

# **Tradição e experiência: uma inversão cultural do pensável pelas práticas**

## **Tradition and experience: a cultural inversion of the thinkable by practices**

*Jonathan M. Menezes\**

### RESUMO

O estudo do protestantismo é algo que tem fascinado a muitos pesquisadores nos últimos anos. A multiplicidade que o constitui, as combinações que ele engloba e as metamorfoses pelas quais têm passado são o cerne temático desse artigo. Como amostra de uma parcela dessa realidade, esse estudo envolve tanto um diálogo com alguns teóricos da história e da sociologia que se ocuparam desse campo, como uma abordagem a histórias e experiências de praticantes de uma comunidade religiosa em Londrina, no Paraná. A partir dessa fusão de olhares, postulou-se que o sagrado que se manifesta nesse âmbito não é fruto de mera repetição de modelos, mas de recriações, reinvenções da tradição, a partir da experiência singular de fé das pessoas em seus contextos particulares de vida. Em virtude disso, tanto nos discursos como nas práticas religiosas ocorreram rupturas, que ora penderam para uma flexibilização, ora para um reforço de trincheiras religiosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** metamorfoses do sagrado; experiência; tradição; Protestantismo; Londrina/Pr; Brasil.

### ABSTRACT

Studying Protestantism is a fascination for many researchers for the last few years. The thematic core of this article is made up by its multiplicity, embodied combinations and constant metamorphosis. As a sample of a portion of that reality, this study encompasses both a dialogue with theorists of history and sociology who have dealt with this subject, as an approach to stories and experiences of practitioners of a religious community in Londrina, Parana. From this combination of looks, it is admitted that manifestation of sacred in this environment is not a consequence of mere repetition of patterns, but recreation, reinventions of tradition, from a simple people faith experience in their private life context. In addition to that, both in discourses and religious practices have occurred ruptures, as going to flexibility as going to a reinforcement of religious trenches.

**KEYWORDS:** Metamorphosis of sacred; experience; tradition; Protestantism; Londrina/Pr; Brazil.

Este trabalho é parte de uma análise mais ampla das práticas religiosas no protestantismo brasileiro que realizei em minha dissertação de mestrado (2009), na qual fiz uma abordagem às *Metamorfoses do Sagrado no Protestantismo Brasileiro*, a partir de um estudo de caso na Igreja Presbiteriana

---

\* Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Professor da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA) em Londrina / Brasil.

Independente Filadélfia<sup>1</sup> (a qual, doravante, referir-me-ei por IPI Filadélfia), na cidade de Londrina.

Articulado teórica e metodologicamente com o pensamento de Michel de Certeau e com as noções de *prática* e *experiência*, empreendeu-se uma investigação que combinou diferentes fontes: orais –entrevistas com líderes e membros da IPI Filadélfia e outras pessoas direta ou indiretamente envolvidas nos processos analisados– e escritas, quais sejam, documentos próprios da igreja e outros produzidos por líderes e teólogos da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), seja em âmbito institucional ou de caráter mais acadêmico.

Constatou-se, a partir desse caso, que o tema do “avivamento”,<sup>2</sup> que gerou crises e divisões na IPIB na década de 1970, é um assunto recorrente na história da IPI Filadélfia, e que reapareceu de modos diferentes em diferentes períodos, mudando perspectivas, gerando metamorfoses. Postulou-se que o sagrado que se manifesta nesse âmbito não é fruto de mera repetição de modelos, mas de recriações, reinvenções da tradição, a partir da experiência singular de fé das pessoas em seus contextos particulares de vida.

O tema das *Metamorfoses do sagrado* se configura, portanto, como um emblema de posturas e práticas que ora combinam, ora repelem elementos díspares e que revela as fissuras e inversões do pensável contidas no hiato engendrado numa comunidade de praticantes entre a fé representada e a fé experimentada. As histórias vividas, contadas e entretecidas por teorias da história visam, nesse artigo, expressar de modo prático algumas dessas fissuras e inversões, que indicam tanto práticas culturais como perspectivas de uma diversidade tácita, posto que nem sempre é reconhecida.

---

<sup>1</sup> Pertencente à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB). Adveio do presbiterianismo, forma de religião surgida na Escócia, por volta de 1560–mas que só seria reconhecida pelo governo trinta anos depois–, através do reformador João Knox, intimamente ligada às idéias de João Calvino. Tal sistema foi trazido para o Brasil em 1859 pelo missionário norte-americano Ashbel Green Simonton, recém-formado no famoso seminário de Princeton (EUA) e recém-ordenado ao ministério na época. Como um dos primeiros desdobramentos denominacionais do presbiterianismo no Brasil, em 1903, surge a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB) sendo liderada em sua organização pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira, que se separou da “matriz”, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), alegando motivos doutrinários, tais como a aceitação da maçonaria por parte da IPB e a ingerência norte-americana na administração da igreja.

<sup>2</sup> Magali do Nascimento Cunha (2007) afirma que o “avivamento” é entendido como “o processo de renovação da igreja promovido pelo ‘derramamento do Espírito Santo’, ou seja, por uma experiência mística com o divino que transforma o jeito de ser e de cultivar de uma determinada comunidade”.

## **Sobre a reinvenção das tradições**

O termo “tradição inventada” foi cunhado pela primeira vez por Eric Hobsbawm, no livro *A invenção das tradições* (1984), organizado por ele e por Terence Ranger. A parte que me interessa na obra é a introdução, escrita por Hobsbawm, que versa mais diretamente sobre esse conceito. O que autor entende por “tradição inventada”, tem uma relação com o olhar que pretendo dirigir aqui:

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM e RANGER, 1984: 09).

Essa é uma primeira característica que deve ser destacada: essas tradições precisam, sempre que possível, estabelecer uma continuidade com um “passado histórico apropriado”. A continuidade, postulada por Hobsbawm, não se trata de algo ininterrupto, como se existisse um passado cultural ou político, por exemplo, que perpassasse a comunidade de praticantes de uma dada tradição. Pelo contrário, dada a distância para com certo passado e até mesmo a ausência desse “passado” na vivência e nas memórias cultivadas pelas pessoas, seria preciso então inventar um passado em comum que servisse para modelar o presente e servir como elemento de coesão aos propósitos de uma liderança. Em certo sentido, como corrobora Zygmunt Bauman (2000: 37),<sup>3</sup> “toda tradição, pelo menos toda tradição em nosso tipo de sociedade, tem que ser inventada e não pode ser senão inventada”.

Seguindo essa forma de raciocínio, destaco da leitura de Hobsbawm uma segunda característica: sejam quais forem as continuidades históricas que elas representem, nessas tradições há sempre um componente construído ou inventado. Conforme realça o autor, nos casos por ele exemplificados, “a inovação não se torna menos nova por ser capaz de revestir-se facilmente de um caráter de antiguidade” (HOBSBAWM e RANGER, 1984: 13). Por essa razão usa-se o termo “invenção”, pois, embora seja uma recorrência ao passado, as premissas são do presente e respondem a uma situação presente. Portanto,

---

<sup>3</sup> Hobsbawm (HOBSBAWM e RANGER, 1984: 23), defende que o estudo da “invenção das tradições” é interdisciplinar, requerendo, assim, a colaboração das diferentes ciências: antropologia, história, ciências sociais e outros estudiosos das ciências humanas. Por essa razão, é possível se ter uma combinação de autores de diferentes “escolas” e/ou áreas do saber, da altura do próprio Hobsbawm, de um Burke, e de sociólogos como Bauman, Hall e Giddens.

como destaca Hobsbawm, a título de uma referência a um passado histórico, a continuidade com ele estabelecida é bastante superficial. De modo que essas tradições seriam, como defende Anthony Giddens (2002: 191), “modos de encapsular e representar tendências modernas, mais do que elos com um passado histórico profundamente sedimentado”.

No caso da IPI Filadélfia, às “práticas tradicionais existentes” –como o apreço simbólico do protestantismo pela palavra lida e pregada– foram sendo incluídas “novas” práticas, como é o caso do “avivamento”, cuja roupagem e linguagem simbólicas passaram por uma modificação, ritualização e institucionalização, para atender a outros propósitos e rumos dados pela liderança à comunidade. Assim, o “avivamento”, que, por suas ligações com um movimento carismático, na percepção de alguns líderes e membros da comunidade, é visto como “o novo”, foi sendo enxertado dentro de uma linguagem “antiga” e bem peculiar ao protestantismo tradicional.

Uma terceira característica que pode ser destacada dessa análise é que essas tradições são reações a alguma coisa, geralmente a situações novas, a transformações inesperadas e, para alguns, indesejáveis, visto que desestruturam a segurança de uma cosmovisão instituída, para substituí-la por outros valores, diferentes senão diametralmente opostos aos precedentes. Elas surgem como crítica à mutabilidade e a variabilidade, estabelecendo a ligação com um passado que se quer invariável, mas que, pela simples referência a uma continuidade, em si, já representa uma ruptura ou variação, como desejo comentar mais adiante.

De acordo com a análise de Hobsbawm, espera-se que ocorram “invenções” com mais frequência quando:

*Uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. (HOBSBAWM e RANGER, 1984, p. 12-13. Grifos meus).*

Com essas observações, percebe-se que, para Hobsbawm, existe um processo através do qual, de maneira geral, acontecem as invenções das tradições; comunidades ou sociedades estavam passando por intensas

transformações, metamorfoses, que afetavam as estruturas produzindo outros paradigmas, que não se coadunavam com os antigos. Daí brotava então a necessidade de se criar ou se recriar, inventar ou reinventar novos padrões, que poderiam ser em substituição aos anteriores, sim, mas também engendrando uma mescla ou combinação do “novo” com o “antigo”, o que chamo aqui mais propriamente de uma *reinvenço*, à medida que se aplica ao caso específico da comunidade em estudo.

Ao mesmo tempo, Hobsbawm critica certa forma precipitada de pensar esses processos, como se fossem engrenagens que possuem as peças certas para os encaixes perfeitos. Ele recusa engendrar modelos que possam ser vistos como fórmulas, produzindo, assim, um pensamento simplista, que não se ocupa dos desvios, ou daquilo que transcende o próprio paradigma. Assim, segundo ele, é preciso evitar duas formas de raciocínio:

Em primeiro lugar, dizer que antigas formas de comunidade e autoridade, e as tradições a elas associadas, eram inflexíveis e, por essa razão, tornaram-se obsoletas. Essa talvez seja a forma mais simples de se pensar a “crise das tradições”, ou seja, alegando a incompetência de uma estrutura reminescente em gerir a si própria, num mundo em transformação, o que logo a levaria à obsolescência.

Em segundo lugar, associar o surgimento das “novas” tradições simplesmente em função de uma incapacidade de utilizar ou adaptar as tradições velhas. Houve adaptações, combinações de múltiplos e desvios, e são precisamente esses que relegam ao historiador o ônus, ou a dádiva, depende do ponto de vista, de pensar outras formas de entender os próprios processos pelos quais passam comunidades ou sociedades em tempos de metamorfoses. A adaptação ocorreu na IPI Filadélfia –e o livreto sobre o “Avivamento real”<sup>4</sup> parece ser um indício disso– “quando foi necessário conservar velhos modelos para novos fins” (HOBSBAWM e RANGER, 1984: 13).

Peter Burke, de modo análogo, considera que múltiplas tradições podem

---

<sup>4</sup> Livreto escrito pelos pastores Silas Barbosa Dias e Leonardo Mendes Neto, da IPI Filadélfia, e direcionado ao departamento de Intercessão –ou oração–, que reúne pessoas leigas e é responsável principalmente por todas as programações na igreja que envolve oração e libertação –linguagem utilizada em meios tipicamente religiosos para o livramento da pessoa de diversos tipos de males, tanto os de natureza temporal e contingente, como os ditos “espirituais”, restritos a um campo mais subjetivo e metafísico. Nesse texto, o tema do “avivamento” retorna para corrigir “desvios”, através de um meio normativo ou pedagógico.

coexistir facilmente numa mesma sociedade, agremiação ou comunidade, masculina ou feminina, laica ou religiosa. Assim, trabalhar com a idéia de tradição não é pensar em modelos, que mais serviriam como camisas de força para teorias unilateralistas. Pelo contrário, em sua percepção, “trabalhar com a idéia de tradição libera os historiadores culturais da suposição de unidade ou homogeneidade de uma era”. E, assim, levam-se em consideração dois problemas principais, que Burke considera como sendo os paradoxos gêmeos da tradição: a) “Uma aparente inovação pode mascarar a persistência da tradição”; e b) “Inversamente, os signos externos da tradição podem mascarar a inovação” (BURKE, 2004: 39).

Poder-se-ia adicionar outro problema, igualmente aplicável ao estudo aqui empreendido: as categorias da tradição e da inovação, se concebidas separadamente, podem mascarar a coexistência, harmônica ou conflitiva, de ambas numa combinação de múltiplas interpretações e representações de uma realidade, ora defendendo a inculcação de um sistema de valores, ora a subversão deste pela inculcação de outros. Assim, discursos analisados como sendo de um possível “retorno” à tradição, podem estar indicando o oposto daquilo que enunciam, isto é, uma “reinvenção”, em que predomina não o modo passado, mas o presente, à medida que o tal retorno seria nada mais que uma reação a uma situação presente.

Nesse sentido, como declara Michel de Certeau, a relação com a tradição, ao menos na mente do historiador, observador e narrador, também muda; ele visiona que um “retorno” se revela mais como vontade, e, como tal, redundando em uma impossibilidade: a de resgatar aquilo –ou o passado– que se perde na linguagem – oral, documental, escrita:

O “retorno às fontes” enuncia sempre o contrário daquilo em que crê, pelo menos neste sentido que supõe um *distanciamento com relação a um passado* (espaço que define exatamente a história: através dela se opera a mutação da “tradição” vivida da qual se faz um “passado”, objeto de estudo) e uma vontade de recuperar aquilo que, de um modo ou de outro, parece *perdido na linguagem recebida*. Desta maneira o “retorno às fontes” é, também, sempre um modernismo (CERTEAU, 2006: 142. Grifos meus).

A tradição pode inculcar cosmovisões, mas a experiência e as práticas têm o poder de marcar e transformar modos de ser de indivíduos ou grupos. Citando Michel de Certeau (2006: 135), a prática é “um fato constatável”. Ela pode ser, e nesse caso é, menos a verificação do que a inversão do pensável. A prática, ainda

segundo esse autor:

Prova que a fé vem dela mesma, é a visibilidade apologética de uma crença que também obedece, de agora em diante, aos imperativos da utilidade social através da obliquidade da filantropia e da defesa da ordem. Estes diversos elementos têm uma importância variável. [...] Mas têm em comum o fato de que, *atestando igualmente uma desconfiança* sob o ponto de vista das representações religiosas, substituem um *gesto* social à assimilação interior de uma verdade cristã universalmente reconhecida de direito. No limite, este gesto consiste antes em constituir a verdade do que em “praticá-la”. O lugar decisivo, doravante são os *costumes* mais do que a fé. O critério religioso muda lentamente; e o que assim se elabora no interior da Igreja durante o século XVII, é sem dúvida o que hoje se ressalta, promovido ao estatuto de critério científico, na “sociologia religiosa” (CERTEAU, 2006: 135. Grifos do autor).

Quero aqui, portanto, dar atenção especial às experiências de praticantes; pessoas para quem os costumes<sup>5</sup> têm lugar privilegiado frente à fé representada; pessoas que receberam um “beliscão do destino”, como diria Clifford Geertz (2001).

Para Geertz, agora que esse “beliscão do destino” – metáfora da religião em William James – parece estar tão presente no mundo, “a *experiência*, atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos” (GEERTZ, 2001: 159. Grifo meu).

Em sua análise, especificamente desenvolvida no livro “Nova luz sobre a antropologia”, Geertz (2001: 152) relativiza a religião tal como concebida por William James no final do século XIX, como “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apreendem como estando relacionados com o que possam considerar divino”, pois essa, segundo ele, já não parece adequada para moldar nossa compreensão ou descrição das religiões e religiosidades no mundo contemporâneo. Outras palavras, além da “experiência”, mais transpessoais e extrovertidas, talvez possam ser aplicadas em contextos onde a religião deixa de ser um assunto

---

<sup>5</sup> Vale ressaltar que o sentido de “costume”, em de Certeau, está associado com aquilo que se faz em função ou em detrimento de uma dada ordem institucional. Eric Hobsbawm no livro *A invenção das tradições*, faz uma diferenciação entre os conceitos de “tradição” e de “costume”. Uma das características da tradição, pelo menos na intenção, é a invariabilidade, que se refere à continuidade com prática fixas, tais como a repetição. Já o costume tem a dupla função de “motor e volante”. Dá asas às inovações ao mesmo tempo em que é tolhido pela exigência de que deve ser compatível com o precedente. Porém, “não se pode dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim, nem mesmo nas sociedades tradicionais”. Hobsbawm tenta ainda clarear as diferenças: “Costume’ é o que fazem os juízes; ‘tradição’ (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado” (HOBSBAWM, 1984: 10).

privado apenas, atingindo avassaladoramente, seja por meio da mídia, da cultura ou outros meios, o público em suas múltiplas expressões. Para ele, essas palavras podem ser “Sentido”, “Identidade” ou “Poder”. Segundo Geertz, quando olhamos para o nosso mundo “sintonizado na mídia, para tentar ver o que nele há de religioso”, não vemos apenas expressões individualizadas de experiência como via James: “convertidos absortos, seus solitários em êxtase e suas almas adoecidas, uma luminosa linha divisória entre as preocupações com o eterno e as do cotidiano; aliás, praticamente não vemos linha divisória nenhuma” (GEERTZ, 2001: 153).

Ao mesmo tempo, ao criticar a percepção individualizada de James de “experiência religiosa”, esse antropólogo não menospreza o valor da experiência em si, para fins de análise do fenômeno religioso na contemporaneidade. Pelo contrário, ele contraria até, em dado momento, o fato de que “as dimensões pessoais” da mudança religiosa, “aquelas sobre as quais (geralmente) temos de falar com pessoas vivas, se quisermos encontrá-las, mal chegam a ser investigadas” (GEERTZ, 2001: 159). Geertz pontua, assim, a negligência ou desatenção para com a variedade de experiências pessoais nos estudos das religiões e religiosidades:

Toda a imensa variedade de experiências pessoais – ou, falando com mais critério, de representações da experiência pessoal – que James explorou tão primorosamente, por um lado, e que, por outro, barrou resolutamente dos “ditadores daquilo em que podemos crer”, do público, do social e do cotidiano, não apenas torna a ser isolada das circunvoluções da história, como passa inteiramente despercebida (GEERTZ, 2001: 160).

Minha intenção, portanto, não é suprimir e nem supervalorizar as experiências vividas e contadas pelos atores dessa pesquisa, mas dar-lhes devido lugar na construção dos sentidos acerca das identidades aqui postuladas, e observar sua importância nos jogos de poder propriamente religioso que são estabelecidos. Como já alertara Bauman (2008: 22), existem mais formas de contar a história do que sonhamos em nosso contar de histórias diário; e que “existem mais formas de vida sugeridas em cada uma das histórias que contamos, as quais acreditamos ser as únicas possíveis”.

### **Histórias de uma história das reinvenções**

Nesse contar de histórias, a história oral se constitui como uma das molas



mestras, que possibilita um exercício intelectual mais profícuo e uma aproximação mais prática com a história das pessoas e instituições que pesquisa. Antes de tudo, porque se trata de um objeto em construção, não apenas por sua recente configuração no campo da história das religiões e religiosidades, como também por ser um fenômeno corrente e, como tal, inacabado.

O historiador do protestantismo faz uso da história oral para criar possibilidades, engendrar novos enfoques e abordagens, ou mesmo novas capilaridades temáticas no interior de enfoques antigos. Penso que essa pesquisa se enquadra aqui porque procura dar destaque ao ponto de vista de pessoas simples, anônimas da “história”, mas que poderão ser agentes de novas e interessantes histórias, que se encetam a partir de suas experiências e desembocam em todo um escopo social contemporâneo, de abertura para novas práticas místicas e religiosas. Nesse sentido, como apontou José Carlos Sebe Bom Meihy, não é apenas quando não existem documentos que a história oral acontece. É válido supor, segundo ele, a história oral como um “discurso independente”, sustentado por uma série de entrevistas. De tal maneira que ela é “vital também para produzir outras versões das histórias elaboradas com documentos cartoriais, consagrados e oficiais” (MEIHY, 2002: 24).

Tudo, portanto, depende de escolhas. Assim, a opção feita nesse trabalho foi por uma história oral do tipo “híbrida”, isto é, o uso dos depoimentos colhidos com outros documentos na análise. Julguei que o cruzamento não somente de informações como também de percepções do fenômeno em análise tornaria muito mais rica a narrativa. As diferentes versões surgem das diferentes “vozes” ouvidas. Nesse aspecto, como outra vez destaca Meihy (2002: 35), não há como negar o caráter positivo, “politicamente correto”, da história oral, “que promove a subjetividade humana, a inclusão social e a reavaliação de pressupostos muitas vezes legitimados por repetições historiográficas”.

Nessa tarefa de articular os documentos orais com outros documentos, impôs-se a necessidade de se fazer escolhas também quanto às entrevistas. Inúmeros caminhos metodológicos se abriram à frente. E a opção feita não foi em torno de um método fechado, já que eles são vários<sup>6</sup> e nem todos, se

---

<sup>6</sup> Sobre procedimentos e possibilidades metodológicas em história oral, levo em consideração os modelos, dos quais, sob diferentes perspectivas, lançam mão José Carlos Sebe Bom Meihy

concebidos como sistemas fechados, contemplam as necessidades específicas da pesquisa. Assim, a alternativa foi a mescla entre tipologias. No caso, aparecerão no texto formas do que Meihy (2002: 135 e 145) chamou de “histórias orais de vida”, como as de uma “história oral temática”. Em resumo, a “história oral de vida” é aquela derivada das vivências do entrevistado, não necessariamente como uma reconstrução biográfica, mas como uma abordagem de episódios, pequenos fatos recortados dessas vivências que tenham ligação com o tema abordado. A “história oral temática”, por sua vez, tem um caráter mais específico, pois as perguntas estão mais objetivamente relacionadas com o tópico da pesquisa, revelando aspectos úteis à informação temática central e à comparação com outras fontes que têm a mesma finalidade.

As entrevistas foram, portanto, pessoais, com encontros marcados previamente, entre os anos de 2007 e 2008. Em geral aconteceram na residência dos entrevistados e foram gravadas, com a devida cessão de direitos pelos mesmos. O questionário foi dirigido, com perguntas que variaram entre uma abordagem *direta e indutiva* para uma *indireta e dedutiva* (MEIHY, 2002: 146). Isto significa que houve tanto questões que se ativeram mais ao fato em questão –o tema do “avivamento”, a história e o perfil carismático<sup>7</sup> da IPI Filadélfia– e outras que propunham uma maior ambientação do problema proposto, alargando os horizontes tanto para uma avaliação mais ampla de fatos que se integram com os da análise, bem como de experiências e trajetórias pessoais dos entrevistados.

Mauro e Cristiane Oliveira são membros confessantes da IPI Filadélfia desde 2001. Cristiane era evangélica, desde sua conversão ao evangelho em 1989. Já Mauro, nunca se declarou religioso no sentido de freqüentar uma igreja ou professar a fé numa religião. A parte lúdica de sua vida estava em jogar futebol com os amigos e beber –muita– cerveja, a ponto de ter de ser carregado para casa, às vezes. Ele conta também que era muito recriminado pelos seus familiares por isso. Embora ambos não fossem “evangélicos” por confissão

---

(2002) e Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (2002).

<sup>7</sup> Para todos os efeitos, o uso do termo “carismático” nesse contexto refere-se à palavra “carisma”, que significa dons. Assim, o movimento carismático ou as igrejas com um perfil carismático são aquelas que dão maior vazão e ênfase a chamada manifestação dos “dons espirituais”. O mais prolapado dentre os dons é o chamado “dom de línguas” ou “glossolalia”, em que indivíduo munido de tal dom é capaz de falar em “línguas estranhas”, também concebida como “língua dos anjos”.

nessa época, casaram-se em uma igreja evangélica, atendendo a um desejo de Cristiane. Ela havia garantido a ele que só se casaria se a cerimônia pudesse ser realizada na igreja de sua mãe, uma pequena igreja pentecostal<sup>8</sup> localizada num dos bairros da periferia de Londrina.

Suas histórias de vida se cruzaram com a da IPI Filadélfia em virtude de uma consternação. Cristiane estava grávida de gêmeos. Foi uma gravidez cheia de complicações; ela tinha de tomar remédios para combater uma doença contraída com a gravidez. Por ser uma medicação forte, acabou por afetar a própria gravidez e a saúde dos bebês. Assim, ao sexto mês de gestação, o corpo de Cristiane já não conseguia reter seus filhos. Um parto prematuro aconteceu. Sob muitas contingências físicas, as crianças tiveram de permanecer em incubadoras específicas para bebês prematuros. Contudo, seu estado era preocupante, e as chances de sobreviver cada vez menores.

Mauro, que não era evangélico e nem gostava dos “crentes”, resolveu fazer o que ele e muitos evangélicos chamam de “propósito com Deus”: se Deus existisse mesmo e pudesse livrar seus filhos da morte, ele passaria a crer nele e o servir. Assim, foram 55 longos e angustiantes dias em que as crianças permaneceram no hospital, entre a vida e a morte. Durante aquele tempo, Mauro começou a ir esporadicamente à IPI Filadélfia, ao lado de sua esposa Cristiane, que já havia começado a congregar lá. Segundo ele, Deus foi aumentando sua fé aos poucos e a confiança de que livraria seus filhos e os conservaria em saúde. Assim, Mauro converteu-se à fé nesse período, tornou-se evangélico. Seus filhos saíram do hospital com vida. A experiência fez com que os pais mudassem de idéia quanto ao nome dos meninos: eram para se chamar William e Wesley, passaram então a se chamar Tiago e Lucas, em homenagem aos personagens bíblicos (Entrevista de 17/04/2008).

Tornou-se parte do arcabouço ideológico do cristianismo a idéia de

---

<sup>8</sup> Tipo de igreja fundada a partir dos pressupostos do pentecostalismo –movimento carismático que privilegia os dons e o “mover” do Espírito Santo–fazendo alusão ao “pentecostes” do livro de Atos dos Apóstolos, Novo Testamento–, cuja aparição pública se deu primeiramente em Topeka (1901) e Los Angeles (1906), ambas cidades norte-americanas–, trazido para o Brasil em 1910 pelo italiano Luigi Francescon, que no mesmo ano fundou em São Paulo a *Congregação Cristã do Brasil*; e em 1911, em Belém do Pará, por meio dos irmãos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingrem, fundadores da *Igreja Evangélica Assembléia de Deus*. Para fins de consulta e pesquisas mais aprofundadas nessa área, gostaria de fazer uma menção à parte aos trabalhos que dois historiadores do fenômeno religioso neo/pentecostal no protestantismo produziram como tese de doutorado mais recentemente. Ver: Alfredo dos Santos Oliva (2007) e Wander de Lara Proença (2006), o primeiro deles já foi publicado e o segundo ainda está no prelo.

conversão associada a uma experiência extraordinária, sobrenatural. A própria bíblia tem exemplos notáveis, como o de Saulo de Tarso, um dos maiores perseguidores do cristianismo em seus primórdios, que teve uma experiência extraordinária no caminho para a cidade de Damasco. A narrativa bíblica de Atos dos Apóstolos, no capítulo 9, conta que, enquanto cavalgava em busca de outros “desertores”, Saulo teve a visão de uma luz forte, que o derrubou do cavalo e o cegou. Aquela luz seria o próprio Cristo, que viera pessoalmente para confrontar seu perseguidor: “Saulo, Saulo, por que me persegues?”, indagara-o. Tal experiência é descrita como a conversão de Saulo, que, a partir de então, de perseguidor e algoz de cristãos passa a se tornar ele mesmo um cristão e “instrumento de Deus” para levar o evangelho tanto para gentios<sup>9</sup> como para judeus. Ele não seria mais Saulo, e sim Paulo, conhecido como o “apóstolo dos gentios”.

Após a experiência de conversão, ocorre uma mudança de rumos. O crente de maneira suposta deixa de ser aquilo que era antes, passando a ser, dentro da linguagem habitual, uma “nova criatura”: as “velhas coisas” ficaram para trás, e “tudo se fez novo”. Essa nova criatura nasceu de novo para um mundo novo, para Deus e o seu Reino. No protestantismo de tipo “evangélico”, a prova de que o indivíduo encontra-se “regenerado” está em sua conduta a partir da conversão, quando ele deve “morrer” para o mundo e seus prazeres e encontrar novos tipos de deleite na verdade espiritual e revelada. Ele ingressa então num processo de “santificação”, no qual está implicado que “a vida total do crente pertence a Deus: seus bens, talentos, tempos e, sobretudo, seu coração” (MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002: 220).

O que me interessa particularmente com esses exemplos é o fato de que a experiência engendra uma nova ordem de vida, na qual o indivíduo é marcado por uma dupla condicionalidade: (a) a *condicionalidade do meio* ao qual passa a pertencer, sua comunidade de fé com suas crenças, doutrinas e modo de ser particulares, e (b) a *condicionalidade da experiência* de conversão e de fé, com uma marca pessoal e intransferível. É claro, há experiências que são partilhadas entre grupos de pessoas, mas, mesmo essas, são absorvidas de modo diferente por cada pessoa, multiplicando-se, portanto, em diversas experiências. A vida

---

<sup>9</sup> Gentios eram considerados todos aqueles que não pertenciam etnicamente à casta dos judeus.

numa comunidade de fé é, assim, uma conjugação entre a fé *representada*<sup>10</sup>—oficial, recebida ou imposta— e a fé *experimentada*—vívda, praticada—. <sup>11</sup> Essa conjugação nem sempre se dá harmonicamente, isto é, quando o experimentado está de acordo com o representado. E mesmo quando há esse acordo, tácito ou aberto, ainda assim existem fissuras, que aparecem por ocasião das representações que cada um tem das próprias representações, e a maneira particular como elas se conjugam com as práticas individuais.

Falando sobre os limites existentes entre uma “verdade constituída” e uma “verdade praticada”, de Certeau faz a seguinte análise:

Ao mesmo tempo se aviva uma diferença (tida como intolerável) entre a *consciência* religiosa dos cristãos e as *representações* ideológicas ou institucionais de sua fé. Fato verdadeiramente novo? O que sobretudo chama a atenção nos textos é menos o fato da diferença (sempre muito difícil de apreciar) do que o *sentimento* explícito de uma distância entre as crenças e as doutrinas, ou e entre a experiência e as instituições (CERTEAU, 2006: 134-135. Grifos do autor).

Quando entrevistei os membros da IPI Filadélfia, uma das perguntas por mim dirigidas foi qual seria a percepção daquele membro sobre o perfil religioso daquela comunidade. Seria ela mais tradicional, mais carismática ou beirando ao pentecostal? Mesmo considerando que deve haver diferentes percepções em cada pessoa sobre o que seja cada um desses perfis, ou mesmo uma confusão, por exemplo, entre o que seja o carismático ou o pentecostal, mantive essa questão, não para esconder, mas para vislumbrar mesmo as fissuras entre os conceitos e as experiências.

Mauro de Oliveira, por exemplo, diz conseguir observar “um pouco dos três” na IPI Filadélfia. Mas em seguida afirma: “O Espírito Santo tem liberdade lá” (Entrevista concedida em 17/04/2008), indicando que —embora existam esses três— para ele, o aspecto que mais interessa ou importa não são as potencialidades que essa igreja possa ter na área do ensino e da doutrinação na Palavra—numa perspectiva tradicional—, e sim a ênfase tanto do carismatismo, esse movimento dos dons e dos carismas no cristianismo tradicional, como —e mais até— do pentecostalismo na liberdade e poder de ação dados ao Espírito

---

<sup>10</sup> Por “representação”, aqui, estou entendendo o conjunto de projeções ideológicas e signos feitos por uma dada instituição no sentido de inculcar certos valores e educar seu público.

<sup>11</sup> Conforme a formulação específica feita por Michel de Certeau (2006: 135), “a referência ao *experimentado* (iluminador ou desolador) coloca sem cessar o problema de sua relação com o *representado* (oficial, recebido ou imposto)”.

Santo, o agente do Pentecostes.<sup>12</sup>

A pergunta seguinte ainda foi mais direta: “Em qual desses perfis você melhor se encaixa”? Ao se depararem com inquietante pergunta, os entrevistados Mauro e Cristiane sorriram embaraçados –como se aquela fosse a questão mais óbvia e, ao mesmo tempo, mais indiscreta que se lhes poderia fazer. E, em seguida, Mauro disse: “Você está perguntando isso a pessoa errada”, seguindo com mais risos. Quando perguntei “Por que”, veio então a razão para tanto embaraço e risos: “Porque sou pentecostal”, garantiu, num tom de quem estava achando tudo aquilo muito engraçado e simultaneamente constrangedor, porém convicto de sua identidade (Entrevista concedida em 17/04/2008).

Ora, tal afirmação tem diferentes pesos, dependendo do lugar do qual se fala. Para um membro de uma igreja pentecostal, dizer “sou pentecostal” é quase que um pleonasmo. Já a mesma afirmação no contexto de uma igreja como a IPI Filadélfia, de premissas e história institucional, ao menos em tese, diametralmente opostas, soa bem diferente. E ecoa, no mínimo, como incoerente aos ouvidos de irmãos dessa mesma confessionalidade. Ainda que a IPI Filadélfia possua uma história de “avivamento”, a condução dada por sua liderança no presente tem representado uma supressão de parte do legado dessa história em função da reinvenção de outro legado, de matrizes da tradição reformada.<sup>13</sup> Assim, tal confissão passa a ser estranha, clandestina, dita com voz embargada e rosto constrangido, num contexto de certezas ambivalentes e mutáveis.

Mauro afirma que sua esposa teve a experiência do “batismo com o Espírito Santo” e que, embora ele não tenha tido ainda essa experiência, garante que Deus o usa para adorá-lo com danças, pulos, rodopios e assim por diante, e que isso “não é para o homem entender; Deus falou que não é para ninguém

---

<sup>12</sup> Ver nota explicativa 8.

<sup>13</sup> O entendimento de tradição reformada é controverso, pois inclui uma gama de doutrinas e expressões teológicas –como a da majestade e glória Divina, a doutrina da Providência, a autoridade máxima das Escrituras– que foram desenvolvidas e adotadas como princípio pelos reformadores, luteranos e calvinistas, do século XVI, mas também trabalhadas por seguidores de correntes diferentes, como João Wesley, no século XVIII. De qualquer forma, me parece razoável adotar a percepção de John Leith em seu livro *A tradição reformada: uma maneira de ser na comunidade cristã*, que entende a tradição reformada como sendo “o padrão de cristianismo protestante que tem suas raízes na Reforma do século XVI, na Suíça e em Estrasburgo” (LEITH, 1996: 08).

entender” (Entrevista concedida em 17/04/2008). Ele ainda ressalta que as pessoas ao seu redor na igreja vêm isso com um olhar de estranhamento, acham que é “loucura”, muitas vezes. Conta que isso começou quando conheceu o pastor Paulo, da Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, com o qual tem amizade e com quem durante um ano seguido foi “orar na mata”, lugar aonde muitas pessoas de igrejas vão, pois crêem que em lugares ermos assim o poder de Deus se revela aqueles que o buscam com fervor. Essas experiências se acentuaram, portanto, quando ele começou a ir à mata orar, embora, ali na igreja local, ele já tivesse alguma liberdade para tais manifestações, por causa das reuniões de vigília de oração, coordenadas pelo ministério de intercessão, o mesmo ministério o qual, segundo o pastor Leonardo Mendes Neto, vinha gerando uma série de “extremismos” nessa igreja.

Sua esposa, Cristiane, assim relata a experiência de seu marido:

Eu vejo assim, é minha maneira de pensar, né: ele foi dar uma maior liberdade ao Espírito Santo. Nesse dia em que ele foi orar por essa moça que estava com alguns problemas, ele liberou, deixou Deus conduzir e fazer da maneira que quisesse, aí ele perdeu o controle da situação; antes *quando ele orava ele tinha o controle*, e naquele momento *Deus que tomou o controle*. E eu vejo assim, que o contato com a outra igreja (O Brasil para Cristo) foi bom porque a gente viu o que tava acontecendo, e deu pra gente não se assustar com tudo o que tava vindo, e as vigílias são assim, a gente tem crescido muito nas vigílias. Na igreja, ele tá conseguindo deixar Deus usar ele da maneira que Deus quer; a gente vê que até na igreja assim tem pessoas que às vezes ficam assustadas, *porque tem o tradicionalismo* né, tem tudo. Eu vejo que aquele pessoal que é mais tradicional, que está mais tempo ali e que nasceu naquela igreja, sabe, pessoas de idade mesmo, às vezes até se assustam um pouco (Entrevista, concedida em 17/04/2008).

Percebe-se na fala da entrevistada uma diferenciação entre o controle exercido pelo divino e o controle exercido pelo humano, uma clivagem entre o poder da imanência e o da transcendência. A experiência de rodopios, de possessão corporal pelo sagrado se dá a partir do momento em que a oração deixa de ser um ato dirigido pelo *ser-em-si*, controlado mentalmente, e passa a ser um ato orquestrado pelo sobrenatural. “Deus está no controle”, e isso significa que algo supra-racional toma conta, algo que as pessoas ao redor certamente não compreenderão e até estranharão. Como observa Alphonse Dupront, a *manifestação do que é sobrenatural*, como tal, é de uma *ordem diferente*. E completa:

O nosso conhecimento, o qual, quanto a essa ordem, deve ter uma reverência perfeita, pode apenas registrar os traços, a fertilidade e os traços psíquicos no coletivo humano, que recebe essa *ordem do alto*

*ou do além.* Nesses limites entre a transcendência e a imanência, entre a natureza e o que é sobrenatural, o fervor do sagrado conhece uma palpitante intensidade, um ardor de criação, criador e alimentador excepcional. Todos os seus sinais do humano assumem um poder de expressividade de ambição do sagrado, desde as palavras da aparição até as lendas inumeráveis pelas quais o imaginário humano concretiza o comércio quase inefável entre os dois mundos (DUPRONT, 1988: 87. Grifo meu).

Nota-se também que o tradicionalismo é apontado pela entrevistada como fator que gera o estranhamento nas pessoas ao se depararem com tais manifestações. Os tradicionalistas, nesse caso, seriam aqueles que, por um estreito apego e observância da tradição –a base histórica e teológica de sustentação da igreja–, dirigem-se com olhares ou posturas de reprovação aqueles que, como “estranhos num ninho”, imergem no fluir de práticas e experiências consideradas não-tradicionais. É, assim, gerada uma situação de tensão. Cristiane e Mauro relatam que as pessoas ficam olhando para eles durante os cultos, espantadas com aquele “corpo estranho” que se move bruscamente fazendo sinais, gestos e ruídos e, de alguma forma, atrapalhando a “ordem” do culto. Mencionam inclusive a postura pastoral quando isso acontece: “Pelo olhar, às vezes a pessoa só falta mandar parar, entendeu”, admite Mauro (Entrevista concedida em 17/04/2008).

Entretanto, tais expressões não apenas chocam os não-adeptos, mas também contagiam os quase-adeptos, ou quem sabe já-adeptos, porém reclusos devido às contravenções criadas por um ambiente de vigilância que, para alguns casos em especial, se estabeleceu na IPI Filadélfia particularmente nos últimos anos. Isso se expressa nas palavras de Cristiane:

E essas atitudes quando ele começa, durante o louvor, até eu quando estive sentada porque não tava podendo ficar em pé, um dia ele quase caiu em cima de mim, e eu falei “segura um pouquinho”, mas ele não consegue controlar. Tem hora que eu vejo membros da igreja olhando assustados, pastores. Tem outro irmão lá que ele falou assim que estava se segurando porque ele disse que na hora em que começa, ele disse que *sobe um calor nele* e uma vontade de começar bater a mão e bater o pé. Eu vejo assim que a igreja está passando por uma mudança. *Teve uma época em que a igreja estava passando por um avivamento*, as pessoas estavam tendo mais liberdade, *de repente acabou*, parece que foi uma coisa assim de momento; e agora eu tenho visto que isso parece que está retornando, só que assim, eu creio que ainda tem muita barreira, a gente vê muita barreira mesmo (Entrevista concedida em 17/04/2008. Grifos meus).

Essa perspectiva de uma mudança de enfoque na IPI Filadélfia, indicada por Cristiane, é também confirmada por Débora Meire Brudder Mazzo. Ela afirma que, à medida que o tempo passou, o pastor Silas Barbosa Dias –



ministro titular desta igreja entre os anos 1995 a 2000– começou a mudar o estilo do culto, inclusive o da “Unção renovadora”.<sup>14</sup> Ao invés de ter mais oração e músicas, como antigamente, informa ela:

Começou a ter muita palavra, *era um culto comum*. Então as pessoas disseram: “Ah, se é pra assistir a um culto comum, então eu fico na minha igreja, não vou sair fora da minha cidade”, porque eles queriam ver aqui algo diferente; vinham aqui receber uma oração, vinham aqui e às vezes o pastor Silas rodava os corredores e orava pelas pessoas, conforme Deus ia tocando em seu coração, ele colocava a mão na pessoa e orava por ela ali, e a pessoa começava a chorar e saía renovada. É o que eu falo para você, *às vezes um culto desse vale mais que o tratamento de um ano com um psicólogo*, não digo que seja ruim, é ótimo, até eu já fui ao psicólogo conforme o caso, mas eu digo assim, um trabalho desses, conforme o tipo do problema que a pessoa está passando, ela encontra a cura na hora. Sabe, através da oração acontece um milagre mesmo; é o que eu digo, *aqui em nossa igreja nós valorizamos, acreditamos na cura, que Deus pode curar* (Entrevista concedida em 25/05/2008. Grifos meus).

Interessante observar que um “culto comum”, na percepção da entrevistada, é um culto que tem “muita palavra” – sendo a palavra pregada, como já foi ressaltado, a principal atração simbólica do protestantismo. Até mesmo o pastor Silas Barbosa Dias indicou ter consciência dessa latente insatisfação presente em alguns membros da igreja. De forma muito perspicaz, o pastor reconhece que nisso tudo há uma tensão e afirma: “Certamente existem grupos na igreja que querem o ‘Silas de antes’, aberto às novidades e manifestações” (Entrevista concedida em 14/11/2007). Ou seja, a tensão está em perceber que existem pelos menos dois grupos dentro da igreja: aqueles que estão radiantes e vibrantes com esse novo momento, mais logocêntrico, e aqueles mais nostálgicos do tempo em que a comunidade e sua liderança estavam abertas a um “avivamento” que se expressava, mormente, nas manifestações extáticas e sobrenaturais.

As ambivalências da trajetória mais recente da IPI Filadélfia também aparecem na fala da entrevistada Cristiane, quando esta afirma que houve um tempo em que a igreja estava passando por um “avivamento”, no qual as pessoas tinham mais liberdade, mas que, de repente, aquele “avivamento acabou” –aça-

---

<sup>14</sup> Culto que ocorre toda segunda-feira na IPI Filadélfia, e que recebeu esse nome por ser essencialmente carismático e que atraía, assim, pessoas de outras igrejas e outras regiões. A idéia de “unção” provém de uma prática que ocorria, segundo os costumes judaicos relatados no Antigo Testamento, quando o rei, no ato de sua posse, era “ungido” com óleo, representando a escolha e benção divinas sobre ele. A “unção”, doravante, como contemporaneamente é concebida, se refere a um dom ou benção especial e de renovação de Deus pode dar aqueles e aquelas que o buscam com fervor.

bou ou foi suprimido?– e que estaria ocorrendo um retorno, porém ainda de forma muito tímida e discreta. Isso, pois esse retorno se trata de um “avivamento” às avessas, com vimos, que ao invés de “bagunça”, desordem, que venha mais pela palavra e menos pelas experiências, que deve fortalecer a identidade da igreja(,) e não relativizá-la, como parece ser a tendência das identidades nesses “tempos líquidos”, utilizando a terminologia de Bauman. Assim, num mundo estilhaçado pelos efeitos de uma globalização da vida, no qual se nota um enfraquecimento das fronteiras entre crenças, paradoxalmente, também se pode encontrar o reforço das trincheiras e o fascínio do fundamentalismo; “as diferenças de crenças, às vezes muito radicais, são mais diretamente visíveis, com frequência crescente, e mais diretamente encontradas: prontas para a suspeita, a preocupação, a repugnância e a alteração” (GEERTZ, 2001: 158).

O casal Cristiane e Mauro ainda relata que fora cerceado de participar –oficialmente– com pessoas da igreja dos cultos nas matas. Isso, afirmam eles, foi dito diretamente por um dos pastores da comunidade. Asseveram que até o ano de 2007, era costume de várias pessoas da igreja ir ao Acampamento Waldomiro Ferreira, de propriedade da IPI de Londrina, acompanhados inclusive de alguns presbíteros e líderes de ministério, para fazer o que eles chamam de “vigílias de oração”. Vindo, porém, a “ordem de cima”, muitas pessoas deixaram de ir. E a explicação de Cristiane para tal fato é “falta de perseverança” dessas pessoas –ao contrário deles, que, à revelia de tal direcionamento, continuaram com essas idas, mas em outro local e extra-oficialmente, levando consigo ainda outros membros da igreja. Quando foram chamados pelo pastor para uma conversa e receberam a notícia de que o antigo lugar não estava mais disponível para que eles pudessem ir lá orar, a pergunta de Cristiane foi: “Onde na bíblia diz que a gente não pode orar?”. Diante de tal questão, ela diz que o pastor emudeceu e depois teve de concordar com ela, de que não havia nenhuma “base bíblica” contra esse tipo de prática.

Assim, como analisa Bauman, o que é ordem para as pessoas que se encontram no poder, em alguns casos, aparece como caos para as pessoas a quem elas comandam, como algo extremamente contestado, errático, fonte de discordâncias e desvios. Ainda segundo esse autor:

Na luta pelo poder, queremos sempre que o outro seja mais “ordeiro”, mais previsível; são sempre os passos dados pelo outro lado que

desejamos tornar rotineiros e despidos de todos os elementos de contingência e surpresa, enquanto deixamos para nós o direito de não observar a rotina e de nos movermos erraticamente. Na luta pelo poder, a construção da ordem deve ser um processo guiado pelo conflito (BAUMAN, 2008: 47-48).

Esse controle e rotinização dos passos dados pelo outro, porém, pode parecer algo bem-sucedido para um corpo de líderes, interessado em resultados, estatísticas, quantos se converteram, quantos foram batizados, doutrinados, discipulados e assim por diante, mas que muitas vezes não consegue observar como a mensagem é acomodada na mente dos fiéis e, após esse processo de acomodação, como ela é re-significada ou reinventada ao modo deles. Esse é um processo que ocorre muitas vezes à revelia dos olhares da instituição, preocupada mais com grandes processos, rupturas significativas, balancetes positivos ou negativos, sem se dar conta, assim, que uma suposta aceitação de uma “verdade” pode ocultar o amálgama dessa verdade com outras “verdades”, que são construídas pela comunidade de praticantes. Esse amálgama pode ser notado no seguinte trecho, em que Cristiane fala sobre a composição de seu “credo” pessoal:

Eu creio em cura, em libertação; pra mim o que falta é o pessoal estar realmente impondo as mãos, determinando *cura, libertação*, eu digo, porque eu já presenciei isso dentro da minha casa, eu vi, eu já passei por isso também porque eu tinha uma miopia altíssima, eu usava óculos. O que falta é a igreja abrir para que o Espírito Santo faça aquilo que ele realmente quer: que é *curar, é libertar*, é demonstrar aquele amor, sabe, por uma prostituta, por um andarilho que entra. Eu acho que falta uma liberdade maior para o Espírito Santo, *não com bagunça*, porque eu acredito que o *Espírito Santo não causa bagunça, ele faz as coisas com uma ordem e tudo*, mas eu acho que falta essa liberdade maior, sabe deixar o Espírito Santo conduzir louvor, conduzir palavra, conduzir totalmente o culto (Entrevista concedida em 17/04/2008. Grifos meus).

Nota-se por essa passagem que elementos aparentemente díspares são unidos: a cura, a libertação, a liberdade para o Espírito Santo, mas com ordem e não com desordem. Nesse aspecto, pelo uso de termos como ordem e desordem, que aparecem no discurso preconizado por seus líderes, é possível pensar que há uma introjeção de alguns valores, sem, no entanto, prejudicar ou eliminar outros. A mensagem do líder é interpretada e relida à luz das necessidades dos fiéis(,) e incorporada a outro discurso; não é o mesmo, não se trata de repetição pura e simples. Instaura-se, desse modo, uma categoria que avança frente a uma das marcas do protestantismo, que para Rubem Alves é a da repetição. Repete-se criando, invertendo o pensável, reinventando a própria reinvenção.

Dessa maneira, a “construção da ordem”, parafraseando Bauman, é abastecida pelo conflito de interpretações e perspectivas que pode ser localizado dentro de uma mesma comunidade. Pode se enquadrar no que Peter Burke chamou de o *conflito interior das tradições*, a disputa inevitável entre regras universais e situações específicas em transformação. A mensagem do líder não é tão complicada que não possa ser compreendida, nem tão simples que não passe por nenhum processo de simplificação ou sofisticação. Como reitera Burke (2004: 40), “alguns seguidores enfatizam um aspecto, alguns enfatizam outro, segundo seus próprios interesses ou a situação em que se encontram”.

### **Outras experiências de avivamento**

É deveras interessante notar como esse mesmo conceito de “avivamento” aparece na percepção de alguns dos membros dessa comunidade, expostos à visão de sua liderança e ao mesmo tempo suscetíveis às transformações aqui abordadas, bem como às experiências a elas subjacentes. Logo, em primeira instância se percebe que aquilo que se constitui como o “avivamento real”, na elaboração do corpo de sacerdotes, não é o mesmo “avivamento” na percepção dos “leigos”. O conceito sofre uma metamorfose à medida que passa pelo filtro das experiências, e as experiências pelo filtro da linguagem dessas pessoas.

Nesse sentido é que ocorrem as rupturas, as re-significações e as reinvenções. Como já observara Jean Baudrillard (2004: 37), “os microgrupos e os indivíduos, longe de se alinharem em uma decodificação uniforme e imposta, decodificam as mensagens à sua maneira”, interceptando-as e transpondo-as, “opondo ao código dominante seus sub-códigos particulares, e terminam por reciclar tudo o que os atinge em seus próprios ciclos”. Ao interceptar a mensagem, o fiel vê-se na condição, à luz das revelações pessoais que ele recebe, de acrescentar, manter ou mudar algo na mensagem original, que nem sempre lhe agrada por completo. Assim, instaura-se uma combinação de sistemas de pensamento distintos, e o avivamento aparece como “um outro modo do pensável”, parafraseando Michel de Certeau (2006: 128).

Diferentes respostas surgem, portanto, para uma mesma pergunta: “O que é avivamento para você?”. Para Mauro de Oliveira, o “avivamento” tem a ver com um processo que Deus estabelece de cura e de libertação:

Avivamento é a presença do Espírito Santo que vai gerar cura, cadeira

de rodas a pessoa vai entrar e deixar a cadeira do lado, cegos vão entrar, vai ser isso daí. Só que nem todos vão aceitar né, *com esse tradicionalismo* alguns vão sair, e daí é que vai aumentar mesmo, porque a igreja está querendo, mas a hora que vier, não sei se vão estar preparados. Tanto é que a gente sofre perseguição porque a gente ora em mata, né, e a igreja proibiu, e de Deus usar eu também lá rodando, *eles acham que a gente quer causar divisão na igreja* (Entrevista concedida em 17/04/2008. Grifos meus).

Já para Débora Meire Brudder Mazzo, o “avivamento” tem a ver com uma disposição que a “pessoa avivada” tem para ir à igreja, participar dos cultos e servir ao seu Deus:

A pessoa avivada ela tem compromisso. Freqüenta os trabalhos da igreja, não é crítica. A pessoa avivada ela muda, não é só pelo barulho do avivamento; claro que a pessoa avivada vai cantar com mais vigor, vai orar com mais vigor, porque ela *extravasa* aquela alegria. *Eu mesma sempre fui muito tradicional*, mas eu comecei a estudar isso e passei a entender. Porque eu acho que a pessoa avivada ela se dispõe mais. Eu acho que sou avivada, mas não tanto quanto meu marido. Ele sempre está bem e sempre vai aos cultos (Entrevista concedida em 25/05/2008. Grifos meus).

O que de comum há na fala dos dois entrevistados é que o “tradicionalismo” ou o ser “muito tradicional” está associado com uma falta de compreensão dos efeitos que o “avivamento” produz. Mauro, por exemplo, diz que muitas pessoas na igreja desejam o “avivamento”, mas que, quando esse avivamento vier, muitas delas não estarão preparadas para ele, devido a seus efeitos. Débora, por sua vez, afirma que, pelo fato de ser muito tradicional em tempos anteriores, não compreendia que o “avivamento” implica em extravasamento espiritual, pelo vigor e ênfase com a qual a “pessoa avivada” passa a orar. Além disso, há uma admissão interessante na fala de Mauro – a meu ver, referente ao suposto despreparo das pessoas na igreja ao se depararem com o “avivamento” – quando ele diz que existiu ou existe uma espécie de perseguição a sua pessoa pelo fato de orar em matas e por seus conhecidos rodopios no decorrer dos cultos. Por esses atos representarem, aos olhos da liderança, uma espécie de rebeldia ou contravenção à normatização vigente, o entrevistado assevera que “eles acham” que sua intenção é dividir a igreja.

Todavia, nos bastidores, existem outros fatores em jogo. A IPI Filadélfia, como outras igrejas evangélicas de porte médio ou grande em termos de números de membros, é dividida entre os chamados grupos familiares. Os grupos são repartidos por famílias ou pessoas que moram em regiões mais próximas e se reúnem nas casas umas das outras semanalmente, com o objetivo

de estudar a Bíblia e ter comunhão. Um desses grupos se reúne na casa de Mauro e Cristiane todas as sextas-feiras, e é liderado pelo marido de Débora, o Sr. Jair Mazzo, a quem ela se referiu como “mais avivado” que ela. Essas reuniões domésticas já chegaram a ter cerca de 100 pessoas, visto que, além de membros da igreja, outras pessoas da circunvizinhança da residência do casal também são convidadas e vão para participar. Muitas dessas pessoas são visitadas pelo próprio Mauro durante a semana, que usa seu veículo particular, se preciso for, para buscá-las nos dias em que há reunião.

Em geral, pelo perfil dos membros que ali freqüentam – a ala dos considerados mais “avivados”, boa parte deles pertencentes ao ministério de intercessão da igreja– essas reuniões têm mais foco nas “orações fortes”, para cura, unção e libertação, que no próprio “estudo da Palavra”. No período em que o grupo começa orar, cria-se um ambiente de maior liberdade às expressividades outrora combatidas pelos líderes da igreja, onde é possível, segundo relatam alguns participantes, como o casal anfitrião, ver algumas pessoas falando em “línguas estranhas”, bem como tendo acessos, quedas, choros ou mesmo ver Mauro rodopiando e batendo os pés como se estivesse possesso por um “espírito”.

Há, portanto, pelo menos dois elementos que devem ser levados em consideração diante da constatação do entrevistado, quanto ao receio, ao que tudo indica da liderança ou do conselho da igreja, quanto a ele ser um potencial agente causador de divisões na igreja. Em primeiro lugar, por se tratar de um líder, que, além de ser respeitado e admirado por um grupo específico de pessoas na igreja, que recebem dele o cuidado e atenção que talvez não obtenham dos líderes principais, ainda possui um *carisma* especial que o diferencia dos líderes reconhecidos e constituídos. Em segundo lugar, por existir no grupo familiar do qual ele faz parte elementos considerados perigosos pela liderança, os extremismos do qual tanto falaram Mendes Neto e Dias no livreto “Avivamento Real”. Fatores que, na prática, conferem às experiências legitimidade e lugar a partir do qual “Deus fala e aviva a sua obra”, mais do que ao púlpito, como almejam tais líderes, com base no referido documento, além de gerar nessa liderança constituída a sensação de ter no interior de sua igreja um movimento tão pujante em si mesmo, ao ponto de ser capaz de gerar um cisma e se transformar num movimento externo.

Receando que isso acontecesse, a estratégia dessa liderança, como temos visto, foi a de reeducar essas pessoas acerca de outro tipo de “avivamento”, reinventado à luz da tradição da igreja. O combate ali travado é contra o que eles chamam de “extremismos”, e os destinatários são claramente identificados no ministério de intercessão, como destacou em entrevista o pastor Rodney Antunes Pereira:

Passamos aqui por algumas situações, através principalmente do *ministério de intercessão*, às vezes *se você não toma as rédeas* uns ficam mais espirituais que os outros, começam a ter mais palavra do que o outro e acham que Deus está falando toda hora com ele e por isso tem-se que respeitar ele, então tem esses orgulhos espirituais com que se tem que tomar cuidado, porque senão *você perde as rédeas* e o controle, e acaba indo para um *outro lugar que Deus não quer*. E por essa igreja ter essa característica de intercessão, isso já aconteceu algumas vezes (Entrevista concedida em 29/03/2008. Grifos meus).

Todavia, para reeducá-las e “tomar as rédeas” de volta, antes foi necessário reeducar a própria liderança, como parece ser o caso do próprio Rodney, que teve experiências carismáticas no passado e, ao mesmo tempo, passou por uma educação formal em teologia visando ser pastor, o que lhe conferiu diferentes “status” nessa comunidade ao longo de seus anos ali. Como ministro de louvor,<sup>15</sup> Rodney era conhecido de todos por seu carisma e pela maneira como conduzia os momentos de música na igreja, incentivando e dando liberdade para expressões mais extravagantes de louvor, que iam desde saltos, gritos e brados, até risos, danças e quedas no espírito.<sup>16</sup> Nos últimos anos, a caminho de ser ordenado pastor, ficou encarregado do culto da “unção renovadora”, às segundas-feiras, precisamente por seu histórico e perfil de liderança. Por fim, em 2007, após o lançamento do livreto “Avivamento real”, Rodney, que já acumulava também a liderança do ministério de intercessão, ficou responsável por ministrar essa apostila a esse grupo.

Perguntado a respeito do que seria, portanto, o “avivamento” para ele, veio então a seguinte resposta:

Avivamento para mim é um viver Deus o dia inteiro. É o *ansiar por uma mudança social*. Avivamento para mim não é só fazer profecias, falar em línguas, ter uma igreja avivada, bater palmas, sabe, ter uma igreja cheia; avivamento pra mim é essa igreja aqui nesse bairro, tendo

<sup>15</sup> Posição que ocupam aqueles líderes na comunidade que, além de cantarem, dirigem os momentos de adoração comunitária por meio da música. Ao grupo específico que conduz esses momentos, dá-se o nome de “ministério” ou “equipe de louvor”.

<sup>16</sup> Quando a pessoa cai ao chão e se alega que ela está possuída pelo Espírito, manifestação extática que marcou o movimento de Toronto. Para melhor entender essa questão, ver Menezes (2009: 82).

o privilégio da mordomia, de servir os vizinhos aqui, e ser alguém que vai influenciar uma mudança muito profunda no bairro. Avivamento *não é de baixo para cima*, mas de cima para baixo. De baixo para cima eu digo, porque tem muitas igrejas hoje que querem fazer verdadeiros espetáculos espirituais, e não é assim (Entrevista concedida em 29/03/2008. Grifos Meus).

Percebe-se que o discurso de Rodney sobre o “avivamento” ressurge agora, em função de sua posição atual no jogo de interesses religiosos, muito mais moldada à visão desejada por Mendes Neto e Dias. A consonância é revelada em pelo menos dois momentos. Primeiro, quando ele afirma que o avivamento deve influenciar não somente a vida interna da igreja, mas a uma mudança social, mais ampla. No livreto “Avivamento real”, encontra-se o mesmo desejo, de que o “avivamento” que não se manifeste apenas com “línguas estranhas e revelações, mas um avivamento que se manifeste na justiça social, na educação, nas cestas básicas, no combate à fome, no combate à prostituição, etc.” (MENDES NETO e DIAS, 2007: 09).

Em segundo lugar, uma ocorrência, agora de modo quase literal, está na afirmação tanto de Rodney como daqueles pastores de que o “avivamento” é algo que procede de cima para baixo e não de baixo para cima, no sentido de que provém de Deus ao ser humano e não do ser humano a Deus. Como apontam eles: “Muitas igrejas não experimentam um avivamento genuíno, pois tal acontecimento se dá de baixo para cima, quando deveria ser de cima para baixo” (MENDES NETO e DIAS, 2007: 15).

### **Considerações finais**

A identidade nessa comunidade de praticantes, como se nota no caso de Rodney, parece ser mesmo uma “celebração móvel”, parafraseando Bauman. Não há caixas de reencaixe permanentes; vivencia-se um processo descontínuo de mudanças e metamorfoses. E mesmo quando as fronteiras passam a ser outra vez demarcadas numa reinvenção da tradição, na prática pelo menos, embora não se saiba até quando, as opções permanecem abertas, seja por uma questão de *modus vivendi*, seja por sobrevivência num campo em que dominam as incertezas e a falta de segurança. E, como já alertara Bauman (2008: 197), “na ausência da segurança de longo prazo, a ‘satisfação instantânea’ parece uma estratégia sedutoramente razoável”.

Como, de forma decidida, defendeu Mauro:



Porque hoje as pessoas não querem muita conversa, elas são muito carentes, querem alguém pra abraçar, pra conversar, e não importa a classe social, estão todos sofrendo. Estamos no século da depressão [...] e se o homem não mudar, Deus vai mudar, Deus está com pressa, ele não está tá pra brincar não (Entrevista concedida em 17/04/2008).

A vida societária e seus pressupostos fundantes demarcam, assim, os limites e possibilidades de ação propriamente religiosa. Dessa forma, citando outra vez Michel de Certeau, para o historiador das religiões e religiosidades, o termo sociedade não é um dos pólos de confronto com a religião, mas é o eixo de referência, o “modelo evidente de toda inteligibilidade possível, o postulado atual de toda compreensão histórica” (CERTEAU, 2006: 143).

## Bibliografia

- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- \_\_\_\_\_. Tradição e autonomia no mundo pós-moderno. IN: *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 136-146.
- BURKE, Peter. *A História cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.
- DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. IN: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 83-105.
- GEERTZ, Clifford. Religião: um beliscão do destino. IN: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio G. e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENEZES, Jonathan M. *As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia*. Londrina (1972-2008). Dissertação de Mestrado em História Social. Londrina: UEL, 2009.

OLIVA, Alfredo dos Santos. *A história do Diabo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

PROENÇA, Wander de Lara. *Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006)*. Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 2006.

### Fontes orais

*Débora Meire Brudder Mazzo*. Membro da IPI Filadélfia na cidade de Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 25/05/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte, com autorização da entrevistada. Arquivo pessoal.

*Mauro e Cristiane de Oliveira*. Membros da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 17/04/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte, com autorização dos entrevistados. Arquivo pessoal.

*Rodney Cesar Antunes Pereira*. Pastor da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 29/03/2008. Gravação digital, transcrita para uso como fonte, com autorização do entrevistado. Arquivo pessoal.

*Silas Barbosa Dias*. Pastor titular da IPI Filadélfia em Londrina. Entrevista concedida a Jonathan Menezes, em 14/11/2007. Gravação digital, transcrita para uso como fonte, com autorização do entrevistado. Arquivo pessoal.

Colaboração recebida em 05/11/2009 e aprovada em 30/06/2010.