação. O que todas elas têm em comum é que partilham de uma mesma consciência, uma mesma forma de olhar o evangelho de Cristo. Em outro momento o Pastor Carlos explicou melhor sobre as questões organizacionais do CDG.

O Caminho da Graça é só um ponto de abrigo no sentido de ter relação com pessoas que pensam de forma semelhante. O caminho da Graça não é uma denominação, Caminho da Graça é um movimento de consciência, então é muito diferente porque você não tem gestão de uma comunidade sobre a outra, você não tem hierarquia, você não tem política eclesial, você não tem legislação canônica, você não tem nenhum tipo de obrigatoriedade, você não tem transferência de recursos de uma

igreja para uma sede por exemplo, então são igrejas autônomas, livres e que podem manifestar o seu modelo conforme cada lugar, conforme cada pastor e portanto eu tenho uma convergência com movimento a despeito de também tenho uma convergência com o Caio, mas imaginando por exemplo que se o Caio deixasse o Movimento eu continuaria no Movimento, como também se amanhã o Movimento se acabar eu continuo fazendo pregando e acreditando nas mesmas coisas [...] (Pastor Carlos).

3.3.4 Notas sobre Estação Casa Forte

A Estação de Casa Forte é *locus* dessa pesquisa monográfica. A Estação fica localizada no bairro de Casa Forte, na cidade de Recife- Pernambuco, na Estrada do Arraial 5058, no qual os encontros são realizados nos domingos às 10H.

A Estação teve seu início em julho de 2013, sendo a terceira Estação presente no Estado pernambucano³⁴. No mesmo ano o Pastor Carlos e sua esposa Fabiana fizeram uma viagem com Caio Fábio e houve uma aproximação.

[...] naquele ano a gente viajou em fevereiro e junho nós nos encontramos em Brasília e aí ele me convidou para vim para o Caminho, achou que eu já não tinha mais nenhuma identificação e fez um convite que eu viesse porque o caminho tinha tudo a ver com aquilo que eu pensava e acreditava [...] (Pastor Carlos).

Foi através dessa aproximação com Caio Fábio que o Pastor Carlos propôs uma Estação no bairro de Casa Forte. Mas, o Pastor Carlos afirmou que não participava do CDG devido à presença de Caio Fábio, mas sim pelo fato de possuir uma convergência de ideias sobre a consciência do evangelho.

De acordo com o Pastor Carlos após ter se desligado a sua Igreja³⁵ de origem pediu para que as pessoas que frequentavam retornassem para a matriz da Instituição, pois estava propondo uma nova perspectiva, algo que ele de fato acreditava e que gostaria de fazer. Iniciando assim a Estação Casa Forte com sua esposa Fabiana e algumas pessoas remanescentes de sua antiga filiação religiosa.

3.4 Conceitos para compreensão do fenômeno “Movimento Caminho da Graça”

Ao pesquisar sobre o “Movimento Caminho da Graça” existe escassez no que tange em trabalhos acadêmicos sobre o fenômeno. Nos trabalhos que se debruçaram sobre o

³⁴ Existem três Estações no Estado de Pernambuco. Estação Casa Forte, Estação Cordeiro e Estação Abreu e Lima.

³⁵ O Pastor Carlos pediu que eu não divulgasse qual era a Instituição religiosa, mas autorizou relatar que era uma Igreja protestante.

Caminho da Graça, destaco duas dissertações de mestrado de Ciência(s)³⁶ da Religião por Chiroma (2014) e Fuschini (2015), bem como uma dissertação de mestrado em Ciências Sociais por Santos (2018). Nelas, foram utilizadas categorias como: Igreja Orgânica, Igreja Emergente, seita, alternativa ao protestantismo e desigrejados. Para compreensão do fenômeno CDG, faço uso desses conceitos, sobretudo, porque conversam até certo ponto com a realidade empírica encontrada no Caminho da Graça – Estação Casa Forte.

3.4.1 Novos Movimentos Religiosos

Em Carozzi (1994), vemos um levantamento teórico sobre em que contexto surge à teoria dos Novos Movimentos Religiosos (NMR). Afirma a autora que, o conceito foi utilizado para organizar os estudos das tensões existentes naquilo que era concebido enquanto igreja e seita. O surgimento dessa nova nomenclatura adotada se volta para compreensão de novas religiões que surgem no mundo moderno. Nesse contexto o termo é utilizado para designar as novas formas de religiosidade, bem como uma nova redefinição do termo seita.

Nos estudos sobre o protestantismo, Weber (2002) relata sobre existência de seitas. O autor ao estudar o Movimento do anabatismo³⁷ fala sobre o surgimento de seitas nos séculos XVI e XVII. A concepção de seita vista em Weber (2002) era de que existiam Igrejas institucionalizadas que já estavam consolidadas no campo religioso, como o calvinismo e o luteranismo, mas as igrejas que não se relacionavam com as práticas das Igrejas da época eram concebidas como seitas, pois na sua organização eram diferentes, conforme indica Weber:

[...] porque em geral a comunidade religiosa, só podia ser organizada voluntariamente, ou seja: como seita, e não institucionalmente: como Igreja, porque ela devia evitar incluir os não regenerados, afastando-se com isso do modelo da antiga cristandade (WEBER, 2004, p. 243).

De acordo com Carozzi (1994) alguns NMRs possuem como característica uma tensão com o meio social, sobretudo pelo fato de que a compreensão de seita se relaciona com tensões sociais. A autora indica que alguns teóricos afirmam que nem sempre um novo movimento religioso possui tensão social, nem sempre um NMR provém de uma cisão

³⁶ No Brasil existe uma questão epistemológica sobre o nome do curso, existem cursos que colocam Ciências da Religião, enquanto outros de Ciência da Religião.

³⁷ Um Movimento que não tem ligação com uma única Igreja, mas de forma geral acreditavam que o batismo só pode ser feito na fase adulta, no qual crianças que foram batizadas no calvinismo, catolicismo, luteranismo deveriam se rebatizar na vida adultas, pois é necessário de que o sujeito converta-se conscientemente.

religiosa, mas em uma sociedade é notório a criação de novas perspectivas religiosas, estabelecendo novas crenças no mundo contemporâneo. Conforme Carozzi:

Uma sociedade frequentemente importa novas religiões e às vezes alguém descobre ou inventa novas perspectivas religiosas e estabelece uma nova crença. Alguns autores propuseram aplicar o termo “culto” às novas religiões e o termo “seita” aos movimentos originados nas cisões de uma tradição religiosa convencional. (CAROZZI, 1994, p. 62).

Para Eller (2018) os estudos dos NMRs são problemáticos, pois trazem consigo alguns questionamentos sobre o que significa “novo”. E quando uma religião deixa de ser “nova” e se estabelece? Segundo o autor nem sempre é obvio o caráter religioso nos NMRs, pois alguns movimentos integram modelos não religiosos, podendo manifestar ou não objetivos religiosos. É interessante perceber que para Eller (2018) os NMRs não são entendidos como apenas religiões, mas sim como movimentos religiosos que podem ser uma subcategoria de movimentos sociais ou movimentos de massas, que segundo o autor possui alguns traços em comum, dentre eles, o seu principal traço é à condição social da qual eles surgem.

De acordo com Eller (2018) os NMRs surgem como respostas, acomodações ou protestos contra circunstâncias sociais novas e insatisfatórias. O autor acrescenta:

Em outras palavras, cada movimento é um produto singular de vários fatores sociais, entre os quais a sociedade particular onde ele acontece, as forças externas particulares que colidem com ele e as maneiras particulares como essas forças se manifestam o indivíduo ou os indivíduos particulares que oferecem uma resposta e o cruzamento particular de todos estes fatores. (ELLER, 2018, p. 251).

Conforme Carozzi (1994) desde o início da década de 70 várias teorias foram elaboradas para compreensão dos NMR, sobretudo nos Estados Unidos. Para a referida autora os estudos e a expansão dos NMR põe em evidência a relação entre religião e mundo moderno e toda a problemática da secularização. É a partir desses novos fenômenos no campo religioso que a concepção de secularização do mundo já não é mais tida como dogma no mundo científico. Para Carozzi (1994) tanto as teorias, bem como os dados empíricos apontam que as novas religiões dão sinais de um reencantamento do mundo.

De acordo com Giumbelli (2002) o conceito de NMR carrega consigo controvérsias sociais. Conforme o autor o conceito é utilizado para ampliar ou substituir o conceito de seita clássica, bem como a concepção de seita de Weber. Nos estudos precedentes, seitas era uma oposição à igreja, com características de hostilidade e indiferença ao mundo. Com a concepção de NMR esse padrão podendo ser organizacional ou ideológico é concebido como uma diversidade de possibilidades, no qual a tensão com o mundo já não é uma característica

intrínseca a um NMR. Assim, segundo Giumbelli (2002) as controvérsias a cerca dos NMRs passam a serem compreendidas a partir das reações sociais em que os NMRs se encontram, estando às instituições, as igrejas tradicionais, em um lugar privilegiado para legitimar as normas, os valores vigentes na sociedade.

Carozzi (1994) afirma que a religião acaba sendo concebida como algo que está associado a uma tradição, logo um movimento percebido e compreendido como “novo” é automaticamente colocado como algo suspeito, evidenciando dúvidas sobre legitimidade. Carozzi (1994) e Rodrigues (2008) evidenciam como o termo seita carrega consigo uma carga valorativa negativa podendo ser interpretado de forma negativa até mesmo para os membros de um NMR. Diz a autora:

Ninguém parece disposto a aceitar que o movimento religioso do qual participa constitui uma seita. Na cultura popular, “seita” associa-se invariavelmente a termos como invasão, destruição, cultos satânicos, fanatismo, risco, perigo, perversidade, lavagem cerebral etc. A estigmatização é suficiente para legitimar, em relação aos sectários, um comportamento que não seria admitido em outros seres humanos. (CAROZZI, 1994, p. 71).

Em conversa com um casal de interlocutores (Raquel e P.³⁸) sobre as minhas escolhas teóricas para elaboração do trabalho conversamos sobre a terminologia seita. Comentei que estava pensando em utilizar as teorias de NMR para compreender o fenômeno do “Movimento Caminho da Graça”, pois a teoria dos NMR para os teóricos se relacionam a novos horizontes religiosos, bem como relacionam os NMR à concepção de seita, o que poderia ser problemático relacionar o Caminho da Graça com a concepção de seita, pois poderia ser compreendido como algo pejorativo, porque em nossa sociedade o termo seita é utilizado de uma forma negativa.

Ao caminhar até a parada de ônibus com o casal, ambos acabaram concordando comigo e expliquei como as questões teóricas de seitas não são o que o senso comum, os meios de comunicações e as religiões tradicionais dizem. Raquel concordou comigo e falou que já ouviu falar várias vezes o “Movimento Caminho da Graça” sendo comparado a uma seita de forma depreciativa, até mesmo sua antiga filiação religiosa já foi comparada a uma seita por divergir do que já está posto como religião, configurações religiosas e afins.

³⁸ Os nomes dos interlocutores da pesquisa são evidenciados mediante autorização verbal.

Tomo a concepção de Rodrigues (2008), para compreender³⁹ o fenômeno do CDG. De acordo com Rodrigues (2008) uma seita no sentido de uma nova configuração religiosa, oferece novos horizontes religiosos, que propõe uma nova vivência religiosa, sempre se opondo as vivências antigas de igreja institucionalizadas. Rodrigues em seu artigo acrescenta que existem duas tipificações, no qual uma se enquadra naquilo que foi visto em meu trabalho de campo. Conforme Rodrigues:

[...] seita é um pequeno grupo que se separou de um corpo religioso maior, do qual reivindica a legitimidade teológica. Ou seja, é um grupo de ruptura que busca a renovação de sua Igreja de origem, não necessariamente para criar uma nova religião ou Igreja, mas como a versão autêntica e purificada da fé. (RODRIGUES, 2008, p. 22).

O “Movimento Caminho da Graça” surgiu a partir de um pastor da Igreja Presbiteriana que rompeu com sua igreja de origem e começou a professar a sua religiosidade de forma diferente, opondo-se as igrejas institucionais e propondo um novo horizonte religioso. Nesse contexto o “Movimento Caminho da Graça” é formado por um grupo que nega uma tradição religiosa e renova sua religiosidade em outra perspectiva. Em conversa com uma interlocutora me foi relatado como o fomentador do “Movimento” iniciou o que seria o Caminho da Graça. Em suas palavras o “Movimento” surgiu assim:

Em 2003 ele começou a montar um site de acompanhamento a vários e-mail que mandavam para ele e ele respondia esses e-mails, principalmente de pessoas que estavam insatisfeitas com as igrejas tradicionais e diziam que sentiam incoerência no que o pastor dizia, na vida do pastor e na vida eclesial, digamos assim no funcionamento da Igreja. Aí assim ele começou despreziosamente respondendo esses e-mails e chamou isso de caminho da graça, eram essas respostas que ele dava a esses e-mails, eram e-mails com muitos dramas existenciais. Aí essas várias pessoas no Brasil e no mundo também, começaram a sentir necessidade de se juntar para compartilhar das mesmas questões, dos mesmos dramas, tanto existenciais, como os dramas da Igreja, as insatisfações das Igrejas. Aí foram juntando grupos pequenínimos assim, de 5 pessoas, 6 pessoas, aí se pediu a ele que fosse mentor desses grupos, ele não tinha intenção de ser nada institucional, nada organizacional, mas foi um movimento que nasceu naturalmente uma demanda natural das próprias pessoas, não foi algo que ele falou eu vou criar, foi algo que surgiu assim bem informalmente. (Fabiana).

Pensar nessa concepção de Rodrigues (2008) de que muitos NMR concebem as suas vivências religiosas enquanto uma versão autêntica e purificada da fé, é um traço característico encontrado no meu trabalho de campo. Em minha reflexão sobre o que os interlocutores falaram em nossas conversas, compreendo que muitos deles enxergam a sua vivência no Caminho da Graça como uma forma autêntica de viver o evangelho de Jesus. Neste contexto, esta forma está explicada nas falas de Lidyanne:

³⁹Duas dissertações de Ciência(s) da Religião também trabalham o “Movimento Caminho da Graça” com essa concepção de NMR (seita), Ver na bibliografia Chiroma (2014) e Fuschini (2015)

Considero, eu acho que assim é ser o evangelho, acho que é ser o evangelho entende, muito além de você saber o evangelho é você ser o evangelho, é você viver o evangelho dentro dos preceitos de simplicidade que Cristo deixou. Você tem um manual de instrução que se bem interpretado você consegue seguir né, mas para mim basicamente é viver na premissa do amor sabe, não cabe ninguém julgar ninguém e se você ama eu acho que você já tá sendo evangelho na vida de quem quer que seja, sabe. (Lidyenne).

Para Fabiana:

[...] ali é uma coisinha tão pequenininha, eu acho que ali a gente começa uma forma de construir, caminhar na direção de uma maneira mais correta, correta não é a palavra, uma maneira mais autêntica de ser discípulo de Jesus. (Fabiana).

Na concepção de Raquel ela considera o retorno ao primeiro amor, quando diz:

[...] e Deus falou no meu coração “eu tô te chamando para voltar o primeiro amor, as práticas antigas” eu voltei ao meu primeiro amor, aquele simples, puro, livre de preconceitos, de hierarquia, de que fulano é maior, melhor, que tem mais habilidade, e aí eu tô nisso (Caminho da Graça). (Raquel).

Nesse contexto as interlocutoras enxergam autenticidade em suas experiências na Estação de Casa Forte. Para elas a Estação de Casa Forte estimula elas praticarem um evangelho conforme Cristo. Algo que em Rodrigues (2008) é característico de um NMR.

3.4.2 Igreja Emergente

O termo Igreja Emergente segundo Meister⁴⁰ (2006) está relacionado a um movimento característico da pós-modernidade, mas possui uma problemática se de fato é um movimento. Para o referido autor os envolvidos com o movimento preferem categorizar como uma “conversação” emergente, pois no mundo pós-moderno o pluralismo relativista se faz presente, uma vez que não pode falar de uma única regra, um único caminho.

De forma geral o Movimento em si está ligado a igrejas evangélicas, sobretudo no cenário norte americano, no qual líderes de igrejas começaram a trazer a concepção de uma nova forma de vivenciar o Cristianismo. Conforme Meister (2006) indica, o movimento surge da insatisfação de alguns sujeitos com certa ortodoxia das igrejas evangélicas, no qual afirmam a existência de uma necessidade de que as igrejas se adaptassem ao seu tempo, logo nessa concepção a igreja precisava aprender a falar uma linguagem totalmente nova para alcançar as subjetividades de uma geração moderna.

⁴⁰ O autor utilizou um apanhado sobre o tema para refletir sobre o que seriam as igrejas emergentes, cabe aqui informar que o mesmo faz discussões mais teológicas e tem como base referências norte americanas.

Meister (2006) compreende uma Igreja Emergente como uma reação ao Cristianismo do período moderno sob a pressuposição de que o desenvolvimento do Cristianismo no mundo moderno tornou-se arcaico e irrelevante para a geração contemporânea. Logo, seria um movimento em reação a igreja moderna.

Em termos de definição Meister (2006) afirma que as concepções teóricas de igrejas emergentes podem divergir daquilo que os próprios indivíduos participantes de uma igreja emergente compreendem sobre si. O referido autor afirma como é praticamente impossível de que a definição consiga abranger uma totalidade do fenômeno, visto que o próprio termo emergente traz consigo uma significação de fluidez e inconsistência lógica. De forma geral, o autor traz como uma característica geral de uma igreja emergente: “[...] que o movimento possui manifestações desde as mais brandas até as mais radicais, ora lidando com um “formato” do cristianismo, ora lidando com a essência do cristianismo.” (MEISTER, 2006, p. 100).

Outras características de uma igreja emergente apontadas por Meister (2006) é a oposição às igrejas evangélicas tradicionais do século XX. Destaca a presença da pluralidade, no qual a igreja emergente enfatiza a inclusão dos sujeitos, sobressaindo a questão de ações sociais ligadas a essas igrejas, partindo do princípio que o evangelho deve ser praticado também pela transformação social. Outro ponto característico é a questão da linguagem no culto, que enxerga a Bíblia como uma narrativa que ilumina as histórias dos sujeitos e não como uma verdade proposicional. O autor revela que os cultos nas Igrejas emergentes são emocionalistas, constantemente utilizam símbolos e elementos sensoriais para propor uma nova forma de ser cristão.

Tomo algumas características apresentadas por Meister (2006) para compreender o Caminho da Graça. Como já citado o “Movimento” afirma não ser uma religião, sobretudo uma religião institucional, enquanto os membros afirmam não possuírem religião. Logo, as características de uma Igreja emergente não contemplam por completo o fenômeno, mas existem características comuns ao “Movimento Caminho da Graça”. Dentre eles destaco a oposição as Igrejas tradicionais, ponto citado por Meister (2006) como característico de uma Igreja emergente.

Em alguns encontros da Estação de Casa Forte que frequentei, presenciei as críticas do Pastor Carlos as Igrejas institucionalizadas, sobretudo, as Igrejas protestantes das vertentes pentecostais e neopentecostais, bem como o Cristianismo como um todo. De acordo com o

Pastor o evangelho de Jesus nada tem em comum com o Cristianismo institucionalizado, pois o evangelho de Cristo se contrapõe a tudo aquilo que é preconizado pela religião. Religião e evangelho são coisas irreconciliáveis, são coisas gritantemente distantes e que as pessoas não conseguem discernir, pois não conseguem compreender a linguagem de Cristo e para compreender as palavras de Cristo é necessário estar em uma mesma frequência com o evangelho.

Tais críticas que presenciei nos encontros me levaram a questionar quais os motivos das críticas ao protestantismo. Logo, em nossa conversa formal para a construção do *corpus* da pesquisa, perguntei por quais motivos o Pastor Carlos critica o protestantismo. O Pastor Carlos me respondeu que na verdade a crítica não é apenas ao protestantismo, mas tudo aquilo que distorce o evangelho de Jesus. Em suas palavras:

[...] nada disso de fato conseguiu retornar o Cristianismo aos fundamentos da fé que Jesus ensina. Então Cristianismo é um estelionato do evangelho tanto do ponto de vista católico, quanto do ponto de vista protestante porque a reforma protestante é um catolicismo de dieta [...] mas ainda sim todos esses grupos que se autointitulam donos da patente de Deus eles são profundamente distantes do que Jesus ensina e aí uma leitura simples da escritura por um leigo confrontando as palavras de Jesus com as práticas da Igreja já percebe-se nitidamente que há uma profunda distorção entre uma coisa e outra. (Pastor Carlos).

Depreendo similaridades com a compreensão de Meister (2006) sobre as Igrejas emergentes quando através das afirmações do Pastor Carlos é possível identificar que ele entende que as instituições religiosas cristãs como algo distante do que Cristo pregou. Para ele a percepção de que essas instituições não possuem consonância com as práticas de Jesus são claras ao ler a Bíblia e relacionar as práticas das Igrejas.

Outro ponto que enxergo similaridade com o “Movimento Caminho da Graça” e as características de uma Igreja emergente conforme Meister (2006) é a questão das ações sociais. A Estação de Casa Forte possui uma associação direta com uma ONG. A ONG em questão chama-se **Reconectar** e trabalha com as comunidades que ficam no entorno do espaço físico da Estação, promovendo eventos de saúde, educação e esporte, sobretudo para as crianças da comunidade, todos os sábados a ONG promovem atividades com as crianças das comunidades. Essas informações são para argumentar as características de ações sociais de uma igreja emergente conforme Meister (2006) também encontrada no Caminho da Graça, nesse caso específico na Estação de Casa Forte. Logo, compreendo que o que está posto como Igreja emergente conforme Meister (2006) não dá conta do fenômeno do “Movimento

Caminho da Graça”, mas algumas características são encontradas, sobretudo nas críticas as Igrejas tradicionais⁴¹ cristãs e as ações sociais propostas por essas Igrejas.

3.4.3 Igreja Orgânica

Segundo Chiroma (2014) uma Igreja Orgânica não é uma denominação, mas sim uma forma de pertencer, sendo esse pertencimento muitas vezes transitório por grupos que celebram liberdade e que se opõem a Igrejas institucionais. O autor analisa a concepção criada sobre igrejas orgânicas para compreender o fenômeno do Caminho da Graça.

Nesse contexto, Chiroma (2014) estuda Neil Cole, conferencista norte americano que após de passar por uma depressão propõe uma nova abordagem em sua Igreja, começa então, a desenvolver pregações para jovens em crise com o cenário das igrejas cristãs contemporâneas. De acordo com Chiroma (2014), Cole cria um movimento de igrejas chamadas de Awakining Chapels, propondo que esses espaços pregassem dialogando com uma cultura pós-moderna, pois para ele era necessário criar um movimento de uma nova concepção de igreja.

Nesse contexto Chiroma (2014) afirma que Cole começou a compreender essas mudanças e readaptações das igrejas cristãs como “igrejas simples”. Para Cole essas igrejas dão ênfase em uma vida simples e fogem de complexidades das Igrejas tradicionais e que o “movimento” descobriu maneiras de iniciar igrejas saudáveis e que poderiam ser reproduzidas. Cole concebe essas novas igrejas como orgânicas, pois dão ênfase a uma natureza saudável de ser igreja em Cristo.

De forma geral Chiroma (2014) compreende a partir de alguns autores que Igreja orgânica seria uma experiência comunitária feita fora dos espaços que são considerados sagrados pelas religiões, possuindo uma postura anticlerical, que valorizam a solidariedade formada pela comunidade religiosa e o trânsito religioso de sair de uma igreja institucional para uma igreja orgânica. Essas experiências podem ser concebidas com outras nomenclaturas como “igrejas em lares”, “igrejas simples”, “igrejas domésticas”, dentre outras.

Conforme Chiroma (2014), uma igreja orgânica carrega consigo características que dão enfoque na comunhão de um pequeno grupo, bem como críticas as Igrejas institucionais, algo em comum com a concepção de Igreja emergente vista em Meister (2006). As

⁴¹ Aqui utilizo o termo tradicional para referir as igrejas já consolidadas no campo religioso.

características de uma Igreja Orgânica apontadas em Chiroma (2014), bem como o foco na comunhão e relação mais próxima dos que “congregam” em um espaço religioso, ou um não espaço religioso é similar com alguns aspectos específicos do que me deparei na Estação de Casa Forte. Em média os encontros possui a frequência de 30 pessoas algo que Chiroma (2014) coloca enquanto característico de Igreja Orgânica, uma “membresia”⁴² reduzida. Logo, compreendo que tal “categorização” é válida para compreensão do fenômeno do Caminho da Graça.

3.4.4 Alternativa ao protestantismo

Essa concepção do Caminho da Graça pode ser vista no estudo de Fuschini (2015). Para o referido autor o CDG pretende ser uma alternativa ao protestantismo institucionalizado, desde as questões teológicas como em termos organizacionais. Em sua pesquisa Fuschini (2015) tenta compreender se o “Movimento Caminho da Graça” opta por ser uma nova alternativa de organização religiosa se opondo as igrejas institucionais evangélicas.

De acordo com Fuschini (2015) o diferencial do Caminho da Graça enquanto uma alternativa é oferecer uma flexibilização em sua estrutura organizacional e a sua atuação sobre a membresia. O autor utiliza a característica da flexibilização do Caminho da Graça diante os membros para argumentar que nesse contexto o Caminho da Graça é uma alternativa ao protestantismo no campo religioso, visto que no CDG não existe controle dos membros do ponto de vista burocrático.

Em Chiroma (2014) também vemos essa questão de relacionar o CDG ao protestantismo. Conforme o referido autor, a gramática religiosa do CDG aproxima-se das formas gerais dos protestantes, mas os discursos de seus líderes paradoxalmente renegam ligações com protestantismo.

Ao ter acesso aos trabalhos de Chiroma (2014) e Fuschini (2015) me fizeram refletir se o CDG é de fato uma alternativa ao protestantismo e como seria essa compreensão para um mentor de uma Estação. Logo, procurei inserir essa questão em minha conversa formal com o Pastor Carlos e perguntei se o mesmo enxergava o CDG como uma alternativa ao protestantismo, pois nas bibliografias acadêmica do “Movimento Caminho da Graça” existia essa concepção. De acordo com ele:

⁴² Termo para designar os frequentadores.

Veja, o “Movimento Caminho da Graça” ele não pode ser enquadrado nem como Movimento Protestante, nem como um Movimento Católico, né. Ele nem tem vínculos com a Reforma, a não ser em alguns pontos da teologia, nem tão pouco tem vínculo com a Igreja Romana. Então eu diria que pode ser considerado como uma alternativa, mas ele não veio com esse propósito, ele não nasce com esse objetivo de ser uma via média ou de ser uma opção para as pessoas que não se encaixam em determinado grupo seja ele de origem católica ou protestante, de qualquer outra coisa. O Caminho da Graça ele é uma expressão de um grupo de homens e mulheres que tem o desejo de compartilhar sua fé o mais próximo possível daquilo que eles leem e entendem no evangelho, e ele é essencialmente um Movimento para buscar pessoas que não tem um vínculo com nenhum tipo de religião. (Pastor Carlos).

Logo, o Pastor Carlos concebe o “Movimento Caminho da Graça” até certo ponto como uma alternativa ao protestantismo, mas essa concepção não é um objetivo do CDG. Nesse contexto a concepção de alternativa ao protestantismo evidenciadas por Chiroma (2014) e Fuschini (2015) dialoga com os dados empíricos Caminho da Estação Casa Forte.

4. CAPÍTULO III - O “ESTANDO LÁ” E O “ESTAR AQUI”: NOTAS DE UMA ETNOGRAFIA NO “MOVIMENTO CAMINHO DA GRAÇA - ESTAÇÃO CASA FORTE”

Tomo a concepção de “estando lá” (*beingthere*) afirmada por Geertz e relatada por Oliveira (2000) para nomear o título desse capítulo, bem como utilizo essa concepção como uma forma sistemática de apresentar o meu trabalho de campo nessa monografia. O “estar lá” conforme Oliveira (2000) é o momento quando o antropólogo de fato vai ao campo. É o momento em que ele observa e dialoga com os sujeitos, é o equivalente ao ato de ver e ouvir, aquilo que Oliveira (2000) nos chama atenção de que tais atos podem parecer tão triviais em nossas vidas, mas possuem grande importância para a construção da epistemologia antropológica.

O momento de “estando lá” não é o único processo do trabalho de campo, o antropólogo também passa por um processo de “estar aqui” (*beinghere*), também concebido por Geertz e descrito em Oliveira (2000), para ilustrar o momento que o antropólogo se debruça na escrita, na reflexão e na análise do que o “estando lá” lhe proporcionou. É o período que o antropólogo constrói o discurso antropológico em seu gabinete, discutindo e refletindo com seus pares, ou seja, ocorre na academia.

Para Oliveira (2000) tais momentos não são momentos que podem ser concebidos como processos separados, pois tanto o “estando lá” como o “estar aqui” fazem parte de um mesmo processo de busca de conhecimento. Logo, a separação desses momentos não são tão nítidos, pois levamos o gabinete quando realizamos nossa pesquisa de campo e levamos o campo conosco ao voltar ao nosso lugar de elaboração científica.

4.1 Procedimentos Metodológicos

Esse trabalho possui uma abordagem qualitativa, ou seja, focado na perspectiva do sujeito. Compreendendo os sujeitos através de suas próprias vivências, como produtores de seus próprios significados sociais e traduzindo isso em um trabalho de campo. Como método de pesquisa foi utilizado o etnográfico a fim de descrever a realidade observada levando em consideração o ponto de vista dos sujeitos.

Nesse contexto, o trabalho de campo foi feito entre os meses de Agosto e Novembro de 2019, embora os contatos e o namoro etnográfico tenha se iniciado em meados de 2017,

quando de uma atividade para uma disciplina. Nesse sentido a pesquisa se propõe a dialogar com as vivências e as cosmovisões dos sujeitos do Caminho da Graça Estação Casa Forte a partir da definição da temática da monografia. .

Conforme Gil (2008) a observação constitui o elemento fundamental da pesquisa social. Segundo o autor a observação é um elemento imprescindível para a coleta de dados, pois é através dela que o pesquisador presencia os fenômenos sociais diretamente. Nesse contexto foi através da observação que pude identificar quais são os ritos existentes na Estação Casa Forte, como também a organização do espaço, as reações e comportamentos dos sujeitos nos encontros, as relações existentes.

Vale ressaltar a importância da utilização de um diário de campo na pesquisa como uma forma de auxiliar as observações. Segundo Minayo (2008) o caderno de campo é utilizado em qualquer nível da observação participante, nele deve ser escrito tudo aquilo que o pesquisador achar válido, desde suas impressões pessoais que ao passar do tempo vão se modificando, como anotações de conversas informais, manifestação dos interlocutores, entre outros aspectos.

Na construção do *corpus* da pesquisa a utilização de entrevista foi de extrema importância como forma de aprofundar a observação através de um diálogo com os interlocutores, visando dialogar a partir dos questionamentos dessa pesquisa. Foi através da entrevista que analisei os dados pertinentes para o objetivo da pesquisa.

A entrevista realizada por pautas, conforme podemos verificar em Gil (2008), ou seja, entrevistas com um roteiro de perguntas chaves, mas que o interlocutor ficou livre para falar abertamente sobre suas vivências. Um dos pontos chaves da entrevista foi compreender de que forma os sujeitos entrevistados se relacionam com o “Movimento caminho da Graça”, de que forma se relacionaram com experiências religiosas anteriores.

Em termos de escrita levei em consideração a contribuição de Oliveira (2002) que acredita que na escrita esteja presente uma intersubjetividade. Existe a subjetividade do antropólogo (pesquisador), que esteve lá e que produziu e refletiu sobre o que vivenciou, como também existem as subjetividades dos interlocutores, que foram expressas através de diálogos no percurso do trabalho de campo. Nesse contexto escrevo esse trabalho a partir dessa concepção.

4.2 Os primeiros passos e primeira comunhão como construção da alteridade

Antes de começar de fato aos relatos da minha experiência de campo, acredito na importância de ressaltar algumas questões pessoais, que são importantes não pelas motivações que me levaram a escolher a temática de minha pesquisa, mas pelo fato de que até certo ponto são cruciais pela forma que observei e refleti sobre o “modelo do nativo”⁴³ descrito em Oliveira (2000).

Ouvi diversas vezes de meus pais, em um tom de orgulho, que nasci em um lar evangélico. Logo, desde criança, afirmei com muito fervor e certeza do meu pertencimento religioso, “sou evangélico, desde que nasci”. Afirmava com orgulho, mas sem saber que na minha adolescência já não mais me identificaria como tal e tampouco me afastaria das crenças protestantes.

Como afirmado acima, fui protestante “desde que nasci”, em uma Igreja Pentecostal clássica (Assembleia de Deus), mas em minha adolescência decidi não mais frequentar, pois em minha concepção, já não fazia sentido de eu estar em um lugar onde eu não tinha relações subjetivas de fé, bem como vivenciei a incompreensão e a minha inadequação quanto às condutas de vida propostas pela Igreja.

Levanto esses pontos, pois essa familiaridade com a cosmovisão protestante me levou a compreender categorias nativas, similaridades e descontinuidade entre o protestantismo⁴⁴ e o Caminho da Graça de uma maneira mais rápida, pois conhecia as canções que eram cantadas, as passagens bíblicas lidas, os termos como: potestades, tribulações, hierarquias institucionais protestantes, dentre outros termos que estiveram presentes nos encontros que frequentei na Estação Casa Forte.

Antes de ir ao campo estava muito aflito com a incerteza da aceitação da minha inserção nos encontros. Mesmo já tendo frequentado alguns encontros em 2017, devido a uma pequena pesquisa acadêmica da disciplina de etnografia do curso de Ciências Sociais da UFRPE. A minha aflição era de como seria recebido, e se não aceitassem que eu fizesse a pesquisa, quais rumos a minha pesquisa iria tomar com a não aceitação? Quais estratégias eu

⁴³ De acordo com Oliveira (2000) o modelo do nativo é a construção daquilo que o nativo diz sobre suas significações. É considerado a matéria prima para o entendimento antropológico.

⁴⁴ Cabe ressaltar que os trabalhos acadêmicos que se debruçaram sobre o Caminho da Graça também fizeram suas análises a partir de comparações e relações entre o Caminho da Graça e o protestantismo. Ver Chiroma (2014), Fuschini (2015) Santos (2018).

utilizaria para dialogar com os interlocutores? Como fazer um trabalho antropológico sozinho? Todas essas questões foram o bojo das minhas inquietações antes de adentrar no campo.

No início do mês de agosto de 2019 estava indo para o campo, de forma mais intensa. Como sabia que a página da Estação Casa Forte na rede social do Facebook é ativa, tive o cuidado de olhar dias antes se de fato teria um encontro naquela semana e se os encontros se mantinham aos domingos, conforme era em 2017, quando visitei a Estação pela primeira vez.

Ao acessar a página da Estação no Facebook tive a certeza de que o encontro iria acontecer no domingo, às 10 horas da manhã, logo, decidi ir nesse dia específico para uma possível aproximação. Como já tinha ido ao local, não me preocupei com quais linhas de ônibus pegaria, pois eu já sabia quais eram, mas me organizei para sair de casa às 8h da manhã, o que acabou me levando a ter uma rotina nos domingos que sucederam a minha primeira visita.

Adotei uma rotina para ir aos encontros: acordar às 7h da manhã, sair de casa às 8h, pegar um ônibus para integração de ônibus de Camaragibe, de lá pegar um ônibus para o terminal de ônibus da Macaxeira e no terminal da Macaxeira pegar o ônibus que me deixava a poucos metros da Estação Casa Forte. Tal deslocamento demorava cerca de 1 hora 30 minutos até o meu destino, como também o retorno para minha residência.

No primeiro dia que fui para Estação Casa Forte acabei me acordando mais cedo do que havia me organizado devido às ansiedades que me afligiam. Pensei em utilizar esse meu “adiantamento” de horário para ir um pouco mais cedo e tentar falar com o mentor da Estação. Cheguei ao local às 09h26min e percebi que haviam pintado o muro de outra cor e também tinham colocado uma nova placa no muro.

Anteriormente a cor do muro era branca, mas até o meu último dia de pesquisa de campo o muro tinha uma tonalidade salmão. Na placa tinha a identificação do local, do lado esquerdo tinha a logo do “Movimento”, que é uma circunferência branca e no meio da circunferência os traços de um caminho de cor azul e logo abaixo do logotipo tinha o nome “Caminho da Graça”, enquanto do lado direito da placa novamente tinha o nome “Caminho da Graça” e, em uma fonte, o nome “Estação Casa Forte”. Embaixo da placa, de forma centralizada, tinha a frase: “Nós somos testemunhas da palavra e da fé: Que Deus é a verdade

e a vida, para vivermos em alegria e paz”. Abaixo dessa frase, de forma centralizada, outra frase: “Uma igreja sem fronteira”.



Entrada da Estação Casa Forte. **Fonte:** Arquivo pessoal.

Quando cheguei não avistei ninguém na garagem, logo andei até uma rampa que dá acesso a uma pequena recepção. Na recepção tem um banner com algumas fotos dos momentos e eventos da Estação Casa Forte, bem como algumas fotos do Pastor Carlos e sua esposa Fabiana e fotos do Pastor Carlos com Caio Fábio. Do lado direito da recepção tem uma porta de vidro que dá acesso ao salão onde ocorrem os encontros.

Quando cheguei ao salão só havia duas pessoas, um homem que estava sentado no primeiro conjunto de mesas e cadeiras e outro homem que estava ajustando o teclado musical, bem como os equipamentos de som. Fui em direção ao senhor que estava sentado e perguntei se poderia esperar o início da reunião no salão, ele gentilmente me cumprimentou com um aperto de mão e falou que poderia ficar ali e me perguntou se queria tomar café, agradei o convite, mas recusei pelo fato de já ter tomado café em casa.

Logo após chegou uma mulher que também me cumprimentou, e falou algo com o homem que me recepcionou. Acabei pedindo para que ele me indicasse onde ficava o sanitário e o mesmo me encaminhou para a mulher que me cumprimentou para que ela me mostrasse onde ficava. Ao me direcionar ao banheiro, perguntei para ela se o Mentor Carlos já havia chegado, pois queria conversar com ele. Ela me respondeu que não, mas que logo ele

chegaria e iria organizar as coisas para o encontro. Ela me perguntou se gostaria de tomar café, mais uma vez agradei e recusei, pois já havia tomado antes de chegar a Estação.

Ao me direcionar ao banheiro descemos uma pequena escada que fica na saída da recepção, do lado esquerdo, nesse espaço possui um local que nas minhas visitas pude perceber que serve como um “refeitório”. Por muitas vezes quando chegava ao local ia ao sanitário e me encontrava com algumas pessoas no refeitório, sempre bem receptivos e sempre me convidando para tomar um café. Do lado dessa sala que serve como refeitório fica uma sala com nome Chico Science e depois dela outra sala com nome na porta “sala pastoral”, e logo após ficam os sanitários.



Área externa da Estação Casa Forte. **Fonte:** Arquivo pessoal.

Ao retornar ao salão fiquei sentado esperando o encontro começar. Em minha bolsa estava meu caderno de campo, mas evitei tirar da bolsa sem antes ter um aval oral que me permitisse que a pesquisa fosse feita no espaço. Após alguns minutos, o Pastor Carlos entrou no salão e falou com os que estavam presente, que basicamente era o homem que me recepcionou e o homem que estava organizando o som.

Ele cumprimentou os dois, e o homem que me recepcionou indicou a minha presença para o Pastor Carlos, que veio em minha direção me cumprimentar. Pensei que poderia ser um bom momento para me apresentar e já pedir o aval para pesquisa. Foi o que fiz, ao apertar as suas mãos perguntei se ele se lembrava de mim, ele falou que não, expliquei que tinha feito

um trabalho em 2017, mas foram poucos encontros que frequentei, e gostaria de fazer a minha pesquisa monográfica lá.

Ele logo falou que seria possível e que marcaria uma entrevista, eu perguntei se poderia conversar com ele após a reunião para explicar melhor. Nesse momento hesitei o termo reunião, pois não queria utilizar o termo culto e tampouco um termo incorreto para eles, e logo ele utilizou o termo encontro, e falou que era possível. Perguntei se eu poderia fazer anotações do encontro e ele consentiu, após o consentimento retirei meu diário de campo para fazer as primeiras anotações. Logo após o Pastor Carlos foi arrumar os equipamentos para a gravação do encontro. Antes da nossa conversa formal, acreditava que o encontro era transmitido ao vivo, mas o Pastor Carlos me informou que não, ele gravava e depois disponibilizava em seu canal do *youtube*.

Notei que uma jovem entrou com uma bandeja no salão e a colocou em uma mesa do lado direito próximo ao púlpito, o que me fez supor que talvez acontecesse a ceia naquele dia. A mesma jovem que entrou com a bandeja veio em minha direção me cumprimentar e mais uma vez me chamou para tomar café com eles, como das outras vezes agradei e neguei. Percebi que eram quase 10horas e começaram chegar pessoas no salão, apertaram as mãos uns dos outros, sempre se cumprimentando.

O salão onde ocorrem os encontros é um amplo salão, que me fez lembrar muito de espaços de festas e eventos em condomínios. Basicamente o salão tem um formato retangular, no qual possuí quatro colunas do lado direito e quatro do lado esquerdo, nas paredes do lado esquerdo e do lado direito ficam suportes em que foram colocados envelopes em branco. Tais envelopes são utilizados para que quem quiser fazer uma doação em dinheiro coloque o valor no envelope e depois no final do encontro deposite em uma cesta que fica em uma mesa com um arranjo de flores artificiais que fica bem no centro do púlpito.

As cadeiras do salão são organizadas por conjuntos de mesas e cadeiras plásticas, todas as mesas possuem um tecido TNT que cobre a superfície da mesa, duas cadeiras são colocadas um pouco à frente da mesa, e outras duas um pouco depois da mesa, ou seja, o conjunto é composto por uma mesa e quatro cadeiras. Quando as pessoas vão chegando vão se ajustando a sua maneira, mas geralmente mantêm a organização dos conjuntos.



Salão onde ocorrem os encontros. **Fonte:** Arquivo pessoal.

Na frente do salão fica um painel com a imagem em preto e branco de um trem de carga e uma linha ferroviária. Existe um local na frente do salão um pouco mais elevado do nivelamento do piso, em que ficam os instrumentos musicais e algumas caixas de som. É nesse local que o grupo de louvor⁴⁵ fica quando estão tocando e cantando. Nas minhas observações percebi que o grupo praticamente é formado por um homem que fica no teclado e duas cantoras, uma delas foi a que me recepcionou e me indicou onde ficava o banheiro. Em alguns encontros notei a presença de outras pessoas, bem como um rapaz que ficou na bateria, mas não foi algo regular nos encontros que frequentei.

No primeiro encontro contei a presença de cerca de 30 pessoas, o que no decorrer da minha pesquisa foi a média de frequência nos encontros. Existiam pessoas que pude conhecer as suas feições através da assiduidade nos encontros. O que me levou a adotar uma estratégia de abordagem de uma entrevista formal com essas pessoas que estavam mais presentes e que de certa forma notaram a minha presença nos encontros e me cumprimentavam. Também observei que o grupo de louvor se reuniu em um pequeno círculo, como estivessem fazendo uma oração, pois no lugar em que estava sentado não dava para ouvir com nitidez, mas deu para identificar algumas palavras como: “Deus” e “canção”. Nos encontros que frequentei foi à única vez que notei essa oração entre os integrantes do grupo antes de começarem o momento de louvor.

⁴⁵ Categoria nativa para designar as pessoas que tocam instrumentos musicais e cantam as músicas.



Púlpito. **Fonte:** Arquivo pessoal.

Logo após esse momento de oração entre o grupo de louvor começou uma melodia, acompanhado pelo tecladista em um tom bem calmo, enquanto a senhora Fabiana se aproximou do púlpito, pegou o microfone e deu “bom dia” às pessoas presentes e começou a fazer uma oração. A oração feita eram palavras de agradecimento a Deus, bem como afirmações: “fomos feitos para te adorar” e “esteja aqui nessa manhã”. Depois dessa oração o grupo de louvor começou a tocar mais enfaticamente, as mulheres do grupo começaram a cantar um hino da mesma melodia que estava sendo usada no momento da oração. Uma jovem do grupo pediu para que as pessoas presentes ficassem de pé enquanto o grupo cantava aquele hino. As pessoas presente levantaram-se, e fiz o mesmo.

Conhecia o primeiro hino que cantaram, “Jesus Cristo mudou meu viver”, o hino em questão traz nas suas letras estrofes como: “Jesus Cristo mudou meu viver, é a luz que ilumina meu ser. Sim, Jesus Cristo mudou meu viver”. Automaticamente do lado esquerdo do púlpito tinha um painel que projetava a letra do hino. Notei que o homem que me recepcionou era o responsável em projetar as letras no painel, não apenas nesse encontro, mas nos encontros que frequentei, ele sempre foi a pessoa que ficava com um notebook na primeira fila do conjunto de mesas e cadeiras, organizando a projeção, do mesmo modo em que acontecia na Igreja Batista do meu bairro, em que algumas vezes participei do culto.



Momento de louvor. **Fonte:** Arquivo pessoal.

Em seguida cantaram outro hino e a jovem falou que poderíamos sentar e iniciou-se outro hino. A maioria das pessoas que estava presente acompanhou cantando os hinos de forma contida, logo compreendi através desse e de outros encontros que esse momento não é algo muito emocionalista. Em minhas observações percebi que os sujeitos cantavam, levantavam as suas mãos, mas não choravam e não tinha a presença de dizeres como; “amém”, “aleluia” ou “glória Deus” algo que era comum nos cultos que frequentei na minha infância e adolescência. Por mais que aqueles momentos me trouxeram lembranças e me fizeram enxergar semelhanças com situações que havia observado em outros espaços religiosos, também pude observar as diferenças.

Após o grupo de louvor cantar três músicas, Fabiana retornou para o púlpito e fez uma nova oração, ao fundo o som do teclado com a mesma melodia do hino que haviam acabado de cantar. A oração tinham frases como: “Tu é Deus”, “Perdoa nossa falta de fé”, “A gente confia em tantas coisas, mas não confiamos em ti, nos ensina a confiar em ti”, “nos ensina para ser firmes, te amar acima de todas as coisas” e finalizou a oração com a seguinte frase: “em nome de Jesus amém.”

No decorrer do encontro houve um novo louvor, e depois dele mais um hino que eu conhecia, com os dizeres: “eu sei que foi pago um alto preço, para que contigo eu fosse um meu irmão, quando Jesus derramou sua vida ele pensava em ti, ele pensava em mim, pensava em nós”. Logo depois o Pastor Carlos se aproximou do púlpito e, ao findar do hino, deu bom

dia às pessoas presentes referenciando a elas como “**passageiros da Estação**” e, em seguida, ele pediu que as pessoas se aproximassem mais para frente, para que não ficássemos muitos afastados. A jovem que me recepcionou e participa do grupo de louvor fez sinal para que eu me aproximasse. E algumas pessoas que estavam sentadas na parte de trás do salão se aproximaram mais.

Após a solicitação de que as pessoas fossem mais para frente o Pastor Carlos informa qual seria a leitura bíblica daquele domingo. Nesse domingo a leitura foi em um livro do antigo testamento (II Reis capítulo 2, iniciando no versículo 16). Pude perceber que algumas pessoas levam as suas bíblias, mas outras estavam com o celular na sua mão, pressuponho que acompanharam a leitura bíblica através de um aplicativo em seus *smartphones*. Pude perceber que nesse momento de leitura bíblicas as luzes de LED que ficam no teto do salão foram acesas a partir desse momento. Nos encontros seguintes percebi que as luzes só eram acesas após o momento de louvor.

O Pastor Carlos, após ler a passagem bíblica, afirmou que aquele texto era uma leitura um pouco mais longa do que era feito nos encontros, mas tinha certeza que era de enorme importância para ele e para as pessoas, pois iria provocar, instigar e gerar reflexão. Sobretudo, o seu desejo era de que a passagem fosse mais que um contexto histórico e uma narrativa, desejava que a passagem fosse ao encontro com a vida das pessoas presentes e das pessoas que iam assistir, e que se encaixe nos buracos da alma, que alargue a consciência e que leve a tomar decisões a favor da vida, da paz e da justiça, sem o qual o texto é apenas texto não tem qualquer implicação.

Após essa breve explicação do que foi lido, o Pastor Carlos relata um texto jornalístico da Folha de São Paulo sobre o caso do homicídio de um pastor evangélico, esposo de uma deputada federal (Flordelis) e que foi morto por um de seus filhos adotivos. O Mentor utilizou esse caso para relacionar com a temática do encontro, que teve como tema específico: “Como quebrar padrões familiares melhorando seus pais em você”. A mensagem do pastor foi refletindo como a vida em família é algo desafiador. Segundo ele, existem vários casos bíblicos de famílias problemáticas e como esses problemas geram sequelas e que eles são difíceis de serem superados. Após essa explicação e relação da temática com os fatos que ocorreram na sociedade, o pastor pediu para que as pessoas presentes abaixassem as suas cabeças para ele fazer uma oração. Nesse momento não abaixei a cabeça, fiquei fazendo observações das reações das pessoas e fazendo as minhas anotações.

Folder do primeiro encontro que fui à Estação Casa Forte. **Fonte:**

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2961158310624294&set=a.109714855768668&type=3&theater>>
Acesso em 4 de dezembro de 2019.

As temáticas dos encontros me chamaram atenção, nelas sempre existia algum fato empírico recente e que dava o bojo da pregação. Na página do facebook da Estação era postado previamente qual seria a temática do encontro, com um texto explicativo feito pelo o Pastor Carlos. Antes de ir ao encontro, sempre olhava a postagem da temática da semana e fazia algumas anotações prévias sobre. Na entrevista com o Pastor Carlos, perguntei como ele elaborava essas temáticas, em suas palavras:

Eu tento sempre falar coisas que estejam no dia a dia das pessoas, eu acho que qualquer prática religiosa ela só faz sentido se ela tiver uma profunda conexão com a vida real[...] Porque eu tenho que trazer as pessoas para uma aproximação com Deus e essa aproximação será mais fácil se usar elementos do cotidiano para propor a elas um repensar das suas próprias vidas [...]. (Pastor Carlos).

Após a oração feita pelo pastor no encontro, ele começou a esmiuçar a leitura bíblica que foi e foi desenvolvendo a temática da semana. O pastor chegou a citar uma canção de Elis Regina, “Como os nossos pais”, para elucidar as problemáticas que podemos levar as mesmas características e mazelas que ocorrem em nossa família. Para tanto, afirmou que iria trazer cinco pontos a partir da história bíblica de Josias para romper com a maldição e após falar isso pediu que as pessoas voltassem à passagem bíblica lida. Os cinco pontos apresentados foram:

1. “Quebre os condicionamentos e os padrões históricos com novas práticas.
2. Faça tudo o que for necessário para restaurar os fundamentos da sua casa.
3. Seja criterioso para estabelecer quem entra e quem sai da vida da sua família.
4. Analise a história da sua família e cuide para que você não a repita novamente.
5. Mantenha sempre o coração quebrantado e o espírito contrito diante de Deus.”

Em cada ponto o pastor esmiuçava através das questões bíblicas e dava exemplos de situações de como esses pontos relacionavam com as práticas do evangelho. Ao finalizar, o Pastor Carlos afirmou que não teve os pais perfeitos, mas que hoje ele tenta ser uma pessoa melhor para sua filha e que o que há de mais precioso na vida dele é transmitido para sua filha, e pede para que as pessoas melhorem as suas casas, que aproveitem o tempo com as pessoas. O Pastor Carlos finaliza com os dizeres: “O mais vou te falando no caminho”. Em todos os encontros que frequentei na Estação ao findar a pregação o pastor sempre fala: **“O mais vou te falando no caminho”**.

Logo após ele fez uma oração e o rapaz que toca o teclado foi para frente e ficou tocando uma melodia enquanto o pastor fazia oração. Após finalizar o pastor afirmou que teria ceia, o que confirma a minha pressuposição de que iria acontecer. O grupo de louvor começa a cantar mais um hino, esse momento é dedicado para que as pessoas façam o depósito de suas ofertas, algumas pessoas se levantaram e pegaram o envelope do suporte que fica grudado nas paredes e foram para frente e depositaram em uma cesta que estava em uma mesa.



Suporte onde ficam os envelopes para as contribuições. **Fonte:** Arquivo pessoal

Após a confirmação da ceia comecei a pensar se seria convidado a participar, e comecei a me questionar se iria tomar, uma vez que não é minha crença religiosa e estava ali enquanto pesquisador. Pensava que talvez pensar dessa maneira de estar lá enquanto pesquisador não configura os questionamentos dos antropólogos pós-modernos da separação entre eles e nós, e como essa colocação de pesquisador poderia evidenciar uma autoridade etnográfica conforme Caldeira (1988). Decidi que não iria tomar ceia, em respeito aos interlocutores, uma vez que para mim tal ato não tinha simbolismo e para eles sim, preferia não tomar, pois pensei que seria algo hipócrita de minha parte.

Após o momento da oferta o Pastor Carlos falou que as pessoas poderiam ir até a frente pegar um pedaço de pão e pegar uma pequena taça de acrílico com o vinho. Antes ele alertou as pessoas que não adiantava fazer a comunhão com Deus se você não tiver em comunhão com as pessoas. As pessoas presentes iam para frente, pegavam o pão e o vinho e voltavam para os seus lugares, pois o ato de comer o pão e beber o vinho seria em conjunto, após algumas palavras do pastor. Como as pessoas que pegavam os elementos da ceia iam para frente e depois voltavam para o seu lugar e ficavam em pé me levantei e fiquei em pé, nesse momento percebi que uma jovem pegou um pedaço de pão e um vinho e vinha até minha direção. Ao chegar perto de mim ela me pediu para compartilhar esse momento de comunhão com eles, e me informou que o vinho era um suco, nesse momento não hesitei em pegar, pensei que se recusasse poderia ser algo que poderia inflexibilizar o andamento da minha pesquisa e refleti que com o pedido de compartilhar aquele momento com eles poderia ser algo significativo de recepcionar um visitante.

Nesse momento o Pastor Carlos falou algumas palavras sobre aquele momento de comunhão, sua esposa (Fabiana) e sua filha que estavam presentes foram para frente e ficaram próximas deles. Logo após ele falou para comer o pão em memória de Cristo e todos comeram o pão nesse momento, logo após ele falou para beber o vinho, e todos fizeram.

Em minha experiência na Igreja Assembleia de Deus nunca havia participado de uma ceia, mas já havia frequentado vários cultos que tinham esse momento, mais uma vez não foi um estranhamento para mim, pois já conhecia o “rito”, mas na Igreja que frequentava desde pequeno só podia comungar as pessoas que eram batizadas. O batismo na Assembleia de Deus é feito a partir da adolescência, esse momento configura o ato de que o sujeito será membro

da Igreja e decidiu por consciência própria “morrer para o mundo e viver para Deus”, só após esse rito a pessoa vira um membro da Assembleia de Deus e pode tomar a ceia.

Trago esses fatos para aqui refletir que esse momento na Estação Casa Forte configurou a minha primeira comunhão, pois como não passei pelo o processo de batismo na Igreja protestante em que fiz parte, não podia tomar ceia, mas quando estou como pesquisador e vou ao campo é o momento que comungo pela primeira vez. O que me fez refletir que tal ato tem significações ambíguas para mim. (1) O fato de que o momento da ceia não ter simbolismo por não ser minha crença religiosa, logo tal ato não tem significação, (2) mas ao mesmo tempo penso que existiu uma significação afetiva relacionada às minhas subjetividades, pois como já afirmado tal rito fazia parte do *ethos* que por muito tempo participei e vivenciar isso pela primeira vez no momento que sou pesquisador me faz refletir como algo simbólico para mim.

Penso que a construção da alteridade com os sujeitos da Estação Casa Forte se deu nesse momento. Tomo a concepção de Silva (2006) para refletir sobre alteridade no campo, quando o mesmo afirma que um dos objetivos da antropologia é promover um alargamento da razão humana através do conhecimento das variadas concepções de mundo presentes nas culturas diversas, no qual o trabalho de campo é um momento privilegiado para o exercício desse objetivo antropológico, pois é nele que a alteridade se realiza.

Compreendo a partir de Silva (2006) que a alteridade com o outro por muitas vezes se dá quando estamos no campo e em minha experiência de campo presenciei isso. Mesmo compreendendo que o ato da ceia não tinha simbolismos para mim, mas era algo simbólico para as outras pessoas que participaram daquela comunhão, pois estavam rememorando os sacrifícios de Jesus e os seus postulados de viver conforme ele viveu. Logo, o momento da alteridade se fez presente, pois concretamente presenciei um momento em que não era simbólico para mim, mas era simbólico para os demais sujeitos e relativizo esse momento como um momento importante para cosmovisão daqueles sujeitos.

Após o momento da ceia, foram dados alguns avisos, o principal deles foi sobre um evento que iria acontecer no dia 21/09/19. Seria um jantar romântico para casais, que poderiam participar do evento a partir de uma compra de uma senha. Foi informado que o evento em questão era para levantar recursos financeiros para ONG, e também era uma oportunidade para quem frequenta a Estação Casa Forte convidar amigos para conhecer e agregar aquela comunidade. O Pastor Carlos nesse momento afirmou que poderiam convidar

casais homoafetivos, ele afirmou para as pessoas presentes que todos eles sabiam a sua posição sobre homoafetividade e acrescentou que ele concebia qualquer tipo de configuração de casal como duas pessoas que caminham juntos na vida.



21.09
19:30h

Só Nós Dois...

-  **Música ao vivo com voz e violão**
-  **Um delicioso jantar com entrada, prato principal, sobremesa e suco de frutas. (Bebida alcoólica não inclusa)**
-  **Reflexão de 30 minutos sobre "Os Desafios da Vida a Dois num Mundo Onde Tudo é Virtual e Solitário"**

INSCRIÇÕES: (VAGAS LIMITADAS)
FONE/ZAP: (81) 99973.5868
(81) 99655.9992

Todo o valor apurado será destinado para
ONG RECONECTAR 



Folder do evento para arrecadação de recursos para ONG. **Fonte:**
<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2957314001008725&set=a.109714855768668&type=3&theater>>.
Acesso 4 de dezembro de 2019.

Após esse momento de avisos o encontro foi encerrado as pessoas se levantaram e ficaram se cumprimentando entre si. A jovem que me deu os elementos da ceia veio até mim e me deu um abraço e falou para que eu voltasse mais vezes, aproveitei e falei que estava ali para fazer uma pesquisa, tinha falado previamente com o Pastor Carlos e que se ela tivesse disponibilidade em conversar comigo em outro momento ficaria muito agradecido, ela gentilmente concordou e afirmou que estaria a minha disposição para conversar.

A senhora Fabiana nesse momento pós-encontro também veio em minha direção e me deu um abraço. Como já tinha conversado com ela na minha pesquisa em 2017, fiz uma pergunta retórica se ela era professora da Instituição de ensino X⁴⁶ e a mesma confirmou. Acabei falando de minha pesquisa e ela foi bastante receptiva comigo e falando que

⁴⁶ Preferi não expor qual a Instituição de ensino que a senhora Fabiana leciona.

poderíamos marcar uma entrevista. Nesse momento fiquei esperando o Pastor Carlos finalizar as suas organizações do encontro para conversar com ele.

Quando o Pastor Carlos finalizou as suas organizações e já se encaminhava para o fundo do salão onde fica a porta de entrada e saída o abordei perguntando se ele teria um tempo para conversarmos sobre quais eram os meus interesses de pesquisa. O mesmo falou que era possível e perguntou se seria breve, eu falei que sim, que só era para eu apresentar os principais pontos da minha pesquisa.

Nesse momento sentamos rapidamente e explanei sobre a minha pesquisa. Falei meu nome, a Instituição de Ensino que estava vinculado e que minha pesquisa basicamente era sobre religião e contemporaneidade e como no mundo contemporâneo existem novos horizontes religiosos, no qual a minha presença na Estação seria para pesquisar empiricamente um “novo horizonte religioso”.

Nesse momento tive o cuidado de falar sobre os procedimentos da minha pesquisa e que estava concebendo ela em três momentos. O primeiro momento seria acompanhar os encontros, no qual consistiria na minha observação, o segundo seria o momento que iria entrevistar algumas pessoas e o terceiro seria o retorno da minha pesquisa com a entrega da minha monografia para ele. Avisei que a cada passo iria informar o que estava fazendo e que iria trazer uma carta de aceite institucional para formalizar a minha entrada como pesquisador no local. O Pastor Carlos consentiu mais uma vez para elaboração da minha pesquisa e conversamos rapidamente sobre.

Compreendo que o meu primeiro momento no campo como algo essencial para construção dessa monografia, tanto em questões dos procedimentos metodológicos como também nas minhas primeiras experiências naquele local. Foi a partir desse encontro que fui refletindo sobre as vivências daqueles sujeitos e quais seriam os próximos passos da minha pesquisa. Compreendi que seria necessário passar por um momento de observação antes de dialogar formalmente com os interlocutores, e assim o fiz, só após o meu quarto domingo na Estação que comecei a abordar os interlocutores para as entrevistas.

4.3 O ritual na Estação Casa Forte

Mediante do que foi exposto, vejo que o Caminho da Graça-Estação Casa Forte está fundamentado em rituais em suas práticas. Partindo das observações, trago a concepção de Peirano (2003), quando afirma que em qualquer tempo ou lugar a vida social é marcada por

rituais. De acordo com a autora muitos negam que em nossa existência o ritual é algo comum em nossas ações da vida cotidiana, pois associam o ritual a uma convencionalidade, rigidez, tradicionalismo e um status quo, esses sujeitos compreendem que já superamos esse fenômeno e utilizamos o termo ritual como algo que possui ligações com algo arcaico e formal. Peirano (2003) acredita em uma perspectiva otimista do ritual, pois todas as sociedades possuem eventos que são considerados especiais, logo são potencialmente “rituais”.

Peirano (2003) adota uma definição operativa de ritual, no qual o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos. Para a referida autora, o pesquisador deve desenvolver uma capacidade de apreender o que os nativos estão indicando como sendo algo único, excepcional, crítico, diferente, compreendendo que a natureza dos rituais pode ser: profano, religioso, festivo, formal, informal, simples ou elaborado.

Peirano (2003) acrescenta que o que interessa ao pesquisador em um ritual não é seu conteúdo explícito, mas sim que eles tenham uma forma específica, com certo grau de convencionalidade, de redundância que combinem palavras e outras ações. Logo, compreendo que as ações convencionais dos encontros na Estação Casa Forte apresentam configurações de ritual.

Nesse contexto afirmado por Peirano (2003), compreendo a existência de um ritual nos encontros da Estação Casa Forte, nos quais destacam os seguintes passos:

1. Momento de louvor. Momento em que são cantados hinos de cunho religioso por um grupo e que é acompanhado pelas as pessoas presentes no encontro. São cantadas cerca de 3 ou 4 hinos para após ser feita a primeira oração.
2. Primeira oração. Momento em que é feita uma oração, nos encontros que estive presente geralmente quem fazia essa oração inicial era a senhora Fabiana, nos encontros que ela não estava presente o Pastor Carlos fazia essa oração.
3. Segundo momento de louvor. São cantados mais dois ou três hinos e após uma nova oração.
4. Segunda Oração. Geralmente feita pela senhora Fabiana quando está presente, quando não, é feita pelo Pastor Carlos.
5. Leitura bíblica e apresentação da temática do encontro. Nesse momento o pastor Carlos cumprimenta os presentes como “**passageiros da estação**”, faz

uma leitura bíblica, apresenta algum fato empírico, sobretudo da sociedade brasileira e logo após faz uma oração.

6. Explicação sobre a leitura bíblica. Momento em que o Pastor Carlos vai relacionando as escrituras com as questões da vida empírica. O pastor sempre tenta fazer de uma forma didática, trazendo pontos primordiais para compreensão da leitura e sua relação com a vida cotidiana. Ao finalizar a pregação o Pastor Carlos faz uma reflexão geral sobre a temática e encerra a pregação falando: “o resto eu vou te falando no caminho”.
7. Oração feita pelo Pastor Carlos finalizando a pregação. Nesse momento a oração é acompanhada por uma melodia do rapaz que toca o teclado.
8. Louvor e oferta. O grupo de louvor canta mais um hino e esse momento serve para que as pessoas presentes façam as suas ofertas.
9. Última oração, geralmente é feita para agradecer os recursos financeiros que foram ofertados.
10. Avisos. Momento em que são dados os avisos sobre a Estação, sobretudo para os eventos de arrecadação de recursos financeiros para a ONG.

Logo ao compreender esses pontos enquanto ritual conforme Peirano (2003), perguntei ao pastor se existia um ritual no Caminho da Graça, sobretudo na Estação Casa Forte. Para ele não existe, pois cada Estação faz de sua forma.

Como visto, Peirano (2003) compreende momentos especiais como característica de um ritual, nesse contexto o momento da ceia me fez pensar enquanto uma ação ritualística. Perguntei ao Pastor Carlos como se dava esse processo da ceia na Estação, e foi me falado de que era feito conforme as escrituras, em memória de Cristo. Em suas palavras:

O rito, a forma da ceia ser feita é um apelo a consciência é para um desdobramento muito maior que é uma coisa muito maior, é para um chamado de serviço, de solidariedade, misericórdia de justiça de bondade de tudo aquilo que Jesus ensinou. Aquele momento é só a utilização de um símbolo como Jesus fez, comunitário com todos participando com essa consciência, sem essa conscientização então não existe ceia para nós [...] (Pastor Carlos).

Compreendo a partir da fala do Pastor Carlos que aquele momento é um momento único, que possui uma significação que vai além da memória de Cristo, mas que o amor, a comunhão, a solidariedade esteja presente na vida daqueles que participam da ceia na Estação. Logo, compreendo que esse momento carrega consigo elementos especiais, únicos, que não

são iguais às ações do cotidiano daquelas pessoas, e que em Peirano (2003) configura a existência de um ritual.

4.4 Os interlocutores

Como explicitado no subtópico de procedimentos metodológicos para dialogar com os interlocutores foi utilizado à ferramenta da entrevista semiestruturada. Construí duas entrevistas diferentes, uma para a membresia da Estação Casa Forte e outra específica para o Pastor Carlos. A construção das entrevistas foi pautada através das minhas observações e levando em consideração os objetivos gerais e os objetivos específicos da monografia.

Destaco que junto com minha orientadora pensamos em uma entrevista semiestruturada que pudéssemos de certa forma adentrar na história de vida dos sujeitos entrevistados, o procedimento de história de vida não foi utilizado plenamente, mas pensamos em algumas perguntas específicas para dialogar sobre a trajetória religiosa dos interlocutores. Logo, nesse subtópico trago esse ponto da trajetória religiosa de cada interlocutor para posteriormente fazer uma análise sobre o rompimento com uma Instituição religiosa, sobretudo com a Instituição protestante.

Já estava frequentando a Estação há quatro domingos, e já estava no mês de outubro sem ter feito uma entrevista formal. Na minha organização para os encontros decidi que iria começar abordar algumas pessoas para fazer uma entrevista, devido o pouco tempo que restava para a elaboração da pesquisa. Nesse contexto levei comigo a entrevista e já fui ao campo com a ideia de abordar alguém e realizar a primeira entrevista naquele encontro.

Pensei em abordar pessoas que já haviam notado a minha presença no espaço, bem como pessoas que eu já havia conversado previamente sobre as minhas motivações de estar frequentando os encontros. Ao chegar à Estação, vi que algumas pessoas estavam no refeitório e decidi abordar alguém naquele momento. A minha ideia era de abordar e tentar fazer a entrevista no final do encontro, nesse momento encontrei Lidyanne, uma jovem, que sempre me cumprimentou gentilmente. Já havia feito um contato prévio com ela, pois ela foi a pessoa que me deu os elementos da ceia na minha primeira visita e já tinha explicitado que gostaria de conversar com ela sobre o Caminho da Graça.

Nesse momento dei bom dia às pessoas que estavam próximas do refeitório e fui diretamente a ela, perguntei se seria possível conversarmos, ela gentilmente afirmou que seria

possível e perguntou como eu queria fazer. Como faltavam cerca de 20 minutos para começar o encontro, perguntei de poderia ser naquele momento, e logo ela falou que era possível.

No momento ela estava tomando café, junto com as outras pessoas e falei que esperaria ela acabar. Logo após me direcionei a uns bancos de cimento que fica bem na entrada, no lado direito do espaço. Antes de começar a entrevista tive o cuidado de explicar o que estava fazendo. Expliquei que estava fazendo uma pesquisa para minha monografia, qual era meu curso e Instituição que estava vinculado e quais eram meus interesses, que de forma sucinta era pesquisar religião e contemporaneidade e a existência de novos horizontes religiosos, no qual o “Movimento Caminho da Graça” era esse “novo horizonte” em minha pesquisa.

Estava com meu *smartphone* e previamente havia instalado um aplicativo de gravação de áudio, após pedir a sua autorização para gravar a nossa conversa comecei a entrevista. Logo de início perguntei sobre uma trajetória religiosa, e qual era a sua filiação religiosa antes de frequentar a Estação de Casa Forte. De acordo com ela:

[...] fiz parte de uma Igreja Protestante e igreja protestante reformada, no caso a Assembleia de Deus[...] mas, ainda eu muito nova, eu já era extremamente questionadora e aí entendi que não tava me adequando em muitas situações mais. Então aí na minha adolescência eu já saí da Assembleia e fui para Batista e foi onde eu fiquei na Batista até aproximadamente até os 18 anos e aí durante todo esse processo eu entendia bem, mas eu sempre achei que a mensagem que era passada não era a mensagem que foi passada por Cristo[...]Mas, aí eu não sabia porque não fazia sentido só sabia que eu não acreditava que em Cristo haveria essa segregação, como existe dentro das igrejas, tanto dentro da própria igreja, como entre as igrejas do mesmo cunho religioso sabe, e aí eu nesse processo de questionamento eu já fiquei meio que visada pela diretoria da Igreja. [...] O que culminou com a minha saída foi um dia de domingo, no culto recebemos um travesti [...] o que me incomodou bastante foi que a igreja já olhou para ela [...] e o pastor fez a pregação totalmente direcionada a questão do homossexualismo, isso para mim foi ultrajante, sabe me senti envergonhada de estar naquele local eu me senti machucada por estar ali [...]. (Lidyanne).

A partir do que foi me dito por Lidyanne pude compreender que as motivações para ela romper com o a Igreja Batista, foi uma questão de hierarquia⁴⁷, no sentido que ela não podia questionar o que não estava claro, bem como a forma que o pastor tratou uma pessoa que já era estigmatizada pela sociedade e não ter o recebido uma travesti de forma respeitosa no culto.

⁴⁷ Concebo o termo hierarquia dentro desse contexto como as relações de “poder” e “controle” das manifestações expressas e vivenciadas dos líderes religiosos em suas pregações. Tal conceito corrobora com as afirmações dos entrevistados e dos meus objetivos.

Depois da entrevista ela me perguntou como eu conheci o Caminho da Graça, respondi como foi o processo de descoberta, expliquei sobre minhas curiosidades e que por mais que elas tenham surgido a partir da academia, mas também é algo que se relaciona até certo ponto com algumas questões pessoais, no sentido que eu não estou isento de uma parcialidade ou objetividade e aí expliquei que também passei por esse processo de romper com uma Igreja protestante, pois não fazia sentido para mim aquilo, só que eu nunca senti necessidade de um retorno, de procurar algo para vivenciar uma espiritualidade, logo após a minha explanação perguntei de volta como foi esse processo de rompimento, e se para ela teve essa necessidade de um retorno, mesmo que seja um retorno a um ambiente diferenciado.

Eu sentia necessidade, eu sentia falta de comunhão, de congregar, sabe. Eu sentia falta não era necessariamente do desenho de estar dentro de igreja de obrigações tem que fazer todos os dias, mas eu sentia a falta dessa interação humana, dessa convivência humana, então a mim, fazia muita falta, fazia muita falta sentar, conversar, tá com gente que tem o mesmo pensamento que você ou a mesma *vibe* que você e aí a minha falta era justamente de congregar sabe, não porque eu sentia um vazio no domingo, mas eu sentia falta de estar com gente, todo mundo junto nesse propósito. E aí foi justamente por isso que eu comecei a me incomodar querer congrega, mas eu olhava para o que tinha e eu já conhecia o que tinha né, eu não queria aquilo, mas eu também não sabia e aí foi quando eu voltei a ter contato com o Caio Fábio, descobri que já tinha Estação em Recife [...]. (Lidyane).

Esse final de entrevista me lembrou de Oliveira (2000) quando o autor afirma que o encontro etnográfico ocorre quando existe uma fusão de horizontes distintos. De acordo com ele: “O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação.” (OLIVEIRA, 2000, p. 24).

Tal entrevista me fez refletir que consegui colocar minhas questões acadêmicas, mas também algumas questões pessoais quando conversamos sobre o meu rompimento com a Assembleia de Deus, me fez pensar que naquele momento a nossa interação foi constitutiva de um encontro etnográfico, conforme Oliveira (2000), e que a fusão de horizontes distintos não era tão distinto assim, pois como Lidyane o processo de rompimento com uma Igreja protestante fez parte de minha vivência.

No mesmo dia Marquei a entrevista com o Pastor Carlos dia, em sua residência onde acontece semanalmente um encontro com as pessoas da Estação Casa Forte, sempre nas quartas-feiras. Vale ressaltar que os encontros da quarta-feira fazem parte da programação semanal da Estação, mas não configura o interesse da pesquisa, por isso não me aprofundei nele.

Previamente o Pastor Carlos me passou o endereço de sua casa e me deu seu número de contato para que enviasse um *whatsapp* para confirmar a entrevista naquele dia em específico, foi o que fiz. Logo após a confirmação preferi chegar ao local de uber, pois não tenho costume de andar na zona norte do Recife, bairro em que o apartamento do Pastor Carlos e da senhora Fabiana se encontra. Ao chegar ao local o Pastor me recebeu já na porta do apartamento e conversamos na varanda.

Perguntei inicialmente como se deu o seu processo de rompimento com a Instituição protestante. Ao responder a pergunta ele pediu para que não divulgasse a sua Igreja de origem, pois é uma Instituição que ele tem carinho, no qual desde pequeno cresceu lá e que possui laços afetivos com a Instituição. O rompimento com ela se deu de forma tranquila, tendo em vista que para ele o que estava sendo vivenciando nessa Instituição era algo insustentável.

Uma rotina exaustiva de pregação às vezes três cultos no domingo, então tudo isso foi algo que foi se construindo dentro de mim, não foi uma coisa da noite pro dia, foi um processo, um processo longo. Depois esse desencantamento ele se tornou insuportável e aí você tem todo um vínculo porque você criou amizades, no meu caso nasci naquela comunidade, você tem apego a sua função [...] e você tem que romper com todas essas coisas e não foi fácil, foi muito difícil, foi difícilíssimo eu diria, mas no meu caso era Irreversível, eu passei do ponto de onde não poderia voltar, então a decisão foi tomada eu saí em paz sem nenhum tipo de conflito, nem briga, nem divisão, nem nada. (Pastor Carlos).

Apesar de ser outro contexto relaciono o rompimento do Pastor Carlos com o rompimento de Lidyanne, no sentido de que a questão hierárquica nas Igrejas protestantes configura um ponto que ambos presenciaram em suas trajetórias religiosas. O Pastor Carlos no decorrer da entrevista deixa claro o que ele deixou para trás:

[...] o que eu deixei foi à titulação, o que eu deixei foi a organização hierárquica, mas o dom de pregar, de cuidar de pessoas, de ensinar, de repartir aquilo o que Deus me revelou continua em mim para qualquer lugar do mundo que eu for, se eu fosse agora para Groenlândia eu começaria uma igreja lá, com toda certeza aí começar a repartir essa boa-nova com as pessoas, então isso já faz parte de mim. Desde que nós nos casamos eu e a minha mulher que a casa está aberta para abrigar, cuidar e ensinar, já faz parte da dinâmica da nossa vida fazer isso. (Pastor Carlos).

Logo a partir da fala do Pastor Carlos, entendo que muitas das suas insatisfações era com a institucionalização da Igreja e sua hierarquia, em suas mensagens na Estação, o mesmo sempre afirmava que o Evangelho de Cristo não tinha nada em comum com religião, na verdade Jesus criticou o judaísmo e não fundou nenhum tipo de Instituição religiosa.

No mesmo dia da abordagem do Pastor Carlos para marcarmos uma entrevista, abordei também Fabiana, combinamos de fazer a entrevista na Instituição de Ensino que ela leciona, mas devido ao engarrafamento ela não pode chegar no horário. Marcamos novamente de conversar em sua casa, após o Pastor Carlos, mas como a entrevista com ele se estendeu e já tinham algumas pessoas para a reunião em sua casa perguntei se seria melhor marcarmos outro dia, assim remarquei mais uma vez na Instituição de Ensino que ela leciona. Todos os contratempos me fizeram lembrar os percalços do trabalho de campo descritos em Silva (2003), bem como nos diálogos com minha orientadora.

A nossa conversa se deu em um ambiente que estava circulando muitas pessoas, sobretudo pessoas que estavam conversando constantemente, rindo e outros ruídos o que me causou certo incômodo, mas preferi continuar naquele espaço em respeito à Fabiana que gentilmente se disponibilizou a conversar comigo desde meu primeiro momento na Estação.

Muito do que foi me relatado por Fabiana acabou complementando a fala do Pastor Carlos, pelo fato dela ser sua esposa. O seu rompimento com a Instituição protestante se deu no mesmo tempo que ocorreu o rompimento dele. Em suas palavras:

[...] era uma comunidade que vamos dizer assim que tinha menos dogmas, menos normas do que as outras Igrejas evangélicas, até o pessoal no meio evangélico diz que é um católico de Bíblia, porque não consideram nem evangélico por conta da flexibilidade maior deles, mas daí ao mesmo tempo eles são preconceituosos, eles têm assim um falso moralismo [...] um falso moralismo porque tinha uma fama de Igreja que aceitava todo mundo, mas não aceitava, queria que as pessoas tivessem dentro de uma normatividade, as pessoas sentiam que tinham a obrigação de estarem dentro dos padrões que a Igreja considerava padrões societais normais e as pessoas ficavam assim dentro da Igreja, agiam de uma maneira e fora da Igreja de outra maneira, então assim não tinham uma autenticidade. Como Charlito (Pastor Carlos) era pastor de lá, Charlito era obrigado a agir conforme os preceitos da Igreja, uma vez disseram até assim: “você é um CNPJ, você não é um CPF”, ou seja, “você tem que agir de acordo com o que a Igreja diz.” [...] a gente resolveu desvincular para a gente poder ter autonomia e independência de tomar as nossas próprias decisões. (Fabiana).

[...] a gente estava aparentemente bem entre aspas, porque a Igreja de lá ligada a X⁴⁸ estava com 200 e poucas pessoas, bem diferente da realidade que a gente tem lá (Estação Casa Forte), mas tinham essas repreensões não faça isso, não faça aquilo, não pode batizar, essas restrições, e Charlito (Pastor Carlos) se sentia muito sufocado como se tivesse uma tonelada nas costas dele eu mesma disse a ele “ Oh amor, tu já pensasse que a gente podia caminhar muito mais leve, sem esse patrulhamento, esse patrulhamento ideológico, esse patrulhamento eclesiástico, você tem que prestar conta de tudo, você tem que pagar o dízimo e tem que dar 10% desse dízimo a matriz, você tem que dar satisfação de todos os seus atos de tudo o que você faz das tomadas de decisões”, sendo que ele começou a ponderar essas coisas que eu falei para ele, e aí isso foi em Janeiro, fevereiro (2013) aí quando foi

⁴⁸Preferi não explicitar qual era a ligação entre as Igrejas em respeito ao pedido do Pastor Carlos em não divulgar qual era a Instituição protestante.

em junho a gente tomou a decisão de sair porque essas coisas de você é um CNPJ elas começaram a tomar mais vulto, aí ele disse: “não, vou aderir isso não”. (Fabiana).

Através da minha conversa com Fabiana pude perceber que tanto ela como o Pastor Carlos enxergavam problemas nas condutas institucionais de sua antiga filiação religiosa, no qual foi um dos pontos fulcrais para que eles refletissem e rompessem com a Igreja.

Assim como a entrevista com Lidyane, utilizei a estratégia de abordar uma pessoa que já estava ciente da minha presença na Estação. Logo, ao chegar na Estação antes do início do encontro abordei Raquel para uma conversa e gentilmente ela se dispôs a conversar comigo após o encontro (Reunião).

Ao findar do Encontro procurei Raquel que estava organizando algumas coisas no refeitório e mais uma vez perguntei se era possível termos uma conversa naquele dia, a mesma falou que sim e que só estava acabando de organizar para conversarmos. Falei que estaria esperando ela nos bancos que ficam próximos a entrada da Estação, o mesmo lugar que fiz a entrevista com Lidyane.

Assim como os outros interlocutores, Raquel em sua exposição sobre qual era a sua filiação religiosa anterior e quais os motivos levaram a romper com determinada filiação, foi me relatado a participação em uma Igreja protestante, mas inquietações com as questões hierárquicas e a forma que era interpretada a Bíblia levaram Raquel se afastar de sua antiga Igreja.

Na verdade eu sempre caminhei na religião do Cristianismo, minha avó era católica e sempre me ensinou sobre o Cristianismo, mas também vim de uma família que uma parte era católica e outra era de raízes africanas, de candomblé. A minha mãe é mãe de santo, meu dois irmãos são pai de santo, então assim tem um pouco dessa cultura dentro da minha família, mas não foram eles que me levaram a Igreja, a comunidade de fé, foi um vizinho amigo da família e aí eu caminhei né, eu mais meus irmãos na Igreja, mas aí na adolescência cada um escolheu o que queriam, eles escolheram o candomblé, um irmão mais velho escolheu o espiritismo, de Allan Kardec, kardecista e eu preferi ficar[...] Igreja Batista foi de onde eu vim e passei lá a minha infância, adolescência e o início da minha juventude, até mais ou menos meus 21 anos, então a minha raiz é uma raiz Batista, porque desde pequena. É uma Igreja muito tradicional na época então passei lá até meus 21, 22 anos. Aí quando eu casei e logo depois de um tempo do casamento eu conheci a Igreja Vineyard que não existia aqui no Nordeste, vinha do Sul e do exterior, e aí eu conheci porque eu fui trabalhar em uma ONG que hoje não mais existe e lá eu com mais algumas pessoas plantamos essa comunidade de fé lá na Roda de Fogo numa comunidade bem carente que ainda hoje é, uma favela. Na época que tava bem no início, uma comunidade muito pobre, mas eu fui por causa da ONG, do trabalho social então aí eu deixei a Igreja Batista e fui lá para servir, só que aí no fim acabou se tornando ONG e Igreja e aí a gente plantou essa primeira Igreja que ainda hoje existe, a única igreja do Nordeste, Vineyard, no Sul ela tem muito, no Brasil e no mundo. Movimento Vineyardque existem bandas, Ministério de Louvor, é uma Igreja bem

famosa no exterior, não no Nordeste, é o nome não muito conhecido é um movimento bem diferente, bem mais liberal, mais ligado adoração e ao serviço né, com pouca religiosidade, eu passei lá até o ano passado (2018), eu fiquei lá 14 anos, quase 15 anos, praticamente o tempo que ela existe e aí depois de lá eu vim para cá (Estação Casa Forte). (Raquel).

Então nesse Movimento (Vineyard) eu me achei, só não me achei por completo, era algo mediano, vamos dizer assim, mas mesmo assim gostei muito, porque era um movimento que eu percebi um pouco de liberdade em relação à religião, à opressão a hierarquia, mas ainda existia a hierarquia. [...] e eu tinha acabado de sair, me desligado de lá, por causa da hierarquia, eu descobri que a Igreja, a Igreja não, a liderança era muito preconceituosa por eu ser mulher, por ele ser homem e eu fazia mais do que ele, mas eu só podia fazer se ele tivesse do meu lado porque eu era mulher, então aí eu disse: “não, tô no lugar errado” não consigo mais me encaixar, eu já tava um ano tentando me encaixar, quiseram me fazer pastora lá, mas eu disse “não, não é nada disso que eu quero”. [...] então começou a não encaixar para mim tá, não foi questão de política, nada disso, foi questão de perceber que eu só era importante se tivesse um companheiro de lado. (Raquel).

Através da conversa com Raquel compreendo que assim como os outros interlocutores a hierarquia da Igreja fez que ela ponderasse o seu pertencimento naquela comunidade. Tal situação considero como um padrão encontrado em minha pesquisa de campo, ou seja, o rompimento com as Igrejas protestantes (cada um pelas suas questões subjetivas) em relação a hierarquia proposta pelas suas Igrejas de origem.

4.5 Pertença/desafeição religiosa: uma categoria analítica para compreensão da realidade

Diante da exposição dos depoimentos referente às questões hierárquicas que levaram ao rompimento com suas igrejas de origem, tomo a concepção do binômio: pertença/desafeição religiosa, analisada por Oliveira (2012) para compreender o padrão encontrado em minha pesquisa de campo. Entendo enquanto padrão da minha pesquisa o descontentamento com a hierarquia e práticas de condutas de vida que são estipulados pelas Igrejas protestantes⁴⁹, compreendo tal situação como algo característico na vivência dos interlocutores dessa pesquisa.

Para tal, Oliveira (2012) vem corroborar com este pensamento ao evidenciar que a pesquisa científica para conferir inteligibilidade reduz a complexidade do mundo real em uma categoria teórica. A opção por uma teoria ou conceito como leitura da realidade não é por um gosto pessoal do pesquisador, mas por eles assumirem dimensões relevantes do real. Sobre esse contexto o autor afirma:

⁴⁹ Nesse contexto não quero generalizar todas as Igrejas protestantes, mas me referencio às Igrejas protestantes que foram evidenciadas nas trajetórias religiosas dos interlocutores dessa pesquisa.

Assim, ao adotar o binômio conceitual pertença/desafeição religiosa como chave de leitura dos dados sobre religião no Brasil, privilegiamos uma dimensão do real: a relação entre quem declara aderir a uma religião e a instituição que se define como sua portadora oficial. (OLIVEIRA, 2012, p.1231).

Sendo assim, ao privilegiar uma dimensão do real utilizei o binômio como um conceito analítico da realidade debruçada nessa pesquisa. Esta compreensão teve como base os estudos de Oliveira⁵⁰ (2012) que permitiram-me dentro do cenário católico no Brasil, em particular na Estação Casa Forte evidenciar as questões relacionadas aos rompimentos relatados pelos interlocutores.

O pertencer a algo segundo Oliveira (2012) relaciona-se a uma convicção pessoal, ou seja, uma convicção de pertencimento a um sistema, sendo ele: religioso, político, estético, cultural, de classe, ou grupo social. Geralmente as pessoas aderem a algo por estarem convencidos da validade das suas crenças, valores, normas de conduta e rituais. Nesse sentido o referido autor concebe o pertencimento a algo a partir de uma convicção pessoal e essa convicção é algo que se relaciona com uma conversão.

A conversão conforme Oliveira (2012) está atrelado não apenas o fato de uma profunda transformação interior em meio a uma crise existencial, mas pode se dar em um processo gradual, no qual a adesão dos valores, normas de um sistema cada vez mais se intensificam no sujeito. De forma geral para Oliveira (2012) a conversão gera um pertencimento em que o sujeito compreende como uma decisão livre e voluntária, mas que acaba comprometendo o sujeito ao martírio de não renegar a sua opção por aquele sistema de valores, sendo ele: religioso, político ou cultural.

O pertencimento no sistema religioso para Oliveira (2012) é uma adesão a Igreja que, sobretudo está ligado a uma ligação desde a infância, gradualmente a adesão aos valores e normas do sistema por meios dos processos de sociabilidade religiosa. Nesse contexto a adesão ao pertencimento religioso tem fundamentos na tradição de seu grupo social, sendo ele: familiar, étnico, nacional, dentre outros que vão internalizando as suas normas e valores

⁵⁰ O conceito de pertença/desafeição religiosa surgiu nos anos de 1950 e 1960 através da Sociologia Religiosa conforme indica Oliveira (2012). Tal conceito era utilizado nas pesquisas na França, sobretudo para compreender as práticas e crenças religiosas e quais eram as características sociais da vinculação de um fiel católico, relacionando isso a: idade, gênero, áreas urbanas, áreas rurais, dentre outros. De acordo com Oliveira (2012) logo após o conceito foi se espalhando nos Estados Unidos, Canadá, se estendendo para compreensão da realidade protestante. De acordo com Oliveira (2012) nos anos de 1960 tal conceito já não era tão utilizado no mundo acadêmico, visto que ele estava atrelado a Sociologia Religiosa que utilizava elementos da teologia para uma descrição da realidade, mas com os avanços da Sociologia da Religião que estuda a religião como um fato social e propõe teorias mais gerais como secularização e desencantamento do mundo a concepção de pertença/desafeição religiosa foi sendo cada vez menos utilizada no meio acadêmico.

por meio de processos educativos que ocorrem durante a vida do sujeito, principalmente no período da infância e da adolescência.

Compreendo a partir de Oliveira (2012) que assimilação dos valores e normas de um sistema religioso está relacionado a uma transmissão gradual na formação do sujeito, é através desses fundamentos que os sujeitos vão construindo, assimilando e pertencendo a um determinado sistema religioso. Mas, penso que no mundo contemporâneo nem sempre a questão da tradicionalidade é a pedra angular de um pertencimento religioso.

No Brasil, segundo Pierucci (2013) o cenário religioso atual é marcado por uma liberdade religiosa jamais vista no país, em permanente efervescência, o autor acrescenta que nas sociedades pós-tradicionais as filiações estão decaindo, desencadeando assim um processo de desfiliação em que as pertencas sociais, culturais e religiosas tornam-se opcionais e revisáveis. Campos e Gusmão (2010) afirmam que é notório o crescimento de pessoas que professam crenças distantes da ortodoxia cristã, no qual no mundo contemporâneo a religião existe como uma escolha e não como uma identidade que é assumida no berço ou transmitida.

Nessa complexidade vemos em Pierucci (2013) que as filiações religiosas são alteradas, revisáveis. Oliveira (2012) indica que a “troca” de uma religião por muitas vezes não tá ligado a trocas de normas e valores dos sujeitos, mas sim pelo fato de que o sistema religioso não é mais convincente na subjetividade das pessoas.

[...] a adesão a uma religião diferente não implica a substituição do sistema de valores e normas de referência para a vida. Trata-se, portanto, da busca de um sistema religioso mais conveniente à pessoa do que o anterior, no qual ela se sentia pouco à vontade. Nesses casos, a pessoa muda de religião para não mudar o sistema de normas e valores que orientam sua vida. (OLIVEIRA, 2012, p. 1238)

Nesse contexto depreendemos que a “troca” de religião está, sobretudo ligado a questões subjetivas dos indivíduos, pois o sistema religioso, já não mais condiz com as cosmovisões dos sujeitos. De acordo com Oliveira (2012) a pertença a um sistema religioso ocorre quando os membros estão convencidos de sua validade, mas quando um sistema religioso já não é mais válido para o sujeito configura a desafeição religiosa.

A desafeição religiosa apresenta três dimensões complementares: i) o enfraquecimento ou ruptura do laço afetivo que une o fiel à instituição religiosa, o que indica afeição como sentimento; ii) a descrença do fiel em um ou mais artigos da fé professada pela Igreja; e iii) o afastamento pessoal das práticas rituais que ligam o fiel à Igreja. (OLIVEIRA, 2012, p.1250).

Dentre das dimensões afirmadas por Oliveira (2012) destaco a dimensão da fé. Para o referido autor qualquer falta de sintonia entre a fé pessoal e a fé proferida pela Igreja gera uma divergência das verdades de fé, indicando assim desafeição religiosa. Essa distância entre a profissão de fé da Igreja e a fé vivida no cotidiano dos fiéis indica um enfraquecimento no laço em relação do fiel e a Igreja. Compreendo que essa desafeição religiosa se assemelha com o que foi relatado nos depoimentos⁵¹ dos interlocutores e nas falas do Pastor em suas pregações na Estação. Por muitas vezes os interlocutores indicaram que encontravam divergência entre o que Cristo pregou e as práticas de sua antiga filiação religiosa, sobretudo pelas condutas das hierarquias, o que foi gerando um desencantamento, um afastamento, a “fé professada pela Instituição” já não mais era condizente com a fé pessoal dos interlocutores e assim em suas trajetórias foram se afastando das suas Igrejas.

Em um quadro geral penso que o que me foi relatado no trabalho de campo até certo ponto assemelha com o que Campos e Gusmão (2010), Oliveira (2012) e Pierucci (2013) indicam em seus trabalhos. Sujeitos que tiveram uma adesão ao protestantismo desde sua infância e adolescência⁵² conforme indica Oliveira (2012) construíram valores, crenças a partir de suas experiências, mas que as suas Igrejas de origem já não mais condizem com as suas cosmovisões atuais, nesse sentido aderem práticas e condutas menos ortodoxas conforme Campos e Gusmão (2010). Os interlocutores enxergam no Caminho da Graça uma forma de viver conforme Cristo. Nesse sentido compreendo o “Movimento Caminho da Graça” como algo que foi revisto, conforme indica Pierucci (2013), pois revisaram através da leitura da Bíblia e reflexões dos postulados de Cristo, afirmando que o Cristianismo se distancia daquilo que Jesus pregou.

4.5.1 “Não tenho religião, sou discípulo de Jesus”

Filiação religiosa foi algo que permeou os meus questionamentos no campo. Sempre questionei quais seriam as suas identificações, através dos diálogos com os interlocutores da pesquisa e acabei encontrando um padrão em suas respostas. Todos afirmam não possuir religião, são discípulos de Jesus. Destaco a fala de Fabiana:

Sou seguidora do evangelho, discípula de Jesus, que tenho compromisso de ser uma pessoa melhor, e eu acho que o evangelho traz essa perspectiva não a religião. (Fabiana).

⁵¹. Tópico 4.4 dessa monografia.

⁵² Elementos que encontro nos depoimentos de Lidyanne, Pastor Carlos, Raquel e Fabiana. Tópico 4.4 dessa monografia.

Destaco também as falas dos outros interlocutores:

[...] poxa eu sou o que? Eu não sou crente, esses crentes chatos eu não sou. Eu não sou pentecostal, essa marca não existe, a gente não se encaixa nesse evangelho que as pessoas falam ser crente, ser povo de Deus, não é. Eu prefiro dizer que eu sou discípulo, sou discípulo de Jesus, eu tento seguir viver como ele viveu, claro da melhor forma que consiga me adaptar, porque eu sou ser humano, eu não sou livre as influências do mundo, das coisas do mundo, mas assim, eu acho que tem sido bom, mas também desafiador [...] (Raquel).

Geralmente quando me perguntam qual é a minha religião eu digo que não tenho, mas que sou seguidora de Cristo. E aí já gera uma segunda pergunta, “então você é cristã?” E aí eu digo não, eu sou seguidora de Cristo, o Cristianismo foi instituído pelo homem não por Cristo e eu só sou seguidora dos evangelho, do evangelho que ele deixou e nesse evangelho não tem marca de religiosidade nenhuma, eu acho que na verdade o que foi criado, a intenção não, mas assim a ideia era de um movimento a parte sabe, que realmente sáisse dessa questão religiosa e entrasse uma questão mais profunda de vivência e não de criar normas como você deve se vestir, como você deve se portar em determinados lugares, mas o evangelho de consciência e para ter consciência você não precisa estar em uma religião. (Lidyenne).

Não tenho religião, sou um discípulo de Jesus. (**Lucas: As pessoas estranham o senhor se afirmar enquanto pastor e não possuir religião?**) Sim, muito porque obviamente a palavra está associada a o movimento protestante, se eu fosse Padre eu estaria ligado ao movimento católico ou até ortodoxo, como eu sou pastor automaticamente as pessoas me vinculam ao protestantismo ou as denominações de linha evangélica, então quando eu digo que não tenho religião choca, “mas você não é pastor?” Aí é uma grande oportunidade de explicar o que é religião, às vezes o que é o Cristianismo, às vezes o que é o protestantismo, o que é o ensino de Jesus, e eu sou um discípulo de Jesus, eu sou um seguidor de Jesus de Nazaré, então Jesus de Nazaré não criou uma religião, se Jesus tivesse criado uma religião eu seria da religião de Jesus. (Pastor Carlos).

Compreendo assim que os interlocutores não possuem identificações religiosas institucionais, afirmam que seguem os passos de Jesus, vivem conforme ele viveu e isso não implica em um pertencimento institucional, na verdade compreendem a importância de se afastarem das Instituições, pois Jesus não criou uma religião e sim um “Movimento” de ser no mundo.

Em um trabalho publicado por Fernandes (2006), foram analisados os dados do CENSO de 2000 e de uma pesquisa de 2003 do Centro de Estatísticas Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) sobre o trânsito religioso⁵³ no Brasil. A autora busca compreender alguns aspectos das pessoas que afirmam que não possuem uma religião. Para esse trabalho não levo em consideração os dados quantitativos das pesquisas que serviram como base para referida autora. O que me chama atenção são as considerações feitas por Fernandes (2006) sobre o fenômeno dos sem religião.

⁵³ Termo utilizado para designar as constantes trocas de religião.

Para Fernandes (2006) nem todos os indivíduos sem religião são arreligiosos, nesse sentido a autora afirma que essa categoria não é algo homogêneo, pois existem modos diferentes de construção dessa identidade. De acordo com a autora essas modos diferentes podem ser encontrados em indivíduos que afirmam ser sem religião. Fernandes (2006) indica que provavelmente tal diferenciação dessa identidade se relaciona com as trajetórias religiosas de cada um, bem como pelas concepções subjetivas de religião. A autora acrescenta:

Um fato, porém, se apresenta como irrefutável: nas novas configurações das identidades modernas, é possível assumir uma identidade pela ausência, situação que em se tratando das religiões torna-se mais complexa. Uma das primeiras constatações da pesquisa já identificada em outros estudos é a de que emana nas sociedades latino americanas uma crise de pertencimento em pleno efervescer religioso. (FERNANDES, 2006, p.86).

Nesse sentido é possível depreender que a identidade de um indivíduo sem religião é algo complexo, até mesmo pelas circunstâncias sociais, sobretudo pelas variadas opções do mercado religioso que acaba colocando em evidência e em questionamento o pertencimento religioso no mundo contemporâneo. Fernandes (2006), afirma que cada indivíduo que declara sem religião na maioria dos casos possuiu um pertencimento religioso que é rejeitado, mas isso não afirma que é o fim da linha da trajetória religiosa do sujeito, é um estado, como qualquer outro nos dias atuais.

Para compreensão do fenômeno dos sem religião, Fernandes (2006) separa os sujeitos em grupos específicos. Dentre eles destaco o grupo que autora chama de os sem religião de “religiosidade própria”. A autora afirma que em uma determinada fase da vida esses indivíduos possuíam vínculos com uma religião, mas que atualmente estão experimentando um tipo de vivência religiosa sem ser por meio de uma Instituição.

[...] pode-se considerar que esses indivíduos estariam experimentando um tipo de vivência religiosa que se caracteriza - por escolha pessoal - pelo afastamento da instituição religiosa, ainda que esse afastamento não ocorra de modo radical. Poder-se-ia levar em conta, então, a existência de uma postura de afastamento, mas não de uma necessária ruptura. (FERNANDES, 2006, p.86).

Compreendo a partir de Fernandes (2006) algumas semelhanças com as experiências dos interlocutores dessa pesquisa. Todos eles tiveram um vínculo com uma religião antes de frequentar o Caminho da Graça, mas atualmente afirmam não possuírem religião, mas vivenciam suas crenças na Estação Casa Forte, bem como através das práticas do amor, serviço e comunhão. Nesse sentido compreendo que houve um afastamento de uma Instituição religiosa, mas não houve uma ruptura total com suas crenças, visto que eles acreditam na existência de Deus e afirmam seguir os passos de Jesus, são discípulos deles,

porém não se autoidentificam como pertencentes a uma categoria religiosa institucional específica.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das contribuições dos autores evidenciados nessa monografia, foi feita uma reflexão sobre quais as motivações dos sujeitos romperem com uma Igreja institucional e procurar o CDG como uma nova prática religiosa. Esse trabalho partiu do pressuposto de que as motivações dos rompimentos estavam ligadas as incoerências teológicas identificadas pelos sujeitos no discurso religioso, bem como o engessamento da vida cotidiana.

Através dos dados etnográficos colhidos na pesquisa de campo, compreendi que até certo ponto a hipótese desse trabalho foi validada, pelos os depoimentos dos interlocutores da pesquisa. Neles foi evidenciado que os mesmos verificaram em sua trajetória religiosa uma hierarquia problemática nas suas Igrejas de origem. Acreditam que por muitas vezes o que é pregado e praticado nas Igrejas protestantes se distanciam do que Cristo pregou, ocasionando assim um processo de desafeição religiosa conforme indica Oliveira (2012).

Nessa perspectiva de desafeição religiosa vista em Oliveira (2012) e que se relaciona com os dados do trabalho de campo, compreendo que após a desafeição com Instituições religiosas, surge uma nova feição com a participação nos encontros do CDG. Nesse contexto o Movimento Caminho da Graça configura para os sujeitos um novo sistema, no qual esse sistema possui suas crenças, sua forma de ser no mundo que para os sujeitos da pesquisa se assemelha com aquilo que Jesus indicou.

Acredito que tanto o objetivo geral, quanto os objetivos específicos foram alcançados no que se refere ao rompimento e as novas configurações e vivências religiosas. Com base neles, as teorias demonstraram a existência de movimentos que permeiam a contemporaneidade e se apresentam como um novo horizonte no mercado religioso. Através dos poucos trabalhos acadêmicos e das informações extraídas no site do “Movimento Caminho da Graça”, pude perceber que mesmo não se afirmando como uma religião, existe uma prática religiosa presente no movimento, em que os sujeitos que a frequentam a Estação Casa Forte acabam encontrando um lugar para sanar suas questões subjetivas de fé e espiritualidade. Conceitos como Igreja Emergente, Igreja Orgânica, são válidos, pois podem indicar uma melhor compreensão do **fenômeno**, uma vez que as **características** de uma

Igreja Emergente e da Igreja Orgânica são evidenciadas na Estação Casa Forte, sobretudo pela crítica ao protestantismo, a ação social e a membresia pequena.

Compreendo através dos autores estudados, das minhas observações e das conversas com os interlocutores, que o CDG é uma “alternativa ao protestantismo”, visto que as pessoas que frequentam o CDG e especificamente a Estação de Casa Forte tiveram experiências nas Instituições protestantes. Tal característica acabou sendo um padrão nas entrevistas que fiz, ou seja, o rompimento com uma Instituição protestante e logo após a frequência no CDG.

Podemos verificar que não existiu um rompimento com as relações com um ser divino, na verdade foi essa relação que fez com que os sujeitos ponderassem em procurar o CDG como uma maneira mais leve e melhor (em suas concepções) de viver o evangelho conforme Cristo.

É evidenciada nas falas dos sujeitos dessa pesquisa uma não filiação religiosa. Afirmam não possuírem religião, mas que são discípulos de Jesus. Nesse contexto podemos ressaltar a existência de um elo, de uma relação com o divino conforme Eller (2018), mas o elo com uma instituição religiosa, sobretudo uma instituição protestante já não faz mais parte da trajetória desses sujeitos. A partir dos depoimentos compreendo que o não pertencimento a uma religião não é sinônimo de uma arreligiosidade, como indica Fernandes (2006), os sujeitos enxergam a importância do divino em suas vidas e praticam uma “religiosidade” na Estação Casa Forte.

Ressalto a importância da presença da alteridade no trabalho antropológico. Com a convivência nos encontros pude construir uma alteridade com os sujeitos que frequentam a Estação Casa Forte. Percebi que, as suas vivências na Estação configuram uma cosmovisão e um *ethos* que é próprio daquele grupo. Serve de um espelho para analisar minhas próprias particularidades e por em prática uma alteridade que também enxerga as subjetividades de outros sujeitos que é diferente das minhas.

Por fim compreendo que o debate sobre o CDG não se encerra com esse trabalho, sobretudo pelas pesquisas acadêmicas escassas sobre o fenômeno. Acredito que essa monografia traz algumas contribuições para reflexão sobre o CDG, bem como para exemplificar antropológicamente a existência de um novo espaço religioso no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião**. 9 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 3ª ed, 1985.
- _____. **A dessecularização do mundo: uma visão global**. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001.
- CALDEIRA, T. P. R.. **A Presença do Autor e A Pós-Modernidade Em Antropologia**. *NOVOS ESTUDOS CEBRAP*, n.21, p. 133-157, 1988.
- CAMPOS, L.S.. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada**. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online)*, São Paulo, v. 67, p. 100-115, 2005.
- _____. **“Evangélicos de missão” em declínio no Brasil. Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010**. in TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES, Renata de Castro (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, (127-160) 2013.
- _____. **O Protestantismo de Missão no Brasil, Cidadania e Liberdade Religiosa**. *Educação & Linguagem (Online)*, v. 17, p. 76-116, 2014.
- CAMPOS, R.B.C; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo. **Religião em movimento: relações entre religião e modernidade**. *Campos (UFPR)*, V. 11, p. 65-83, 2010.
- CAROZZI, M. J. . **Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América: Os Últimos 20 anos**. *BIB-ANPOCS*, nº 37, 1º Semestre 1994, pp 1-100, Rio de Janeiro.
- CHIROMA, Livan. **Igrejas Orgânicas- Mobilidade e Reconfiguração Religiosa: O caso do “Caminho da Graça”**. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2014.
- COLLINSON, Patrick. **A reforma**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. **O Caminho da Graça Para Todos**. [2007]. Ebook. Disponível em: <<https://livros.gospelmais.com.br/wp-content/blogs.dir/6/files/livro-ebook-o-caminho-da-graca-para-todos.pdf>>. Acesso em 01 de Novembro. 2019.

_____. **O Caminho da Graça – Quem Somos?** [2019]. Disponível em: <<https://caiofabio.net/quem-somos>>. Acesso em 01 de Novembro. 2019.

_____. **Grupos do Caminho**. [2019]. Disponível em: <<https://caiofabio.net/gruposdocaminho>> Acesso em 01 de Novembro. 2019.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1992.

ELLER, Jack David. **Introdução á antropologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro, Campus, 1978.

FUSCHINI, Thiago. **Caminho da Graça: uma espiritualidade peregrina**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. **Sem religião: a identidade pela falta?** . In: Silvia Regina Alves Fernandes. (Org.). **Mudança de religião no Brasil - desvendando sentidos e motivações**. 01ed.São Paulo: Palavra e Prece, 2006, v. 1, p. 107-118.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIUMBELLI, E. **A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro**. *Religião & Sociedade* (Impresso), Rio de Janeiro, v. 21 (1), n.1, p. 87-119, 2001.

_____. **O fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.** São Paulo, Attar, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Petrópolis: Vozes 2ª ed, 2015.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIANO, Ricardo. **O futuro não será protestante.** Ciencias Sociales y Religión (Impresso), Porto Alegre, v. 1, n.1, p. 89-114, 1999.

_____. **Expansão pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal.** Estudos Avançados (USP. Impresso), São Paulo, v. 52, p. 121-138, 2004.

MEISTER, M. F.. **Igreja Emergente, a igreja do pós-modernismo? Uma avaliação provisória.** Fides Reformata (São Paulo), v. XI, p. 95-112, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **O Protestantismo no Brasil e Suas Encruzilhadas.** Revista USP, São Paulo, v. 67, n.1, p. 48-67, 2005.

_____. **Protestantismo no Brasil: Um caso de religião e cultura.** Revista USP, São Paulo, n.74, p. 160-173,2007.

MINAYO, Maria Cecilia de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MONTEIRO, Y. N.. **Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário, a trajetória de uma igreja brasileira.** Estudos de Religiao (IMS), v. 39, p. 122-163, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo.** 2. ed. rev. pelo autor. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2000.

OLIVEIRA, P. A. R.. **Pertença/Desafeição religiosa: recuperando antigo conceito para entender o catolicismo hoje.** Horizonte : Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Impresso), v. 10, p. 1230-1254, 2012.

PIERUCCI, A. F. **O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010** in TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; MENEZES,

Renata de Castro (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, (49-61) 2013.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

RODRIGUES, Donizete. **Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica** Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(1): 17-42 (2008).

SANTOS. Douglas Alessandro Souza. **Os Desigrejados: Um caso de Reconfiguração Religiosa Entre os Evangélicos Brasileiros No Contexto da Modernidade Radicalizada**. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

TEIXEIRA, F. L. C.. **O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação**. In: Faustino Teixeira; Renata Menezes. (Org.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2013, v., p. 17-35.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. rev. São Paulo: Cengage Learning, 2001.

Ensaio de sociologia. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002.