

Protestantismo Tupiniquim, Modernidade e Democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo

Sandro Amadeu Cerveira* [sandroamadeu@yahoo.com.br]

Resumo

Esse trabalho pretende apresentar elementos para o debate a respeito da identificação do ser evangélico no Brasil contemporâneo a partir de uma perspectiva político relacional de identidade. Exploramos alguns elementos sociológicos comuns à maioria das comunidades evangélicas, analisados utilizando a noção de *seita* como concebida por Weber e Troeltsch. Sem pretensões de descrever minuciosa e exaustivamente os elementos litúrgicos ou doutrinários das muitas denominações evangélicas, propõe-se que essa forma específica de organização eclesiástica sectária, marcada pelo *conversionismo*, *denominacionalismo* e *condição minoritária*, deve ser levada em consideração no esforço analítico sobre a identidade evangélica no Brasil. O foco do trabalho, portanto, concentra-se na interação entre o jogo de forças envolvido na construção dessa identidade e os processos de modernização e democratização.

Palavras-chave: evangélicos, identidade, seita, modernização, democracia.

Abstract

This paper presents elements concerning the debate on evangelical identification in contemporary Brazil, based upon both a political and relational perspective of identity. We explore some of the sociological elements common to a majority of evangelical communities, analyzing them using the concept of *sect* as conceived by Weber and Troeltsch. Without the intention of describing meticulously and exhaustively the liturgical or doctrinal elements of the various evangelical denominations, we intend to state that this specific form of sectarian ecclesiastical organization, marked by *conversionism*, *denominationalism* and its *minority status*, must be taken into account as part of the analytical effort concerning evangelical identity in Brazil. The focus of this paper, therefore, concentrates on the interaction between

* Sandro Amadeu Cerveira é licenciado em História e doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais.

the power plays involved in the construction of this identity and the process of modernization and democratization..

Keywords: evangelicals, identity, sect, modernization, democracy.

Introdução

A presença dos evangélicos na arena pública brasileira é hoje um fenômeno consolidado. Segundo o IBGE o contingente de adeptos era, em 2000, de 26 milhões de pessoas, ou seja, 15,45 % da população brasileira. Os evangélicos estavam crescendo até então a uma taxa de 7,9% ao ano e praticamente duplicaram entre 1991 e 2000. Em alguns Estados os percentuais são ainda maiores: Rio de Janeiro (21%), Espírito Santo (27,5%) e Rondônia (27,7%). A força das instituições evangélicas se expressa também em sua presença nos meios de comunicação de massa, nos esportes e na política institucional. Da Constituinte à eleição de Lula, o peso político da chamada Bancada Evangélica tem se feito sentir. Impressiona seu peso efetivo e simbólico, sobretudo se comparado com a trajetória dos protestantes em outros países de tradição católica e presença evangélica mais recente. O impacto dessa presença tem sido acompanhado freqüentemente por uma curiosidade que,, por vezes raia a perplexidade em relação a quem seriam e o que desejariam os evangélicos.

O objetivo desse trabalho se insere modestamente nesse grande tema. Pretende-se contribuir ao debate sobre quem são os evangélicos mediante uma análise sócio-histórica de elementos da configuração institucional evangélica brasileira com foco em alguns aspectos comuns à grande maioria das igrejas evangélicas brasileiras desde que o chamado protestantismo de missão lançou suas raízes em solo nacional.

Para os fins desse trabalho, recorro à literatura já abundante no Brasil sobre os evangélicos, como, por exemplo, Freston, Pierucci, Mariano, Oro, Buriti, Machado entre outros, assim como a fontes primárias recolhidas durante pesquisa como integrante do Grupo de História Oral da FAFICH/UFMG e no desenvolvimento do mestrado em ciência política também na Universidade Federal de Minas Gerais. As fontes primárias consistem basicamente de fontes orais, como entrevistas semi-estruturadas com lideranças evangélicas, escritas como

documentação das próprias igrejas e organizações evangélicas, além de observação a cultos, encontros, seminários, congressos e reuniões em geral.

Quem são os evangélicos?

Ao falar de identidade nos afastamos de uma perspectiva essencialista em relação a essa categoria e nos aproximamos do que seria um olhar *político relacional*. Monteiro (1997) situa a passagem de uma visão centrada na essência para uma visão preocupada com as relações do grupo, sobretudo as que se dão nas fronteiras, a partir do seminário dirigido por Lévi-Strauss no College de France, em 1974-75. O próprio Lévi-Strauss faz uma crítica radical ao conceito de identidade, sugerindo que: "... a identidade não corresponderia a nenhuma experiência substantiva, mas seria um foco virtual, um esforço de construção indispensável à explicação, mas cuja existência seria puramente teórica" (Monteiro, 1997: 62).

Assim, as identidades não resultam espontaneamente do pertencimento empírico a uma cultura.

Seriam ao contrário, conseqüência de um processo simbólico de autodesignação de traços culturais (...) que retira sua inspiração de um repertório cultural disponível (próprio ou alheio). (...) a identidade não é mais definida como um modo de ser cuja natureza profunda é preciso revelar, mas como um jogo simbólico no qual a eficácia depende do manejo competente de elementos culturais. (Monteiro, 1997: 63)

A noção de identidade como defendida por Monteiro (1996) tem sido mobilizada em particular quando o objeto são os grupos indígenas brasileiros. O vigor dessa categoria, assim delineada está justamente na possibilidade de se analisar grupos fragmentados e minoritários que eventualmente vem à arena pública demandar reconhecimento, direitos e recursos.

Os evangélicos no Brasil não possuem assim como os católicos, por exemplo, um centro institucional autorizado a falar em seu nome; tampouco possuem uma homogeneidade doutrinária, litúrgica ou mesmo de costumes e tradições capaz de ser utilizada como senha

única de identidade. Some-se a isso o conhecido afã competitivo dos evangélicos na busca de novos adeptos; competição com as religiões afro-brasileiras e com o catolicismo, mas também entre os próprios grupos evangélicos numa guerra mais ou menos santa, mais ou menos intensa. Por fim, também é correto dizer que apesar do crescimento dos evangélicos estes continuam sendo grupos minoritários, pouco conhecidos em suas particularidades, diante de uma população majoritariamente católica, ainda que nominalmente.

Embora não se negue, ou desconsidere, a presença de elementos doutrinários comuns entre os diferentes tipos de evangélicos optamos por dar prioridade nesse trabalho a algumas características relacionadas com a formatação social em interação com as demais esferas sociais. Esses elementos são típicos, ainda que não exclusivos de grupos religiosos com uma formatação que Weber (1979) e Troeltsch (1956) chamaram de *seitas* em contraste com as *igrejas*.

A clássica tipologia opõe dois grandes modelos organizacionais dos quais destaco apenas alguns elementos por considerá-los centrais. A Igreja seria marcada, entre outras coisas, por sua superioridade numérica, abrangência que em geral coincide com um território e/ou etnia e por alguma forma de adesão presumida pelo nascimento. As seitas, por sua vez, se caracterizariam por ser uma parte (secta) de/ou em relação a um grupo religioso maior, por uma abrangência restrita em termos territoriais ou étnicos e por uma adesão voluntária.

É desnecessário lembrar que para a sociologia da religião essas categorias não possuem o peso normativo e pejorativo que o senso comum ou a apologia religiosa lhe atribuem. É importante, porém destacar, que embora exista um interessante debate sobre a validade e vigor dessas categorias para analisar os fenômenos religiosos contemporaneamente o detalhamento dessa discussão extrapolaria os limites desse trabalho. De qualquer forma a relevância dos tipos ideais não está em que eles descrevam cada caso concreto a ponto de coincidir com os casos empíricos senão que nos forneçam marcos racionais úteis em termos descritivos ou explicativos.

Em termos sociológicos, a grande maioria das organizações evangélicas pode ser considerada sim como *seita*. De fato a totalidade das denominações evangélicas que estão se expandindo podem ser assim definidas. É necessário levar em conta esse formato tão

marcante entre os protestantes de missão, pentecostais e neopentecostais ao abordar o jogo de forças em torno da identidade evangélica. Destaco três características comuns às denominações evangélicas: conversionismo, denominacionalismo e sua condição minoritária. Proponho que essas características têm implicações importantes exatamente por afetarem não só as relações dos evangélicos entre si, mas, sobretudo pelas conseqüências no processo de interação com os “de fora” sejam eles outras religiões, a sociedade em geral ou o próprio Estado nacional.

Você já aceitou Jesus?

A discussão clássica sobre a relação entre protestantismo e modernidade passa ainda, segundo o teórico alemão E. Troeltsch, pelo caminho do indivíduo. Para esse autor, o vínculo forte do protestantismo com a modernidade está relacionado, sobretudo, com o papel fundamental atribuído ao indivíduo no protestantismo em detrimento da comunidade.

O historiador brasileiro Antônio Gouveia de Mendonça (Mendonça; Velasques, 1990) ecoa a análise do teórico alemão. Para ele, o deslocamento de autoridade promovido pelo protestantismo está na raiz de seu “contínuo divisionismo”. A preponderância do indivíduo, já presente na Reforma alemã, potencializada na Reforma radical e exacerbada pelos *dissinters* ingleses, marcou o protestantismo de forma indelével. É necessário mencionar que o protestantismo mantém um processo de alimentação mútuo com a modernidade, e está, ligado ao iluminismo e mesmo ao renascimento (Dreher, 1999).

Ao discutir a afinidade histórica entre protestantismo e modernidade é preciso evitar anacronismos. O individualismo contemporâneo, com toda sua carga normativa, não estava presente nem mesmo nos mais “avançados” grupos da reforma. A convergência estaria, segundo Mendonça em consonância com Troeltsch, na ênfase na liberdade do indivíduo, para se relacionar com o divino e para ler e interpretar os textos sagrados à revelia de uma autoridade eclesiástica central. Esta marca profunda do protestantismo ainda se faz presente no protestantismo moderno não por algum “vanguardismo” religioso, mas por ser esta uma característica ainda comum aos evangélicos, somada à configuração sociológica de seita ocidental que ainda marca as igrejas evangélicas brasileiras em sua grande maioria.

Segundo Stuart Mill, a razão da defesa de liberdade individual tornou-se uma necessidade decorrente justamente da falta de unidade religiosa e da impossibilidade de qualquer grupo religioso se tornar hegemônico.

Aqueles que primeiro quebraram o jugo daquilo que se auto-intitulava a Igreja Universal em geral estavam tão pouco inclinados a admitir a diferença de opinião quanto àquela própria igreja. Mas quando passou o calor do conflito, sem dar uma vitória completa a qualquer das facções, e cada igreja ou seita foi levada a limitar suas esperanças de manter a posse do terreno que já havia ocupado, as minorias, percebendo que não tinham nenhuma chance de se tornar majorias, viram-se na necessidade de implorar àqueles, aos quais não puderam converter, a permissão para diferir. Conseqüentemente, é quase exclusivamente sobre este campo de batalha que os direitos do indivíduo contra a sociedade têm sido afirmados sobre amplas bases de princípio e que a pretensão da sociedade em exercer a autoridade sobre os dissidentes tem sido abertamente contestada (Mill¹ apud Wefort, 2003: 205,206).

Robert N. Bellah recupera a análise weberiana no mesmo sentido, falando da importância e afirmando, esta sim, a precedência da luta pela liberdade religiosa para cada indivíduo como a matriz de todas as demais liberdades.

Muito importante nos batistas e em outros sectários como os quakers foi a absoluta centralidade da liberdade de religião, do caráter sagrado da consciência individual em matéria de credo religioso. Geralmente pensamos em liberdade de religião como um entre os muitos tipos de liberdade, de direitos humanos, declarados durante o Iluminismo europeu, os quais tiveram repercussão no mundo desde então. Entretanto, Georg Jellinek, amigo e professor de Weber nesses assuntos, publicou um livro em 1895 intitulado *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, traduzido para o inglês em 1901 sob o título *The declaration of the rights of man and of citizens* (Nova York: Holt, 1901), em que argumentava que a fonte fundamental de todas as noções modernas de direitos

1 MILL, J.S. *Utilitarianism, on liberty and representative government*. London, Dent & Sons, 1968. p.122-218. Tradução de Cid Knipell Moreira.

humanos se encontra nas seitas radicais da Reforma Protestante, particularmente entre os quakers e os batistas (Souza, 1999: 299).

Bellah cita a seguinte passagem de *Economia e Sociedade*, em que Weber referenda essa hipótese.

Assim a seita consistente ocasionou um direito pessoal inalienável do governado contra qualquer poder político, hierocrático ou patriarcal. Tal liberdade de consciência pode ter sido o mais antigo direito do homem- como Jellinek argumentou, convincentemente, trata-se, de toda maneira do direito mais básico do homem, por compreender toda ação eticamente condicionada e por garantir a liberdade frente à compulsão, especialmente por parte do poder do Estado. O conceito era desconhecido, nesse sentido, na Antigüidade, na Idade Média e também para Rousseau (Souza, 1999: 299).

A relação entre protestantismo e individualismo seria então uma decorrência necessária da forma como o protestantismo se constitui em contraponto ao catolicismo, uma religião de pretensões universais e exclusivistas em meio à formação dos estados nacionais.

No século XIX, o ideário liberal estava em alta., havia um otimismo fruto das vitórias das revoluções liberais do século XVIII, mas sobretudo em virtude dos resultados políticos na Inglaterra e despontando rapidamente nos Estados Unidos. A crença na modernidade associada ao protestantismo era a crença dos liberais brasileiros, assim como dos primeiros protestantes que aqui aportaram. A conjunção liberalismo, maçonaria e protestantismo, analisada por Vieira (1980), aponta para esse otimismo. O investimento em colégios, as inovações educacionais e a aproximação com políticos como Rui Barbosa, endossaram essa perspectiva. Vieram, entretanto, os anos trinta e o liberalismo entra em declínio. Nazismo, fascismo, stalinismo e até mesmo o *Welfare State* pareciam indicar que o sonho do liberalismo pleno não só não era possível como não era desejável. O protestantismo brasileiro crescia numericamente de forma tímida e não trouxe o impacto em termos macrosociais esperados. Por outro lado, o protestantismo real parecia bastante conservador do ponto de vista político e social, sobretudo por seu caráter sectário, esvaecendo o ideal de um protestantismo efetivamente moderno. Atualmente, críticas advindas do próprio mundo

protestante (Mendonça,1990) e externas a ele (Mariano, 1996), colocam o foco no conservadorismo e fundamentalismo dos históricos (pentecostais ou não) e na alienação e adequação cultural dos neopentecostais. O protestantismo não teria, portanto, cumprido no Brasil seu papel na defesa da liberdade individual, nem no sentido político nem social.

A análise da relação entre o protestantismo brasileiro e a questão do indivíduo não deve ser procurada, propomos, em um certo discurso modernizador e liberal dos protestantes. Na verdade, como já dito, a afinidade entre o próprio protestantismo histórico e o fortalecimento da noção de indivíduo não estava prioritariamente no conteúdo substantivo da fé protestante em contraste ao arcaísmo católico. Essa afinidade foi fortalecida justamente pela condição de seita a que foi relegado o protestantismo, sobretudo nos EUA sendo o individualismo um efeito não esperado da combinação entre elementos teológicos e sociológicos naquele contexto histórico.

Acreditamos, porém, que podemos perceber no campo evangélico brasileiro alguns elementos que vieram se somar a outros elementos no processo de fortalecimento da noção de indivíduo no Brasil. O mais importante, e que de alguma maneira determina outros fatores, é que as igrejas evangélicas são em sua grande maioria, por opção teológica e necessidade sociológica, conversionistas. Excetua-se naturalmente o protestantismo de imigração, mas a própria existência das igrejas evangélicas, e sobretudo seu crescimento e consolidação no território nacional, dependeu sempre de conversões individuais. Há registro de alguns casos raros de conversões de líderes locais, o que implicava a conversão de todo o "clã" (Dreher, 1999). Entretanto, se o protestantismo se estabeleceu, foi em virtude do processo individual e, muitas vezes, solitário da conversão. Conversão esta que poderia significar o rompimento de seus laços tradicionais inclusive com a família . Nesse sentido é importante lembrar que elementos externos ao campo religioso como a separação de Estado e Igreja e o processo de urbanização não devem ser desconsiderados. A entrada do protestantismo de missão no Brasil é acelerado com início da República e a curva do crescimento evangélico, sobretudo a partir dos anos 60, coincide com a aceleração do processo de urbanização. Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, aposta em uma modernização da sociedade brasileira, iniciada com o fim da escravidão e com o processo

de industrialização, em que o personalismo típico de nossa matriz ibérica poderia sim dar espaço para um individualismo típico da modernidade.

A reflexão de Procópio Camargo (1971) aponta a importância das religiões interiorizadas, de conversão, para o processo de racionalização e secularização da sociedade. Ou seja, a urbanização e a modernização da sociedade brasileira ajudam a criar as condições para o crescimento de um tipo de religiosidade conversionista, a conversão de fato ocorrida no interior dessas igrejas que potencializa o processo de racionalização e individualização do sujeito. Isso implica o questionamento e o rompimento de seus laços tradicionais, que lhe foram dados “naturalmente”, substituindo-os por outros, por ele pensados e individualmente escolhidos. Ressaltamos não ser esta característica exclusiva dos evangélicos. Procópio Camargo pensa inclusive nas religiões afro-brasileiras e em possibilidades dentro do próprio catolicismo. Mas, se a conversão é uma possibilidade nesses grupos, a tradição sincrética brasileira que as permeia não torna essa conversão nem a adesão exclusivista necessária, o que é condição *sine qua non* para o ingresso nas igrejas evangélicas herdeiras do protestantismo de missão.

As mudanças recentes no protestantismo brasileiro, apontadas por vários autores (Mariano, Freston, Mendonça, Dias, entre outros) apontam para um arrefecimento do significado da conversão, com baixos níveis de exigência, sobretudo nas igrejas neopentecostais, consideradas, por alguns, agências de prestação de serviço religioso, em moldes similares à relação estabelecida com as religiões afro-brasileiras. Não pretendemos entrar em detalhamento nesta questão, mas gostaríamos de fazer algumas considerações.

Se as mudanças são recentes, isso não invalida todo o processo de aproximadamente cem anos, no qual a adesão evangélica significou um rompimento individual e individualizante de laços tradicionais, em favor de uma filiação religiosa nova e exclusiva.

Em segundo lugar, acreditamos que seriam necessárias pesquisas empíricas com os freqüentadores e membros das Igrejas neopentecostais para determinar se, de fato, o fenômeno da conversão nessas igrejas difere significativamente das demais igrejas evangélicas. Pieurucci (1996) tem enfatizado que o *sacrifício* típico das igrejas

neopentecostais embora não seja sinônimo de conversão também marca a relação do fiel com sua nova comunidade religiosa.

Por fim, os dados do último censo apontam para um processo curioso que parece referendar a hipótese de que o processo de conversão uma vez ocorrido tende a contribuir com o processo de secularização e não o inverso. Estudo comparativo, feito por Alexandre Brasil Fonseca (2000) sobre o crescimento dos sem religião, aponta uma variação concomitante importante entre o crescimento dos sem religião com as regiões de maior crescimento das igrejas que adotam a teologia da prosperidade, característica típica dos neopentecostais. A análise dos dados feita por Alexandre Brasil Fonseca aponta que os 38% dos sem religião vindos do catolicismo não chamam a atenção, dada a tradição de um catolicismo nominal no Brasil em contraste com o alto nível de participação dos evangélicos. Surpreende, entretanto, que mais de 28% dos sem-religião venham de igrejas evangélicas. Fonseca busca a explicação desses números em um possível processo de desenraizamento do indivíduo ligado à adesão ou à conversão, para o utilizar o termo mais comum.

A pista que nos parece mais interessante – não por uma possível capacidade racionalizante, mas pelo **desenraizamento** que produz- é a que relaciona o crescimento evangélico e a conseqüente pluralização do campo religioso com a intensificação do processo de secularização em nosso país.[...] esse “*revival* religioso” experimentado no Brasil favorece o desenraizamento dos indivíduos da cultura tradicional (no caso católica) o que acaba por fortalecer o aumento dos que se definem como sem religião. As pessoas percebem que é possível a mudança e se abrem à virtualidade de se quebrar vários códigos sociais, de se romper com a tradição. Dado o primeiro passo, as conseqüências se apresentam de forma variada, viabilizando potencialmente a negação de pertença religiosa (Fonseca, 2000).

Seriam os sem religião alimentados pela “porta dos fundos” das igrejas evangélicas? O fato de ter rompido com o catolicismo, aderido a outra igreja e rompido também com esta, torna impossível a este crente (os sem religião crêem em Deus) se auto-identificar como católico não-praticante?

Parece que, de fato, o processo de interiorizar uma outra religião que não aquela recebida na família envolve, como propõe Procópio Camargo, uma racionalização do sagrado pelo indivíduo e, na ponta do processo, uma secularização da sociedade com o aumento crescente daqueles que, embora creiam em Deus, tem como alternativa viável estruturar inclusive sua espiritualidade a margem de uma filiação religiosa formal. O crescimento da religião de serviço, que pode ser interpretada como uma revitalização da magia em um mundo desencantado, também pode ser pensada como um momento em que os indivíduos não estão mais “encantados” com a estrutura religiosa, por esta já não ser mais necessária nem para sua vida social e nem para garantir sua relação com o sagrado. Nesse sentido, a contribuição evangélica parece estar ligada ao seu discurso de origem. Ao contrário da máxima católica segundo a qual “fora da igreja não há salvação”, o protestantismo sempre apregoou que a salvação dependia única e exclusivamente da relação do indivíduo com Deus mediante uma fé pessoal; a relação desse crente com a igreja seria consequência da sua relação com Deus e não o contrário (Dreher, 1999). Se o que importa é a fé, entendida pelos protestantes históricos como uma relação de confiança no sacrifício vicário do Cristo, e pelos neopentecostais como a certeza de ter direito a uma série de bênçãos em virtude das promessas divinas, a igreja não é de fato condição necessária; ela é, no máximo, uma comunidade de indivíduos que compartilham crenças e valores ou uma agência potencializadora da fé individual para se alcançar a prosperidade.

Essa ênfase, já destacam os autores citados, permite inferir que o crescimento evangélico esta associado com o processo de modernização e na medida em que se alimenta simultaneamente reforça o processo de desenraizamento e individualização típicos de uma sociedade secularizada.

De que igreja o irmão é?

Quando Weber (2000) fez a clássica distinção entre *seita* e *igreja*, apontou como principal distinção o caráter inclusivo da *igreja* em contraste com o exclusivismo da *seita*. A *igreja* considera que todos as pessoas dentro de um determinado território, desde a sua infância, independentemente de seu comportamento moral, estão nela incluídos. Ao contrário, a *seita* só considera como membro aquele que voluntariamente a ela se afiliou, em geral, representado por algum rito de passagem e que se mantém dentro dos parâmetros

comportamentais por ela estabelecidos como regra de fé e conduta. Entretanto, por mais que a obra weberiana tenha se tornado conhecida, seu conceito de *seita* nunca se tornou senso comum, pelo contrário, o conteúdo pejorativo e uma perspectiva apologética continuam associados indelevelmente à idéia de seita.

O termo mais utilizado atualmente, como auto-identificação protestante, que foi uma invenção dos puritanos ingleses do séc. XVII e que se generalizou nos Estados Unidos, é o de *denominação*.

As denominações são associações de congregações embora às vezes se possa dizer que as congregações são subdivisões localizadas de denominações – que têm uma tradição em comum. Além disso, uma denominação verdadeira não alega ser a única expressão legítima da igreja. (...) a designação tradicionalmente se aplica tanto a movimentos dentro do protestantismo, tais como os batistas e os metodistas, como também aos numerosos ramos independentes dos movimentos que se têm desenvolvido no decurso dos anos, principalmente por causa da expansão geográfica e da controvérsia teológica (Elwell, 1988: 409,410).

É possível situar a noção de denominação entre os conceitos de *seita* e *igreja* (Niebuhr, 1992). A *denominação* se distingue da *igreja* à medida que não pretende abarcar a totalidade dos cristãos de uma determinada região, mas baseia sua relação com o fiel a partir de uma adesão voluntária. Afasta-se da seita, no sentido comum atribuído ao termo, à medida que não pretende ser a única expressão verdadeira da igreja invisível, embora se considere, geralmente, a melhor e mais correta maneira de vivenciar a igreja visível. Do ponto de vista institucional pode-se dizer que a denominação é tolerante, porém guarda com o conceito weberiano de *seita*, em suas congregações locais, a adesão voluntária e a possibilidade da exclusão do membro, caso este não se coadune com algum dos elementos da tradição que a caracterizam, sejam eles teológicos, litúrgicos ou morais. Privilegiamos, a partir deste ponto, o termo *denominação* no sentido definido acima, e inicialmente por Richard Niebuhr (1992), ressaltando que ele se aproxima muito do sentido weberiano de *seita* ou mesmo como definido por Troeltsch (1987). Fazemo-lo, entretanto, em virtude da

persistência do sentido pejorativo de *seita* e de esta ser a auto-identificação efetivamente usada pelos grupos evangélicos.

O denominacionalismo parece ser a forma mais ampla de organização protestante, mesmo clérigos de igrejas nacionais como a Anglicana a percebem como uma *denominação*. Entretanto, não é sem algum mal-estar que os protestantes lidam com essa fragmentação, considerada, por alguns teólogos, um divisionismo pecaminoso; entretanto são realistas o suficiente para reconhecer a impossibilidade de uma unidade institucional, embora desconfortáveis pela recorrência do elemento fragmentador das denominações. O Rev. John Stott, importante nome do evangelicalismo internacional e pastor anglicano, assim se define.

Primeiramente, e acima de tudo, pela misericórdia de Deus eu sou cristão, procurando seguir a Jesus Cristo. Em seguida, eu sou um cristão evangélico, por causa de minha convicção de que os princípios evangélicos (especialmente *Sola Scripturae* e a *Sola Gratia*) são integrais ao cristianismo autêntico, e que ser um cristão evangélico é ser um cristão neotestamentário, e vice-versa. Em terceiro lugar, eu sou um evangélico anglicano, desde que a Igreja da Inglaterra é a particular tradição histórica ou denominação a que pertença. Mas eu não sou primeiramente anglicano, desde que denominacionalismo é algo difícil de defender (Stott apud Cavalcanti, 1997: 66).

É possível perguntar então, se “o denominacionalismo é algo difícil de defender” e se de fato existe pouco ou nenhuma discussão teológica protestante a seu favor (Elwell, 1988), por que o protestantismo parece fadado a esta fragmentação institucional? Fala-se em vinte mil denominações no mundo, quarenta principais e mais de duzentas menos destacadas somente no Brasil (Cavalcanti, 2000).

Em primeiro lugar, ser protestante não pode ser atrelado a uma unidade teológica fixa, mesmo em seus primórdios (Dreher, 1999). É bastante conhecido o processo desencadeado pelo movimento luterano ou protestante. Esse movimento não parou na Alemanha. Logo vieram outros reformadores, Calvino, Zwinglio, Henrique VIII e finalmente os radicais, entre eles os anabatistas e assim por diante; foram tantas as variações teológicas, litúrgicas e organizacionais que o termo protestante se tornou rapidamente quase indefinível. Segundo

Martin Dreher há, porém, um elemento comum às denominações evangélicas em meio a toda diversidade deste universo. “A unidade protestante está em um movimento que constantemente se quer orientar no Evangelho, mas no qual a violenta discussão teológica pela descoberta da verdade leva à divisão da união” (Dreher, 1999: 216).

Se o fator comum, “unificador” do protestantismo, é justamente um elemento desagregador, esse movimento parece realmente fadado a um “contínuo divisionismo”, como sugere Antônio Gouveia de Mendonça (1990), que aponta como causa para tal fragmentação o deslocamento, efetuado pela Reforma Protestante, da fonte de autoridade da tradição da Igreja e do clero sacerdotal, típica do cristianismo medieval.

Essa fragmentação denominacional que tanto incomoda autores evangélicos, católicos, ateus, para não falar do senso comum e de jornalistas alarmados com “o nascimento de uma igreja por dia no Rio de Janeiro”, é a nosso ver uma conseqüência de se esperar, senão necessária, de um movimento que já na sua gênese não entende a unidade cristã como unidade institucional e que abre as portas para uma outra epistemologia (relação com a verdade) não mais atrelada às estruturas rígidas da tradição ou de um colégio apostólico, mas que enfatiza tanto a liberdade na interpretação dos textos sagrados como a legitimidade de uma organização não dependente de alguma instituição central, mas baseada na própria comunidade dos fiéis.

O Brasil, assim como ocorreu em outros países, poderia ter passado por um reforma da igreja nacional. A hipótese se deve à conjunção de vários fatores ocorrida sobretudo no Brasil do século XIX. Nesse século o padroado, o regalismo do imperador e de diversos líderes católicos, baseado na doutrina conhecida como galicismo, e o jansenismo de importantes setores do clero estavam alinhados em projeto que incluía a separação efetiva da igreja nacional da autoridade da Sé Romana, aliada ao desejo de reformas que incluíam desde o fim do celibato clerical a elementos teológicos muito próximos à vertente protestante (Vieira, 1980). As esperanças de reforma dos jansenistas aliados às pretensões regalistas acabaram, entretanto, frustradas pelo processo de fortalecimento do clero ultramontano e pelo golpe final, a própria proclamação da República. A separação entre Estado e Igreja Católica acabou possibilitando à Santa Sé liberta das amarras do padroado romanizar a

Igreja católica brasileira em um movimento de cima para baixo, no qual as tendências galicistas e jansenistas foram finalmente derrotadas e o catolicismo “popular” enquadrado. Se a reforma da igreja não se efetivou como pretendiam os jansenistas, a influência desses durante a segunda metade do século XIX foi fator importante para a tolerância e até mesmo o aparato jurídico que em muito contribuiu para a entrada do protestantismo no Brasil. A amizade do Padre Diogo Feijó com o missionário americano Fletcher é apenas um exemplo do clima que possibilitou a entrada do protestantismo no Brasil (Ribeiro, 1973).

É conhecido que o primeiro movimento de entrada de protestantes no Brasil foi o protestantismo de imigração. A especificidade desse tipo de protestantismo no Brasil será tratada a seguir, quando abordarmos a questão dos direitos civis em relação à liberdade religiosa, assim como as características sociológicas de *igreja* do luteranismo em contraste com as denominações de caráter proselitista e com elementos de *seita*, que desembarcaram mais tarde em solo brasileiro. O que pretendemos apontar é que a via que se concretizou, o transplante denominacional, acabou estabelecendo um cenário dentro do protestantismo marcado pela fragmentação e pulverização, estabelecendo as condições para a legitimidade e a necessidade, já que nenhuma denominação poderia se impor como a única, de um formato institucional que implica o fortalecimento do pluralismo religioso e que será adotado mesmo pelas igrejas autóctones pentecostais e mais recentemente pelas chamadas neopentecostais.

O chamado “transplante denominacional” se refere ao movimento, iniciado no contexto que acabamos de descrever, em que as denominações, sobretudo norte-americanas, iniciam seu trabalho missionário com duas principais características: o proselitismo e a montagem de uma estrutura eclesial (denominacional) nos moldes da matriz norte americana. Isto se aplica sobretudo aos chamados históricos ou protestantismo de missão.

As missões norte-americanas (...) adotam um modelo de "mercado aberto de missões" onde várias igrejas diferentes competiriam pela adesão voluntária dos fiéis. Nesse modelo cada igreja teria as características sociológicas do que Troeltsch qualificaria como "seita" ou que Richard Niebuhr (1929) chamaria de "denominação." A separação constitucional entre a igreja e o estado nos

Estados Unidos força as igrejas norte-americanas a se re-inventarem como organizações religiosas independentes da franquia do governo; denominações que competem entre si pela aderência dos fiéis num "mercado" religioso aberto, onde nenhuma dessas igrejas teria o apoio exclusivo do poder (Cavalcanti, 2002: 62).

Batistas, presbiterianos, metodistas, menonitas, entre outros, são fruto desse transplante denominacional operado pelas missões norte americanas. Igrejas que se construíram a partir do proselitismo, uma vez que não tinham uma comunidade já estabelecida como os luteranos. Uma conjunção de fatores culturais, sobretudo de cunho religioso, jurídico e político contribui significativamente para a entrada do protestantismo no Brasil, primeiro em sua versão “ de imigração” e, em seguida, o denominacional.

O modelo de missões “de mercado aberto” se estabeleceu rapidamente criando entre os protestantes o paradigma da denominação que dava legitimidade e implicava a crença da necessidade dessa forma de organização. O melhor exemplo dessa consolidação talvez seja a entrada do pentecostalismo no Brasil, no início do século XX. A Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil são igrejas autóctones iniciadas por estrangeiros, dois suecos e um italiano respectivamente, no seio das igrejas batista e presbiteriana. Ao contrário do catolicismo que conseguiu assimilar sua vertente pentecostal, o pentecostalismo protestante rapidamente se separa das igrejas nas quais se origina dando origem a duas novas denominações e em seguida se subdivide pelos motivos mais diversos dando origem a novas denominações.

As implicações do denominacionalismo, com sua fragmentação explícita e necessidade de tolerância mútua, para a pluralização do campo religioso brasileiro é evidente, e, fazemos questão de ressaltar, muito importante. Embora a laicização formal do Estado brasileiro, sobretudo após a proclamação da República, seja condição necessária para a pluralização e criação de um mercado religioso, esse processo seria no mínimo anêmico se não houvesse grupos religiosos disputando de maneira intensa dentro desse mercado. Ou seja, a liberdade de mercado não evita *per si* a possibilidade de monopólios, é somente o aumento da oferta válida que dá realidade à liberdade de opção. Nesse sentido, a forma denominacional do protestantismo brasileiro, comum, como já aponte, a todos os ramos, mesmo os

neopentecostais, tem sido fator determinante na pluralização do campo religioso brasileiro com conseqüências para a própria *secularização* da sociedade brasileira. Antônio Flávio Pierucci é um dos autores que aposta nessa equação.

... por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa de modo algum o fim da secularização, antes pelo contrário, ajuda-o, acelera-o. Quanto maior o número de religiões compartilhando o mesmo espaço-tempo comprimido, tanto mais se intensifica a secularização (Pierucci apud Oro, 1997: 258).

É importante ressaltar que se a *denominação* legitima institucionalmente um conjunto de congregações e, como já dissemos, requer a tolerância no âmbito de um determinado território ou nação. A falta de uma tradição e doutrina que reforce a unidade institucional, antes, pelo contrário, favorece também a multiplicação de inúmeras pequenas congregações independentes. O significado dessa fragmentação local certamente não está na importância e impacto de qualquer uma delas, mas deve ser procurado na própria multiplicação de grupos e igrejas, muitas vezes, iniciados por pessoas com baixa escolaridade e nenhuma formação teológica, que reforçam o pluralismo religioso e uma certa secularização da sociedade à medida que enfraquecem a legitimidade de qualquer centro ou tradição religiosa. Nesse sentido, a denominação mais forte institucionalmente contribui para o pluralismo e para o próprio diálogo religioso, pois só pode haver diálogo entre iguais (Monteiro, 1997) e as pequenas *seitas*, sobretudo nas periferias das grandes cidades, contribuem com o pluralismo à medida que aumentam a oferta de opções religiosas em uma linguagem e características sociológicas adaptadas ao meio onde estão inseridas, pois é dali mesmo que se originam.

Um pequeno rebanho

Todos os grupos protestantes cresceram durante a República Velha. Uma onda pietista marcou indelevelmente o protestantismo brasileiro pelo menos até os anos 60. Martin Dreher enumera algumas características do protestantismo desse período:

- 1- Piedade pessoal, participação na vida Igreja, testemunho público da fé;
- 2- Ao invés de praticar o lazer e de resignar, é considerado trabalhador e poupador;
- 3- Pratica a temperança: não bebe, não fuma, é higiênico;
- 4- É obediente, desconhecendo o “jeitinho”.
- 5- Não transforma a sociedade, mas a condena por causa dos seus vícios. É contra o carnaval, bailes e festas;
- 6- Separa Igreja e política. A Igreja é considerada espiritual, nada tendo a ver com este mundo.
- 7- Ao invés do caráter profético, surge nesse protestantismo o institucionalismo.

Dentre todas essas características uma sobressai: a educação.

Todas as características apontadas têm como centro o indivíduo em uma relação do tipo Eu-Deus, em que os valores do individualismo moderno são adotados e valorizados em meio a uma sociedade percebida como idólatra e atrasada. (Dreher, 1999: 230)

A participação de políticos evangélicos foi marcada, até início dos anos 60, por essa oposição atraso *versus* modernidade, liberalismo *versus* conservadorismo. As atuações de evangélicos tiveram tom laicizante, democrático, sobretudo nas primeiras décadas do século XX. A característica de separação entre igreja e política, em parte também um reflexo da herança norte-americana, e o fato de os evangélicos serem minoria, de qualquer forma, foi fundamental em um tipo de inserção evangélica essencialmente individualista. Os políticos evangélicos o eram por suas próprias carreiras e não por qualquer impulso ou apoio de suas igrejas. Por outro lado, no meio pentecostal, houve uma predominância do discurso “crente

não se mete na política.” A exceção do fundador da Igreja Brasil Para Cristo apenas confirma a regra, sobretudo quando os futuros líderes da mesma igreja reforçarão que a decisão de entrar na política era uma posição pessoal e institucional.

O período Vargas foi de reaproximação do catolicismo com o Estado. Festas monumentais, restrições aos cultos afro-brasileiros, representações de “autoridades religiosas” em solenidades oficiais ilustram a relação que se (re)estabelecia do catolicismo com o Estado. A Igreja Católica, que deixara de ser oficial, agora poderia ser chamada de oficiosa. Entretanto, a Igreja que se (re)aproximava do Estado no período Vargas já era uma igreja romanizada e não a Igreja nacional dos tempos do padroado. Continuava sendo uma igreja que se pretendia diferente do catolicismo popular, mas seu clero, instituições de ensino, confederações e o apoio velado do Estado formavam nesse momento um novo cenário. Os protestantes, longe dos corredores da máquina estatal, empenhavam-se nos seus colégios, esperando assim converter e influenciar a elite nacional, e também nas camadas mais pobres, no campo e, mais tarde, nas cidades, onde o crescimento, sobretudo pentecostal foi considerado “assustador”. Politicamente o cenário era de aversão a tudo que fosse da esquerda, em virtude de seu ateísmo e materialismo militante. A aproximação com o integralismo aconteceu tanto nas igrejas de migração como nas igrejas históricas. O pentecostalismo se recrudescia no “gueto” sob a égide de que a igreja é espiritual e não é deste mundo; daí a necessidade de se separar.

Com a redemocratização e o crescimento das instituições e da membresia evangélica, estabeleceu-se um quadro de afirmação dos protestantes. Em especial nas igrejas históricas, os membros com carreira política foram vistos pelos mais jovens, como uma evidência de prestígio e reconhecimento. Grandes concentrações, nascimento de importantes órgãos interconfessionais como a ABUB (Aliança Bíblica Universitária do Brasil), marcando também a chegada dos evangélicos às universidades, indicavam um crescimento tanto numérico como político. É também esse o momento das controvérsias entre conservadores e liberais e, sobretudo, a respeito do “evangelho social”. O mundo protestante se pluralizava e se politizava. Essa politização, todavia não era homogênea. Denominações inteiras sequer tomavam conhecimento do processo. Assim como internamente a questão era tensa, também não havia uma unidade de direção. Diferentemente do período imperial,

não era mais possível falar de uma coincidência entre protestantismo e o este ou aquele movimento político. O ideal modernizador se mostrara fracassado e a ênfase pietista e intimidante da religião vivida o tornava sem sentido para a grande maioria. Somente o lema da liberdade de culto, essencial para a continuidade do movimento, fazia sentido para a grande maioria. Aí talvez encontremos uma das raízes de um pavor protestante em relação à esquerda. Além do ateísmo e do materialismo histórico, esse foi o período da guerra fria, no qual notícias de perseguições religiosas terríveis, impetradas pelos comunistas na antiga URSS, geravam um sentimento de solidariedade pelos irmãos atrás da cortina de ferro e, ao mesmo tempo, a convicção de que o perigo vermelho deveria ser evitado a qualquer custo, mesmo que fosse uma aproximação com o catolicismo brasileiro.

A postura evangélica durante o golpe de 1964, e mesmo no período autoritário, tem como cenário a própria guerra fria e as questões relativas à liberdade de culto. Mesmo sem uma “Marcha da família com Deus pela liberdade”, o imaginário evangélico dessa época era muito similar. A grande diferença, entretanto, parece-nos, está no elemento institucional e no número reduzido de lideranças evangélicas inseridas e consolidadas no campo da esquerda. Institucionalmente, salvo as igrejas luteranas, as demais eram “denominações” ou “seitas” nacionais com laços frágeis no exterior, sendo que, quando os tinham, era com os Estados Unidos. A igreja Presbiteriana, a título de exemplo, ficou famosa por sua caça aos comunistas dentro da própria Igreja e seminários, com notícias de entrega dos próprios membros à repressão (Araújo, 1976). O jornal Batista suspendeu seus artigos sobre responsabilidade social e se desencadeou um processo de aproximação com o regime que culminou com o convite ao Pastor Nilson do Amaral Fanini, um dos maiores líderes denominacionais na época, para cursar a ESG. Analisamos que esse momento histórico, longe de refletir um conservadorismo inerente ao mundo protestante, demonstra a vitória de um projeto em detrimento de outro. Todas as discussões, manifestos, Associações, que vicejaram no período democrático, e a própria discussão em torno do “Evangelho Social”, assim como os movimentos à esquerda de Manoel de Mello (fundador da Igreja Pentecostal Brasil Para Cristo), no período pré-64, indicam uma possibilidade que foi abortada durante o regime militar. Sob a acusação de liberalismo teológico, heresia grave para os evangélicos da época já fortemente influenciados pelo fundamentalismo norte-americano, muitos nomes

foram aliados de suas instituições. O exemplo mais famoso talvez seja o de Rubem Alves, fundador da Igreja Presbiteriana Unida, uma das poucas denominações com alguma resistência à ditadura interna e externa, assim como o ISER, uma possibilidade de voz para esses exilados religiosos.

Ao se iniciar o processo de redemocratização brasileira algumas características evangélicas estavam delineadas.

Em termos de auto-identidade, podemos falar em um “continuum” evangélico (Freston, 1993), que vai da igreja luterana, uma igreja de imigração que se nacionaliza ao longo desses mais de cem anos, até a Igreja Universal, tipo ideal do movimento neopentecostal com características absolutamente novas para o mundo protestante brasileiro, passando pelas igrejas históricas e pelo pentecostalismo tradicional, que seriam uma espécie de “evangélico médio”.

Ser evangélico, portanto, é uma identidade social e historicamente elaborada. As diversas denominações brasileiras, mesmo autóctones, foram influenciadas, de maneiras diferentes, por diversos movimentos históricos do protestantismo internacional. A Reforma propriamente dita fundamenta a possibilidade de ser cristão sem ser católico no Ocidente. O evangelicalismo dos “dissenters” dá conteúdo teológico e ideológico e consolida o termo “evangélico”. Os avivamentos do século XVIII e XIX marcam o cunho pietista, intimista e a “separação do mundo” .

Institucionalmente o ser evangélico no Brasil foi marcado pelo “transplante” denominacional (Freston, 1993; Dreher, 1999; Cavalcanti, 2002), originando entre nós um desenho similar na dispersão ao campo religioso norte-americano. A grande diferença é que, se lá o denominacionalismo significa uma espécie de sobrenome a um cristianismo hegemonicamente protestante, no Brasil, significa divisão para um grupo já minoritário que concorre, seja no mercado religioso, seja no mercado político, com uma grande instituição que é majoritária e que é pelo menos formalmente una. Do ponto de vista estratégico, no que se refere ao mercado religioso, parece que as divisões favoreceram os evangélicos. Com uma máquina eclesiológica menos “pesada” e hierarquizada, com importante lugar para o leigo, o processo de tentativa e erro no caminho da expansão ficou muito mais barato,

mais rápido e sobretudo mais adaptado. No terreno político como as denominações se caracterizam por um certo apoliticismo, pelo menos até os anos 80, as identidades políticas ficaram a cargo de órgãos e movimentos interdenominacionais, gerando assim redes diferentes que perpassam as diversas denominações.

A oposição ao catolicismo marcou também profundamente os evangélicos brasileiros. A aversão evangélica histórica à imagem, uma teologia centrada no não-ser e uma pobreza litúrgica e simbólica são apenas alguns aspectos dessa oposição a um “inimigo” com o qual se disputa a salvação das almas. Oposição esta que, nos primeiros anos, traduziu-se em oposição política em uma luta por direitos primários à própria existência do protestantismo, mas que precisou ser relativizada, na arena política, diante de novos desafios igualmente importantes no imaginário protestante.

No final dos anos oitenta, o mundo evangélico, em sua face pentecostal e neopentecostal, aparecerá de maneira forte na mídia, tanto por seu crescimento propriamente dito, inclusive deixando seu público tradicional, os mais pobres, para alcançar setores da classe média, como por sua entrada peculiar na política institucional. Peculiar por abandonar, de forma aparentemente abrupta, seu apoliticismo, como também pela maneira nova de entrar no cenário político a partir da figura dos candidatos oficiais. Os evangélicos históricos, já proporcionalmente superados pelos pentecostais e mais tímidos em sua inserção, repensam suas próprias formas de atuação assim como os próprios católicos.

Em termos mais sintéticos o que pretendi destacar até aqui é que o fato de serem uma minoria privada inicialmente de um status de igualdade frente a religião hegemônica afetou a identidade evangélica e a própria sociedade brasileira. A contínua reinvenção evangélica tem sido marcada por uma intensa militância e demanda por recursos em busca da sobrevivência e consolidação institucional. Se por um lado a separação entre a Igreja e o Estado brasileiro, ocorrida por ocasião da proclamação de República, contribui na configuração jurídica do mercado religioso por outro lado a existência e a pressão política, crescente nas últimas décadas, tem realimentado o processo reforçando o pluralismo religioso de fato e de direito no Brasil.

Considerações finais

O destaque neste trabalho foi dado a três características predominantes no conjunto dos grupos protestantes, incluindo aqui históricos, pentecostais e neopentecostais, quais sejam: o *conversionismo*, o *denominacionalismo* e sua *condição minoritária*.

O *conversionismo*, ou seja, a adesão religiosa que passa pela aceitação individual de uma nova religião, implicou, ao longo deste quase um século, o reforço à noção do indivíduo. A conversão leva ao rompimento com a própria “biografia da pessoa”, quebrando laços sociais tradicionais e desnaturalizando o campo religioso. Isso contribui para a secularização da sociedade à medida que estabelece o paradigma da religião como possibilidade de escolha individual e não como consequência necessária de outra relação, seja ela familiar ou nacional.

O *denominacionalismo* é a característica protestante decorrente de sua incapacidade de construir uma nova unidade institucional em virtude do deslocamento do centro de autoridade espiritual do colégio apostólico para o texto sagrado, este passível de interpretação pelo indivíduo. A fragmentação denominacional é importante fator na pluralização do campo religioso, o que acaba reforçando e acelerando os processos de secularização, bem como implica uma outra forma de relação entre os indivíduos religiosos ou não.

Finalmente, a presença evangélica, no Brasil, em condição de religião minoritária frente a uma igreja oficial, forçou-os a pressionarem o estado e a sociedade pelo reconhecimento de direitos civis individuais, inicialmente, e mais tarde a uma luta por isonomia social e política. O crescimento do número de igrejas lutando por espaço e direitos na mesma sociedade foi um dos fatores mais importantes, segundo Stuart Mill (1968), para a laicização do estado durante os tempos modernos, pois, não havendo apenas uma igreja legítima, são necessários a tolerância e o não-comprometimento do estado com esta ou aquela vertente, sob o risco de tornar a disputa religiosa em disputa política e, eventualmente, em guerra.

A partir desses termos, ao contrário da tradicional idéia que vincula o religioso, em especial os evangélicos, ao conservadorismo e à posturas antidemocráticas, é possível propor que a pluralização do campo religioso, as consequências da propagação de uma religião

internalizada para o fortalecimento da noção de indivíduo e a secularização que se alimenta também deste processo, são fatores importantes na democratização da sociedade, elemento fundamental para a construção do arranjo democrático institucional.

Bibliografia

- ALMEIDA, R. 1997 "O cenário Religioso nacional", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 48 (Jul): 197-201.
- _____. 1996 "A universalização do reino de Deus" In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 44, Março, 12-23
- ALVAREZ, S. E; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.). 2000 *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- ALVES, R. A. 1982 *Dogmatismo e tolerância*, São Paulo, Paulinas.
- ANTONIAZZI, A. et al. 1994 *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes.
- AZEVEDO, I. B. de. 1996 *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista Brasileiro*, São Paulo, Editora UNIMEP; EXODUS.
- ARAÚJO, J. D. de. 1976 *Inquisição sem fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil*, São Paulo, ISER.
- BURITY, J. 2001 "Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica", *Teoria e sociedade*, Belo Horizonte, n. 8 (Dez): 98-115.
- CAMARGO, C. P. F. 1971 *Igreja e desenvolvimento*, São Paulo, Editora Brasileira de Ciências Sociais.
- CAVALCANTI, H. B. 2001 "O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência Presbiteriana e Batista", *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, Nº 4 pp. 61-93.
- CAVALCANTI, R. 1997 *A utopia possível: em busca de um cristianismo integral*, 2. ed., Viçosa, Ultimato.
- _____. 1994 *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*, 3ª ed. amp., São Paulo, Temática publicações.

- D'EPINAY, C. L. 1970 *O refúgio das massas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DIAS, Z. M. 2000 "Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo na América Latina", *Numen*, Juiz de Fora. v.3, nº 2 (Jul-Dez): 47-62.
- DOIMO, A. M. 1995 *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*, São Paulo- Rio de Janeiro: ANPOCS-Relume-Dumará.
- DREHER, M. N. (org.). 2002 *500 anos de Brasil e igreja América meridional*, Porto Alegre, CEHILA-EST edições.
- _____. 1996 *A crise e a renovação da igreja no período da reforma*, São Leopoldo, Sinodal.
- _____. 1999 *A igreja latino-americana no contexto mundial*, São Leopoldo, Sinodal.
- ELWELL, W. A. et al. 1988 *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, 3 vol, São Paulo, Edições Vida Nova.
- FERNANDES, R. C. 1992 "Os vários sistemas religiosos em face do impacto da Modernidade", in: BINGEMER, M. C. L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo, Edições Loyola, pp. 253-298.
- _____. (Org.). 1998 *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, Mauad.
- _____. 1977 "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais", *Cadernos do ISER*, n.6 (Março): 49-60.
- FONSECA, A. B. 2000 "Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem-religião", *Numen*, Juiz de Fora. v.3, nº 2 (Jul-Dez): 63-90.
- FRASER, N. 1989 "What's critical about critical theory? The case of Habermas and Gender", in: FRASER, N. (Ed.). *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____. 1993 "Rethink the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy", in: ROBBINS, B. (Ed.), *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FRESTON, P. 1993 *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia), Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

- _____. 1998 "Dilemas políticos do protestantismo latino-americano", VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 22-25 de setembro, São Paulo, Anais.
- HOLANDA, S. B. 1995 *Raízes do Brasil*, 26ª ed., São Paulo, Companhia das Letras.
- LÉONARD, È. G. 1988 *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, São Bernardo Campo, IMES (UMESP).
- _____. 1963 *O Protestantismo brasileiro*, São Paulo, ASTE.
- MACHADO, M. D. C. 1996 *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas-São Paulo: Autores Associados-ANPOCS.
- MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. 1992 "O envolvimento dos Pentecostais na Eleição de Collor", *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34 (Novembro) 10-19.
- _____. 1996 "Os pentecostais e a teologia da prosperidade", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 44 (Março): 24-44.
- MENDONÇA, A. G; VELASQUES, Prócoro. 1990 *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- _____. 1995 *O celeste porvir*, São Paulo, ASTE, IMS (UMESP).
- _____. 1997 *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, São Bernardo do Campo, UMESP.
- MILL, J. S. 1942 *Sobre a liberdade*, São Paulo-Rio de Janeiro-Recife-Porto Alegre: Companhia Editora Nacional (Biblioteca do Espírito Moderno, vol. 7).
- MONTEIRO, P. 1996 "Cultura e democracia no processo de globalização", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 44 (Março): 89-114.
- MONTEIRO, P. 1997 "Globalização, identidade e diferença", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 49 (Novembro): 47-64.
- NIEBUHR, H. R. 1992 *As origens sociais das denominações cristãs*, São Paulo, Aste.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. 1996 *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, R. 1992 "Perto da Magia, longe da política", *Novos Estudos CEBRAP*, nº 34, São Paulo (Nov): 81-91.
- RIBEIRO, B. 1973 *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Pioneira.
- REILY, D. 1984 *História documental do protestantismo brasileiro*, São Paulo, ASTE.

- RESENDE, M. E. L. de. 1991 "Às vésperas de 37: o novo/velho discurso da ordem conservadora", *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: UFMG, Julho de 1991, n. 73 p.7-51.
- SOUZA, J. (org.). 1999 *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- TROELTSCH, E. 1956 *The social teaching of the Christian church*, London-New York, George Allen & Unwin Ltd-The Macmillan Company.
- TROELTSCH, Ernst. 1987. Igreja e seitas. In, *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. n.14 Março.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. 1988. Fundamentalismo: raízes histórico-teológicas. In, *Estudos de Religião. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião. Ano III, n.5.
- VIEIRA, D. G. 1980 *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília, Editora Universidade de Brasília (Coleção Temas Brasileiros).
- WEBER, M.1979 *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- _____. 1979 *Ensaios de sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- WEBER, M. 2000. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 15.ed. São Paulo: Pioneira,.
- WEFFORT, Francisco. (org.) *Os clássicos da política. Vol 2*. 10ª ed. São Paulo, Ed. Ática. 2003.