

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ORIGEM E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA
IGREJA METODISTA WESLEYANA

VALTER BORGES DOS SANTOS

São Bernardo do Campo

2014

VALTER BORGES DOS SANTOS

ORIGEM E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA IGREJA
METODISTA WESLEYANA

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião com vistas à obtenção de grau de mestre.

Orientador Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos

Universidade Metodista de São Paulo

São Bernardo do Campo - 2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Sa59o	<p>Santos, Valter Borges dos Origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana / Valter Borges dos Santos -- São Bernardo do Campo, 2014. 193fl.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo Bibliografia Orientação de: Leonildo Silveira Campos</p> <p>1. Protestantismo 2. Metodismo 3. Pentecostalismo 4. Igreja Metodista - Brasil I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 287</p>
-------	---

A dissertação de mestrado sob o título Origem e Institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana, elaborada por Valter Borges dos Santos foi apresentada e aprovada em 14 de abril de 2014, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Ayres de Mattos (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur (Titular/PUC-SP).

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião
Área de Concentração: Religião e Dinâmicas Socioculturais
Linha de Pesquisa: Religião, Sociedade e Cultura

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelos momentos de inspiração, e a CAPES pela bolsa de estudos que proporcionou tranquilidade para pesquisa e produção dessa dissertação.

Sou grato pelo amor, carinho, cuidado e orientação de meus pais. Eles deram sentido à minha vida. Dedico esta obra ao meu pai José Borges (*in memoriam*), que não viu a obra concluída por conta de seu falecimento em junho de 2013, no meio do processo. Ele acreditava que daria tudo certo. E deu! Agradeço à minha mãe Eva. Ela sempre me recepcionava com seu olhar que dizia: “não desista, sei que você consegue”. Ela conhecia minhas fragilidades mais do que eu mesmo. Obrigado por existir e me introduzir na religiosidade assembleiana.

Sou grato à minha esposa Gislene e aos filhos meus filhos Valter Júnior e Victor Hugo. Vocês são especiais para mim! Obrigado pelo seu amor, companheirismo e pela muita paciência que exige de vocês, principalmente pelas ausências por força da pesquisa e produção da dissertação. Sei que não foi fácil! Obrigado! Dedico essa obra a vocês também!

Agradeço também ao professor Dr. Leonildo Silveira Campos, meu orientador, pela paciência na leitura das várias versões dos capítulos dessa dissertação. Obrigado pelo empenho! Considero-me privilegiado por ser orientado por tão nobre pesquisador. Agradeço aos demais professores do PPG em Ciências da Religião da UMESP pela dedicação. Obrigado aos amigos Cosme, Flávia, Maurício, Léia e Mansilla, pelo incentivo. Obrigado pastor Tarcísio de Abreu, pelo incentivo. Obrigado especial aos leigos e ministros da AD Thelma, pela compreensão de minhas ausências.

SANTOS, Valter Borges dos. *Origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana*, Dissertação de Mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014

RESUMO

Este texto é o resultado de uma pesquisa empreendida sobre a origem histórica e características da Igreja Metodista Wesleyana, uma dissidência pentecostalizante da Igreja Metodista do Brasil, iniciada no Rio de Janeiro, no final dos anos 1960. Objetivou-se com essa investigação analisar as causas intracampo e extracampo religioso, que estimularam tal acontecimento. Enfatizamos os conflitos pastorais, administrativos e teológicos que fizeram da 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil um campo de batalha, onde pastores, leigos e bispo se envolveram em lutas que geraram a referida cisão. Diferente do pentecostalismo, que encontrou uma maior identificação com a cultura brasileira, o protestantismo, inclusive metodista, não conseguiram ganhar as camadas pobres da população, ficando com a classe média. Daí o aparecimento de processos de pentecostalização em várias denominações brasileiras como entre os presbiterianos, batistas, congregacionais, luteranos, metodistas e outros. A Igreja Metodista Wesleyana já surgiu institucionalizada, seguindo os modelos da Igreja Metodista do Brasil, de onde o grupo saiu. A seguir ela foi assumindo uma identidade pentecostal se perpetuando no campo religioso por meio de criação de seus próprios mecanismos institucionais e burocráticos.

Palavras-chaves: Protestantismo, Metodismo, Pentecostalismo, Igreja Metodista Wesleyana, Igreja Metodista do Brasil.

SANTOS, Valter Borges dos. *Wesleyan Methodist Church Origin and Institucionalization*, Master's degree Dissertation, The Methodist University of São Paulo, São Bernardo do Campo, 2014.

ABSTRACT

This text is the result of an undertaken research about the Wesleyan Methodist Church historical origin and its features, a pentecostal dissident of the Brazil's Methodist Church, started in Rio de Janeiro, in the late 1960's. Aimed with this investigation, analyze the intrafield reasons and religious extra field that stimulated that happening. We emphasize the shepherd, administrative and theological conflicts which made of the Brazil's Methodist Church First Ecclesiastical Region a battle field where shepherds, lay and bishop involved themselves in fights that generated this split. The sources of this split are, in our point of view, in the lack of the historical protestantism adequacy to the country's social, economic and cultural conditions. Different from pentecostalism that found a bigger identification with Brazilian's culture, the protestantism, including methodist, which were not able to gain the poor layers, getting to the middle class. So then the appearance of pentecostalization process in many Brazilian denominations between the presbyterians, the baptists, congregational, lutherans, methodists and others. The Wesleyan Methodist Church has emerged institutionalized, following the models of the Methodist Church of Brazil, where the group left. Then she was taking a Pentecostal identity perpetuating the religious field by creating their own institutional and bureaucratic mechanisms.

Key-words: Protestantism; Pentecostalism; Methodism; Wesleyan Methodist Church; Brazil's Methodist Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPÍTULO 1 - As origens históricas da Igreja Metodista Wesleyana.....	17
1.1. Igreja Metodista Wesleyana e sua origem: Igreja Metodista do Brasil	18
1.2. Conjuntura política da década de 1960	24
1.3. Conjuntura religiosa da década de 1960	27
1.3.1 Campo católico	27
1.3.2 Campo evangélico	29
1.4. Os conflitos internos no subcampo metodista brasileiro – o <i>Esquema</i>	30
1.5. Conflitos na Igreja Metodista do Brasil no Rio de Janeiro	36
CAPÍTULO 2 - As raízes teológicas e eclesiológicas da Igreja Metodista Wesleyana	60
2.1 Desdobramentos, controvérsias e polêmicas no Expositor Cristão	61
2.2 Características do protestantismo e como chegou ao Brasil	72
2.3 Mudanças no campo religioso brasileiro: a explosão pentecostal	88
2.4 Matriz religiosa brasileira	97
2.5 Conflitos no campo religioso brasileiro no século XX	104
2.6 Houve influência pentecostal e carismática na gênese da Metodista Wesleyana	111
CAPÍTULO 3 – As estruturas organizacionais e teológicas da Igreja Metodista Wesleyana	123
3.1 Institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana	124
3.2 Estrutura da Igreja Metodista Wesleyana	135
3.3 Teologia da Igreja Metodista Wesleyana	149
3.4 Liturgia da Igreja Metodista Wesleyana	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
BIBLIOGRAFIA	171

INTRODUÇÃO

Há muitos estudos sobre o movimento pentecostal moderno que foram produzidos com a finalidade de explicar esse fenômeno religioso que se tornou público nos EUA no início do século XX, e se expandiu por diversas partes do mundo, chegando ao Brasil poucos anos depois. Antropólogos, cientistas da religião, cientistas sociais, historiadores, pastoralistas e teólogos já se debruçaram sobre o tema para compreender esse fenômeno que foi, inicialmente, marginalizado, considerado irracional ou exageradamente emocional, tendo sido, por esses e outros motivos, desprezados pelas demais igrejas norte-americanas. Mesmo assim, o pentecostalismo acabou atingindo sistemas religiosos que lhe foram inicialmente avessos a ele, tais como o protestantismo histórico e o catolicismo romano.

Há várias teorias para explicar ou periodizar a chegada do pentecostalismo ao Brasil. Uma delas, é a teoria das “três ondas” desenvolvida por Paul Freston (1993), para quem a sua introdução no País provocou alterações no campo religioso, as quais mais de 100 anos depois continuam a se manifestar. Essa expansão foi feita não somente através de cooptação de fiéis oriundos das igrejas católicas, mas também de fiéis das igrejas presbiterianas, batistas, congregacionais, metodistas e outras. Uma acirrada disputa por fiéis e o reforço dos mecanismos de fidelização foram desenvolvidos nessas denominações pertencentes ao “protestantismo histórico” ou “protestantismo de missão”.

Tais mecanismos, entretanto, não evitaram a evasão de fieis, e nem o surgimento no interior dessas denominações de focos pentecostais. Esse fenômeno é conhecido como “pentecostalização do protestantismo histórico”. Como consequência ocorreu várias cisões dando origem a denominações que, muitas delas, mantiveram o nome original, acrescentando-se após o nome a palavra “*renovada*”. Quando as cisões não aconteciam, as igrejas pertencentes ao “protestantismo histórico” simplesmente perdiam pastores e membros para as várias igrejas pentecostais recém-surgidas, segundo Carl Hahn (2011:375).

Esta dissertação aborda o processo de pentecostalização ocorrida nos anos 1960-70 no interior do metodismo brasileiro quando acirradas batalhas internas na 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil no Estado do Rio de Janeiro resultou na origem da Igreja Metodista Wesleyana. O *cisma* no metodismo ocorreu devido à efusão do êxtase religioso conhecido no meio cristão como *batismo com o Espírito Santo*, bem como da aceitação da obra pentecostal, além de uma boa dose de conflitos administrativos e lutas pelo poder. Isso ocorreu na segunda metade da década de 1960 quando ministros da Igreja Metodista do Brasil passaram a ter experiências religiosas extáticas, contrariando fundamentos tradicionais doutrinários metodistas.

O anseio por conhecimento mais específico acerca das experiências extáticas e pela obra pentecostal fez com que pastores metodistas somassem com outros pastores que clamavam por renovação e passassem a realizar, em suas respectivas igrejas, práticas como vigílias de oração, cânticos com estilos contemporâneos e cultos espontâneos. Essas práticas se multiplicaram de tal forma, que, em 1965, boa parte das igrejas da 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil já estava pentecostalizada. Desde então, multiplicaram-se no metodismo tradicional, leigos e pastores que tiveram experiências extáticas pentecostais.

Com o crescimento do movimento dentro da Igreja Metodista do Brasil as resistências não demoraram a surgir. Desde 1965, com a chegada do novo bispo à 1ª Região Eclesiástica, um processo de reorganização interna começou a ser elaborado com o objetivo de cessarem com tais práticas. Mesmo assim o processo não foi interrompido provocando um cisma na Igreja, onde os pentecostalizados separaram-se do metodismo tradicional. Fato esse ocorrido por ocasião da realização do 11º Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil. Agora, na nova instituição havia a preocupação por parte dos membros fundantes de demarcarem

claramente as fronteiras da nova Igreja de forma que ficasse bem definida a diferença entre a Igreja Metodista do Brasil e a Igreja Metodista Wesleyana. Os documentos da nova Igreja propunham que desse a continuidade à “obra do avivamento espiritual, os cânticos de corinhos, as orações pelos enfermos e os cultos sem liturgia e protocolos” (IMW, 2009:14).

Diante desse processo de cisão há várias questões que precisamos responder, embora nem todas sejam tratadas nesta pesquisa. A primeira se refere ao campo religioso brasileiro. A segunda questão está ligada à teologia pentecostal. Aqui uma pergunta que julgamos ser importante: Como o pentecostalismo consegue penetrar e se amoldar em sistemas teológicos tão distintos quanto às tradições metodistas, batistas e presbiterianas? Com respeito ao metodismo, de forma mais ampla, pergunta-se se há uma afinidade teológica com o pentecostalismo, característica essa que possivelmente explique a tendência pentecostalizante manifestada tanto no surgimento da Igreja do Avivamento Bíblico, na década de 1940, como na cisão que resultou na Igreja Metodista Wesleyana, em 1967; e também no surgimento da Igreja Metodista Renovada, nos anos 1990 em São Paulo. Teria razão Donald Dayton (2008) ao ressaltar as origens metodistas da teologia pentecostal?

Outra questão que nos inquieta está relacionada com a práxis pentecostal. Por que a práxis pentecostal atraiu e atrai ainda tantas lideranças de outros meios do cristianismo, como, por exemplo, do protestantismo histórico? Notadamente, percebem-se práticas pentecostais e neopentecostais nas liturgias de muitas igrejas conservadoras que passaram a abrandar a outrora rigidez formal, aderindo à espontaneidade das práticas cúlticas pentecostais, embora muitas dessas denominações não admitam em seus quadros os pentecostais e nem admitam sua teologia, embora eles – os pentecostalizados - estejam lá.

Diante disso conjecturamos se os entraves entre protestantes históricos e pentecostais ainda fazem sentido, uma vez que esses distintos campos estão tão entrelaçados. Presume-se que na história eclesiástica há grupos protestantes que admitiram em suas práticas e teologias o pentecostalismo, como o movimento carismático norte-americano. No Brasil, a origem e a institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana revela um fenômeno intrigante ocorrido no Brasil a partir da década de 1950, relacionado com o que se considera de *pentecostalização do protestantismo histórico no Brasil*, que envolveu, inicialmente, o ramo metodista (fins

da década de 1940), batista (fins da década de 1950), mais uma vez o metodismo (na segunda metade da década de 1960) e, também, anos 1990, tal renovação atingiu também os presbiterianos (anos 1970), os congregacionais, e os luteranos em menor escala. Dessa forma, se torna fácil perceber como o fenômeno pentecostal exerceu e ainda exerce sobre as igrejas do protestantismo histórico significativas mudanças nesse cenário. Esse fenômeno que inclui práticas pastorais e formas litúrgicas pentecostais dentro do protestantismo histórico brasileiro se tornou conhecido como “movimento de renovação”.

Outro estranhamento está relacionado com os moldes e as formas que esse processo de pentecostalização está se configurando no cenário religioso brasileiro, principalmente no metodismo nacional. Portanto, seria significativo verificar quais as formas que o pentecostalismo está impingindo no protestantismo contemporâneo. Certo é que as práticas que moldaram a comunidade eclesial pentecostal moderna e que importam tão imediata aceitação por parte de parcela da população promoveram adesões em massa desde a sua gênese no início do século XX. Nesse movimento pentecostalizante os êxtases e a glossolalia tornam-se elementos centrais na caracterização da práxis pentecostal admitida nesse processo.

Para compreender esse fenômeno pentecostalizante é necessário ainda fazer outros questionamentos dada pluralidade dos pentecostalismos que proliferam na atualidade. Embora reconheçamos que os reducionismos possam prejudicar e simplificar as análises desse fenômeno nós ressaltamos que as práticas pentecostais não se restringem ao fenômeno da glossolalia, mas para além dos êxtases religiosos, sendo seu alcance mais amplo e abrangente, mudando o modo e estilo de vida de seus adeptos. O entusiasmo pessoal que resulta em espontaneidade promove o abrandamento litúrgico e ressignificação de outros significativos aspectos da cristandade protestante aos moldes do pentecostalismo.

Indaga-se se é desejável nos meios protestantes esta pentecostalização e se é possível uma convivência de frentes tão distintas entre pentecostalismo e protestantes históricos, mesmo tendo muitos aspectos em comum. Obviamente a abordagem que escolhemos nesta pesquisa não responde a todos esses questionamentos, apesar de nossos esforços. Porém, é imprescindível que pesquisas posteriores sejam realizadas no intuito de respondê-las, devido às poucas obras sobre a temática.

Por conta das limitações óbvias este trabalho procurará esclarecer o processo de pentecostalização do protestantismo histórico a partir de duas perguntas centrais relacionadas com a continuidade da pentecostalização do protestantismo histórico na atualidade, ou mesmo se foi restrito à marginalidade nesses meios desde sua explosão na década de 1960. As perguntas são: (1) A formação da Igreja Metodista Wesleyana é o resultado inevitável de um processo de pentecostalização das igrejas do protestantismo histórico brasileiro, em especial no metodismo na década de 1960? (2) Esse fenômeno continua a proliferar no campo protestante, em especial no metodismo, na atualidade?

Este trabalho, portanto, apresenta a história da Igreja Metodista Wesleyana, analisando suas origens e institucionalização pautada na pentecostalização do metodismo da década de 1960 no Rio de Janeiro. Fenômeno semelhante a este aconteceu em Belo Horizonte (1966) quando do surgimento da Igreja Batista da Lagoinha, e do movimento de renovação batista que daria origem a Convenção Batista Nacional. Este caso foi estudado por Reinaldo Arruda Pereira (2011). Porém, a Igreja Batista da Lagoinha assumiu uma identidade pentecostal logo de início, o que provocou a sua expulsão da Convenção Batista mineira e, logo depois, da Convenção Batista do Brasil.

Outro texto relacionado à questão da pentecostalização de igrejas do protestantismo histórico foi escrito por Áureo Bispo dos Santos. Seu projeto de pesquisa foi publicado em *Cadernos do ISER* 6 (1977:21-24). Nesse projeto ele destaca a penetração do pentecostalismo nas denominações históricas, porém não avançou na análise até porque era simplesmente um projeto. A crescente adoção de práticas pentecostais pelo protestantismo histórico também foi analisada no artigo de Leonildo Silveira Campos (2011:527). O autor apresentou, em seu texto, quatro cenários possíveis nas relações entre protestantismo histórico e pentecostalismo. Campos aponta para a possibilidade de cessação dessa disputa entre protestantes históricos e pentecostais.

Esse pensamento de Campos provavelmente coadune com algumas críticas formuladas por pesquisadores do protestantismo histórico que entendem que o protestantismo necessita de reformulação. Segundo esses pesquisadores o protestantismo possui características fundamentalistas, conservadoras, isolacionistas, tornando-se anticulturais e antipolíticas. Essas características estão presentes nas

mensagens protestantes, e por isso as mesmas tornam-se inadequadas para a realidade da religiosidade brasileira, promovendo um esvaziamento de sentido no protestantismo levando-o à marginalização. A produção de alienação social é oriunda dessas perspectivas teológicas distanciadas da história além de gerar um comportamento de autorrepressão, segundo Mariano (1999:93-94). Ao se referir ao pentecostalismo, Mariano entende que esse segmento religioso tem a capacidade de se adaptar aos estratos sociais mais desfavorecidos. Mariano faz uma associação do pentecostalismo com a religiosidade popular, mais especificamente, com o catolicismo, conforme Willems (1967); D'Epina (1970); Rolim (1985); Bastian (1994).

A análise de Campos em seu artigo *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas* (2005) identificou os problemas em que as igrejas do protestantismo histórico se envolveram entre 1952 e 1962 com a chegada de várias teologias novas, e também por causa do impacto da explosão pentecostal. Campos observou que o crescimento das cidades que era decorrente das questões migratórias oriundas da industrialização e urbanização provocaram desajustes sociais e rupturas desses migrantes com suas religiões de origem. Conclui-se que junto com a migração geográfica veio também migração religiosa “em busca de religiões mais práticas e que tivessem a ver com o cotidiano das pessoas” (2005:61).

No que tange à temática dessa dissertação não foram encontradas pesquisas acerca da Igreja Metodista Wesleyana, nem mesmo no Banco de Teses e Dissertações da *Capes*, apesar das exaustivas incursões. Por tais motivos entendemos oportuna a pesquisa da Igreja Metodista Wesleyana, de suas origens e processo de institucionalização. Justificamos o tema devido à crescente proliferação das formas pentecostais encontradas no protestantismo histórico. No meio metodista há pelo menos mais outras duas cisões que originaram novas denominações, entre elas a Igreja Metodista Renovada e, anterior a ela, a, já mencionada, Igreja do Avivamento Bíblico.

O objetivo geral desse trabalho é demonstrar que a atualidade do processo de pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro continua no metodismo, e que por isso mesmo merece novos estudos. A investigação sobre a origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana foi orientada pela noção de campo religioso elaborada por Pierre Bourdieu, que considera o campo religioso como um campo de batalha. Ora, a história dessa denominação fundada em 1967 se caracterizou como um campo religioso marcado pela tensão entre aqueles que são os detentores de

maior capital religioso que estabelecem estratégias para deslegitimar os profetas. Esses últimos, segundo Bourdieu, são opositores que buscam contestar a religião estabelecida caracterizada pelo monopólio da produção e de distribuição dos bens de salvação. Nesse campo, os leigos pendem entre estes polos opostos que disputam entre si, de acordo com suas demandas, recorrendo, por vezes à figura do mago, que não oferta bens de salvação, mas serviços; considerando que os leigos por sua vez são também reprodutores de práticas e discursos religiosos.

A teoria do campo de Bourdieu e sua dinâmica auxiliaram na compreensão dos confrontos teológicos e disputas de poder entre os vários protagonistas no interior do metodismo brasileiro diante do avanço de práticas pentecostais em suas diversas igrejas no Rio de Janeiro, além de confronto com pastores metodistas adeptos a essas práticas, e, sua consequente cisão na década de 1960. Bourdieu foi precursor na compreensão dos fenômenos sociais a partir de novos conceitos. Para Célia da Graça Arribas (2012:485) a produção de Bourdieu, especialmente a sociologia da religião, possui apenas seis obras publicadas: (1) *A dissolução do religioso* (2004a: 119-125); (2) *Sociólogos da crença e crenças de sociólogos* (2004a: 108-113); (3) *Gênese e estrutura do campo religioso* (2001:27-78); (4) *Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber* (2001:79-98); (5) *Piété religieuse et dévotion artistique: fidèles et amateurs d'art à Santa Maria Novella* (1994); (6) *La saint famille* (1982). Embora, seja restrita em quantidade, Bourdieu apresenta contribuições consideráveis para o estudo das religiões.

As noções de campo, *habitus* e de capital, oferecem, na esfera religiosa, métodos de análise muito significativa no estudo das religiões. Influenciado pelas teorias weberianas, Bourdieu analisou os tipos ideais que auxiliam na compreensão das interações sociais elaborando suas noções de campo. Entre os tipos ideais estão os de profetas, sacerdotes, feiticeiros e magos retrabalhados por Bourdieu, que tem papéis importantes com os seus conflitos internos que nos ajudaram na compreensão das forças que se confrontaram no interior da Igreja Metodista quando do surgimento da Igreja Metodista Wesleyana.

Para Bourdieu, a necessidade de combinação das demandas originadas nas várias classes sociais e as ofertas produzidas pelos especialistas religiosos é parte das manifestações do fenômeno religioso. Quando há discrepância entre a demanda e as ofertas religiosas há conflitos entre sacerdotes e profetas e destes com os feiticeiros e magos. Assim, na dinâmica social faz surgir um novo campo religioso onde as novas

demandas são geradas por novos sistemas de representações e práticas religiosas que procuram ser atendidas pelos especialistas religiosos os quais procuram manter o *status quo* das suas respectivas áreas de influência. O caráter moderadamente conflitivo da relação desses agentes – sacerdotes e profetas – na tentativa de acomodar a contestação nas tradições instituídas, sofre revés quando não há possibilidade de manter a unidade do campo. Essas trocas simbólicas são então rompidas, e as relações passam a se situar entre a contestação e a mútua destruição, embora, políticas de aproximações posteriores possam ocorrer.

A definição dos termos utilizados por Bourdieu se reveste de grande importância para compreensão de sua teoria. A categoria de *campo* é um espaço social delimitado pelas relações e ações empreendidas na sociedade por agentes e instituições. Nesse espaço a posição dos agentes se encontra fixadas *a priori*, onde no seu interior eles travam uma disputa por conta da concorrência por interesses específicos dentro dessa determinada área. Assim, esse espaço transcende as relações dos atores, na medida em que orienta e torna possível a ação de cada um deles.

Bourdieu em sua teoria defende que todo campo é um campo de batalha, pois trata de um espaço marcado por tensões, concorrência e relações de poder, as quais emanam do lugar ocupado na estrutura social por cada um de seus integrantes. Dessa forma, surgem os dominadores e dominados, sendo que os primeiros possuem uma maior parcela do *capital simbólico* acumulado pelo campo e, por isso mesmo, desenvolvem uma estratégia de manutenção ou de acumulação do capital. Já os dominados desenvolvem uma estratégia de contestação.

Nesse cenário surgem ainda de acordo com Bourdieu (1983) a noção de *ortodoxos* e *hereges*, que em seus respectivos antagonismos delimitam o campo legítimo. Dessa maneira “a luta [*que*] permanece no interior do campo é o motor do campo [e os] que lutam pela dominação fazem com que o campo se transforme se reestruture constantemente” (BOURDIEU, 1983:159). Desse modo a ortodoxia se nutre da heresia, pois o seu contrário implica no reconhecimento dos interesses em disputa. Assim, ambos coniventes, inclusive as estratégias heréticas e, graças ao antagonismo, acabam reforçando a ordem do campo.

Nesse contexto o dominante procura impor sobre os dominados a sua subjetividade como representação objetiva. Assim, para Bourdieu (1983:73) “o dominante é quem possui os meios de impor ao dominado que o perceba como ele quer

ser percebido”. Todavia, os agentes não têm consciência de que o mundo social se fundamenta nessa luta desigual pelo controle dos bens acumulados em cada campo. Dessa forma, ortodoxos e heréticos trabalham pela reprodução de seu campo, na medida em que investem na manutenção das *regras do jogo* – isto é, trabalham dentro de um consenso.

Notoriamente é graças à luta entre seus concorrentes que a história de um campo se realiza, sem, contudo permitir que essa luta leve uma parte a esmagar a outra. Isto porque uma revolução total “destrói não apenas os dominantes e a dominação, mas o próprio jogo”. Daí porque é necessário tornar impensável a destruição pura e simples do jogo. Mesmo assim, a luta entre estratégias antagônicas continua, porque “neste domínio, enquanto houver luta, haverá história, isto é, esperança” (BOURDIEU, 1983:91, 53).

Partindo da estruturação do campo religioso brasileiro podemos compreender melhor os fatos que culminaram na cisão do metodismo na década de 1960. Portanto, a partir do conceito de campo, a presente dissertação enfatiza a pentecostalização do protestantismo histórico. Esse conceito permite entendermos o processo que desencadeou na ruptura em 1967 de leigos e pastores da Igreja Metodista do Brasil e organizaram a Igreja Metodista Wesleyana. Esse fato revela que havia entrelaçados dois campos distintos dentro da Igreja Metodista do Brasil, o representado pela tradição do protestantismo histórico com seu *habitus* próprio e outro representado pelo pentecostalismo.

As raízes criadas a partir do *habitus* pentecostal nos arraiais metodistas principalmente pela influência das igrejas pentecostais a partir de seu surgimento no Brasil que teve forte adesão das massas fizeram com que setores do metodismo repensassem suas práticas, revisando seus conceitos teológicos acerca da pneumatologia e da eclesiologia, para assim alavancar aspectos soteriológicos. Em outras palavras, o crescimento do metodismo perpassava, segundo esses setores metodistas, pela adoção das práticas e da teologia pentecostal. A crise de identidade que se instaurou no metodismo, a partir da década de 1940, fez ressignificar conceitos de reavivamento, evangelização, pentecostes, êxtase religioso e liturgia. Esse entrelaçamento cultural dentro do metodismo mesclou a religiosidade de tal forma que o melhor conceito para representar tal fato é o hibridismo cultural (fenômeno histórico-social que resulta do

contato permanente entre sujeitos ou grupos distintos), apresentado por Néstor Garcia Canclini (1997).

Ressaltamos que num primeiro momento, analisaremos a cisão ocorrida dentro do metodismo brasileiro na década de 1960, considerando o contexto histórico no campo político e no campo religioso, marcados pela ditadura militar e por elementos novos na teologia católica e protestante como o aparecimento de movimentos que originaram a Teologia da Libertação, a influência do Concílio Vaticano II e o fortalecimento de ideias ecumênicas. Esses dois campos (político e religioso) estavam, nessa época, em efervescência, e que possibilitou reunir elementos para o surgimento da Igreja Metodista Wesleyana.

Num segundo momento, consideraremos as influências do processo de pentecostalização do protestantismo histórico nos EUA e sua configuração no Brasil, principalmente, nos meios metodistas. Com isso, elencaremos os fatores que levaram a formação que configuraram o *ethos* religioso metodista wesleyano, demonstrando historicamente o desenvolvimento do metodismo, do pentecostalismo e da configuração da matriz religiosa brasileira. Em seguida, destacaremos as aproximações e rupturas entre o metodismo e pentecostalismo em solo brasileiro, verificando suas influências pentecostais (prática e teologia), focando a pesquisa na pentecostalização ocorrida na década de 1960. Nessa época as igrejas protestantes históricas caracterizaram-se pela aproximação com o pentecostalismo cujos conflitos no metodismo se estabeleceram por conta da busca pela identidade metodista numa perspectiva brasileira incorporadas na reprodução da oposição entre os movimentos *Pentecostal* e de *Santidade*.

Somente num terceiro momento é que apresentaremos o processo de institucionalização e também sua rápida organização, demonstrando sua atual estruturação teológica e formas de governo, elementos que motivaram a cisão e que caracterizam a nova instituição. De forma, transversal, abordamos reflexivamente a busca da identidade do metodismo brasileiro em terras brasileiras. Que se desdobra em duas opções, a primeira, na manutenção do protestantismo implantado com viés estadunidense ou, na segunda opção, na adequação à religiosidade brasileira, com suas dificuldades próprias e específicas de aculturação.

CAPÍTULO 1

AS ORIGENS DA IGREJA METODISTA WESLEYANA

Quando da formação da Igreja Metodista Wesleyana em 1967, leigos e pastores da 1ª Região Eclesiástica – Rio de Janeiro – da Igreja Metodista do Brasil foram motivados pela expectativa de professar sua recente experiência religiosa, que com a nova instituição tornara-se fundante, de forma livre e sem a opressão oriunda do bispado metodista tradicional brasileiro. Depois de aderir gradualmente ao pentecostalismo, os membros metodistas do Estado do Rio de Janeiro foram surpreendidos em 1965, com a chegada do novo bispo metodista que passou a efetivar ações que impedissem as proliferações desses fenômenos no metodismo carioca.

Ao contrário do anterior, esse novo bispo possivelmente influenciado pelo ambiente político que se formara desde o golpe militar no País, adotou entre os metodistas cariocas uma reorganização eclesial que forneceu elementos para que em 5 de janeiro de 1967, leigos e pastores pentecostalizados fundassem a Igreja Metodista Wesleyana. Com pouco mais de um mês a nova instituição - pentecostal e metodista - já contava com aproximadamente trinta igrejas organizadas. Para compreensão dos conflitos interiores do metodismo brasileiro no Rio de Janeiro que resultou na formação da nova instituição abordaremos sua influência pentecostal, as ações do grupo *Esquema* e as conjunturas políticas e religiosas da década de 1960.

1.1 Igreja Metodista Wesleyana e sua origem: Igreja Metodista do Brasil

Os fatores que proporcionaram a origem da Igreja Metodista Wesleyana devem ser buscados em outra instituição, a Igreja Metodista do Brasil, especificamente na 1ª Região Eclesiástica dessa denominação, situada no Estado do Rio de Janeiro. Esses fatos estão relacionados à crise de identidade que setores do metodismo nacional identificaram na sua relação com o (ou a falta de) crescimento dessa denominação secular (JOSGRILBERG, 2005). É interessante observar que a cisão no interior do metodismo que originou a Igreja Metodista Wesleyana coincide com o ano do centenário da Igreja Metodista no Brasil e também com os eventos específicos de mudanças sociais, culturais e políticas da década de 1960. Constatamos que o movimento reacionário conservador impediu o possível desenvolvimento e direcionamento que a Igreja Metodista estava tendo em relação ao pentecostalismo. Percebe-se aqui o que já antecipara Antonio Gouvêa Mendonça (2004) quando identificou o constante movimento na composição e recomposição do campo religioso, quando em sua dinâmica a institucionalização é a consequência da trajetória histórica desses grupos religiosos, que pode, ou não, tomar a forma de igreja, de acordo com a tendência e prática de cada grupo.

Para compreensão dessa dinâmica recorreremos ao conceito de campo. Segundo Bernardo Lahire (2002) a noção de *campo* de Bourdieu perpassa por alguns elementos fundamentais e relativamente invariantes. Em primeiro lugar, um campo é um microcosmo que é parte integrante, por isso nunca desconectado, da dimensão macrocós mica constituída pelo espaço social (nacional) global. Identificamos essa interconexão nos conflitos internos na Igreja Metodista do Brasil com a conjuntura religiosa brasileira, onde crises emergem tanto no catolicismo e como no protestantismo, caracterizando um ambiente hostil e instável das instituições religiosas no País.

Ainda sobre a noção de *campo* destacamos em segundo lugar que existem diversos campos na qual cada um deles possui regras específicas próprias que o caracterizam, de forma que um não é desestruturado por outro campo, mas que podem se entrelaçar e reforçar mutuamente. O campo político da década de 1960 com o estabelecimento do golpe militar em 1964 fez a relação com o campo religioso

produzindo reflexos no subcampo metodista, se entrelaçando e reforçando-se mutuamente.

Na conceituação de campo, outra característica importante é que em sua estruturação ela se torna um “sistema” ou um “espaço” estruturado de posições, na qual diferentes agentes lutam para ocupá-las, cuja maior ambição é a de monopolizar o poder. É, portanto, na trama dos conflitos que emergiu as contradições no metodismo em sua (ou ausência de) relação com a matriz religiosa brasileira, que impediu o crescimento dessa confissão religiosa no Brasil. Ao identificar essa debilidade quantitativa, setores do metodismo mais sensíveis à cultura nacional enxergaram no pentecostalismo práticas que proporcionaram a aproximação com a população brasileira e sua religiosidade (JOSGRILBERG, 2005:12-15). Foi essa percepção que permitiu ressignificar a história do metodismo, onde setores procuraram se associar à teologia pentecostal e suas práticas, fazendo surgir os movimentos pentecostalizantes. Esses metodistas pentecostalizados buscaram em seus fundadores¹ a experiência pentecostal ofuscada por setores que negligenciavam as experiências extáticas e encobriram suas práticas afastando o metodismo do pentecostalismo, da igreja das camadas populares e consequentemente da igreja dos deserdados.

A pentecostalização originou a partir do despertar de alguns pastores no início da década de 1960 que em suas respectivas igrejas, começaram a viver e praticar o que consideravam o metodismo primitivo², no que tange ao ardor das experiências extáticas e à paixão por um pretense avivamento que conduziria às ações por adesão de membros. Com a intensificação das reuniões de oração e vigílias, o impacto saudosista foi sentido quando, no decorrer das orações, metodistas cariocas tiveram experiências religiosas extáticas. De tal magnitude foram essas experiências que Idelmício Cabral que na época pastoreava a Igreja Central de Petrópolis fora obrigado a separar as reuniões de oração em dois grupos distintos: um grupo de jovens e adultos; e outro de crianças. Pois, segundo ele, o “Espírito Santo operava de tal maneira que as reuniões de crianças eram tão fervorosas como a dos jovens e adultos.”³

¹ John Wesley que no episódio do coração aquecido muitos o associam com a experiência pentecostal extática.

² O metodismo primitivo está relacionado com o reavivamento religioso na Inglaterra do século XVII.

³ Disponível em http://educacaowesleyana.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=34, acessado em 18.jan.2014, às 17h59.

Contudo, essas manifestações foram consideradas contrárias ao *ethos* metodista. Mesmo assim, elas se prolongaram por alguns anos, não sem resistências internas por parte de setores do metodismo brasileiro contra tais práticas, tidas por eles como heréticas. Como consequência o Colegiado dos Bispos proibiu tais práticas tentando colocar fim com o desenvolvimento da obra pentecostal entre os metodistas cariocas. Os pastores pentecostalizados e envolvidos com o movimento de renovação foram chamados e orientados a encerrarem com o que vinham imprimindo nas diversas igrejas, porém esses resistiram às restrições impostas. Por essa razão vários pastores evitando um confronto maior no interior do metodismo entenderam que não poderiam prosseguir com a pretensa renovação sem se desligarem das estruturas da Igreja Metodista do Brasil - que nessas alturas já não correspondia mais com suas ansiedades - e decidiram organizar outra denominação.

Por conta da imprecisão das informações que dispomos provavelmente o movimento de renovação da Igreja Metodista do Brasil que culminou com o surgimento da Igreja Metodista Wesleyana teve início em 1962, ou antes, ainda. Alguns leigos e ministros começaram a ser despertados para a renovação espiritual nos moldes do pentecostalismo que se avizinhava no Estado do Rio de Janeiro. Gessé Teixeira Carvalho pastor na 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil na década de 1960 - e que posteriormente fora ordenado Bispo na Igreja Metodista Wesleyana -, juntamente com outros pastores como José Moreira da Silva, Ildemício Cabral dos Santos e Daniel Bonfim passaram a realizar trabalhos de avivamento direcionados a evangelização e para uma vida mais ascética das igrejas que pastoreavam. A partir de 1964, esse grupo manteve contato com outros pastores e grupos de várias denominações renovadas na busca por mais esclarecimento sobre doutrinas pentecostais. Nesse processo alguns pastores metodistas, que faziam parte desse grupo, tiveram experiências extáticas. Em 1966, com a maior aproximação com os grupos pentecostais, novos pastores aderiram ao movimento no interior da Igreja Metodista do Brasil como os pastores Fred Morris e Waldemar Gomes de Figueiredo.

As vigílias de oração nos montes, reuniões e retiros se intensificaram. Essas ações passaram a incomodar o bispo da 1ª Região Eclesiástica (RJ) que influenciou para que o Colegiado dos Bispos da Igreja Metodista do Brasil emitisse uma circular originalmente destinada a todos os pastores da Igreja Metodista do Brasil, mas que em nossa hipótese tinha como alvo esse grupo em especial. A circular informava que todos

que não obedecessem a normas impostas deveriam deixar a Igreja Metodista do Brasil. As normas consistiam na proibição de orações com imposição de mãos, práticas de exorcismos, corinhos musicais e vigílias constantes.⁴

Como não pretendia criar uma nova denominação a possibilidade inicialmente aventada pelos pastores pentecostalizados de renovar a Igreja Metodista do Brasil foi desestimulada com as novas restrições. Logo após receberem a carta circular do gabinete episcopal ao final de 1966 esses mesmos pastores visitaram várias igrejas que haviam aderido ao movimento de renovação pentecostal e orientam-nas a procurarem outras denominações em caso de uma possível e provável exclusão em massa.

Porém, com o apoio de leigos pentecostalizados, foram instados a organizarem uma igreja metodista pentecostal. Essa possibilidade foi aventada devido ao fato de muitos deles não desejarem procurar outras denominações por sua identificação com o metodismo, ao passo que pretendiam continuar pentecostais. Assim, no dia 5 de janeiro de 1967, por ocasião do Concílio da Igreja Metodista do Brasil, realizado na cidade de Nova Friburgo (RJ), o grupo formado de pastores e leigos metodistas pentecostalizados decidiu fundar uma nova denominação. Esse grupo já percebera a forte consistência e o fortalecimento do movimento pentecostal, bem como as possibilidades de êxito em criar uma nova denominação com adesão em massa dos metodistas pentecostalizados. Desse modo se reuniram às 14 horas sobre uma ponte, no pátio da Fundação Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro, sob a direção dos pastores Idelmício Cabral dos Santos e Waldemar Gomes de Figueiredo que já haviam solicitado seu desligamento da Igreja Metodista do Brasil.⁵

Foi nesta reunião que foi fundada definitivamente a Igreja Metodista Wesleyana, onde decidiram manter a forma de governo centralizado com o Conselho Geral seguindo o regime metodista, acrescida de práticas e teologia pentecostal. Estavam presentes nesta reunião Idelmício Cabral dos Santos, Waldemar Gomes de Figueiredo, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, Gessé Teixeira de Carvalho, Cório da Silva Pereira, José Mendes da Silva, Zeny da Silva Pereira, Dinah Batista Rubim, Ariosto Mendes, Jacir Vieira e Antonio Faleiro Sobrinho. Na noite do dia 5 de janeiro o grupo desceu a serra, sem nenhuma estatística em mãos para a formação de novas igrejas. No dia 6 de janeiro as notícias começaram a se propagar e em vários locais,

⁴ Disponível em http://educacaowesleyana.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=34, acessado em 18.jan.2014, às 17h59.

⁵ Idem.

grupos esperavam a presença dos pastores que saíram da Igreja Metodista do Brasil para se orientarem, com isso dentro de um mês havia 30 igrejas organizadas. Hoje são 733 igrejas no Brasil e 130 mil membros.

Como afirmamos anteriormente a Igreja Metodista Wesleyana foi criada por conta da não adaptação do grupo pentecostalizado às formas de governo das igrejas pentecostais visitadas, e, também com a finalidade de amparar metodistas com a mesma experiência que viessem a surgir posteriormente. O “movimento wesleyano”, conforme denominam seus seguidores, cresceu; e, após convocação, leigos e pastores reuniram-se nos dias 16 a 19 de fevereiro de 1967, na cidade de Petrópolis, para o Concílio Constituinte com a finalidade de organizar a nova igreja. Vários outros obreiros vieram se somar a Igreja Metodista Wesleyana, e posteriormente evangelistas foram eleitos. Após aprovação dos Estatutos foi eleito oficialmente os membros do Conselho Geral, constituídos da seguinte forma: superintendente geral, Waldemar Gomes de Figueiredo; secretário-geral de educação cristã, José Moreira da Silva; secretário-geral de Missões, Gessé Teixeira de Carvalho; secretário-geral de ação social, Oriele Soares do Nascimento; secretário-geral de finanças, Idelmício Cabral dos Santos; presidente da junta patrimonial, Francisco Teodoro Batista; e, redator do jornal “Voz Wesleyana”, Gessé Teixeira de Carvalho.

Uma Comissão de Legislação eleita pelo Concílio Constituinte teve a incumbência de formar o manual da Igreja Metodista Wesleyana, publicado em 1968. Os componentes da Comissão de Legislação foram: Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, Gessé Teixeira de Carvalho, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, João Coelho Duarte, Oriele Soares do Nascimento, José Mendes da Silva, Cório da Silva Pereira e Onaldo Rodrigues Pereira.⁶

Os membros do Concílio foram: Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, Gessé Teixeira de Carvalho, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, Antônio Faleiro Sobrinho, José Gonçalves, Isaías da Silva Costa, Alice Leny dos Santos, Pedro Moraes Filho, Daniel Pedro de Paula, Ezequiel Luiz da Costa, Tobias Fernandes Moreira, Nilson de Paula Carneiro, Joaquim R. Penha, José Barreto de Macedo, Sebastião Moreira da Silva, Letreci Teodoro, Derly Neves, Dilson Pereira Leal, Nadir Neves da Costa, João Coelho Duarte, Dinah Batista Rubim, Cório da Silva

⁶ Disponível em http://educacaowesleyana.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=34, acessado em 18.jan.2014, às 17h59.

Pereira, Helenice Bastos, Onaldo Rodrigues Pereira, Wilson Varjão, José M. Galhardo. José Tertuliano Pacheco, José Mendes da Silva, Clarice Alves Pacheco, Octávio Faustino dos Santos, Geraldo Vieira, Wilson R. Damasco e Azet Gerde. Outras pessoas também estavam presentes, porém não assinaram o livro de ata da organização.⁷

A institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana é problematizada pela ambígua relação da teologia pentecostal com a tradição teológica protestante. Como poderia o pentecostalismo penetrar e se amoldar em sistemas teológicos tão distintos como os das tradições metodistas, batistas, presbiterianos e luteranos? Mendonça (2004) ao refletir sobre o ritual fúnebre de Bastide lança luzes sobre essa questão quando procura compreender a razão que leva um protestante “formado e preso a uma tradição religiosa fortemente instituída, pode abrir-se para religiões sem dogmas e a-éticas e praticamente semi-institucionalizadas”. Mendonça demarcara a fronteira enfatizando “o equilíbrio entre o espírito, aqui a razão, e o coração, isto é, a emoção” (2004:29). Ele entende, ainda, que o processo é facilitado quando ocorrido em épocas de crise, onde os traços emocionais encobertos pelo intelectualismo e dogmatismo religioso tendem a emergir com força. O passado e o presente religiosos estão presentes no mesmo espaço e se manifestam de acordo com as condições sociais que se apresenta a sociedade na qual estão alocados os grupos religiosos que tendem a expressar ora manifestações emocionais, ora um intelectualismo conveniente.

A história da vida institucional do Cristianismo mostra, em todas as suas diversas manifestações, que a experiência religiosa, seja individual ou coletiva (neste caso, grupos ou comunidades místicas em fase às vezes pré-institucional), está sempre presente provocando retornos e simplificações institucionais (MENDONÇA, 2004:30).

Nossas pesquisas indicaram que a origem da Igreja Metodista Wesleyana ocorreu num período de conflitos na recomposição do campo religioso que estava em constante movimento na década de 1960. A disputa pelos bens de salvação estava pautada numa experiência religiosa extática manifestada numa religiosidade não institucionalizada. Esses conflitos se deram no subcampo metodista que foi influenciado pelo campo pentecostal. Analisaremos a partir de agora o campo político e religioso da década de 1960, em seguida, pautados nas atas e documentos dos Concílios de 1965 a 1968 da 1ª Região Eclesiástica, especificaremos as referidas disputas ocorridas por ocasião da pentecostalização no interior do metodismo carioca.

⁷ Idem

1.2 Conjuntura política da década de 1960

Os fatos ocorridos na 1ª Região Eclesiástica da Igreja Metodista do Brasil podem ser compreendidos à luz da efervescência política e religiosa que se desenvolveu no País na década de 1960 que culminou no golpe que instituiu a ditadura civil-militar em 1964. Posteriormente o recrudescimento do regime em 1968 permitiu o surgimento da resistência dos movimentos sindicais e estudantis e a consequente repressão e tortura estatal que afetaram, embora diferentemente, todos os segmentos sociais.

Naquela época a realidade dos pobres interpretada como fruto de estruturas desiguais incomodava especialmente a juventude metodista, que não aceitava mais pregações voltadas apenas à salvação do indivíduo ou de sua alma. Nessa época a Confederação Evangélica do Brasil, entidade que já discutia a relação entre Igreja e Estado, convocou e realizou em 1962 a Conferência do Nordeste sob o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Foi nesse cenário que a Igreja Metodista do Brasil criou uma comissão ecumênica que foi rechaçada por um movimento no interior do metodismo denominado *Esquema* que fez retaliações à juventude denunciando aos órgãos de segurança jovens que se opunham à ditadura, culminando no fechamento da Faculdade de Teologia em 1968.

Bourdieu ao considerar que dois campos distintos – político e religioso – se entrelacem na necessidade de legitimações, eles tendem a configurar em suas relações o comando constitutivo do campo religioso que funciona como elemento legitimador externo do poder político “na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política” (2003:69). Porém, questões religiosas só afetam o poder político na medida em que a subversão simbólica da religião acompanhe uma subversão política da ordem simbólica. Desse modo a igreja contribui para a manutenção da ordem pública, isto é:

para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica (...) imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘naturalização’ (BOURDIEU:2003:70).

Além disso, instrumentaliza a autoridade religiosa para no campo simbólico deter as tentativas subversivas proféticas ou heréticas. É através da hierarquização das

diferentes ordens unificadas que o poder religioso fornece manutenção ao poder político.

A ideologia religiosa produz uma forma elementar da experiência da necessidade lógica que o pensamento analógico engendra pela unificação de universos separados. A contribuição mais específica da Igreja (e geralmente da religião) para a manutenção da ordem simbólica reside menos na transmutação para uma ordem mística do que em uma *transmutação para a ordem lógica* a que ela sujeita a ordem política exclusivamente através da *unificação* das diferentes ordens. Assim, o efeito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma correspondência entre a hierarquia social ou eclesíastica, mas também e, sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza” (Aristóteles costumava referir-se a “lugares naturais”) as relações de ordem (BOURDIEU, 2003:71).

Porém, essa manutenção da ordem pública na relação entre poder político e poder religioso não exclui a possibilidade de tensões e de conflitos entre esses dois campos, onde “tais poderes podem entrar em competição, tendo encontrado, no curso da história (...) diferentes tipos de equilíbrio entre os dois polos constituídos pela hierocracia (...) e pelo César-papismo”⁸ (2003:72).

A conjuntura política da década de 1960 é significativa para as análises acerca dos acontecimentos que desencadearam a origem da Igreja Metodista Wesleyana. Vale ressaltar, que a ruptura foi a marca dessa década. A influência internacional foi determinante para moldar a conjuntura nacional pautada na formação e manutenção ideológica do capitalismo contra o comunismo, mas que inspirou a resistência por meio de manifestações e ações diversas contra os autoritarismos da ditadura militar no País.

A Guerra Fria que teve sua gênese histórica com o fim da Segunda Grande Guerra era resquício das diferenças entre o capitalismo estadunidense e a alternativa proposta pelos soviéticos na forma de construção de um modo de produção comunista, pautado na socialização dos meios de produção, que se manifestara com a derrota da Alemanha e a consequente divisão geográfica e ideológica. Ainda no campo político, os movimentos dos direitos civis nos Estados Unidos em 1963 aumentaram significativamente, de forma que inúmeras manifestações proliferaram naquele país. A

⁸ Hierocracia é o governo temporal dos sacerdotes. César-papismo é a subordinação total do poder sacerdotal ao poder secular (BOURDIEU, 2003:72).

força dessa pressão política fez com que em 1964 os EUA aprovasse a Lei do Direito de Voto aos negros, além de proporcionar arrefecimento no *apartheid* estadunidense.

Porém, foi com a revolução cubana que a Guerra Fria teve seus momentos mais críticos. Com uma tendência antiamericana Cuba aproximou-se de da URSS após as tentativas frustradas de derrubada do poder de Castro pelos EUA. As crises entre EUA e URSS tendo Cuba como ponto central trouxe o receio de uma guerra atômica que não se concretizou. Inspirados em Cuba o continente latino-americano convulsionou-se em revoluções armadas em vários países tais como Uruguai, Colômbia e Peru, que por sua vez promoveu uma reação em cadeia por parte dos EUA para manutenção do capitalismo e refrear a crescente possibilidade de influência soviética por meio de revoluções esquerdistas. Essa reação se configurou na instalação de ditaduras, sob o pretexto de deter o comunismo em vários outros países latino-americanos como Paraguai, Brasil, Chile, Argentina e Uruguai.

No Brasil as influências internacionais da conjuntura política proporcionaram um ambiente igualmente reproduzido de contestação diante dos autoritarismos opressores que foram se sedimentando na sociedade brasileira após o Golpe Militar em 1964. A força do golpe que implantou a ditadura no País foi duramente sentida pela população, em especial pelas classes intelectuais, artísticas e políticas. A situação piorou com o desenvolvimento de um núcleo de poder no governo que se concentrou no serviço secreto de informação com intuito de comandar os órgãos de repressão. A exacerbção do autoritarismo se manifestou, portanto, por meio de cassação de mandatos e perda de direitos políticos; expurgos do funcionalismo – onde professores universitários foram sistematicamente perseguidos –; a censura dos meios de comunicação e a tortura (FAUSTO, 2001:265).

O Golpe Militar precisa ser compreendido à luz dos acontecimentos anteriores à década de 1960, quando em nome do desenvolvimento permitiram-se um “vale-tudo” político e econômico desconsiderando questões importantes nas áreas sociais. O Golpe Militar representou o extremo da reação política conservadora nacional com apoio internacional somado com a opressão e o acirramento dos autoritarismos, tão combatido pelo mundo afora nessa mesma época. O clima de medo se instaurava. E isso perdurou por mais uma década.

1.3 Conjuntura religiosa da década de 1960

Os anos 1960 faz parte de um período de muitos conflitos sociais e culturais no País. Como vimos, em 1964, um golpe militar instalou a ditadura que iria se manter no poder por vinte e um anos. Portanto, o campo religioso não passou incólume por tantos conflitos nesse período.

1.3.1 Campo católico

O campo religioso brasileiro estava em efervescência desde o início da década de 1960. O catolicismo mundial nesse período promovia uma abertura e uma flexibilização como em poucas vezes aconteceu, promovendo uma *aggiornamento* da Igreja Católica, colocando-se em sintonia mais próxima com o que acontecia no mundo de então. O Concílio Vaticano II convocado pelo Papa João XXIII e que pretendia atualizar a Igreja foi realizado num período que perdurou de 11 de outubro de 1962 até 4 de dezembro de 1965. Essas mudanças, no entanto, refletiram no comportamento católico brasileiro inspirando, posteriormente, várias reuniões que se sucederam na América Latina com discussões acerca da complexidade da pobreza (GONZÁLEZ, 2010:357). Essa discussão sobre a pobreza previa uma revisão estrutural, pois, as explicações tradicionais de suas origens e razões eram questionadas. Foi então dada uma nova versão teórica para a explicação dos pobres, que não estavam relacionadas aos problemas da América Latina em si, mas com a conjuntura estrutural mundial onde os países latino-americanos se tornaram economias dependentes coloniais.

Enquanto o Concilio Vaticano II se reunia em Roma, “na América Latina os sacerdotes mais radicais começaram a se organizar. Em 1965, na Argentina, sessenta deles fundaram a organização *Sacerdotes para el Tercer Mundo*” (GONZÁLEZ, 2010:363). Numa perspectiva mais radical, em 1968, “cinquenta sacerdotes se reuniram na Colômbia em uma fazenda chamada Golconda. Eles adotaram uma posição ainda mais radical: a igreja precisa apoiar a revolução” (2010:363). A ideologia pela pobreza proliferou rapidamente no continente latino-americano e na América Central. Muitos líderes católicos dialogavam com protestantes que adotavam a “teologia da revolução”. Sobre o início da ruptura entre a Igreja Católica e o capitalismo escreveu Gonzaléz:

Embora a maioria dos bispos e outros prelados lamentassem e mesmo condenasse tudo isso, os sacerdotes radicais da América Latina extraíam sua força da *Declaração dos Bispos do Terceiro Mundo*, publicada em 1967, sob a liderança do Bispo de Recife dom Hélder Câmara. Esse documento, assinado por 17 bispos, declarava que estava na hora de “encerrar o concubinato da igreja com o dinheiro” e “libertar a nossa igreja de toda a servidão aos sistemas financeiros internacionais, pois não podemos servir a Deus e a mamom” (GONZALÉZ, 2010:364).

Os bispos católicos brasileiros, depois do Golpe Militar, divulgaram o *Plano de Pastoral de Conjunto*. Eles estavam convictos que as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) eram locais apropriados para a abordagem da Igreja em pequenas comunidades. Era a forma mais eficaz de chegar aos pobres. As pequenas reuniões nas dependências das CEBs poderiam renovar as paróquias diante de estruturas eclesiais cada vez menos adequadas (GONZÁLEZ, 2012:373). Ao rejeitarem o capitalismo e o comunismo, católicos foram convocados a fornecerem bases para uma nova ação com e entre os pobres, pautado na justiça social e em melhores condições socioeconômicas. Esse pensamento foi o embrião socio-teológico para o surgimento da Teologia da Libertação nos anos seguintes.

Todo este clima fez com que surgisse dentro da Igreja Católica Brasileira uma ala que ficou conhecida como *clero progressista*. Esta ala, na maior parte desligada da alta hierarquia, entrou em choque com o Governo Militar. Os atritos eram constantes. Muitos religiosos acabaram se aproximando dos Movimentos Estudantis e passaram a criticar a política social e econômica do governo. A Igreja Católica se tornou um pólo de organização dos movimentos populares (SCHMIDT, 2008:42).

Conjecturamos que sem o apoio inicial da Igreja Católica o plano para o Golpe Militar possivelmente teria se arrefecido. Diante da suposta ameaça infundada atribuída ao comunismo – como a crença ateísta -, parte da igreja se mobilizou em seu combate. Para o catolicismo o Golpe Militar representava a defesa da igreja, principalmente com o crescimento da esquerda na América Latina. Esse temor pela desintegração e desordem social espalhou-se para os diversos outros segmentos da sociedade, afinal já que a população se posiciona a partir de questões religiosas, portanto, cabia à igreja apoiar e contribuir para a manutenção política que se instituía.

1.3.2 Campo evangélico

No subcampo protestante outra linha era delineada. Os fatos contribuíram para formação de um quadro que Bittencourt (2003:138) chama de “Idade das Trevas” para designar o período vivido pelo protestantismo durante os anos que se seguiam ao Golpe Militar de 1964. Entre 1950 e 1960, conforme analisa Bittencourt (2003:138), “a busca pela unidade das igrejas protestantes históricas na América Latina já emite sinais desde o início do século XX”. O projeto de implantação de igrejas protestantes latino-americanas veio a partir da visão na qual seria inadequada a exportação do denominacionalismo estadunidense na América Latina, África e Ásia. Porém do ponto de vista dos dominados, a aproximação com o protestantismo libertaria a população da dominação hegemônica católica e promoveria liberdade religiosa diante das opções que se apresentassem.

Nesse período prosperaram tentativas de colaboração entre as igrejas evangélicas por meio da ação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Essa Confederação convocou em 1955 a primeira consulta sobre a “Responsabilidade Social da Igreja”. Dentre os temas tratados estava um tema polêmico que era a aproximação com a Igreja Católica Romana na cooperação social. Entre os projetos e as provocações teológicas acerca do assistencialismo das igrejas, a confederação sugeria debates teológicos, científicos e políticos.

Em 1957, outra convocação da mesma CEB chama as igrejas a uma caminhada pela via da transformação social como estratégia de evangelização. Nessa mesma direção em 1962 foi realizada sob os auspícios da CEB a *Conferência do Nordeste* na cidade do Recife. Esse evento teve como lema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” que teve impacto midiático de proporções nacionais, com a cobertura da imprensa secular e religiosa.

A presença de cientistas sociais renomados (entre outros, Gilberto Freyre e Celso Furtado), as recomendações dos grupos de estudos, a publicação de manifestos e a abordagem bíblico-teológica inovadora, foram alguns dos ingredientes que fizeram da Conferência o mais importante evento ecumênico que o Protestantismo Histórico já pôde promover. Uma análise mais detida da temática, textos, preletores e recomendações enunciadas tanto nas consultas preparatórias, quanto na conferência principal, torna clara a pedagogia que orientou esse empreendimento no período de 1955 e 1962 (BITTENCOURT, 2003:142).

Com o sucesso da *Conferência do Nordeste* setores conservadores passaram a ficar isolados e desconfortados, desse modo passaram a reagir no sentido de neutralizar as ações do *Setor de Estudos e Responsabilidade Social da Igreja* da CEB, cujas ações desses grupos conservadores fora facilitado pelo contexto político que o País atravessava com o Golpe Militar.

As elites econômicas internacionais estavam engendrando uma modalidade de tomada de poder, com o fito de implantar um novo modelo que introduzisse o Brasil e os seus vizinhos na nova etapa de internacionalização do Capitalismo. Entrementes, no interior das instituições eclesiásticas, não faltavam segmentos apreensivos com o que ocorria na Confederação e ansiosos por uma reação que detivesse aqueles “vãos temerários” (BITTENCOURT, 2003:142).

Enquanto a Ditadura Militar se consolidava no País, houve dentro de algumas denominações protestantes brasileiras uma adaptação do novo momento autoritário pelo qual passava o País. As igrejas colaboravam com o novo regime afetando a CEB e o *Setor de Estudos e Responsabilidade da Igreja*.

Um exemplo disso foi a invasão da sala do estoque e a subsequente destruição da maior parte das publicações que reuniam o material produzido nas Consultas preparatórias e na Conferência do Nordeste. Nesse episódio policialesco não faltaram agentes do Deops, que foram à sede da Confederação para prender integrantes do Setor (por força de denúncia de um pastor). Após a demissão sumária de todos os funcionários do Setor, o clima de repressão foi tamanho que condenou a Confederação como um todo a morrer de inanição. Um sintoma disso foi que não se alcançou sequer *quórum* para a dissolução da entidade (BITTENCOURT, 2003:144).

Esse conjunto de fatores no interior do protestantismo e na CEB na década de 1960 proporcionou o ambiente hostil onde se desenvolveu o período mais tenebroso do protestantismo nacional na década seguinte. O denominacionalismo e todos os avanços ecumênicos e de ação social e promoção humanas regrediram nessa época.

1.4 Os conflitos internos no subcampo metodista: o *Esquema*

A segunda metade da década de 1960 deixou sequelas no metodismo que são lembradas constantemente, mas que permitiram uma reflexão mais aprofundada no final do quinquênio (1965-1970) por ocasião do X Concílio Geral da Igreja Metodista

do Brasil em 1970 que culminou na substituição de muitos Bispos eleitos no IX Concílio Geral. As *tempestades* e os *furações* da década de 1960 produziram muitas perdas ao metodismo e em nossa percepção três fatos marcaram essa época. O primeiro foi a cisão no Rio de Janeiro em 1967, que originou a Igreja Metodista Wesleyana, objeto desta dissertação. O segundo foi a crise desencadeada na Faculdade de Teologia, iniciada em fevereiro de 1968, que culminou no seu fechamento, no ano seguinte. O terceiro, e último, foram as prisões de jovens metodistas, como a de Anivaldo Padilha, pelo regime militar por conta de denúncias de seus pastores. Todos esses fatos não foram isolados, mas reflexo e desdobramento de ações autoritárias que a pretexto de “purificar” as estruturas do metodismo, produziram perdas significativas.

Por limitações óbvias e sem perder o foco nas investigações acerca da origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana, citaremos aqui os dois primeiros fatos em poucas palavras. Posteriormente, voltaremos a tratar dos conflitos no metodismo na cidade do Rio de Janeiro, que originaram na cisão de 1967.

A crise de 1968 na Faculdade de Teologia teve início com os conflitos surgidos por conta da acusação de comportamento inadequado dos seminaristas em relação às práticas da tradição metodista, no início daquele ano. As acusações feitas pelo Gabinete Episcopal da V Região e do plenário do Concílio Regional da II Região fez levantar suspeitas de envolvimento de metodistas com Movimentos Estudantis. O Gabinete Episcopal já estava incomodada com a Faculdade que não estava formando pastores, mas uma elite acadêmica distanciada da tradição metodista. Além disso havia uma grave crise financeira e administrativa assolando a instituição que a obrigou à uma readequação do currículo e o desejo dos seminaristas em participar nos rumos a Faculdade. Por força desses fatores foi desencadeada uma greve pelos seminaristas pedindo soluções pra os problemas da instituição em 26 de abril de 1968.

No documento explicativo das razões dessa greve os seminaristas entre outras reivindicações reclamavam de dificuldades de ordem acadêmica, administrativa, e financeira. Os grevistas citavam vários problemas como a centralização e abusos de poder, currículos díspares da realidade brasileira, distancia da reitoria e do conselho diretor. A situação se agravou quando eles tomaram uma decisão que não agradou o Conselho Diretor, enquanto esperavam a segunda resposta às suas reivindicações. Eles deixaram de comemorar o dia do seminarista, em 1º de maio, festa tradicional, para participar de um ato político em manifestação de apoio à classe trabalhadora. Essa

atitude dos grevistas provocou a suspensão das aulas e o fechamento da Faculdade de Teologia em 05 de maio de 1968 pelo Conselho Diretor. Porém, professores preocupados com o desfecho inesperado, intervieram junto ao Conselho Diretor que permitiu as conversações destes com os alunos conseguindo o encerramento da greve. Os seminaristas voltariam às aulas em 6 de junho daquele ano. Porém, em 20 de junho, o Gabinete Geral da Igreja Metodista, em documento, determinou que a faculdade fosse fechada e permaneceria assim até o fim do ano letivo (SCHMIDT, 2008:91).

Mesmo após tentativas para reverter o quadro, o Gabinete Geral foi irreduzível e manteve a decisão, com isso a greve foi retomada com a ocupação das dependências da Faculdade. Vale ressaltar que a experiência do Bispo Nascimento na intervenção do Colégio Bennett, no Rio de Janeiro em 1966, possivelmente, embasou a decisão. Ora, Nascimento fazia parte do Gabinete Geral e foi também reitor da Faculdade de Teologia. Segundo Daniel Schmidt (2008:94) essa atitude dos seminaristas era intolerável aos olhos de Nascimento, principalmente depois de confirmada as acusações feitas contra alguns alunos. A crise extrapolou os limites da Faculdade sendo discutida por outros setores que se dividiram em uns contra e outros a favor da decisão. Manifestos e cartas de várias igrejas pediam a reabertura da Faculdade, enquanto outras apoiavam a decisão tomada pelo Gabinete.

A situação forçou a realização do II Concílio Geral Extraordinário em setembro de 1968, de onde emergiu e ficou manifesta sua já conhecida orientação autoritária conservadora. Depois de receber apoio em forma de abaixo-assinado, a decisão do Gabinete foi ratificada; porém, os protestos se intensificaram. Os jovens também protestaram. Ao final do Concílio, depois de intensos debates, a conciliação veio em forma de manutenção da decisão do fechamento da Faculdade. Com isso o Conselho Diretor foi demitido, alunos expulsos, professores demitidos e o reitor substituído. Quando a faculdade foi reaberta em março de 1969 havia outro reitor (SCHMIDT, 2008:102).

As consequências advindas dos fatos anteriormente narrados com a crise na Faculdade de Teologia empobreceram o metodismo na segunda metade da década de 1960. Um clima tenso se formou entre leigos, pastores e bispos provocando receios às famílias principalmente com citações de varias denúncias contra jovens metodistas foram presos. Schmidt (2008:123) cita alguns nomes como Heleny Talles Guariba membro da Igreja Metodista Central de São Paulo que depois de ser presa por duas

vezes, a última no Rio de Janeiro em 1971, simplesmente desapareceu. Outro jovem preso e torturado foi Anivaldo Padilha.

Era membro da Igreja Metodista da Luz, na capital paulista. Tinha sido diretor do Departamento de Mocidade da JUGED, presidente da Federação de Jovens e era redator da revista *Cruz de Malta*. Profissionalmente, trabalhava como secretário regional para o Brasil da ULAJE. Cursava o primeiro ano de Ciências Sociais na USP (Universidade de São Paulo). Era um jovem ainda detentor dos ideais do Período do Engajamento da Igreja. (...) Em fins de 1969, Anivaldo foi procurado por uma jovem cujo “nome de guerra” era Tereza, noiva de Renato Navarro, antigo líder da juventude metodista de Belo Horizonte. Tereza, que era filiada à AP⁹, propôs a Anivaldo a criação de um grupo de membros da Igreja com o objetivo de estudar a situação social do País (SCHMIDT, 2008:124-125).

Padilha portanto criou um grupo formado por jovens metodistas que tinham alguma ligação direta ou indireta com a Sociedade e Federação de jovens e que se reunia inicialmente em sua casa. Dentre eles participavam Fernando Cardoso da Silva, seu irmão Celso Cardoso da Silva, Domingos Alves de Lima e Clara Amélia Evangelista. Padilha foi detido em 28 de fevereiro de 1970 e torturado durante vários meses, e após ser liberado Padilha partiu para o exílio voltando somente nove anos mais tarde. Após analisar a documentação do Dops Daniel Schmidt registrou que:

A história de Anivaldo Padilha pode ser vista como um sinal do início do fim do Período da Reação Conservadora. Um sinal, aliás, bastante doloroso. O jovem metodista foi barbaramente torturado durante três meses. Ficou outros seis incomunicáveis na OBAN. (...) Depois de quase um ano, Anivaldo Padilha foi liberado por faltas de provas. Partiu para o exílio, só retornando com a anistia em 1979. A prisão acabou mostrando a boa parte da Igreja que todos corriam risco (SCHMIDT, 2008:126).

Esses relatos contribuem para compreender como o princípio autoritário penetrou em diversas organizações eclesiais devido ao clima de instabilidade e de autoritarismo na política nacional que teve reflexo também no metodismo que desembocou na cisão de 1967 no Rio de Janeiro que deu origem à Igreja Metodista Wesleyana. É notório contudo que a reação conservadora dentro do metodismo trouxe controvérsias, traições e abusos de poder com o intuito de se alinhar com a ditadura militar estabelecida no País, ao mesmo tempo em que procurava corrigir os equívocos dentro do metodismo. O grupo que representava essa tendência reacionária ficou conhecido como *Esquema*. Daniel Augusto Schmidt em sua dissertação de mestrado

⁹ Ação Popular

Herdeiros de uma tradição: uma investigação dos fundamentos teológico-ideológico do conservadorismo metodista na crise da década de 1960 (2008) sinaliza alguns caminhos para elucidar esse momento vivido pela Igreja Metodista do Brasil que teve repercussão na 1ª Região Eclesiástica no Rio de Janeiro. Schmidt (2008) nos informa ainda que havia muitos leigos, pastores e grupos com tendências conservadoras na Igreja Metodista do Brasil (IMB), que, intolerantes, muito facilmente denunciavam ações junto aos órgãos de repressão da ditadura militar. Inclusive existiam entre eles, também, pastores e bispos que se mostravam aliados com as práticas do governo militar brasileiro.

Mas também havia pastores de tendência conservadora: “Voz autorizada dentro da Igreja como a do Bispo Nathanael I. Nascimento, que afirmou ‘Quem não estiver contente com as decisões da cúpula da Igreja, que a abandone’; outra voz não menos abonada como a do Rev. Alípio Lavoura, numa reunião de pastores (dezembro/68), empunhando nosso jornal – UNIDADE III declarou: ‘que chegaria à renúncia de todos os seus cargos na Igreja, se não levasse ao Presidente da República e ao DOPS, aquela edição’”, Rev. José Sucasas, pastor da Central, ameaçando o presidente da SMJ de sua Igreja e Conselheiro Regional da Mocidade de denunciá-lo ao DOPS” (SCHMIDT, 2008:64).

A suposta simpatia do Bispo Nascimento com a ditadura militar, porém, é anterior a isso. No ano de 1967 em seu relatório da superintendência episcopal ao XI Concílio Regional da Primeira Região Eclesiástica ele declarou que realizou atividades na área de relações públicas com autoridades do governo militar - ora cumprimentando, ora visitando, ou mesmo felicitando. Essas relações eram tidas por Nascimento como normais, relatando que considerava como ações pertinentes ao cargo de Bispo.

Relações Públicas. Nas ocasiões próprias e por motivos de alcance para a vida nacional, telegrafei ao Exmo. Presidente da República e ao novo Presidente eleito; visitei o Sr. Secretário da Educação e a Sra. Secretária da Assistência Social do Estado da Guanabara; visitei o diretor do Ensino Secundário do Ministério da Educação; visitei e mantive contato com departamentos da USAID; visitei o Diretor do Departamento dos Correios e Telégrafos; telegrafei aos metodistas da Primeira Região eleitos para os legislativos e os executivos, nas eleições últimas; telegrafei ao coronel Celso Dalto Santos por sua promoção ao generalato... (IMB-1RE, 1967:36).

Como antigo reitor da Faculdade de Teologia, Nascimento - que também, atuou no pastorado da Igreja Metodista Central de São Paulo -, foi o suposto líder, segundo Schmidt, do movimento denominado *Esquema*.

O Esquema foi um dos grupos mais *sui generis* da história do Metodismo. [...] A melhor definição para o movimento pode ser dada pela expressão “partido político”. Isso devido à própria maneira como o grupo se comportava. Esse partido político era liderado, sim (apesar da negativa apresentada na edição de 15 de março de 1965 do *Expositor Cristão*) pelo reverendo Nathanael Inocêncio do Nascimento. Outro de seus líderes era o reverendo Alípio da Silva Lavoura. Tinha membros no pastorado e no laicato metodista. Como partido político que era o grupo se fechava em torno de certas questões, mesmo que não existisse unanimidade interna. Eram feitas campanhas políticas para eleger seus representantes em todos os níveis da administração da Igreja. Suas reuniões eram realizadas em caráter sigiloso, com a utilização de senhas e *slogans* (SCHMIDT, 2008:77 Notas).

Conforme esclarece o próprio Nascimento, o surgimento do *Esquema* estava relacionado com três motivos: “o desejo de combater o Liberalismo Teológico, o desejo de combater o ‘comunismo’ presente nas pregações e periódicos da denominação e a visão de que o Metodismo estava perdendo o seu dinamismo” (SCHMIDT, 2008:79). A entrevista que Nascimento deu ao jornal *Expositor Cristão* antes de ser eleito Bispo no IX Concílio Geral realizado no Rio de Janeiro, embora desmentisse sua participação no *Esquema* demonstrou pelo conhecimento do grupo o seu suposto engajamento com o conservadorismo metodista que culminou em fortes ações conservadoras na 1ª Região Eclesiástica. Por ora, a interpretação de Schmidt (2008:79) acerca da entrevista de Nascimento a Sucasas Júnior é pertinente para tentar distanciar sua imagem do obscuro *Esquema*, porém suas ações posteriores no seu bispado no Rio de Janeiro revelaram-no como suposto líder desse grupo.

Em termos de propostas, o grupo visava à simplificação da máquina administrativa da Igreja, a renovação dos quadros e a retirada dos missionários norte-americanos das funções administrativas. Quanto a esta última, a ideia era transferi-los para o ministério pastoral “... há, ao menos três ideias gerais:...1. Simplificação da máquina eclesiástica retirando-lhe peças dispensáveis ao funcionamento nesta fase da história da Igreja Metodista do Brasil, 2. Renovação dos quadros administrativos gerais da Igreja uma vez que a orientação administrativa que há trinta anos existe na Igreja precisa ser modificada para atualizar atitudes, métodos e procedimentos. 3. Retirada dos missionários dos cargos e funções administrativas para situá-los no trabalho pastoral”¹⁰ (SCHMIDT, 2008:79).

¹⁰ As informações apresentadas por Schmidt foram retiradas da entrevista concedida por Nathanael Inocêncio do Nascimento a José Sucasas Júnior, publicado originalmente no Jornal *Expositor Cristão* em 15 de março de 1965, na página 12, sob o título “Desvendando o Esquema”.

Meses depois Nascimento foi eleito Bispo no IX Concílio – graças ao suposto empenho do *Esquema*, compondo com isso o Colégio dos Bispos da Igreja Metodista do Brasil; e investido com mais poder possibilitaria conduzir adiante os ideais de seu grupo. Influenciados pela fórmula adotada pelo Regime Militar na política nacional, a de não tolerância a qualquer tipo de oposição, os absolutistas do *Esquema* acabaram por provocar deserções em seu meio. Ao fechar as questões entre si a cúpula do grupo não permitia opiniões divergentes, e, por conta disso muitos dos projetos originais do *Esquema* foi abortado (SCHMIDT, 2008:80. Notas).

1.5 Conflitos na Igreja Metodista do Brasil no Rio de Janeiro

Como já dissemos antes, na estruturação dos campos ele se torna um “sistema” ou “espaço” estruturado de posições, na qual diferentes agentes lutam para ocupar essas posições, com a finalidade de monopolizar o poder. A monopolização do capital, portanto, se dá nas lutas que ocorrem e buscam a apropriação de um capital específico e legítimo. Esse capital em disputa é alvo das lutas entre os agentes, uma vez que é distribuído desigualmente dentro do campo fazendo surgir nas interações as relações de dominantes e dominados. Essa distribuição desigual do capital é determinante na estruturação do campo, definida pelo estado de uma relação de força histórica entre as forças (agentes, instituições) em presença no campo. As disputas entre os agentes, pentecostalizantes e o bispo metodista, se desenvolvem na esfera da disputa entre o capital racional e emocional, ou entre o popular e o erudito. No Estatuto da Igreja Metodista Wesleyana em seu capítulo 1, temos a descrição dos fatos que originaram a denominação.

Aos cinco dias do mês de janeiro de 1967, na cidade de Nova Friburgo, estado do Rio de Janeiro, foi fundada a Igreja Metodista Wesleyana, compondo-se inicialmente de ministros e leigos que cooperavam na Igreja Metodista do Brasil (IGREJA METODISTA WESLEYANA, 2009:14).

Ali foram também identificados os motivos que levaram esses ministros e leigos a fundarem a nova denominação que está diretamente relacionada com a adesão à teologia pentecostal.

Os motivos que deram origem ao desligamento, por ocasião do 11º Concílio Regional da Igreja Metodista do Brasil, basearam-se na doutrina do Espírito Santo, como uma segunda bênção para o crente, e na aceitação da obra pentecostal, incluindo os dons mencionados na Bíblia Sagrada: Sabedoria, Fé, Ciência, Dons de Curar, Operação de Maravilhas, Profecia, Discernimento, Línguas e Interpretação de Línguas, bem como os cânticos espirituais, as revelações e as visões (IMW, 2009:7).

Além da teologia pentecostal os metodistas wesleyanos consideram importantes também sua prática litúrgica pentecostal “acrescentando-se ainda a realização da obra do avivamento espiritual, os cânticos de corinhos, as orações pelos enfermos e os cultos sem liturgia e protocolos” (IMW, 2009:7).

As determinações do Bispo Nathanael Inocêncio do Nascimento por ocasião do 10º Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica em fevereiro de 1966 em sua terceira sessão no dia 5 foram contundentes e representaram o início dos conflitos no Rio de Janeiro. “O Bispo Presidente ordena a distribuição ao plenário do documento episcopal ‘DO CULTO PÚBLICO’, e que, lido, é transcrito como segue” (IGREJA METODISTA DO BRASIL – 1ª REGIÃO ECLESIASTICA, 1966:52). O teor do documento versa sobre as normas do culto público que deverá ser praticado daquele momento em diante em todas as igrejas da IMB.

Ora, segundo Bourdieu, a atuação do corpo sacerdotal aqui representado pelo bispo Nascimento está relacionado com a racionalização da religião (teologia) e sua legitimidade (aceitação), por meio do trabalho exegético impulsionado pelo conflito entre tradições diferentes dentro do campo religioso para lançar luzes sobre aspectos obscuros das tradições religiosas. Esse trabalho é ajustado às normas, valores e ética de seus ouvintes, que o compreendem por meio dos sermões. O que confere legitimidade ao *numinoso* é a teologia ou mesmo a filosofia, e não mais o pensamento mágico-mítico. Portanto, segundo Bourdieu, “a autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado de início destinado aos produtores” (2003:38). É o que fez Nascimento ao evocar sua autoridade para reafirmar legitimidade das doutrinas metodistas e afastar as doutrinas pentecostais, num confronto direto com os agentes pentecostalizantes. Analisemos o documento que é assinado pelo próprio Bispo.

DO CULTO PÚBLICO. A Igreja Metodista do Brasil entende que sua primeira e mais importante finalidade é a de promover o culto do Deus Onipotente, Pai, filho e Espírito Santo. [...] Mas o culto divino realiza-

se, formalmente, na presença de Deus, e por isso deve atender ao respeito e ao decoro que a Ele são devidos... (IMB-1RE, 1966:52).

Nessa introdução do documento ocorre, conforme Bourdieu, a aparição de um corpo de sacerdotes organizados que proporciona às religiões sua sistematização e a formulação de teologias que fazem evoluir para um campo relativamente autônomo na medida em que os mitos são sistematizados e objetivados. Vejamos mais:

...Embora o culto se desenvolva nos domínios afetivos da personalidade, pois está baseado nos afetos do homem para com a divindade, em resposta aos afetos da divindade para com o homem, não pode transformar-se em emocionalismo incontrolado, próprio dos momentos de tragédia. Culto é homenagem a Deus. Como homenagem decorre ordeira, respeitosa e reverente em atenção à majestade e à dignidade do homenageado. Os excessos emocionais que podem expressar tanto ansiedades do infinito quanto autopromoção dos que os praticam, deve, por isso mesmo, ser evitados nos atos de culto público... (IMB-1RE, 1966:52).

Aqui já se percebe a ação do corpo sacerdotal relacionado com a racionalização da religião e sua legitimidade, uma vez que esse corpo especializado acaba por monopolizar os bens de salvação e os interpreta aos seus ouvintes. As expressões “emocionalismo incontrolado, próprio dos momentos de tragédia” remetem à associação e dissociação da religião que faz com que no surgimento de um novo sistema de práticas e crenças seja considerada magia ou feitiçaria “no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição determinada na estrutura das relações de força simbólica” (BOURDIEU, 2003:43). A percepção do *sagrado* e do *profano* é construída socialmente pela oposição entre os especialistas e os leigos, esse último definido objetivamente como profano. Consequentemente, conforme Bourdieu, a manipulação dos bens religiosos é, também, efetivada na forma de oposição entre “a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado” (2003:43). Para Bourdieu, magia está relacionada com religião primitiva (inferior e antiga); e, feitiçaria, com uma religião profana (inferior e contemporânea), vulgar. Assim observamos a separação na estrutura religiosa entre a religião popular-proletária e a erudita-elitizada. Continuando a análise do documento é perceptível a busca por legitimidade pelos especialistas objetivando a monopolização do campo religioso metodista.

O apóstolo São Paulo, já no alvorecer da Igreja, viu a necessidade de alertá-la contra aqueles que se queriam promover a pretexto do culto a Deus. O capítulo catorze de sua primeira carta aos coríntios não deixa dúvida, a ninguém, quanto a possíveis anomalias no culto e a

necessidade de coibi-las. A Igreja Metodista do Brasil só entende e promove o culto divino em ordem, com dignidade e majestade. Por isso e para isso, seguindo venerandas tradições cristãs, elaborou normas litúrgicas simples e dignas em que se resguardam o sentido de comunhão, o diálogo entre Deus e os fiéis e a participação ativa dos crentes como serviço divino. O sentido litúrgico do culto divino deve ser ensinado pelos ministros ao povo; as normas litúrgicas devem ser seguidas na preparação dos programas regulares dos cultos dominicais. O novo ritual para celebrações eucarísticas deve ser usado, regularmente, em todas as igrejas da Primeira Região Eclesiásticas a partir de fevereiro do corrente ano. Nathanel I. do Nascimento, Bispo (IMB, 1966:52).

A monopolização do campo religioso é perceptível de forma que nenhuma outra expressão litúrgica é admitida e os espaços foram aos poucos retirados dos grupos pentecostalizantes. Quando as características mágico-místicas de uma religião transmutam-se em um corpo sistemático teologicamente arranjado por especialistas e esses por sua vez monopolizam sua produção e interpretação constitui-se um campo religioso. Segue-se então à “desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão [...] destituídos do *capital religioso* [...] e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelos simples fato de que a desconhecem enquanto tal” (BOURDIEU, 2003:39). Porém, vale ressaltar que não há burocracias teológicas capazes de aprisionar ou engessar o sagrado selvagem, assim não há possibilidade de captar todo o sagrado, subjetiva ou objetivamente.

O que há é um espaço mais ou menos desorganizado, ou às vezes mais ou menos organizado, entre a experiência religiosa, espaço da religião propriamente dita, e a religião instituída, ou igreja. Este espaço pulsa antes da instituição ou no interior dela como um elemento regulador entre sua inércia e dinâmica (MENDONÇA, 2004:39).

Enquanto no catolicismo há centros de poder capazes de catalisar e assimilar as dissensões por conta das grandes mudanças em seu interior; o protestantismo, sem um robusto centro de poder, porém com forte rigidez doutrinária e dogmática sofre com as efervescências religiosas que, ou modificam essas igrejas, ou fundam novas denominações, reiniciando assim novas instituições. Mendonça informa ainda que “quando a contestação se dá no campo intelectual, os contestários são geralmente tolerados; no máximo são olhados com desconfiança pela ortodoxia e, vez por outra, sofrem pequenas advertências ou disciplinas” (2004:41). Neste caso, as querelas ainda laboram no campo do sagrado dominado, porém quando as contestações saem do campo intelectual e gravitam para o campo da prática por meio da liberação do sagrado as dificuldades tornam-se mais complexas.

A recepção do “Documento: Do Culto Público” inicialmente pareceu tranquila mas os registros posteriores demonstram que os desdobramentos dos fatos foram desastrosos do ponto de vista da preservação da unidade do metodismo, uma vez que tal unidade fora prejudicada. O relatório da Comissão de Estado Geral da Igreja na Região, assinado por José de Freitas e Samuel de Paula Reis datado do mesmo dia 5 de fevereiro de 1966 foi curioso, uma vez que relatou crescimento significativo na 1ª Região Eclesiástica. O que demonstrara um caminho de unidade que foi interrompido provavelmente com a chegada do Bispo Nascimento. No relatório, Freitas escreve:

Pelas informações recebidas da Comissão de Estatísticas, podemos declarar que houve um acréscimo líquido na Região, de 1.013 (hum mil e treze) novos membros, ao que demonstra que centenas de almas foram salvas, arrebanhadas do mundo, enriquecendo hoje o ról em cada igreja da Região. Quando nos lembramos que esta é uma das principais razões de ser da Igreja neste mundo, regozijamo-nos e damos graças ao Senhor orando para que o trabalho de evangelização seja ano após ano, mais eficiente e mais produtivo. Estamos certos que a razão de ser deste progresso foi a grande campanha regional de evangelização planejada e executada pela Junta Regional de Missões e Evangelização denominada: Cristo é a Resposta. Percebemos que as igrejas experimentaram sinais positivos de um reavivamento espiritual acentuado, resultante dos retiros espirituais, promovidos igualmente pela operosa Junta de Missões e Evangelização, a que compareceram a totalidade dos pastores e um bom grupo de leigos que lideram o trabalho em diferentes áreas de nossas paróquias. Pastores e igrejas estão buscando maior poder espiritual em suas vidas e orando pelo derramamento da graça entre o povo de DEUS, a nosso ver, a única fórmula capaz de colocar a Igreja em condições de responder ao desafio do século presente (IMB-1RE, 1966:81).

Segundo a Comissão de Estado Geral da Igreja, o crescimento significativo da membresia se deve a ação da Junta Regional de Missões e Evangelização presidida pelo pastor Gessé Teixeira de Carvalho. Foi, porém no 11º Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica em 1967, ano do centenário da igreja Metodista do Brasil, que a repercussão do “Documento: Do Culto Público”, produziu reações. E elas foram definitivas. Por ocasião da primeira sessão, realizada em 5 de janeiro de 1967, o Bispo Nascimento apresentou matéria especial, onde lê as declarações de desligamento dos ministros Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, José Moreira da Silva e Francisco Teodoro Batista, o documento é datado de 4 de janeiro de 1967. Posteriormente, o Bispo lê a carta de desligamento do ministro Gessé Teixeira de Carvalho, datada de 5 de janeiro de 1967.

Na ocasião o Bispo Nascimento concedeu a palavra de privilégio ao ministro Waldemar Gomes de Figueiredo que se despediu do 11º Concílio em seu nome, e, em nome dos outros pastores. Ocasão em que o Bispo Nascimento desce da mesa presidencial e abraça Figueiredo, desejando-lhes que sejam felizes onde quer que forem. Manoel Horácio da Silva propôs e foi aprovado que se registre em Ata as palavras ditas por Figueiredo em sua despedida que foram: “Não poderemos jamais nos queixar da Igreja Metodista do Brasil que nos acolheu por longos anos” (IMB-1RE, 1967:30).

Vale ressaltar que neste concílio não houve relatório da Junta Regional de Missões e Evangelização, demonstrando um vácuo no comando dessa Junta depois da saída do pastor Gessé Teixeira de Carvalho. Com a saída de Figueiredo, quem assumiu seu lugar na Comissão de Suficiência foi o pastor Juracy José Sias Monteiro. O ministro Adherico Ribeiro Chaves assumiu o lugar deixado por Idelmício Cabral dos Santos na Comissão de Relações Ministeriais. Vale ressaltar que Figueiredo era vice-presidente da 1ª Região Eclesiástica em 1965 na gestão do Bispo João Augusto do Amaral; e, em 1966, na gestão do Bispo Nascimento.

No dia seguinte, em 6 de janeiro, na Segunda Sessão do 11º Concílio, já na ausência do pastor Figueiredo, que representava a si e aos demais pastores que se desligaram da Igreja Metodista do Brasil no dia anterior, o Bispo Nascimento apresenta o seu relatório episcopal, datado de 4 de janeiro de 1967, onde relata suas atividades, que inclui várias constatações a respeito da 1ª Região Eclesiástica. Depois, distribui ao Plenário a Pastoral do Colégio dos Bispos o Documento “Despertamento Religioso”. Destacamos que no relatório episcopal o bispo Nascimento fez constatações curiosas sobre a 1ª Região Eclesiástica, no capítulo “Orientação Regional”.

Há uma Igreja Marginalizada dentro da Igreja Metodista do Brasil. Milhares de membros de Nossa Comunidade que não participam da vida e da obra da Igreja, a não ser ao nível da sua pequena igreja; pessoas para as quais não há literatura, não há orientação, uma vez que tudo é feito para o grupo e ao nível do grupo que planeja, que redige, que orienta. (IMB-1RE, 1967:37)

A esta constatação soma-se à outra que de igual modo caracterizou de forma curiosa a comunidade integrante das igrejas da 1ª Região. “...90% dos oficiais da Região estão na faixa do analfabeto até ao curso primário completo. Isso nos faz entender, em parte, porque certos movimentos encontram fácil acolhida em certos setores da Região” (IMB-1RE, 1967:37). Ora, essa constatação foi externada no 11º Concílio Geral, porém,

sua identificação se deu durante o ano de 1966, logo após definir a liturgia do culto que vigoraria dali por diante. Supomos que foi por isso que o Bispo Nascimento teve tempo de preparar o Documento finalizado em 10 de novembro de 1966, intitulado “Despertamento religioso”.

Segundo esse documento o Colégio dos Bispos orienta os pastores metodistas acerca de práticas não comumente usuais no metodismo e que estão sendo realizadas na 1ª Região Eclesiástica. No documento o Colégio dos Bispos evoca a responsabilidade pastoral e os votos assumidos por eles, para em seguida exortar. “[...] para vos alertar, para vos advertir e para vos exortar no sentido de manterdes, na prática, a fidelidade dos compromissos assumidos na ordenação que recebestes de nossa amada Igreja” (IMB-1RE, 1967:39). E continua “[...] em tom paternal orientamos o metodismo brasileiro quanto ao Despertamento Religioso” (IMB-1RE, 1966:52).

As palavras, embora paternais, soam como denúncia “vemos com tristeza e com preocupação que várias práticas alheias ao metodismo umas errôneas, quanto à interpretação escriturística, outras vem sendo admitidas em nosso meio” (IMB-1RE, 1967:39). A partir de então várias explicações apologéticas acerca do corpo doutrinário da Igreja Metodista do Brasil são revisitados e lembrados, principalmente àqueles relacionados aos cuidados com a doutrina pentecostal, que afluía no interior da 1ª Região Eclesiástica. A primeira delas está relacionada com a forma do batismo em águas. “A Igreja Metodista do Brasil não batiza por imersão (...) recomenda e pratica o batismo infantil. (...)” (IMB-RE, 1967:39).

Outro aspecto da doutrina pentecostal combatido é a contemporaneidade dos dons espirituais, quando o documento relata que a Igreja Metodista do Brasil “(...) não crê e não prega que o dom de línguas seja dado à todos os crentes e que represente a prova necessária de que o crente possua o Espírito Santo (...). Em seguida, e por último, o documento trata das orações frequentes entre os pentecostais, na qual os bispos afirmam que a IMB não crê na cura miraculosa das enfermidades do corpo; e, sim, que a oração em certo sentido auxilia na cura das enfermidades do corpo, de outra forma. A oração “... expressa amor para com o enfermo e simpatia nas suas dores antes que demonstrações do poder de Deus (...)” (IMB-1RE, 1967:39). Por isso, ela – a igreja -, “não pratica, entretanto, as orações extemporâneas de mais de uma pessoa de cada vez (...)” (IMB-1RE, 1967:39).

Ao final do documento, que o bispo Nascimento assina pelo Colégio dos Bispos, ele apela a que os pastores metodistas mantenham-se unidos, principalmente por ocasião da aproximação do Centenário da Igreja Metodista do Brasil, porém, as palavras mudam de tom, passando de simples orientação para um tom mais agressivo na qual decreta sumariamente que aos que não desejam acompanhar as orientações que se retirem do metodismo. Nessa mudança de tom percebe-se a provável coerção interna no exercício do sacerdócio, pois é dessa forma que se estabelece a lógica do funcionamento da Igreja. Ela, como detentora do monopólio dos bens de salvação legitima os bens de salvação, na medida em que se utiliza de poderes coercitivos a fim de consolidar a manutenção do poder religioso sobre os leigos (e outros especialistas) “e da gestão dos bens de salvação, e de *forças externas* que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica” (BOURDIEU, 2003:65).

As coerções internas se manifestam como forma de administração do carisma objetivando padronizá-lo para o uso no exercício do sacerdócio por parte de agentes qualificados para o serviço cútico e são especialmente treinados na doutrinação homogênea através de uma formação específica e devidamente equipada, conforme Bourdieu, “com instrumentos homogêneos capazes de possibilitar uma ação homogênea e homogeneizante” (2003:65-66). Há de se considerar, também, as coerções externas que se manifestam por meio de interesses diversos como “os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos capazes de impor à Igreja *concessões e compromissos*” bem como “à concorrência do profeta (ou da seita) e do feiticeiro que, ao mobilizarem estas virtualidades heréticas, enfraquecem na mesma medida, o poder de coerção a Igreja” (2003:66).

O bispo Nascimento na carta lembrou-se da importância do centenário, que deveria ocorrer em clima de unidade doutrinária, mesmo que incorresse em separações e interrupção de comunhão entre os metodistas.

Aproxima-se a ocorrência do Centenário da Igreja Metodista do Brasil quando louvaremos ao Senhor da Igreja por cem anos de bênçãos indizíveis e quando, em preces ardentes, reconsagraremos nossas vidas à promoção do Seu Reino no coração dos homens e nas estruturas de nossa Pátria. Julgamos ocasião mais que oportuna para que como Igreja nos apresentarmos unidos e unânimes em toda a nossa maneira de ser, de viver, de cultuar e de promover, pelo poder divino, a santificação das nossas vidas e a conversão dos pecadores. Sabeis e vos relembramos que o gênio do metodismo é a sua tolerância para com as íntimas convicções dos fiéis. Daí lhe tem

advindo a coesão e a tradicional unidade que o caracteriza. Tolerância, entretanto, não é indefinição nem licença doutrinária. Esta carta confidencial que vos enviamos define nossa comum responsabilidade diante do Senhor e diante da sua Igreja. Enviamo-vos, em amor, nossa palavra pastoral. Retende-a, rogamo-vos, em Cristo. Se não o puderdes porque movidos de convicções inamovíveis, devolvei-nos os votos que assumistes com o povo chamado metodista e que o Senhor da Igreja vos conduza a caminho mais excelente. Em Jesus Cristo, pelo Colégio dos Bispos, Nathanael Inocência do Nascimento – Bispo (IMB-1RE, 1967:40).

Dessa forma, pela posição que a igreja ocupa na estrutura do campo religioso, desencadeia um processo de preservação de seu monopólio no mercado religioso. Ela faz isso através do “controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação [...] pela delegação ao corpo de sacerdotes do monopólio da distribuição institucional ou sacramental” (BOURDIEU, 2003:58). A estratégia dos detentores do monopólio do mercado religioso permite, segundo Bourdieu, que os sacerdotes, no caso bispo Nascimento, fiquem “dispensados de conquistar ou confirmar a todo o momento sua autoridade, [e, por sua vez, ficam] protegidos das consequências do fracasso de sua ação religiosa” (2003:59). Quanto ao profeta, aqui representado por Figueiredo, cabe-lhe, nessa disputa, questionar e colocar em dúvida a monopolização.

A lógica do campo religioso perpassa pela conservação do monopólio, pela força da autoridade que determinada instituição quer ser reconhecida por parte daqueles que não fazem parte dela (da igreja), a legitimação de sua exclusão. Sem tal legitimidade do reconhecimento da punição, a contestação profética pode produzir uma ameaça à existência dessa instituição desde “o momento em que põe em questão não apenas a aptidão do corpo sacerdotal para cumprir sua função declarada [...] mas também a razão do ser do sacerdócio” (2003:61-62). Para consolidar a força da instituição religiosa se faz necessário a exclusão (violência física) do profeta ou a supressão de sua ameaça (violência simbólica). Porém, a outra situação que se verifica é a possibilidade da anexação do profeta por meio de sua submissão e reconhecimento à instituição. É o que esperava Nascimento.

Outra configuração importante pautada na luta pelo monopólio é a relação opositora entre ortodoxia e heresia. O conflito teológico (ou pelo poder) que ocorre pela disputa da autoridade religiosa (parcialmente) final entre os especialistas nas esferas internas da Igreja torna-se herética quando há a contestação da hierarquia eclesiástica,

que por sua vez, depara-se com os interesses anticlericais de leigos. Os conflitos, portanto, se materializam nas esferas das abstrações da ortodoxia frente à heresia, ou seja, da teologia reconhecida e erudita em confronto com a teologia não-reconhecida ou popular.

Houve tentativas por parte do bispo Nascimento de estancar a crise instalada dentro da IMB por conta do recrudescimento da cúpula metodista com ministros simpáticos às práticas pentecostais quando resolveu divulgar no Concílio o teor da carta confidencial enviada pelo colégio dos Bispos aos pastores da IMB que trouxe sérias dificuldades. Embora, Nascimento afirmasse que houve mal entendido quanto às intenções da carta, o mal-estar gerado no interior do clero metodista, ao contrário de estancar, acirrou os conflitos que desencadearam o desligamento de ministros metodistas.

O livro de *Atas, Registros e Documentos* deixam dúvidas quanto ao que realmente ocorreu com os ministros simpáticos ao pentecostalismo. Não sabemos ao certo se os mesmos pediram desligamento ou se foram afastados (IMB-1RE, 1967:40). A Ata do dia 5 de janeiro informa que eles pediram seu desligamento que o pastor Figueiredo teve franqueada a palavra para despedida. Porém, ao que parece seu discurso não compactua com a crise que se desenrolou dentro da 1ª Região. Na Ata do dia 6 de janeiro, durante a Segunda Sessão há registros de que os mesmos foram afastados (1967:40). Nascimento afirma que divulgou o teor da carta ao plenário, devido à “fala da quebra do seu sigilo e a deturpação que sofreu, merecendo por este motivo que a consciência deste Concílio e a História julguem a intenção (...) ao redigi-la e envia-la aos seus pastores” (1967:40). O Bispo procedeu à leitura da referida carta e também da carta de desligamento que os ministros entregaram ele. O conteúdo da primeira carta de desligamento de Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista e João Coelho Duarte foi lida por Figueiredo.

Revmo. Bispo Nathanael Inocência do Nascimento, Srs. Conciliares: Nós, abaixo assinados, presbíteros e diáconos da Igreja Metodista do Brasil, todos no ministério ativo, vimos à presença dos irmãos para apresentar-lhes as seguintes declarações e consequente decisão que tomamos, e isto depois de muita oração e meditação e de estarmos persuadidos, em sã consciência, de estar tal decisão em perfeita harmonia com a vontade de Deus. Assim, pois, como metodistas que somos declaramos-lhes: 1) Que cremos, com alguns dos grandes metodistas, como os doutores Stanley Jones, Ab-Dull Haqq e outros

que têm estado entre nós, que o batismo com o Espírito Santo não é regeneração ou novo nascimento, e sim, uma segunda bênção que é concedida, portanto, ao crente. A nossa própria experiência o confirma. 2) Que aceitamos todos os dons do Espírito Santo como estão mencionados na Bíblia, e, assim, por serem contestados por algumas pessoas, inclusive os nossos Bispos, enfatizamos o dom de línguas estranhas, línguas e não idiomas, que só se interpretam pelo próprio Espírito santo, embora não creiamos que todo o crente batizado com o Espírito Santo tenha que falar línguas estranhas. Aceitamos, igualmente, o dom de profecias, que não é somente prédica, mas, também, vidência e exortação, assim como o dom de curas, pois é fato comprovado em nossa experiência cristã que Deus ouve as nossas orações e cura o enfermo, sempre que lhe apraz fazê-lo. 3) Declaramos, outrossim, que nos sentimos chamados pelo Espírito Santo para realizar uma obra de avivamento no seio da Igreja Metodista do Brasil. Como, porém, as nossas maiores autoridades eclesiásticas não concordam com a nossa maneira de pensar e de agir, pois, além do exposto NA PASTORAL DOS BISPOS, sobre isto nos escreveu o Sr. Bispo desta região uma carta circular, chamada de confidencial, pela qual nos apresenta, no seu término apenas duas alternativas, quais sejam: Aceitarmos as imposições nela contidas ou devolvermos os votos assumidos com o povo chamado metodista, isto é, sairmos da Igreja Metodista do Brasil, diante disso, a para não nos acharmos como estorvo entre vós irmãos, retiramo-nos da Igreja Metodista do Brasil com o propósito de organizarmos uma Igreja Metodista nos moldes do Metodismo Primitivo. Levaremos de todos os colegas e demais irmãos muitas saudades e a todos hipotecamos nosso amor cristão e admiração. Estaremos, bem assim, ao dispor de todos para servi-los, com alegria, dentro das nossas possibilidades, onde quer que nos encontrarmos. Nova Friburgo, quatro de janeiro de mil novecentos e sessenta e sete. Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, por João Coelho Duarte, Waldemar Gomes de Figueiredo (IMB-IRE, 1967:40).

A outra carta foi emitida pelo pastor Gessé Teixeira de Carvalho na qual considerava ser melhor para todos eles o seu desligamento. Fazendo um mea-culpa, declarou ter dificuldades de “harmonizar minha posição diante dos rumos a seguir” (1967:41).

Revmo. Bispo Nathanael Inocêncio do Nascimento, M. D. Superintendente Regional. Amados irmãos: Considerando que, a Igreja Metodista do Brasil, na primeira região eclesiástica, está passando por uma crise em seus quadros, considerando que, o que venho pregando de algum tempo, a esta parte de certo modo contribuiu para a existência da crise, considerando que, dentro da nova orientação que se imprimirá em nossa região, terei dificuldades em harmonizar minha posição diante dos rumos a seguir; Resolvo: - Depois de meditar e orar longamente, de ouvir conselhos de amigos e irmãos, e ter tido várias entrevistas com o bispo de caráter pessoal e íntimo, e visando não criar qualquer dificuldade para a administração e para a minha própria vida – Resolvo – por coerência desligar-me da Igreja Metodista do Brasil. A todos os

amados irmãos em Cristo, ao Revmo. Bispo a minha saudação em Jesus Cristo. Nova Friburgo, cinco de janeiro de mil novecentos e sessenta e sete. Gessé Teixeira de Carvalho (IMB-1RE, 1967:40-41)

Depois de lida essas cartas a polêmica não se encerrou, vários ministros da 1ª Região pediram a palavra e externaram sobre o assunto e o ministro Záulio do Sacramento propôs “que a Pastoral do Colégio dos Bispos sobre Despertamento Religioso seja inserida, para registro histórico, em Atas, Registros e Documentos. Levy Cruz propõe e é aceito que a matéria seja dada como encerrada” (1967:41), mas a polêmica se estendeu por todo o ano do centenário em 1967.

Segundo Bourdieu, há concorrências também no subcampo teológico cujas ideologias podem ser apropriadas e instrumentalizadas nas lutas das mais diversas inclinações internas da igreja, “conforme a função *social* que cumprem em favor dos produtores que ocupam posições diferentes neste campo” (2003:64). Essa ideologia é o produto histórico da construção de uma ação coletiva que a representam na qual expressa, inspira, legitima e mobiliza. Nesse ponto, na perspectiva de Bourdieu, é possível identificar o papel do *baixo clero*, composto por agentes que continuam na instituição ou que a deixaram, “os quais ocupam uma posição dominada no aparelho de dominação simbólica” (2003:64).

A análise das ações e ocupantes do suposto *baixo clero*¹¹ é fundamental para compreender a dinâmica das cisões e sua legitimação. A voz dos proletários, segundo Bourdieu, despossuídos das interpretações simbólicas dos bens de salvação se faz ouvir por meio dos discursos dessa classe que “ocupam uma posição dominada na hierarquia do aparelho eclesiástico de dominação simbólica, apresentando certas analogias, em virtude da homologia de posição, com a posição das classes dominadas” (2003:65). O *baixo clero*, em função dessa ocupação que Bourdieu chama de *inconsistente* na estrutura social, “dispõe de um poder de crítica que lhes permite dar à sua revolta uma formulação (quase) sistemática e servir de porta-vozes às classes dominadas” (2003:65). A ação do *baixo clero* em sua contestação pode provocar a supressão dos intermediários deslegitimando os sacerdotes, anulando seus atos ou adaptando-os de forma a proporcionar, segundo Bourdieu, a distribuição igualitária do dom da graça sob a forma da “experiência direta de Deus como através da exaltação da inspiração divina capaz de

¹¹ É preciso considerar que do ponto de vista institucional, o grupo que deixou a Igreja Metodista do Brasil era constituído de membros que fizeram parte da liderança da 1ª Região Eclesiástica e que ocupavam o pastorado de algumas das grandes Igrejas, o que explica, em parte, a luta pelo poder e o número expressivo de igrejas e membros que aderiram à Igreja Metodista Wesleyana.

permitir à inocência, ou melhor, à *stultitia* dos humildes e dos ‘pobres cristãos’, professar os segredos da fé melhor que os eclesiásticos corrompidos” (2003:65).

Aqui passamos a compreender as dificuldades encontradas pelo bispo Nascimento ao exercer suas funções na 1ª Região Eclesiástica da IMB cujas ações propiciaram a redução de espaços nas quais os pastores transitavam. Um exemplo dessa redução de espaços foi a intervenção de Nascimento na crise instalada no Colégio Bennett resultando na demissão de sua diretoria, assumindo ele as funções do conselho diretor “temendo que professores comunistas tomassem o poder no colégio” (SCHMIDT, 2008:82).

A reorganização regional perpassou pela reestruturação dos Conselhos Diretores do Colégio Bennett e parte do Instituto Ana Gonzaga (conf. IMB-1RE, 1965:18; 1966:20). Quanto ao primeiro instituto, o livro de *Atas, Registos e Documentos* do Concílio Regional de 1966 registraram as mudanças ocorridas ali por conta da intervenção episcopal no Conselho Diretor em 1965, ou seja, no período da chegada do novo bispo até o X Concílio Regional. Aparece no relatório episcopal algo relacionado a esses fatos que sugerem essas significativas mudanças, provavelmente deixando muita gente descontente, como o pastor Figueiredo. Quanto ao Instituto Ana Gonzaga, sua intervenção foi mais branda.

COLÉGIO BENNETT. Nas funções de Conselho Diretor em que me investi até ulterior deliberação nomeei Reitora a dra. Pérside Leal Viana Soares a quem dei posse oficial e solene; igualmente nomeei vice reitor o professor Achilles Almeida Barreto. Acompanhei de perto a atuação dos novos diretores, prestando-lhes todo o apoio e assistência necessária a que promovessem a recuperação administrativa e escolar do prestigioso educandário. A tranquilidade e regularidade do funcionamento durante o ano escolar foram mantidas pela ação dos diretores e pela firmeza do Conselho Diretor na pessoa do Bispo. Entretanto, os grupos descontentes, afeitos a determinarem a vida do Colégio, mantiveram-se ativos. Como a atual administração não pode ser submetida, finalmente [*eles*] vão deixar o Bennett. Dois novos colégios foram fundados na zona sul da Guanabara, por inspiração e com participação desses elementos. Há, ainda, nuvens no horizonte, mas a administração está atenta. As indenizações pagas até 30 de novembro subiram a vinte e três milhões de cruzeiros. Dois motivos determinaram a dispensa de funcionários – primeiro: o excesso de pessoal; segundo: a ação desenvolvida contra os interesses do Colégio, isto é, sabotagem (IMB-1RE, 1967:35-36).

Em 1966 foi realizado na igreja do Catete superintendida pelo bispo Figueiredo o X Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica, o primeiro dirigido pelo novo Bispo

Nascimento (IMB-1RE, 1966:33). A documentação existente permite defender a hipótese de que as disputas começaram a se acirrar neste Concílio. O bispo Nascimento pretendia anunciar algumas mudanças no metodismo carioca, e, antecipando ao primeiro movimento do novo bispo, Gessé Teixeira do Nascimento propôs especificamente o direito de intermitir acerca de qualquer parte do referido documento intitulado *Reorganização Regional*.

REGIMENTO – Gessé Teixeira de Carvalho propõe, é apoiado e aprovado que, com base no artigo sessenta e seis do ante-projeto do Regimento, que dá direito ao plenário de intermitir qualquer parte do Regimento, este Concílio aceite este ante-projeto, distribuído aos conciliares, como norma orientadora dos trabalhos do Décimo Concílio Regional. O regimento vai transcrito em lugar apropriado deste Atas, Registros e Documentos” (IMB-1RE, 1966:35).

Com esse ato inesperado, Gessé conseguiu reverter a normativa do documento episcopal em um elenco de sugestões e princípios, conforme se assegura nas palavras iniciais, anterior à distribuição do documento pelo Bispo Nascimento.

Cabe-nos, neste Décimo Concílio, reorganizar a administração regional, em atenção ao que estatui a legislação da Igreja Metodista do Brasil. Isto ocorre sempre após ao encerramento de um Concílio Geral. Desta feita, desincumbindo-me da função orientadora que me cabe como Superintendente Regional, apresento ao plenário deste Concílio, **princípios e sugestões** [*grifo meu*] que, uma vez aceitos, criarão condições mais dinâmicas para a Obra, concorrerão para renovação e evitarão que se crie uma oligarquia eclesiástica em nossa Região. Ei-los: 1 – Deve ser evitada a acumulação de cargos; isto cria oportunidades para outras pessoas; 2 – Deve ser evitada a eleição de parentes para os mesmos órgãos interdependentes; isto facilita o trato objetivo dos problemas administrativos; 3 – Os Conselhos Diretores das instituições regionais não devem incluir pessoas que tenham parentes trabalhando nelas; isto dá isenção de ânimo e autoridade para administrar; 4 – O Conselho Diretor de uma instituição regional não deve incluir pessoa que já seja membro de órgão similar de outra instituição ou que dirija outra instituição; 5 – É indispensável ter capacidade para o exercício da função; 6 – As indicações apresentadas ao plenário deverão observar a ordem alfabética dos prenomes. Não expressam, em nenhum caso, qualquer preferência do órgão que indica; 7 – Nas indicações que serão apresentadas para a composição dos órgãos regionais foram seguidos estes princípios. Apenas, onde a exigência legal impôs um tipo de representação (clérigo), não havendo número suficiente desses elementos para evitar a acumulação, houve que transigir. É o caso das comissões quinquenais. Espero que, atendendo a normas já admitidas nas organizações públicas e particulares, não só arejemos a atual administração, como evitemos, para o futuro, o seu confinamento. Antes prevenir as tristezas que remediá-las; melhor evitar os males que trata-los. (a) Nathanael Inocencio do nascimento. Bispo. (IMB-1RE, 1966:35-36).

Evidentemente que isso causou mal estar principalmente para Figueiredo cujos espaços administrativos na 1ª Região Eclesiástica foram se fechando, mesmo ele sendo vice-presidente da administração regional. Nesse primeiro *round* a estratégia de Gessé talvez funcionasse, porém, não houve intervenções por parte do plenário. Ao contrário. Idelmício Cabral dos Santos, inesperadamente, talvez sem considerar muito a dimensão do Documento, ou mesmo, por desconhecer a dinâmica do poder que estava em disputa ali, solicitou a consignação em Ata do seu “voto de apreciação pelo trabalho realizado por S. Revma. o Bispo Presidente, no limiar de seu episcopado na Primeira Região Eclesiástica” (IMB-1RE, 1966:36). Com o fim da leitura do documento “feita pelo Bispo Presidente, o Concílio fica de pé e aplaude o relatório com uma salva de palmas. Ato contínuo, todos cantam o hino ‘Seja Louvado o Deus Supremo’” (IMB-1RE, 1966:36).

Os trabalhos conciliares retomados no dia quatro de janeiro, na segunda sessão, demonstraram que as disputas não acabariam, ao contrário, tornaram-se ainda mais acirradas. José Ruy de Almeida interpela a presidência se o “Documento – Reorganização Regional” eram apenas recomendações. Após o sim, Almeida propôs ao Concílio que o transforme em norma a ser obedecida na região, no que foi apoiado. No reinício da sessão, após um *cafezinho*, “o Bispo Presidente chama o Concílio à ordem e reabre os trabalhos” (IMB-1RE, 1966:37). Como havíamos antecipado os problemas com as instituições, principalmente no Colégio Bennett, teve muitos desdobramentos resultando, inclusive, na “repercussão dos acontecimentos... [na]... imprensa da Guanabara e envolveu e amargurou muita gente” (1966:40). Para o bispo Nascimento a importância da manutenção das instituições metodistas só tem sentido como agências evangelizadoras. “Se as instituições não existirem como agências de evangelização, aos meus olhos, como Bispo, não têm razão para continuarem existindo” (IMB-1RE, 1966:41).

A nossa preocupação nesse momento é entender se a ruptura ocorrida no metodismo carioca na segunda metade da década de 1960 estava ligada diretamente com questões puramente relacionados à *sociodicéias*, nas palavras de Bourdieu. Suspeitamos de uma orquestração com a finalidade de desmoralizar a figura de Figueiredo, um dos pastores pentecostalizantes dentro do metodismo, ao mesmo tempo que fortalece a imagem de Nascimento, pois a solução apresentada na crise do Colégio Bennett o favoreceram na disputa pelo poder dentro da 1ª Região Eclesiástica.

Visando a drenar as influências atuantes que criavam as agitações, tomei as seguintes providências: 1 – Mantive-me fora e acima da ação das pessoas e dos grupos; 2 – Pedi de cada órgão da administração relacionado com o colégio, que desempenhasse suas funções, obedecendo, rigorosamente, às determinações regimentais, estatutárias e canônicas. Nesse caso estavam a reitoria e o Conselho Diretor, e, ainda, a Junta Regional de Educação Cristã; 3 – Prometi manter e mantive as decisões desses órgãos enquanto atenderam às prescrições legais; 4 – Afastei do trato das questões administrativas do Colégio todo e qualquer elemento externo que aí pretendeu intervir; 5 – Atendi e orientei os órgãos administrativos sempre que solicitado; 6 – Atendi prontamente a todas as solicitações e dei todas as providências possíveis para esclarecer questões, para remover queixas e para desfazer ressentimentos. Finalmente, pelos motivos que tornei públicos em comunicado oficial, em 12 de outubro de 1965, declarei impedido o Conselho Diretor e assumi suas funções (IMB-IRE, 1966:40).

O saneamento promovido pelo bispo Nascimento no Colégio Bennett teve espaço destacado em seu relatório episcopal, inclusive procurando declarar os culpados ao citar que “o Conselho Diretor, ignorando sua autoridade e sua responsabilidade como órgão supremo da administração do Colégio, **permitiu** [*o grifo é nosso*] que ao longo dos anos, o clima tempestuoso de formasse” (IMB-IRE, 1966:40). Vale ressaltar as considerações no início do *Documento – Instituições*.

Neste relatório, o primeiro do quinquênio, quero deixar configurados alguns fatos para futuros confrontos. 1 – Não há qualquer plano de preparo de pessoal para o serviço as instituições regionais. 2 – Não há qualquer orientação no sentido da renovação dos quadros administrativos; 3 – As instituições vivem mais ou menos alienadas da Igreja; 4 – A obra evangelística não está nitidamente marcada nas instituições; 5 – Algumas destas situações enquadram todas as instituições, outras aplicam-se mais a uma do que a outra. A Igreja Metodista do Brasil deve enfrentar, supervisionar e utilizar suas instituições para os seus objetivos específicos (IMB-IRE, 1966:38).

Entendemos que a intervenção no Colégio Bennett seguiu as ações da cartilha da *tomada* de poder, onde primeiro denuncia-se a incompetência, em seguida suspende todos os direitos, declarando impedidos os legalmente autorizados, para em seguida assumir o poder de uma instituição, alegando estabelecer a ordem e o progresso, finalmente perpetua-se unilateralmente nele. “Em 23 de janeiro, face a situação do Colégio, com base nos Cânones, artigo 93 número 9, proroguei meu exercício na função de Conselho Diretor do Colégio Bennet até ulterior deliberação” (1966:41). Preocupado com a repercussão do caso, Nascimento toma uma medida supostamente calculada depois de depreciar a imagem dos administradores, reitores e Conselho

Diretor do Colégio Bennett. Ele declarou ao final do *Documento – Instituições*, que “para a história e para a preservação do bom nome alheio, preciso declarar que a administração financeira do Colégio foi honesta, nada havendo para justificar dúvidas ou para motivar imputações em contrário” (IMB-1RE, 1966:41). Nem imputações e nem intervenções, acrescentamos.

Poderia ele abrir uma sindicância interna e entregar a questão a uma comissão encarregada para apresentar uma solução. Porém, seu envolvimento direto num ambiente de autoritarismo reinante no País, transformou a sua figura que, ao que parecia extremamente competente no trato das organizações, numa suposta figura hostil, onde contestações por parte de certos pastores começaram a aparecer. Finalizadas as informações a respeito do caso do Colégio Bennett, provavelmente, haveria grande probabilidade de nunca elucidar as reais intenções por detrás das intervenções no prestigiado Instituto de ensino. Porém, no relatório de 3 de fevereiro de 1966, logo após a prorrogação de seu ofício como membro único do Conselho Diretor, feito no dia 23 de janeiro de 1966, Nascimento apresenta no item 3º a razão de desalojar o Conselho Diretor do Colégio Bennett.

3º) Estabelecer a sede administrativa regional. Não é fácil conjurar as atividades complexas da administração de uma Região Eclesiástica sem um ponto de referência, sem um endereço definido para as comunicações e onde as funções tenham seu centro dinâmico. Tomei a iniciativa de procurar algumas salas no centro da Guanabara, destinadas à Sede Episcopal. Nesse ínterim, o Conselho Diretor do Colégio Bennett ofereceu-me, no Colégio, as instalações necessárias à Sede Episcopal. Instalei-me no Edifício São Clemente, com ampla sala de espera, amplo gabinete para meu trabalho episcopal e ótima acomodação para os serviços de secretaria. Imediatamente positivamente o preenchimento de uma lacuna, com o movimento que a sede passou a ter. Outra vez os números são chamados a depor. Ouçamos: 1 – audiências concedidas a pastores, sessenta e seis. 2 – audiências a diversas pessoas, oitenta e cinco; 3 – audiências a oficiais regionais, dezessete; 4 – audiências a superintendentes distritais, nove. Os entendimentos com o Colégio Bennett desenvolveu-se e chegaram ao ponto em que a Primeira Região passou a dispor do Edifício São Clemente. Nele funcionarão, a partir de 1966, todos os órgãos da administração regional e o Instituto Asbury. A Sede Episcopal passou a dispor, com uso exclusivo, do telefone 25-4585. A regularização da linha ocorrerá a qualquer momento. Não preciso encarecer o significado e as facilidades decorrentes da posse de um telefone, para um órgão administrativo como a Sede Regional (IMB-1RE, 1966:43).

O terceiro *round* estava prestes a iniciar, embora ainda fosse a segunda sessão ordinária. Tratava-se agora de dois documentos – o primeiro, *Da administração*, e o

segundo, *Orientação pastoral* – que foi apresentado ao Concílio. O *Documento: Da Administração* modifica toda a lógica participativa metodista clara na expressão *pense e deixe pensar*. Para Nascimento, o pensar não traz resultados mas o agir esse sim traz.

DOCUMENTO: DA ADMINISTRAÇÃO. Na Igreja Metodista do Brasil os procedimentos administrativos começaram com a própria Igreja, pois onde há recursos materiais e humanos para reunir e aplicar, os atos dessa atividade são administrativos. Desde o seu início nossa Igreja lidou com esses elementos. Entretanto, só o IX Concílio Geral veio determinar as primeiras diretrizes administrativas, tecnicamente certas. Anteriormente a julho de 1965 todas as organizações metodistas tinham função planejadora. O Concílio Geral, o Colégio dos Bispos, o Gabinete Geral, as Juntas Gerais, o Concílio Regional, as Juntas Regionais, o Gabinete Episcopal, o Gabinete Pastoral, o Conselho de Obreiros da Escola Dominical e as outras organizações locais, todos *planejavam*. A organização da igreja havia se esquecido de indicar quem iria transformar os planos em programas e quem iria executar os programas. O projeto legislativo apresentado ao IX Concílio Geral ainda ignorava os passos essenciais da administração: Planejar, programar e executar. Felizmente, surgiram ali modificações fundamentais de funções administrativas: – A esfera Geral, Concílio, Gabinete, Juntas – planejam; A esfera Regional, Concílio, Gabinete, Juntas – programam; a esfera Local, órgãos e igreja, executam. Em segundo lugar, as recomendações cederam a vez aos programas. Tecnicamente não vamos falar mais em *recomendação* e sim em *programa*, isto é, algo definitivo, de que alguém vai ser encarregado. Em terceiro lugar, os órgãos da administração irão agora, acompanhar a execução dos programas e cobrar, dos responsáveis, os atos específicos que devem praticar. Em quarto lugar, passou o tempo quando cada um atendia ou não às recomendações superiores, como se a igreja local fosse autônoma e auto-suficiente. Agora, há um programa que deve ser executado pelos obreiros, em cada unidade metodista, de tal sorte que, as *diretrizes episcopais* que se transformam em *planos de entidades gerais*, que se convertem em *programas de órgãos regionais*, são levados à *realidade em cada*, criando a *unidade de ação da Igreja* para o avanço do Reino. Essa é a nova sistemática da administração metodista. Nathanael I. Nascimento. Bispo (IMB-1RE, 1966:50).

Percebemos aqui o suposto autoritarismo de Nascimento, cujas ações se assemelham aos atos institucionais usados pelos governos ditatoriais que se estabeleceram por conta do golpe militar. Os DE's (Documentos Episcopais), por exemplo se pareceriam mais com os AI's (Atos Institucionais). O aparente autoritarismo de Nascimento se expressa no *Documento – Da Administração* e se resume em (1) - Cobranças (opressão); (2) - Deixar de planejar (cerceamento da livre expressão); (3) - Programas ao invés de recomendações (imposição); (4) – Penalidade e vigilância. O *Documento – Orientação Pastoral* também inclui muitos imperativos, inclusive, quanto

à pretensa dominação acerca do que se deve fazer em dias de descanso e de sossego. Nesse documento os termos imperativos *separem, avisem, programem, façam, tratem, observem, lembrem*, são travestidos de orientação e de bem estar; porém, reflete “a nova sistemática da administração metodista” (1966:50). As determinações culminam com a entrega do *Documento – Do Culto Público*, já tratado anteriormente, mas que vale ressaltar reprime as manifestações extáticas pentecostais.

Dentro desse espírito autoritário, muitos programas foram determinados sem que os superintendentes distritais pudessem analisa-los, pois eram determinações e não sugestões. A imposição da constituição das salas de alfabetização de adultos em todos os distritos eclesiásticos, iniciando por Petrópolis e Niterói e por último nos distritos de Catete e Duque de Caxias provavelmente visavam os focos pentecostalizantes.

2 – Considerando que apenas seis cursos de alfabetização de adultos funcionaram no exercício eclesiástico que se finda, apresentamos o seguinte programa referente a esse item: Numero de unidades – 100; Matrículas – 5.000; Professores voluntários – 200. Estes cursos deverão funcionar nas dependências de nossas igrejas na Região, com um mínimo de 9 horas de aulas semanais e obedecendo a seguinte escala e sob a orientação do Secretário Regional de Ação Social: Março – Distritos de Niterói e Petrópolis; Abril – Distritos de Campos e Nova Friburgo; Junho – Distritos de Campo Grande e Volta Redonda; Julho – Distritos de Nilópolis e Cascavel; Agosto – Distritos do Catete e de Duque de Caxias (IMB-1RE, 1966:56).

É notório que a instalação das salas no Distrito do Catete fosse realizada por último, tendo Petrópolis em primeiro, uma vez que o Distrito do Catete é o maior Distrito da 1ª Região Eclesiástica e que tem mais significado para a região, por conta de sua historicidade. Catete foi o local da primeira IMB construída no Rio de Janeiro. Como Nascimento estabeleceu que os programas episcopais não poderiam ser questionados, mas executados, ele encaminhou determinações sobre a qualificação eleitoral, que extrapola o campo propriamente religioso e relacionado com os deveres civis.

4 – Qualificação Eleitoral. Considerando que a Igreja necessita orientar os seus membros quanto aos seus deveres cívicos, processar-se-á, com início em abril, o levantamento do cadastro eleitoral da Igreja; a qualificação eleitoral propriamente dita, não terá nenhum objetivo político partidário. Este trabalho será feito pelas Sociedades Metodistas de Homens, da Região (IMB-1RE, 1966:56).

Outros programas foram estabelecidos inclusive pela Junta Regional de Missões e Evangelização. Nele se prevê a continuidade da “Campanha Cristo é a resposta”, bem

como a realização do “Retiro Espiritual”, que estava programado para os dias 28 de fevereiro e 4 de março que tem um ingrediente revelador. Primeiramente Nascimento limitou a participação no *Retiro Espiritual* restringindo o acesso apenas a pastores e leigos, porém só para convidados selecionados, “visando preparar a Região para uma grande arrancada evangelizante” (1966:58). Depois, em segundo lugar, o *Retiro* seria dirigido e sua ministração seria feita por pessoas inusitadas, “a direção dos trabalhos estará sob a responsabilidade da equipe do Dr. Billy Graham. A abertura será às 20 horas do dia 28 (vinte e oito), com mensagem a ser proferida pelo dr. Haqq” (1966:56). O dr. Haqq ou Ab-Dull Haqq é o mesmo que Figueiredo invocaria em sua carta de desligamento justificando sua crença no batismo com Espírito Santo, um ano depois em janeiro de 1967.

(...) declaramos-lhes: 1) que cremos, com alguns dos grandes metodistas, como os doutores Stanley Jones, Ab-Dull Haqq e outros que tem estado entre nós, que o batismo com o Espírito Santo não é a regeneração ou o novo nascimento, e sim, uma segunda bênção que é concedida, portanto, ao crente. A nossa própria experiência o confirma. (IMB-1RE, 1967:40).

Ainda, a campanha evangelística anunciada pela Junta Regional de Missões e Evangelização, na liderança de Nadir Pedro dos Santos, prevê a visitação de pastores aos membros das igrejas, a fim de converter seus familiares. Prevê, ainda, a implantação de um ponto de pregação por igreja, trimestralmente; e a realização de concentrações evangelísticas. Acerca das concentrações vale a pena reproduzir, pois caracteriza a centralização do poder nas mãos do Bispo Nascimento.

6 – Convocamos todo o nosso povo para as seguintes concentrações evangelizantes, no ano de 1966, as quais contarão com a colaboração de um coral organizado e dirigido pelo Revmo. Bispo Nathanael Inocencio do Nascimento. Dia 26 de junho – Ilha do Governador às 15 horas; Dia 28 de agosto – Belfor Roxo às 15 horas; Dia 25 de Setembro – Campo Grande às 15 horas (IMB-1RE, 1966:58).

Enfatizamos ainda mais dois pontos contidos no “Programa elaborado pela Junta Regional de Educação Cristã para o Exercício Eclesiástico de 1966” (IMB-1RE, 1966:61) devido sua grande significância que reporta à conjuntura política e religiosa da década de 1960. São os itens 1 – Educação Religiosa e item 6, subitem “a”:

1 – Educação Religiosa – Esta Junta enviou ao Rev. Rodolfo Anders, Diretor de Periódicos de Educação Religiosa correspondência sobre o cancelamento das Revistas do Departamento da Mocidade e do Curso Popular [...] 6 – Esta junta, em sua reunião do dia dezessete de

dezembro de mil novecentos e sessenta e cinco, depois de várias considerações a respeito de suas atividades para o ano eclesiástico de 1966, resolve: a) Orientação Ideológica. Que a Junta tome a seu cargo a orientação ideológica da mocidade da Região, orientando-a dentro das normas cristãs, fundamentadas no Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo (IMB-1RE, 1966:61-62).

Todas essas ações tornaram sem efeito a liberdade de ação dos superintendentes distritais, resumindo-os a meros executores dos programas episcopais. A autonomia pastoral foi cerceada, foram homogeneizadas as ações pastorais sem considerar a peculiaridade de cada distrito. Isso engessou o crescimento das igrejas e proporcionou insatisfação em setores do metodismo carioca, principalmente o dos pentecostalizantes.

Com a determinação do bispo Nascimento demonstrada em suas ações por ocasião do 10º Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica em fevereiro de 1966, provavelmente minou e esgotou todas as possibilidades de reações por parte dos pentecostalizantes. Ainda analisando o livro de *Atas, Registros e Documentos* do Concílio de 1966, encontramos determinações precisas sobre a questão ecumênica e da liturgia (item 9 subitens “c” e “d”), que era o cumprimento por parte da Junta Regional de uma determinação geral. “Esta Junta recebeu da Junta Geral de Educação Cristã o Plano Quinquenal que constitui o planejamento que lhe cabia fazer para a Igreja Metodista do Brasil, conforme decisão do IX Concílio Geral” (IMB-1RE, 1966:63).

c) Espírito Ecumênico. Considerando que as relações ecumênicas no Mundo e no Brasil são as mais promissoras, estreitando os laços do amor cristão, que deve unir os homens e considerando, também, as sérias implicações de movimentos desta natureza, fica estabelecido que, na Primeira Região Eclesiástica, todas as programações ecumênicas serão de iniciativa da Superintendência Episcopal. d) Liturgia do Culto. 1. A Junta Regional de Educação Cristã promoverá seminários sobre liturgia, aproveitando Congressos e Concílios Distritais para ensinar o uso da liturgia, convidando pessoas credenciadas para realizar estudos desta natureza. 2. Esta Junta preparará programas litúrgicos especiais para datas comemorativas e envia-los-á às igrejas, despertando-a para a elaboração de seus próprios programas. 3. Esta Junta determina a observância do Calendário Cristão e comemorativo das datas especiais do Metodismo. (IMB-1RE, 1966:61-62).

Esse assunto é de fundamental importância para o movimento de reavivamento no interior do metodismo, pois as práticas litúrgicas reavivalistas - ou pentecostais - são carregadas de manifestações extáticas frente à liturgia racionalista e formal de alas do metodismo. É notório que as determinações principalmente aquelas acerca do culto

tenham sido feitas no Concílio realizado na igreja do Catete pastoreada por Figueiredo, onde ele também é superintendente distrital, e um dos pastores pentecostalizantes.

Ao que tudo indicava a ação do bispo Nascimento foi possivelmente considerada pelos renovados como uma intervenção autoritária num momento em que a situação do País também era ditatorial. Nascimento poderia, sem precipitação, uma vez que acabara de chegar à 1ª Região Eclesiástica – e com isso ter a necessidade de estabelecer confiança e um ambiente seguro -, ter delegada essa responsabilidade à comissão especial, que por meio de uma sindicância poderia minimizar os efeitos de uma cisão. Aqui detectamos uma possível característica centralizadora na liderança de Nascimento e talvez tenha lhe faltado um pouco mais de tato político.

O Bispo Nascimento pediu demissão em 22 de julho de 1970, por ocasião do X Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil. Sua demissão provocou um período de maior flexibilidade política junto às igrejas metodistas cariocas. Porém, as cicatrizes de suas ações ainda perduraram por muito tempo. O reavivamento iniciado na 1ª Região Eclesiástica, por exemplo, foi paralisado, porém, não resolvido. Hoje aquela região eclesiástica é possivelmente mais pentecostalizada que a própria Igreja Metodista Wesleyana. Sobre isso escreveu Schmidt:

O bispo Nathanael foi o primeiro superintendente regional a renunciar ao cargo na história da Igreja Metodista brasileira. Ele foi substituído nos últimos meses do mandato pelo reverendo Almir dos Santos, que era também bispo da IV Região. Cf. *Atas, Suplementos e Documentos do X Concílio Geral*, pág. 166. As acusações contra o reverendo Nathanael Innocêncio do Nascimento eram: a de ter declarado que pastores metodistas seriam penalizados se cedessem seus púlpitos a ministros de outras denominações evangélicas, de ter alterado o relatório do secretário de atas do duodécimo concílio da Primeira Região, de ter nomeado para o pastorado, elementos não qualificados, de ter beneficiado um engenheiro amigo e uma série de situações na Primeira Região, de ter trazido matéria de lei sem tempo útil para discussão ao Concílio Regional, de ter usado de má fé na Campanha de Contas de Luz, de ter transformado o Colégio Bennett em “casa bancária” para administrar o Fundo de Expansão Regional, de uso indébito dos fundos de venda dos lotes da Fazenda do Lameirão Pequeno, de intromissão indébita na administração financeira do Bennett e de ter se envolvido em irregularidades no serviço de ação social da Igreja Metodista de Campo Grande (antigo Estado do Guanabara). Cf. *Fundamento na Queixa contra o Bispo Nathanael? Aos não informados e aos unilateralmente informados*. Rio de Janeiro: s. d., pp. 5-9 (SCHMIDT, 2008:128. Notas).

Conclusão

Os fatos acerca da cisão dentro do metodismo carioca que culminou com a formação da Igreja Metodista Wesleyana foram aqui elencados. Primeiramente, intencionamos construir o contexto da década de 1960 que era o pano de fundo dos acontecimentos. Verificamos que o ambiente proporcionado pela política nacional, com o estabelecimento da Ditadura Militar, somado com a efervescência no campo religioso tanto católico quanto protestante, produziu efeitos na Igreja Metodista do Brasil. As mudanças teológicas mundiais, e as ações da Confederação Evangélica do Brasil fizeram com que a realidade brasileira fosse incluída na pauta teológica cristã. Isso proporcionou reações conservadoras que não enxergava com bons olhos essas guinadas políticas e religiosas. Simultaneamente com o campo político, o campo religioso passou a promover uma reação conservadora dentro da Confederação Evangélica do Brasil e nas demais igrejas do protestantismo.

No metodismo grupos conservadores almejando chegar ao poder, passaram a colocar em pauta sua reação conservadora, produzido por meio de ações que nada diferenciavam dos gerais no campo político. A ação do grupo conservador denominado *Esquema* supostamente liderado pelo bispo Nascimento representou o provável autoritarismo que figurou em todo metodismo brasileiro. No Rio de Janeiro, Nascimento produziu situações na qual impedia que grupos pentecostalizantes que já agiam para reavivar o metodismo carioca se desfizessem, porém, diante das ofensivas, os mesmos se recompuseram, e decidiram deixar a Igreja Metodista do Brasil e formar uma nova denominação, pautada no governo metodista mas com teologia pentecostal, que segundo eles, se aproximava com mais autenticidade do metodismo primitivo.

Porém, para além dos fatos externos aqui analisados, existiram, tanto no campo político quanto no campo religioso da década de 1960, outros elementos que conjugados com o clamor por renovação dentro do metodismo, exposto no IX Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, proporcionaram a realização de campanhas evangelizadoras de grande alcance. Essas campanhas foram acompanhadas pela busca por maior espiritualidade no interior do metodismo que foi o campo na qual manifestações extáticas passaram a ser frequentes. A busca pelo reavivamento fez com que o pentecostalismo se tornasse a expressão religiosa que, para alguns, parecia ser a mais próxima daquele reavivamento produzido pelo metodismo da Inglaterra do século XVIII

e pelo reavivamento norte-americano em fins do século XIX e início do século XX. Portanto, a busca por renovação trouxe ao meio metodista a realidade pentecostal vivenciada por outros pentecostais brasileiros.

CAPÍTULO 2

AS RAÍZES DA IGREJA METODISTA WESLEYANA: METODISMO E PENTECOSTALISMO

Embora o objeto de pesquisa seja a Igreja Metodista Wesleyana, sua origem está na Igreja Metodista do Brasil, portanto os desdobramentos, as controvérsias e as polêmicas em torno dos fatos foram assuntos corriqueiros no metodismo brasileiro. Isso pode ser verificada nas páginas do jornal *Expositor Cristão* daquele ano. Ao que tudo indica, depois da cisão ocorrida em janeiro de 1967, a pauta do Ano do Centenário da Igreja Metodista do Brasil ficou comprometida. Figueiredo e os metodistas pentecostalizados involuntariamente indicaram a pauta a ser seguida, isto é, a relação entre o protestantismo metodista e o pentecostalismo no Brasil.

Na busca da compreensão da formação das raízes da Igreja Metodista Wesleyana analisamos a entrevista concedida pelo bispo Nascimento e outros artigos publicados no *Expositor Cristão* entre março e setembro de 1967. Depois analisamos também a história da chegada do metodismo e do pentecostalismo no Brasil, sua adequação (ou não) à matriz religiosa brasileira e as influências pentecostais no metodismo da década de 1960.

2.1 Desdobramentos, controvérsias e polêmicas no *Expositor Cristão*

As repercussões da cisão no metodismo da Primeira Região Eclesiástica foram publicadas no Jornal *Expositor Cristão* em dois momentos. Primeiramente reportando a saída dos ministros por ocasião do XI Concílio Regional da 1ª Região Eclesiástica.¹² E, posteriormente em entrevista concedida ao Redator do *Expositor Cristão* pelo bispo Nascimento onde detalha sob sua ótica os fatos e os desdobramentos da saída desses obreiros.¹³ A repercussão do caso foi grande.

As assertivas no periódico tinham por objetivo acalmar a Igreja Metodista do Brasil como um todo. Ora, esse esclarecimento era importante até por conta do ano especial que o metodismo estava vivendo naquela época, visto estar havendo naquele momento as comemorações do centenário da Igreja Metodista no Brasil. Havia um receio de que tais fatos poderiam ofuscar as comemorações, mas, outra leitura também pode ser feita. A entrevista concedida ao jornal *Expositor Cristão* poderia passar a ideia de que Nascimento conduzira com mansidão, paciência, amor e postura pastoral a crise, procurando ser conciliador e amigo, embora ele fosse considerado por seus pares como um bispo *linha dura*. Ora, os fatos que apresentamos no primeiro capítulo demonstraram que essa característica não se conciliava entre si. Vejamos a matéria publicada em *Expositor Cristão* (15.04.1967) a respeito do assunto:

BISPO NATHANAEL DIZ: PROBLEMA DA 1ª REGIÃO TEM RAIZ. No dia cinco de janeiro cinco presbíteros pediram sua exclusão do Ministério da Igreja Metodista do Brasil no desfecho de um problema doutrinário que vinha agitando a Primeira Região. A redação do *Expositor*, para bem esclarecer os seus leitores, procurou o Revmo. Bispo Nathanael I. do Nascimento para maiores detalhes a respeito do fato, no que foi imediatamente atendida. [Redator] – Sr. Bispo, qual a origem do problema doutrinário que culminou nesta retirada de cinco presbíteros do ministério da Primeira Região. [Nascimento] – Este problema teve origem há dezoito anos passados, quando o falecido pastor Amós Anibal, descontente com a administração da IMB, idealizou a organização de uma nova Igreja Metodista Wesleyana e da qual fariam parte, naquele tempo, ele, Nelson Rocha, José Modesto, Mario Mendes, Idelmício Cabral dos Santos e outros, todos ministros sem formação teológica. A nova igreja precisaria de uma base doutrinária que lhe justificasse e marcasse o aparecimento. Encontram-na no pentecostalismo. Com a morte súbita de Amós Anibal, o movimento de características

¹² COMUNICACAO DA I REGIÃO. *Expositor Cristão*, São Paulo, 1º de março de 1967, p. 1 e 2

¹³ BISPO NATHANAEL DIZ: PROBLEMA NA I REGIÃO TEM RAIZ. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 de abril de 1967, p. 1 e 2

pentecostais passou a viver incubado dentro da Região. Um dos líderes atuais, Ildemício Cabral dos Santos, em nossa última entrevista, por ocasião do XI CR informou-me que já fora advertido por “Comissões” em 1951 e 1954 e pelo seu Superintendente Distrital, a mando do Gabinete Episcopal, em 1959. Outro elemento envolvido, Gessé Teixeira de Carvalho, em entrevista que mantivemos para examinar a questão, declarou-me que o movimento existia na Região há mais de dez anos e que vinha tendo contínuo incremento.¹⁴

Na primeira parte da matéria, as considerações do bispo Nascimento referentes às ações do pastor Amós Anibal do final da década de 1940, provocou inquietação. Por isso investigamos vários livros de *Atas, Registros e Documentos* tanto da 1ª Região Eclesiástica quanto do VI Concílio Geral da IMB. Porém, nada encontramos referentes a possíveis ações separatistas de Amós Anibal e seu grupo. De maneira idêntica buscamos notícias no *Expositor Cristão* da época, também nada encontramos. Ao contrário, por ocasião do falecimento do pastor Anibal (07.10.1950), o mesmo foi homenageado por Antonio Baggio. Ao noticiar esse falecimento, Baggio no *Expositor Cristão*, “escreveu uma coluna bastante expressiva sobre o jovem ministro”. Além disso, Antonio de Campos Gonçalves escreveu um perfil biográfico no livro de *Atas e Documentos da Região do Norte* (1967:186). De todos os pentecostalizados, somente o pastor Amós Anibal, se podemos considerá-lo como um dos metodistas pentecostalizados, aparece no livro escrito por Isnard Rocha (1967:185-86).

Como dissemos causa-nos estranheza as acusações feitas pelo bispo Nascimento ao pastor Anibal, porém ressaltamos que há indícios não conclusivos que embasem tais acusações ao considerar a citação de Nelson Rocha feita pelo bispo Nascimento. O reverendo Nelson Rocha é em realidade Nelson Arcanjo Duarte Rocha, pastor metodista. Ele representou uma das primeiras experiências pentecostais entre metodistas no Brasil datadas da década de 1940, quando o reverendo Nelson Rocha junto com um grupo de crentes foram batizados com Espírito Santo fundou no Rio de Janeiro a *Missão Evangélica no Brasil* (ARAUJO, 2007:244).¹⁵

Carecemos de mais informações, porém é fato que Nelson Rocha saiu do meio metodista e abriu outra igreja. Curiosamente nas *Atas e Documentos do Concílio Regional* correspondente a 1ª Região Eclesiástica dos anos 1940 – 1960 há ainda as assinaturas de Nelson Rocha. De qualquer forma a pentecostalização no metodismo

¹⁴ BISPO NATHANAEL DIZ: PROBLEMA NA I REGIÃO TEM RAIZ. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 de abril de 1967, p. 1 e 2

¹⁵ Veremos um pouco mais de informações acerca desse pastor e sua igreja, mais adiante, neste capítulo.

carioca não era novidade e se tornou mais ampla a partir da década de 1960. As declarações de Nascimento provocaram uma reviravolta em nossa análise, pois, inicialmente assumimos o pressuposto de que os motivos para a cisão do metodismo brasileiro apareceram na década de 1960, porém, nos anos 1940 já havia manifestações pentecostais no Rio de Janeiro.

[Redator] – E as providencias de V. Revma.? [Nascimento] – Em face das numerosas e contínuas reclamações de pastores e leigos que não se conformavam com as características pentecostais do movimento e diante da ameaça da propagação dele às outras Regiões, mantive entrevistas com os obreiros nele envolvidos: reuni os pastores da Região para estudo do problema doutrinário: convidei e enviei um grupo de ministros para participarem de um simpósio sobre a doutrina do Espírito Santo, trabalho promovido pela Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos; influí para que os conferencistas escalados pela JRME não fossem, como vinha acontecendo, predominantemente, do movimento; vedei o púlpito metodista na Região a pregadores não metodistas, pois, na maior parte, os que saíram e os que simpatizavam com a sua orientação de preferencia convidavam pregadores que pertenciam à corrente pentecostal; influí para que fosse programada série de pregações em toda Região, sobre as doutrinas básicas do metodismo, trabalho a ser realizado pelo próprio pastor em sua paróquia, e para o qual foi providenciado e fornecido material qualificado, devidamente elaborado, para que todos os pastores pudessem lê-lo, informar-se e orientar-se; o assunto foi ao Colégio dos Bispos que dele cogitou em diversas ocasiões. Finalmente o Colégio dos Bispos resolveu preparar e publicar uma pastoral sobre Despertamento Religioso em que todos estamos empenhados, documento dado a público em primeiro de novembro de mil novecentos e sessenta e seis. Concomitantemente o Colégio dos Bispos resolveu enviar carta de caráter reservado ao ministério da Igreja, orientando-se quanto aos aspectos do trabalho e da ação pastorais (*sic*) apresentados na pastoral sobre o Despertamento Religioso. Os ministros envolvidos, apesar das entrevistas amigáveis que com eles tive, na qualidade de seu Bispo e seu pastor, fizeram restrições à pastoral dos Bispos, insurgiram-se contra a carta particular que receberam do Colégio dos Bispos e, por último acharam que a única alternativa que lhes restava era a de deixarem a Igreja e a tomaram conforme documento que me entregaram em cinco de janeiro. São eles: Francisco Theodoro Batista, Gessé Teixeira de Carvalho, Idelmício Cabral dos Santos, José Moreira da Silva e Waldemar Gomes de Figueiredo.¹⁶

Conforme observamos no capítulo primeiro dessa dissertação a ofensiva autoritária feita contra os pentecostalizantes fora calculada com a finalidade de afastá-los do metodismo carioca.

¹⁶ BISPO NATHANAEL DIZ: PROBLEMA NA I REGIÃO TEM RAIZ. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 de abril de 1967, p. 1 e 2

[Redator] – Não houve qualquer possibilidade de conciliação?
[Nascimento] – Infelizmente, não houve. Um dos líderes do movimento escreveu-me uma carta falando-me na possibilidade de um acordo. Chamei-o para conversarmos. Perguntei-lhe: qual o acordo que o irmão deseja. Respondeu-me: “o direito e a liberdade de pregar como entendo”. Respondi-lhe: A Igreja Metodista do Brasil não dá esse direito nem aos seus Bispos. A Igreja tem padrões doutrinários que nos apresentou e que aceitamos quando fomos aceitos no seu ministério. Na ordenação, antes de receber da parte do Bispo a autoridade para pregar a Palavra, o candidato promete fidelidade às doutrinas da Igreja sem o que não será ordenado e o que atesta a existência de um conjunto de doutrinas que caracteriza a pregação metodista.¹⁷

Evidentemente que um dos líderes a que Nascimento se referia procurava espaço para expressar sua religiosidade no metodismo. As expressões “o direito e a liberdade de pregar como entendo” feita pelos pentecostalizantes reproduzidas por Nascimento surpreendem dada a estrutura fortemente fixa do metodismo.

[Redator] – Não havendo “acordo”, qual foi a atitude dos pastores envolvidos? [Nascimento] – Estávamos reunidos para o XI CR. Bispo, ministros e leigos fizemos quanto pudemos em orações, conselhos, apelos e tratamento afetuoso e simpático. Tudo foi em vão. Eles me entregaram seus pedidos de exclusão do ministério. Eu retive os documentos em meu poder por seis horas aguardando que ainda mudassem de atitude. Depois, sem maiores comentários, dei ciência ao plenário da decisão que haviam tomado. Em comunicado escrito ao XI CR declarei-os excluídos do ministério, da Igreja, vagos os seus cargos, cessadas suas funções. Apesar disso alguns regressaram às nossas igrejas e enquanto estávamos no CR ocuparam nossos púlpitos para aliciar adeptos à sua posição doutrinária.¹⁸

Possivelmente o receio do grupo pentecostalizado era que eles seriam excluídos em massa, principalmente devido ao ambiente de opressão que existia tanto no campo político como no religioso na década de 1960. Ressaltamos que dois anos antes, em janeiro de 1965, por ocasião de sua 47ª Assembleia, a Convenção Batista Brasileira expulsou 32 igrejas adeptas da *Renovação Espiritual*, dentre os quais faziam parte Enéas Tognini e José Rego do Nascimento. Essa Assembleia ocorreu no Estádio Caio Martins, em Niterói - Rio de Janeiro. Essa decisão foi aceita, também, pelas convenções regionais, que promoveram “o expurgo de igrejas inteiras ou de membros individuais renovacionistas” (ARAÚJO, 2007:742).

[Redator] – Quantos membros acompanharam esses pastores?
[Nascimento] – É prematuro apresentar números. Em alguns lugares

¹⁷ BISPO NATHANAEL DIZ: PROBLEMA NA I REGIÃO TEM RAIZ. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 de abril de 1967, p. 1 e 2

¹⁸ Idem.

peças que disseram que iam com eles, já retornaram; em outros, peças cujos nomes constaram de listas de retirantes já declararam não terem autorizado a inclusão dos seus nomes daquelas relações. Grosso modo deverão sair cerca de 400 a 600 peças.¹⁹

É bem provável que o bispo Nascimento não tivesse a devida proporção que a cisão promoveu no metodismo carioca. Muitos leigos e pastores saíram durante o ano, lembrando que a cisão ocorreu em janeiro, e a constituição da nova Igreja se deu em fevereiro, quando já estavam constituídas 30 igrejas. O relatório da Secretaria de Estatística da 1ª Região da IMB mostra que 2.290 membros foram retirados do rol, sendo, 508 por transferência; 750 a pedido; 954 pela Assembleia e 78 por falecimento. De qualquer forma a quantidade de membros no exercício de 1967 da Primeira Região somava 14.132. Cabe lembrar que no final de 1966 o campo totalizou 15.500 membros.

[Redator] – Que critério será adotado pelas igrejas da Região em relação aos metodistas que acompanharem os que se retiraram?
[Nascimento] – Em documento escrito já orientei os pastores quanto a isso. Ninguém será transferido para a nova entidade e ninguém será excluído com base em listas de nomes. Cada pessoa será visitada e esclarecida sobre a questão. Se permanecer no propósito de acompanhá-los será excluída por abandono de votos em carta que o pastor lhe oferecerá à assinatura ou, se se recusar a assinar a carta, pela Assembleia da Igreja, na ocasião oportuna.

O receio do grupo pentecostalizado se concretizava, mas não na mesma proporção que esperavam, pois não foram efetivadas a exclusão em massa que se temia. Entretanto, a intenção de fazer uma limpeza no metodismo carioca continuava firme por parte do bispo Nascimento.

[Redator] – Que outras providências estão sendo tomadas?
[Nascimento] – Os que saíram desencadearam uma campanha de inverdades, de meias verdades e de deformações da Igreja, das suas doutrinas, das suas autoridades. Vamos estudar a pastoral dos Bispos, sobre o Despertamento Religioso, em todas as igrejas da Região. Já providenciei e está pronta uma segunda edição daquele documento; vamos visitar intensivamente a todos os membros da Igreja com vistas a esclarecê-los quanto aos fatos relacionados com a saída daqueles irmãos; irei, como Bispo, intensificar a assistência às igrejas, tendo já elaborado meu itinerário até o mês de junho, começando pelas igrejas atingidas. Já providenciei a publicação de folhetos do sermão de Wesley “sobre a natureza do entusiasmo” para serem distribuídos em toda a Região; já iniciei a tradução das notas de João Wesley sobre o N. T. que serão publicadas no EXPOSITOR a partir de maio próximo.²⁰

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem

Essas ações aparecem no livro de *Atas, Registros e Documentos* de 1967. Quanto às matérias a que seriam publicados no jornal *Expositor Cristão* um problema tido como local tomava proporções nacionais. O uso político da questão poderia trazer dividendos mesmo com as prováveis resistências, principalmente pela suposta força política que Nascimento e seu grupo *Esquema* dispunham no Colegiado dos Bispos. Essas orientações se percebem numa rápida análise nas edições do Jornal *Expositor Cristão* de 1967 e 1968, onde até Stanley Jones foi “convidado” para se manifestar sobre o pentecostalismo.

[Redator] – Era inevitável este desfecho? [Nascimento] – Creio que sim. Caso esses irmãos não mudassem sua maneira de agir ou não sássem, julgo que outro grupo, ainda maior, deixaria a Igreja. O mal-estar decorrente das características pentecostais do movimento estava crescendo e provocando constantes e crescentes protestos de pastores e leigos. Como consequência do “iluminismo” que caracteriza os movimentos pentecostais, esses irmãos se arvoraram em autoridades finais em matéria de exegese, de doutrina e de prática religiosa e eclesiástica.²¹

Pelas suposições de Nascimento de uma forma ou de outra esse grupo seria expurgado do meio metodista.

[Redator] – Qual o estado da Região após o concílio? [Nascimento] – Melhorou muito no sentido de sua unidade. Já durante o CR a presença daqueles ministros criava constrangimentos. Depois que saíram houve mais união e tranquilidade.²²

Na medida em que as ações de Nascimento passaram a confrontar o grupo, possivelmente os demais membros do Concílio perceberam que os Documentos tinham alvo certo. Portanto, reações eram naturais por parte do grupo pentecostalizado.

[Redator] – É verdade que o senhor apelou às outras Regiões para ajudarem a preencher os quadros no ministério da Primeira? [Nascimento] – Sim. Já recebi resposta de quatro delas. A segunda enviou-me, neste ano, um dos seus melhores elementos. Outros três elementos nos serão enviados em 1968 pelas Terceira, Quarta e Quinta Regiões. Também o jovem pastor Acir Goulart que gozava de uma bolsa de estudos na Faculdade de Teologia Unida de Buenos Aires, postergou os estudos e ofereceu-se para o trabalho, sendo designado para a igreja de Teresópolis. No aguardo daqueles colegas, aceitei o oferecimento de ministros aposentados que acorreram para a emergência.²³

²¹ Idem

²² Idem

²³ Idem

Parece que as ações de Nascimento foram mal calculadas, possivelmente pensava que poderia substituir facilmente os pastores que saíram do metodismo carioca.

[Redator] – Como encara o senhor esta transfusão de sangue novo no ministério da Primeira? [Nascimento] – Com a vinda de ministros enviados pelas outras regiões conseguiremos a curto prazo elevar o nível técnico-profissional da Região, pois dos cinco ministros que saíram apenas um tinha curso de teologia e, isso mesmo, feito em seminário de outra denominação. Sabendo, como sabemos, que Deus utiliza, normalmente, o homem como é e com o que sabe, se lhe oferecermos elementos devidamente preparados, melhores resultados serão obtidos para o Reino. As oportunidades e desafios da evangelização estão sendo aproveitadas e aceitas com entusiasmo. Via de regra os membros da igreja que saíram foram aqueles que haviam recebidos dentro da orientação e do apelo pentecostais dos pastores que deixaram a Igreja Metodista do Brasil. Muitos membros da igreja descontentes com aquela orientação e que por isso haviam se afastado, retornaram agora com entusiasmo e dedicação renovadas (EXPOSITOR, 1967:1-2).²⁴

Nascimento explorava muito a questão da exigência do preparo teológico e isso se deve ao fato do mesmo ter sido reitor da Faculdade de Teologia. Porém, os pastores metodistas pentecostalizados tiveram suas consagrações aprovadas e eram ministros ativos, superintendentes distritais e párocos, além de fazer parte da administração regional, e alguns na administração geral. Figueiredo, por exemplo, era vice-presidente do Gabinete Regional da Primeira Região. Idelmício tinha curso por correspondência da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, porém, prestou os exames nos Concílios Regionais (IMB-1RE, 1955:5). Nelson Archanjo Duarte Rocha (que supostamente havia saído em 1945), era licenciado em Teologia pelo Seminário Betel, no Rio de Janeiro e o de Suficiência e Provisionado da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil (IMB-1RE, 1955:5). Amós Anibal (falecido em 1950) tinha o curso teológico do Seminário Bethel, no Rio de Janeiro (ROCHA, 1967:185-188). Não temos os dados acadêmicos de Gessé Teixeira de Carvalho, porém escrevia constantemente no jornal *Expositor Cristão*, de 1959 e 1961 demonstrando seu provável preparo teológico.

Enfatizamos também que a extensão da crise foi tão grande na Primeira Região que no jornal *Expositor Cristão* houve uma série de artigos, matérias e entrevistas acerca do significado do Pentecostes que pretendia informar e influenciar seus leitores acerca do equívoco da teologia pentecostal. A cisão ocorrida no Rio de Janeiro motivou o Gabinete Episcopal a acionar uma autoridade reconhecida no metodismo mundial para

²⁴ Idem

falar sobre o assunto. Stanley Jones foi *convidado* para esclarecer por meio de um artigo no jornal *Expositor Cristão* sua posição concernente ao batismo com Espírito Santo e a evidência inicial defendida pelos pentecostais. Isso é significativo pois pretendiam descaracterizar as afirmações de Figueiredo em sua carta de defesa e de desligamento da IMB (04.01.1967) quando evocou o nome de Stanley Jones para reafirmar sua decisão:

Cremos, com alguns dos grandes metodistas, como os doutores Stanley Jones, Ab-Dull Haqq e outros que têm estado entre nós, que o batismo com o Espírito Santo não é regeneração ou o novo nascimento, e sim, uma segunda bênção que é concedida, portanto, ao crente. A nossa própria experiência o confirma (IMB-1RE, 1967:40).

Essas últimas palavras de Figueiredo associadas com a crença de Jones fez configurar aos ouvidos menos atentos que o batismo com o Espírito Santo implicaria na evidência inicial de falar em línguas, como era o caso dele e dos demais ministros e leigos pentecostalizados no metodismo carioca. Por conta disso, possivelmente, o artigo de 01.05.1967 intencionaria descaracterizar essa ideia passada pelos pentecostalizantes. Na realidade E. Stanley Jones, neste artigo, embora não negue a importância do Espírito Santo na vida dos cristãos, reafirma a necessidade de buscá-lo, fazendo um arrazoado sobre a teologia pentecostal desconstruindo a ideia de associar o Espírito Santo e o dom de línguas.

Porém, é desconcertante notar que a redescoberta do Espírito Santo está sendo relacionada em muitos lugares com o “dom de línguas”. Se diz: “Tu tens o Espírito Santo se tens o dom de línguas; porém, se careces deste dom não tens o Espírito”. Nem sempre dizem assim com tanta dureza, porém é o que dão a entender. O limitar a posse do Espírito Santo aos que têm o dom de línguas é, a meu parecer, o maior engano espiritual com que se tenta açoitá-la a nossa confusa geração, a qual busca com tanta ânsia a verdade e a experiência espiritual (...) Somente outra vez se menciona no Novo Testamento o dom de línguas e é na igreja de Corinto. Porém aqui aparece outro tipo de línguas: uma língua desconhecida tanto para o que a falava como para os que a ouviam, a não ser que estivesse presente alguém que pudesse interpretá-la. São línguas desconhecidas. Não são línguas do tipo do Pentecostes, quando se falava em um idioma conhecido. Este tipo de língua que apareceu em Corinto e que aparece hoje em dia é um dos dons do Espírito.²⁵

Na mesma edição de *Expositor Cristão* (01.05.1967, p.4) foi publicado um editorial tentando esclarecer a cisão ocorrida em janeiro daquele mesmo ano na 1ª Região Eclesiástica. Nele há referências (não) teológicas que desautorizam as cisões:

²⁵ JONES, Stanley. Podemos ter o Espírito Santo sem “falar línguas”. *Expositor Cristão*, São Paulo, 1º de maio de 1967, p. 3 e 4

Criou-se um mito na História da Igreja de que as divisões – as tristes divisões que tem rompido o corpo de Cristo e colocado cristãos contra cristãos – são motivados sempre por razões doutrinárias e teológicas. Este mito foi quebrado na conferência de “Fé e Ordem” realizada em Lund, na Suécia em 1952. Nesta conferência, da qual participou o atual redator do EXPOSITOR, surgiu como uma luz no horizonte a expressão: “fatores não-teológicos”. O estudo revelou que na maioria das cisões – senão em todas – os fatores “teológicos” que são apresentados como a causa, no mais das vezes escondem fatores que são “não-teológicos”. Isto é: fatores pessoais, sociais, culturais, acidentais. Concretizou-se em janeiro, na 1 Região, uma separação de alguns pastores e crentes, que passaram a formar outra denominação. A causa da separação é dada como doutrinária, mas quantos fatores “não-teológicos” não estarão presentes nesta separação?... e, sejamos, honestos, tanto da parte que se separou como da parte que permaneceu. Precisamos pedir a Deus que nos tire dos olhos a venda com que muita vez acobertamos as verdadeiras razões de nossas ações, particularmente para que não atribuamos a Ele e à nossa fidelidade a Ele aquilo que é um reflexo de nós mesmos e das circunstâncias de nosso relacionamento uns aos outros.²⁶

Esse artigo é revelador pois a primeira impressão que temos com a entrevista do bispo Nascimento é a de que as perguntas feitas foram calculadas para expor a irresponsabilidade do grupo que se retiraram do metodismo carioca, em comparação com a aparente neutralidade com que o bispo Nascimento conduziu a crise. Porém, para o redator do *Expositor Cristão*, essa história não era suficiente para demonstrar as verdadeiras intenções das ações e que poderia estar sendo instrumentalizada para fins outros. Nessa mesma edição, há outro artigo assinado por B. P. Bittencourt no qual faz uma defesa da ação unificadora do Espírito Santo, o que a nosso ver, indica uma crítica da forma como a crise de 1967 foi conduzida. Porém, outra leitura pode ser feita.

Paulo não conhece justificação pela fé, nem batismo sem o dom do Espírito. Noutras palavras, Paulo não conhece cristão que não possua o Espírito Santo (...) Ele não distingue recepção espetacular ou silenciosa do Espírito. Não faz distinção do fato Pentecostes, caminho de Damasco ou conversão de Timóteo no planalto central da Anatólia ou mesmo o batismo do carcereiro de Filipos. Não há maior porção ou menor porção, não há *batismo* e *batismo do Espírito Santo*. Embora tendo diante dos olhos os textos de Atos 8.14-17 e 10.44-48, onde o batismo e a recepção do Espírito não são contemporâneos, Bultmann afirma que “um batismo que não derrama o Espírito sobre o batizado (*sic*), não é batismo”. Esta é a compreensão paulina (...) Voltando à figura extraordinariamente eloquente do batismo com Cristo em sua morte e ressurreição, vemos que Paulo alia a presença do Espírito no cristão pelo batismo à “novidade de vida” (Rm 6.4) que deve ser a característica ética da nova vida dentro da congregação escatológica à

²⁶ Editorial, Os Fatores Não-Teológicos (*sic*) das Cisões. *Expositor Cristão*, São Paulo, 1º de maio de 1967, p. 4.

espera de seu Senhor. A incorporação do crente na Igreja, sua participação do “corpo de Cristo”, não é feita através da água como símbolo do batismo, mas do ato simultâneo da recepção do Espírito como expressa o apóstolo em sua teologia do *Corpo de Cristo* em Efésios, confirmada em 1 Co 12.13 e Gl 3.27ss. Para Paulo o Espírito Santo é elemento de **agregação** (*grifo nosso*), de união do crente ao *corpo de Cristo*, jamais de **divisão** ou **desagregação** (*grifos nosso*). Ninguém pode dividir o *Corpo de Cristo*, sob qualquer pretexto de interpretação pessoal do ensino da Escritura, particularmente do ensino paulino, onde não há lugar para tal procedimento. É inteiramente contrário ao espírito da Cruz de Cristo esse proceder como está claro em 1 Co 1. Repetindo, concluíamos: A contribuição peculiar de Paulo ao ensino a respeito do Espírito Santo é a ideia do Espírito como o poder característico, sustentador e permanente da vida cristã.²⁷

Não se sabe se Bittencourt tinha como alvo criticar o pastor Figueiredo ou o bispo Nascimento, mas duas interpretações podem ser feitas. Figueiredo poderia ser acusado de separar o corpo de Cristo com base da doutrina pentecostal. Por outro lado, Nascimento também poderia ser acusado de não ter o espírito agregador ao ter forçado a decisão dos pentecostalizados de se separem quando determinou que “se não puderdes porque movidos de convicções inamovíveis, devolvei-vos os votos que assumistes com o povo chamado metodista (...)” (IMB-1RE, 1967:40).

Outro destacado artigo foi o de Ely Eser Barreto César, professor da Faculdade de Teologia, que no jornal *Expositor Cristão* (15.05.1967) escreveu afirmando que o *Pentecostes* já fora dado e portanto não precisaria mais ser solicitado.

Se nossas congregações estão frias é preciso que procuremos a falha dentro de nós. Não é a ausência do Espírito Santo, a “falha de poder” que é a causa desta situação. Isto porque o Novo Testamento diz que o Espírito Santo foi dado uma vez por todas 50 dias após a ressurreição de Jesus. E ele foi dado porque Jesus Cristo prometera: “e eu o enviarei a fim de que esteja para sempre convosco”. Temos que crer, mas do que nunca que “os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis” (Rm 11.29), isto é, os dons de Deus não são anulados ainda que sejamos infiéis (Paulo não fala aqui do cristão individual mas *[sic]* do dom ao *povo escolhido*). A Igreja à qual pertencemos, a nossa congregação, por pior que seja, deve crer que Deus é fiel. É exatamente porque ele é fiel que nós, os injustos e pecadores, os que só fazemos o mal que odiamos, podemos esperar a salvação. Pode ser que a nossa infidelidade, nossa indiferença, feche as portas ao Espírito. Então parecerá que Deus se ausentou. É que nossos planos, nossa convicção de que somos capazes e suficientes impedem a sua ação. O que é preciso é “limparmos o campo” para que ele atue (...)

²⁷ Bittencourt, B. P., São Paulo e o Espírito Santo. *Expositor Cristão*, São Paulo, 1º de maio de 1967, p. 5.

Que levemos a sério a fidelidade de Deus e não clamemos mais: “envia o poder”.²⁸

Há mais um artigo sobre esse assunto que pode ser citado. Ele foi originalmente escrito por Lester Cleveland no *The Cristian Advocate*, que após tradução e adaptação foi publicado no *Expositor Cristão* (01.09.1967) por William Schisler Filho. Surpreendentemente este artigo reconhece a ação do batismo com Espírito Santo e do movimento pentecostal, embora faça alguma ressalva.

Na recente controvérsia que tem surgido na Igreja de hoje sobre o “falar em línguas”, três coisas são evidentes: (1) Os primeiros 150 anos da história da Igreja estão se repetindo, (2) o “falar em línguas” pode ser um testemunho autêntico do Espírito Santo em devoções particulares, mas não é aceitável em suas manifestações públicas, e (3) o “falar em línguas” precisa ser demitizado - isto é, desvestido dos elementos que não têm mais significado e que impedem ao invés de ajudar no alcance do objetivo real. O fenômeno de “falar em línguas” (ou glossolalia, conforme o nome técnico) não é nada novo no protestantismo do século XX. Várias denominações tem surgido neste século baseadas na ideia que este fenômeno é evidência do “batismo do Espírito Santo”. Elas proclamam que este “batismo” é o enchimento total da vida com o Espírito Santo, resultando em novo poder e nova alegria (...) Uma explicação real porque o fenômeno pentecostal tem se acentuado tanto no Brasil – onde estão hoje quase metade dos pentecostais do mundo – é porque o nosso povo simples e supersticioso ainda vive num mundo de ideias muito semelhantes ao do primeiro século da era cristã: um mundo povoado de espíritos bons e maus, de manifestações fanáticas, de milagres e milagreiros.²⁹

Nas pesquisas que fizemos sobre as controvérsias no jornal *Expositor Cristão* sobre os desdobramentos da cisão na 1ª Região Eclesiástica nos tornou possível entender que essas razões anteriormente expostas são suficientes para verificar as disputas entre metodistas pentecostalizados e não pentecostalizados.

Esses artigos representam manifestações friamente preparadas para convencer a opinião pública metodista sobre a adequação (ou não) de práticas e teologias pentecostais no metodismo. Isso conduz-nos a outra questão. Por que mesmo diante de tanta resistência por parte da ala racionalizada do metodismo, leigos e pastores ainda tiveram experiências extáticas na década de 1960? Quais as ligações entre metodismo e pentecostalismo na história da igreja brasileira que acirram as disputas sobre essa questão relacionada à aceitação ou não da doutrina pentecostal? Há ligação entre

²⁸ UM PENTECOSTE DE QUE PRECISAMOS OU O PENTECOSTE. *Expositor Cristão*, São Paulo, 15 de maio de 1967, p. 1

²⁹ VAMOS DIMITIZAR O “DOM DE LINGUAS”? *Expositor Cristão*, São Paulo, 1º de setembro de 1967, p. 12 e 8.

metodismo e pentecostalismo? A partir das *pistas* deixadas na entrevista do bispo Nascimento procuraremos elucidar essas questões.

Para tanto precisamos entender a história e as características do metodismo e do pentecostalismo que chegaram ao Brasil e relacioná-los com a matriz religiosa brasileira analisando os encontros e desencontros entre pentecostalismo, metodismo e a cultura brasileira.

2.2 Características do protestantismo e como chegou ao Brasil

Desde sua institucionalização no século IV o cristianismo vem sofrendo sucessivas cisões. Essas ocorrências contrariam o pensamento e mensagem de seu fundador ao propor uma alternativa religiosa que contemplasse o princípio da tolerância, do relativismo cultural, da igualdade étnica e de gênero, pautada no respeito pela pessoa humana. Uma religião sem distinções etnocêntricas possibilitaria um alcance mundial de apaziguamento e irrestrita humanização.

O cristianismo europeu-mediterrâneo ao entrar em contatos com outras culturas sofreu adaptações em sua práxis e teologia. Essas mudanças que ocorrem nos modelos culturais tradicionais e originais são denominadas de aculturação. Isso ocorre quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato direto e contínuo.

Para a sociologia, a religião é cultural. Portanto, nesse processo de aculturação há mudanças, também, na religião. O cristianismo se modificou quando entrou em contato com outras culturas diferentes daquela na qual floresceu. No processo de aculturação vários elementos de uma cultura se reelaboram por conta desses contatos, mesmo aquelas motivadas por invasão, colonização ou migração. As aquisições, trocas e reinterpretações no contato entre as culturas produzem transformações nelas, onde nenhuma se impõe à outras, porém, há de se considerar que as condições históricas produzem desigualdades de resistências onde características de uma das culturas em contato sobressaia.

São variadas as formas de aculturação: há o tipo de aculturação material, onde populações adaptam características da cultura dominante nas relações da vida pública e secundárias, porém, mantem a cultura original no aspecto privado e nas relações

primárias. A aculturação formal se dá na modificação das estruturas do pensamento e da percepção de um povo, transmutando, por conta da síntese das culturais originais, numa nova cultura. Na aculturação, outro processo pode ser desencadeado. É o sincretismo, onde populações pertencentes a culturas distintas, em contatos prolongados, elaboram outra diferente com nova configuração diferente das iniciais. No campo religioso brasileiro o sincretismo é peculiar por conta da aculturação do catolicismo com os mitos e ritos afrodescendentes.

Na aculturação há processos de elaboração e reelaboração contínuas. Esse processo de aculturação é visto pelo cristianismo europeu como contaminação de suas doutrinas. A perda da identidade original do cristianismo quando em contato com outras culturas tem sido motivo das várias cisões no cristianismo que tem provocado a multiplicação de denominações com pensamentos teológicos diferentes ou com diversidade de ênfases doutrinárias.

Segundo Niebuhr (1992:13) “o denominacionalismo é, na Igreja Cristã, essa hipocrisia inconfessada. Aceitam-se levemente conluios entre o cristianismo e o mundo [*cultura*]”. Por conta do processo de aculturação os sacerdotes na concepção weberiana tem acusado o cristianismo de acomodação ao sistema de hierarquização da sociedade humana. As formas de organizações eclesíásticas seguem suas formas originais ou são transmutadas por conta das condições sociais e políticas que lhe permitem configurar-se em determinado tempo e espaço. As fronteiras da América apresentaram condições que reconfiguraram a organização eclesíastica do presbiterianismo inglês, onde, na Nova Inglaterra, foi inconscientemente transformado em congregacionalismo. Porém, “o episcopalismo foi defendido e atacado [...] por causa do seu relacionamento com o governo político monárquico e absoluto” (NIEBUHR, 1992:18).

Assim, as opiniões teológicas estão fundamentadas menos na vida religiosa e mais nas condições culturais e políticas. O entrelaçamento desses dois campos é tal que a teologia é por elas condicionada. É possível, portanto, entender o catolicismo romano a partir de sua latinidade, das influências romanas e da formulação de suas doutrinas. No campo protestante, pelo luteranismo, que considera, também, as condições políticas alemãs. Doutrinas e práxis mudam com as transformações sociais, não o contrário. Na América Latina sua religiosidade é conduzida de tal forma que as igrejas cristãs que mais crescem são aquelas voltadas para os pobres. Por outro lado quando as igrejas são

plantadas em solo sul-americano sem levar em conta os aspectos sociais elas sofrem dificuldades de crescimento e adaptação, e podem ocorrer cisões, por conta de seu núcleo teológico *duro* fundado nas condições sociais de suas matrizes em suas localidades de origem, sacralizadas em mensagem e vontade pretensamente divinas. Isso pode ser considerado instrumentalização da mensagem.

O denominacionalismo promoveu de certa forma, a fraqueza moral do cristianismo, na perspectiva de Niebuhr (1992:21), e suas cisões são consequências inevitáveis. Geralmente, cada denominação expressa a representatividade de suas classes políticas ou econômicas e não se expressa como igreja. Por exemplo, o metodismo sempre valorizou doutrinas antiescravistas, porém, quando se tornou igreja de senhores de escravos, logo se dividiu, e a plataforma antiescravista se desfez. Isso ocorreu porque igrejas e seitas são grupos sociais e expressam em suas estruturas mais dessa forma que a propriamente religiosa. Sem intencionar desconsiderar suas teologias, porém, a que mais tem significado em momentos de crise são aspectos oriundos de cunho social. E, por conta disso, manifestam-se nas divisões de classes que as representam.

Dentro da perspectiva de implantação de denominações na América Latina, igrejas protestantes, dentre elas a Igreja Metodista, chegaram ao Brasil movido pela ideologia do *Destino Manifesto*. O Rev. Fountain Elliot Pitts veio ao Brasil para verificar a implantação do trabalho missionário metodista. Destacamos que essa ideologia - *Destino Manifesto* – expressava que o povo estadunidense fora eleito pela divindade para civilizar todas as Américas. Esse pensamento tornava os EUA num país expansionista e seus defensores acreditavam que as nações americanas deveriam ser governadas por si mesmas e não pelos europeus colonizadores. O esforço para que todos acreditassem que os Estados Unidos da América é o melhor país do mundo foi sua meta já no século XIX. As doutrinas dessa ideologia foram usadas pelo governo norte-americano e pela mídia com toda força da década de 1840. Desde 1850 até 1880, o uso formal dessa doutrina não foi oficialmente utilizado, mas voltou a ser usado novamente, com força, pelos políticos estadunidenses, depois disso, porém, não mais as utilizaram. Especialistas entendem que essa doutrina é a base de doutrinas imperialistas na atualidade.

Nessa linha logo chegaram também ao Brasil Justin Spaulding (1836-1841) e Daniel Parish Kidder (1837-1840), porém, uma crise nos EUA antecipou o retorno

deles, cancelando o projeto missionário. Numa segunda fase Junius Eastham Newman (1867-1891) veio ao País e instalou-se em Niterói no Rio de Janeiro. Depois foi para Santa Bárbara do Oeste onde começou amizade com Prudente de Moraes, que, na área da educação, possibilitou muitas oportunidades aos metodistas. O estabelecimento do metodismo no Brasil foi tímido e não se pautou, no início, de uma atuação pública e social, mas firmou-se na necessidade primeira de se estabelecer no Brasil. Daniel Parish Kidder em 1840 ofereceu um fiel retrato da cultura brasileira e do trabalho missionário no País. Esse retrato conturbado da história brasileira revelou um palco de várias revoluções e nesse ambiente os primeiros missionários metodistas tiveram dificuldades de se instalar no Brasil.

Entre 1849 e 1889 houve um período de grande estabilidade política, não tendo acontecido no Brasil nenhuma revolução. Nesse período, o metodismo se estabeleceu no Rio de Janeiro, e a educadora Martha Hile Watts funda o Colégio Piracicabano. Entre 1894 a 1930 ocorreram outras grande revoltas no País. Nesse período ocorrem muitas novidades na Igreja Metodista, sendo a mais importante e que marcou a atuação pública da fé metodista, o estabelecimento em 1906 da “Missão Central” por Hugh C. Tucker. Essa iniciativa visava atender aos moradores da favela da Saúde de Gamboa no Rio de Janeiro, dando início ao que viria tornar-se o “Instituto Central do Povo”, o primeiro centro social organizado no Brasil. Esse fato deve ser valorizado devido à proliferação das favelas por conta da doação de terras aos soldados que entraram em Canudos (1897) e da abolição da escravidão no Brasil. Os negros livres não tiveram apoio governamental quando da queda da Monarquia em 1889. Assim, muitos negros buscaram as cidades, onde entraram num processo de marginalização. Desempregados, passaram a viver em choças e barracos nos morros e nos subúrbios. Embora tardiamente, a Igreja Metodista passa a atuar publicamente junto às necessidades sociais do povo brasileiro.

Em 1930 os metodistas brasileiros conseguiram sua autonomia. Nesse mesmo ano, em consequência da Revolução de 1930, liderada por Getúlio Vargas, com a queda da Velha República, a ascensão da Nova República (até 1945), surgiu um campo propício para a atuação metodista. Quatro anos depois, o metodismo adota o Credo Social definitivamente, além da adesão à Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Sua atuação, entre outras que veremos mais tarde, era direcionada no esforço de cooperação intra-evangélica e fazer frente à investida católica de recuperar o prestígio

político perdido durante a Velha República. Assim vemos a Igreja Metodista envolvendo-se diretamente com os problemas brasileiros, cujos desafios implícitos nessa complexa conjuntura, fortaleceram a consciência de se fixar as raízes do metodismo no solo pátrio, desenvolvendo estruturas que correspondessem às exigências de uma igreja em missão e não de manutenção, como eram as estruturas herdadas do metodismo norte-americano.

Nesse cenário se destacou Guaracy Silveira, pastor e político metodista, na esfera nacional, participando de duas assembleias constituintes (1934 e 1946). Essa última, ocorrida após a Segunda Guerra Mundial, foi mais democrática que a anterior, restaurando direitos individuais. Foi nesse clima de redemocratização do País que a Igreja Metodista elegeu três bispos e se expandiu geograficamente para o Nordeste, Centro-Sul e Sul do País. O prestígio de seus institutos educacionais, além da evangelização, deu crescimento numérico ao metodismo. Porém, na questão eclesiástica, o que prevaleceu foi a implantação do *ethos* metodista estadunidense. A implantação do metodismo no Brasil pode ser visualizada na cronologia elaborada por José Carlos de Souza. Essa cronologia pode também ser utilizada na comparação com a cronologia do desenvolvimento do pentecostalismo para entender paralelamente como esses dois campos se desenvolveram em solo nacional, mais a frente.

O METODISMO BRASILEIRO NA LINHA DO TEMPO (1835-1971)

1835	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. Fountain Elliot Pitts, da Igreja Metodista Episcopal, chega ao Rio de Janeiro para avaliar a possibilidade de estabelecer o trabalho missionário no Brasil.
1836	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. Justin R. Spaulding instala a missão metodista no Brasil.
1837	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. Daniel Parish Kidder e família, e os educadores, R. McMurdy e Marcella Russel, se juntam à atividade missionária.
1840	<ul style="list-style-type: none"> • Após a morte da esposa, Cynthia Harris, o Rev. Kidder retorna aos EUA. Mais tarde, Kidder oferecerá um fiel retrato da cultura brasileira e do trabalho missionário no País em suas <i>Reminiscências de Viagens e Permanências nos Províncias do Sul</i> (1º vol.) e do Norte (2º vol.) <i>do Brasil</i>.
1841	<ul style="list-style-type: none"> • O Rev. Spaulding volta ao seu País de origem. Dificuldades financeiras e falta de pessoal missionário, entre outros fatores, determinam o encerramento da missão metodista no Brasil.
1867	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. Junius Eastham Newman, da Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES), acompanha, por iniciativa própria, os imigrantes do Sul dos EUA que, derrotados na guerra civil, procuram reconstruir suas vidas

	no Brasil.
1871	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. Newman organiza, com nove membros, a 1ª Igreja Metodista em Saltinho, no interior de São Paulo. Em pouco tempo, o rol chegará a 51 membros.
1875	<ul style="list-style-type: none"> • O trabalho de Newman é oficialmente reconhecido pela IMES.
1876	<ul style="list-style-type: none"> • Rev. John James Ranson, o primeiro missionário, de fato, enviado de forma oficial pela IMES, chega ao Brasil.
1878	<ul style="list-style-type: none"> • O metodismo se estabelece no Rio de Janeiro, então a capital do Império Brasileiro. <ul style="list-style-type: none"> ○ Ranson traduz e publica o <i>Compêndio da Igreja Metodista Episcopal</i>.
1879	<ul style="list-style-type: none"> • Annie e Mary, filhas de Newman, organizam em Piracicaba o “Colégio Newman”, fechado, contudo, no ano seguinte. <ul style="list-style-type: none"> ○ São recebidos, por profissão de fé, os primeiros brasileiros, todos da família Pacheco, na igreja metodista do Catete, Rio de Janeiro.
1880	<ul style="list-style-type: none"> • Morre de febre amarela Annie Ayres Newman Ranson que, seis meses antes, havia se casado com Ranson. O missionário vai aos EUA em busca de reforços para a missão no Brasil. <ul style="list-style-type: none"> ○ O Rev. William Taylor, da Igreja Metodista Episcopal (IME ou Igreja do Norte), incentiva o estabelecimento no Norte e Nordeste do País, das assim chamadas missões de auto-sustento. Infelizmente todos essas iniciativas não tiveram continuidade. Justus Henry Nelson, que se fixa em Belém do Pará, onde permanece até 1925, é o missionário que mais se destaca nesse movimento missionário.
1881	<ul style="list-style-type: none"> • Retorno de Ranson ao Brasil. James L. Kennedy, James W. Koger e a educadora Martha Hile Watts acompanham-no. • M. H. Watts funda em 13 de setembro o Colégio Piracicabano, o primeiro educandário metodista em terras brasileiras. • O Rev. Koger organiza a Igreja Metodista em Piracicaba.
1882	<ul style="list-style-type: none"> • O Rev. George Benjamim Nind, integrando as missões de autosustento, atua em Recife de 1882 a 1892. • É inaugurado o primeiro templo metodista no Brasil, da Igreja do Catete, RJ.
1883	<ul style="list-style-type: none"> • John W. Tarboux une-se à equipe de missionários em atuação no Brasil.
1884	<ul style="list-style-type: none"> • O metodismo se instala em Juiz de Fora e São Paulo.
1885	<ul style="list-style-type: none"> • O brasileiro João da Costa Corrêa e a jovem uruguaia Carmen Chaccon, ligados à Igreja Metodista Episcopal, dão início, a partir do Uruguai, ao trabalho missionário no Rio Grande do Sul. O Colégio Americano é fundado em Porto Alegre. • Bernardo de Miranda é o primeiro brasileiro nomeado como pastor metodista.
1886	<ul style="list-style-type: none"> • Ranson publica o primeiro número do <i>Methodista Catholico</i>, órgão oficial do metodismo brasileiro (atual <i>Expositor Cristão</i>) • Ranson volta definitivamente aos EUA. • Koger falece, vítima da febre amarela. • O Bispo John C. Granbery, o primeiro a visitar o Brasil, organiza a primeira Conferência Anual do metodismo no Brasil, da qual participa

	<p>o chamado "trio de ouro": J. L. Kennedy, Hugh Clarence Tucker e J. W. Tarboux. Nesse momento, o metodismo contava com 214 membros e 6 pregadores locais.</p> <ul style="list-style-type: none"> No Norte do País, como parte das missões de auto-sustento, o metodismo (IME) alcança a cidade de Manaus. O Rev. Marcus Ellsworth Carver, responsável por esse trabalho desde dezembro de 1886, no entanto, funda a Igreja Evangélica Amazonense (1889), rompendo com o metodismo.
1889	<ul style="list-style-type: none"> Os estatutos da Associação da Igreja Metodista Episcopal do Sul, no Brasil, são oficialmente aprovados pelo Governo Republicano brasileiro.
1890	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Instituto Granbery em Juiz de Fora.
1894	<ul style="list-style-type: none"> O Rev. Frank R. Spaulding reinicia a missão metodista em Manaus. Porém, as dificuldades inerentes ao sistema de sustento próprio obrigam-no a retornar aos EUA três anos depois. A jovem igreja metodista torna-se a Primeira Igreja Batista de Manaus.
1899	<ul style="list-style-type: none"> A atividade missionária no Rio Grande do Sul é transferida para a IMES. Leonora Dixon Smith funda o Colégio Metodista em Ribeirão Preto.
1904	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Colégio Isabela Hendrix, em Belo Horizonte, sob a direção de Martha Watts.
1906	<ul style="list-style-type: none"> Constitui-se a Missão Sul Brasileira. Hugh C. Tucker estabelece a "Missão Central" em salão alugado para atender à favela da Saúde de Gamboa, no Rio de Janeiro, dando início ao que viria tornar-se o Instituto Central do Povo, o primeiro centro social organizado no Brasil.
1907	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Colégio União em Uruguaiana, RS.
1910	<ul style="list-style-type: none"> Organiza-se a Conferência Anual Sul Brasileira, abarcando o RS.
1918	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Colégio Noroeste em Birigui, SP.
1919	<ul style="list-style-type: none"> Organiza-se a Conferência Anual Central Brasileira. Funda-se o Porto Alegre College, RS.
1920	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Instituto Educacional de Passo Fundo, RS, sob a direção de Jerônimo W. Daniel.
1921	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Colégio Bennett no Rio de Janeiro.
1922	<ul style="list-style-type: none"> Funda-se o Colégio Centenário em Santa Maria, RS, sob a direção de Eunice Andrew e Louise Best.
1924	<ul style="list-style-type: none"> O Rev. Guaracy Silveira reúne, na igreja do Brás, os pastores nacionais para considerar a questão da autonomia do metodismo brasileiro (6 a 9 de março). Elabora-se o Grande Plano visando o auto-sustento da Igreja.
1925	<ul style="list-style-type: none"> Justus H. Nelson deixa Belém do Pará. O sistema de auto-sustento não produziu, no Brasil, os frutos esperados. Nenhuma das iniciativas nessa direção foi incorporada pela IMES.
1927	<ul style="list-style-type: none"> Realização da primeira Conferência Central (9 a 12 de outubro), em São Paulo, fortalecendo o processo que levou à autonomia do metodismo brasileiro. Nesse ano, registra-se a existência de aproximadamente 40 escolas paroquiais com cerca de 2.000 alunos.
1928	<ul style="list-style-type: none"> James L. Kennedy publica Cincoenta Anos de Metodismo no Brasil.

	<ul style="list-style-type: none"> • Funda-se o Instituto Americano de Lins, SP.
1929	<ul style="list-style-type: none"> • Realização da segunda Conferência Central (14 a 20 de agosto), em São Paulo, passo decisivo para a autonomia da Igreja Metodista no Brasil. • Metodistas tomam parte na Missão entre os indígenas Caiuá, em Dourados, por intermédio de Nelson Araújo, formado pelo Granbery e em medicina pela Universidade Federal.
1930	<ul style="list-style-type: none"> • Autonomia da Igreja Metodista do Brasil – IMB (2 de setembro). • Primeiro Concílio Geral em São Paulo (2 a 9 de setembro). <ul style="list-style-type: none"> ○ Adota-se provisoriamente a legislação e o Credo Social da IMES. ○ John W. Tarboux é o primeiro bispo eleito da IMB. ○ As estatísticas assinalam que a IMB possui 15.560 membros e 18.092 alunos nas Escolas Dominicais. • O Rev. Antônio P. Rolim é enviado à Ilha da Madeira, para dar continuidade ao trabalho missionário que a IMES confiara ao metodismo brasileiro.
1934	<ul style="list-style-type: none"> • II Concílio Geral da IMB em Porto Alegre (4 a 19 de janeiro). <ul style="list-style-type: none"> ○ Credo Social é reformulado e se aprova a legislação que viria a se constituir nos primeiros Cânones da IMB. ○ O Revmo. Bispo Tarboux é reeleito e César Dacorso Filho é o primeiro brasileiro a alcançar o episcopado da IMB. Será reeleito sucessivas vezes até 1955, quando resigna. Torna-se, então, Bispo Emérito. • A IMB adere à Confederação Evangélica do Brasil, desde a sua constituição.
1938	<ul style="list-style-type: none"> • III Concílio Geral da IMB em Juiz de Fora (6 a 19 de fevereiro). <ul style="list-style-type: none"> ○ Decide-se criar a Faculdade de Teologia, fruto da fusão das Faculdades do Granbery e de Porto Alegre. O Rev. Sante Uberto Barbieri, reitor eleito, resigna à função e é substituído pelo Rev. Paul Eugene Buyers, missionário estabelecido no Brasil desde 1910.
1940	<ul style="list-style-type: none"> • O Bispo Tarboux falece em 2 de maio • Começa a circular, no Brasil, o No Cenáculo, tradução do devocionário The Upper Room.
1941	<ul style="list-style-type: none"> • A Faculdade de Teologia, instalada inicialmente à Rua Cubatão, na Vila Mariana, São Paulo, transfere-se definitivamente para o Bairro dos Meninos, atual Rudge Ramos, em São Bernardo do Campo, onde está até hoje.
1942	<ul style="list-style-type: none"> • IV Concílio Geral da IMB em Piracicaba (8 a 19 de fevereiro). <ul style="list-style-type: none"> ○ São criadas duas ordens leigas: das “Irmãs Dorcas”, para as mulheres, e dos “Companheiros de Timóteo”, para os homens. Por diversas razões, tais ordens não prosperaram, porém, constituíram-se em sementes da futura Ordem das Diaconisas. ○ A IMB aceita o convite do CMI (Conselho Mundial de Igrejas), ainda em processo de formação, e adere formalmente a esse organismo mundial. É a primeira Igreja da América Latina a fazê-lo.
1946	<ul style="list-style-type: none"> • V Concílio Geral da IMB em Piracicaba (14 a 26 de fevereiro). <ul style="list-style-type: none"> ○ A Igreja passa a ter três bispos. Além do Bispo César Dacorso

	<p>Filho, são eleitos: Cyrus B. Dawsey e Isaías Fernandes Sucasas.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Rev. Benedito Natal Quintanilha é enviado para Salvador, BA, marcando a expansão do metodismo no Nordeste. ○ Cria-se a Ordem das Diaconisas “para a obra educativa, social e evangelizante da Igreja”. ● Rev. Guaracy Silveira, eleito deputado, participa da Assembléia Nacional Constituinte. É o único evangélico a colaborar na elaboração de duas Constituições, porquanto também havia sido eleito em 1933.
1950	<ul style="list-style-type: none"> ● VI Concílio Geral da IMB em Porto Alegre (12 a 25 de fevereiro). <ul style="list-style-type: none"> ○ Aprova-se o programa “Avante por Cristo”. ○ O Instituto Metodista de Ribeirão Preto, que visava o preparo de jovens do sexo feminino para as atividades da Igreja, torna-se instituição geral e é transferido para São Paulo.
1955	<ul style="list-style-type: none"> ● VII Concílio Geral da IMB no Rio de Janeiro (19 a 21 de julho). <ul style="list-style-type: none"> ○ São eleitos Bispos Eméritos: Cyrus B. Dawsey e César Dacorso Filho. ○ Novos Bispos: Isaías Fernandes Sucasas (reeleito); José Pedro Pinheiro; João Augusto do Amaral. ○ Aprova-se nova divisão das Regiões Eclesiásticas, agora em número de cinco, adotando-se a seqüência numérica que corresponde à ordem histórica. ○ Cria-se o Departamento Geral de Previdência (DGP) para os pastores.
1957	<ul style="list-style-type: none"> ● O Bispo Isaías Fernandes Sucasas se estabelece em Brasília para implantar a Igreja Metodista na futura capital brasileira.
1959	<ul style="list-style-type: none"> ● O Rev. Dorival R. Beulke dá início à obra metodista em Recife, PE. ● I Concílio Geral Extraordinário (7 e 8 de março) para aprovar os planos de construção da Faculdade de Teologia.
1960	<ul style="list-style-type: none"> ● VIII Concílio Geral da IMB em Juiz de Fora (10 a 20 de julho). <ul style="list-style-type: none"> ○ Cria-se a Departamento Geral dos Periódicos da Igreja. ○ Credo Social é inteiramente reformulado. ○ Por iniciativa da Junta Geral de Ação Social, cria-se uma Comissão Ecumênica.
1965	<ul style="list-style-type: none"> ● IX Concílio Geral da IMB no Rio de Janeiro (10 a 20 de julho). <ul style="list-style-type: none"> ○ Cria-se a VI Região Eclesiástica (Paraná e Santa Catarina). ○ Bispos reeleitos: José Pedro Pinheiro e João Augusto do Amaral. ○ Novos Bispos: Almir dos Santos; Oswaldo Dias da Silva; Nathanael Inocêncio do Nascimento; Wilbur K. Smith. ○ Aprova-se, na prática, a vitaliciedade para o episcopado. ○ Metodismo chega a Aracaju, SE. ○ A Ordem das Diaconisas é integrada à Ordem Leiga.
1967	<ul style="list-style-type: none"> ● Criação do COGEIME – Conselho Geral das Instituições Metodistas de Ensino (22 de abril). ● Forma-se a Igreja Metodista Wesleyana, como resultado de cisão na IMB. ● Crise no Instituto Bennett ● Dom Helder Câmara é paraninfo na FT.
1968	<ul style="list-style-type: none"> ● O metodismo chega a Fortaleza, CE.

	<ul style="list-style-type: none"> • Fechamento da Faculdade de Teologia. • Concílio Geral Extraordinário se reúne para discutir questões da FT. • O Instituto Metodista é transformado em Centro de Estudos da IMB.
1970	<ul style="list-style-type: none"> • X Concílio Geral da IMB em Belo Horizonte (julho). O Concílio é interrompido e retomado em janeiro do ano seguinte no Rio de Janeiro. <ul style="list-style-type: none"> ○ A Igreja Metodista destaca sua dimensão universal ao excluir a cláusula “do Brasil” do nome adotado desde 1930. ○ Grandes alterações canônicas. ○ O Conselho Central, composto por 15 brasileiros e 15 missionários, que, desde a autonomia, arbitrava as relações com a Igreja Americana, é dissolvido. ○ O Gabinete Episcopal é substituído pelo Conselho Geral que também assume algumas das funções do extinto Conselho Central. Juntas Gerais são substituídas por Comissões que integram o Conselho Geral. ○ O episcopado volta a ser temporário e a eleição dos bispos passa para os Concílios Regionais. ○ Aprova-se que o acesso à ordem presbiteral é “sem distinção de sexo”. ○ O Credo Social é novamente reformulado ○ Cria-se o Instituto Metodista de Ensino Superior, em julho (IMS). O primeiro vestibular se realiza no ano seguinte (Letras, Pedagogia e Psicologia). ○ O Bispo Nathanael Inocêncio do Nascimento renuncia ao episcopado e o Bispo Almir dos Santos assume a superintendência da 1ª RE. Os Bispos João Augusto do Amaral e José Pedro Pinheiro se aposentam.
1971	<ul style="list-style-type: none"> • Bispos são eleitos e reeleitos nos respectivos Concílios Regionais: Almir dos Santos (1ª RE); Alípio da Silva Lavoura (3ª RE); Omar Daibert (4ª RE); Oswaldo Dias da Silva (5ª RE); Sady Machado da Silva (2ª RE); e Wilbur K. Smith (6ª RE) que passam a compor o Colégio Episcopal.

Cronologia Abreviada do Metodismo Brasileiro – 1835-2006 – Prof. José Carlos de Souza

O metodismo que se desenvolveu no Brasil atingiu no início da década de 1960 antes da cisão que originou a Igreja Metodista Wesleyana aproximadamente 49 mil membros (IMB-CG, 1960:180). No entanto, o metodismo brasileiro tal como o norte-americano perdeu a mediação sobre os deserdados, termo cunhado por Niebuhr para definir as pessoas que não tinham nenhuma igreja que representasse sua herança social-religiosa.

Ao conjecturar sobre as razões que levaram às divisões das igrejas, concordamos com Niebuhr (1992:25) que concluiu que as mesmas ocorrem mais frequentemente por conta de fatores relacionados à estratificação econômica do que por qualquer outra razão (mesmo às de ordem teológica). Mesmo quando as cisões têm outras motivações a manutenção delas se dá pelo acesso e a pertença em determinada classe econômica.

Associações culturais e sociais entre os indivíduos tornam-se permanentes quando seus vínculos são identificados pela pertença na mesma classe econômica. Na perspectiva de Niebuhr (1992:25) “a história religiosa oferece exemplos de igrejas que foram originalmente de caráter racial, mas que mantiveram sua separação sob [as] novas condições porque o grupo racial desenvolveu-se em identidade econômica” (NIEBUHR, 1992:25).

A dinâmica social exige múltiplos olhares para captar compreensivamente as nuances de grupos sociais que se aproximam e se afastam “(...) nenhum elemento, seja religioso, econômico ou racial, opera isoladamente” (NIEBUHR, 1992:25). Porém para uma análise mais científica o fator religioso não é centralizador, mas periférico de nossas pesquisas. Assim, ao observar as divisões denominacionais anuncia-se um centro conceitual pela qual gravita toda a lógica das cisões eclesiais. As cisões são resultados da ação ou desprezo dos e pelos pobres, nas palavras de Niebuhr, religiosamente desprezados (1992:25).

Na compreensão de Ernst Troeltsch, conforme Niebuhr (1992:27) é nas camadas mais baixas que se encontra uma religião popular que dá sentido às pessoas desfavoráveis economicamente. Isso é relevante, pois, é nessas classes mais baixas que se encontra uma expressividade religiosa mais próxima dos anseios de seus indivíduos. Essas camadas mais baixas da população têm características peculiares, tal como as manifestações emocionais e extáticas. Essas manifestações são expressões religiosas cujo fervor emocional é mais frequente e exprime-se pela espontaneidade e pelo seu vigor que supera a habitual “conformidade a credos abstratos”, segundo Niebuhr, “vistos como provas da genuína religiosidade” (1992:27-28). Essas manifestações emocionais promovem a informalidade dos rituais, “que oferece oportunidade para a expressão emocional da fé e para um simbolismo simples e muitas vezes rude” (NIEBUHR, 1992:27-28). Consequentemente há rejeição ao formalismo litúrgico do clero institucionalizado que é aliado às classes dominantes que impõe sua forma cúltrica cuja liturgia não é compartilhada pelos pobres devido ao seu esplendor, a despeito de ser mantidas pelos pobres.

O sentido de pertença na religião dos pobres se reveste de fundamental importância promovendo no meio deles valores que se caracterizam pela superação de suas reais necessidades. Porém, ao contrário, quando o cristianismo se volta para atender aos afortunados e *cultos* com características distantes da realidade dos pobres

“tornando-se ao mesmo tempo filosófico, abstrato, formal e eticamente inofensivo no processo” (NIEBUHR, 1992:27-28) os pobres não se vêm representados e sentem-se religiosamente excluídos dessa religião justamente por não encontrar nela uma fé de conformidade com suas necessidades e muito menos com uma ética voltada para sua superação. Novos movimentos no interior dessas denominações, portanto, floresce e é rapidamente aceito por essa camada desfavorecida da sociedade.

A busca contínua por uma religião que desse sentido aos religiosamente deserdados encontrou nos esforços da reforma protestante (século XVI) o anseio em atender as necessidades de camponeses e de outros grupos não privilegiados. Porém, permaneceu como igreja de classe média e dos nobres mesmo com seu fervor religioso nato, conforme Niebuhr (1992:30), resultando na revolta dos camponeses e o surgimento do movimento anabatista. O protestantismo não se revelou, como se previa, numa religião dos deserdados. Igualmente como ocorrera na igreja medieval católica, os deserdados foram expatriados do protestantismo, e a situação deles piorou, pois os *sem lugar* ficaram entre uma religião – católica - que privilegiada o espiritual (não necessariamente as demandas dos deserdados) e outra religião – protestante – que proclamava a necessidade da aristocracia política e econômica no afã de autonomia com a proliferação de igrejas nacionais e distantes da fé da instituição religiosa imperial (NIEBUHR, 1992:31).

Mais uma vez o contexto para a produção de um cristianismo dos *sem lugar* religioso, ou seja, dos deserdados, estava formado. Importante ressaltar que os oponentes da religião dos deserdados em ascensão entendiam que diante da expectativa de crescimento econômico muitos deixavam seu caráter revolucionário e entrariam para as fileiras da classe média de uma religião acomodada. Com isso a igreja dos deserdados embora crescesse se fragmentava. Isso foi realidade até o aparecimento de George Fox que definiu as margens do movimento e deu-lhes direção. Segundo Niebuhr, “a doutrina da experiência interior como fonte de autoridade e a esperança comum do reino de Cristo na Terra” (1992:38) foram fundamentais. As tendências emocionalistas e individualistas de experiências religiosas tiveram amparo no milenarismo e apocalipsismo que se harmonizava com o fervor espiritual e profético. A igreja dos deserdados era também caracterizada por seu programa de reforma social “a expectativa do advento do reino de Cristo tinha sólidas bases nas necessidades físicas dos pobres” segundo Niebuhr (1992:38). A exploração do trabalho, as pregações das

satisfações espirituais em detrimento das atenções às necessidades sociais, a luxúria da elite, as vanglórias e a opressão aos pobres eram denunciadas.

As igrejas dos pobres transmutaram-se em igrejas de classe média principalmente por conta da luta pela superação das necessidades que motivaram sua constituição não mais existir. A combinação do trabalho exaustivo para crescimento produtivo e a condenação ao luxo e ao desperdício proporcionaram resultados econômicos que empolgaram os fundadores das seitas e foi herdada pelas gerações seguintes. Assim, a igreja dos deserdados tornou-se igreja da classe média. O impulso e princípios revolucionários deixaram de ser praticados, embora fossem incorporados ao corpo doutrinário apenas abstratamente sem ligação com a prática. Portanto, sem Evangelho os pobres tornaram-se religiosamente órfãos, cujas expectativas “milenaristas que inflamaram os movimentos populares do século XVII foram definitivamente abandonadas. A ética de Jesus acabou dissolvida na branda moralidade da respeitabilidade” (NIEBUHR, 1992:42). Percebia-se que “a Inglaterra do século XVIII, eclesiástica, acadêmica e política, temia o entusiasmo mais do que qualquer outra coisa” (1992:42) e, portanto, a dificuldade em aceitar os pobres fez da igreja da Inglaterra uma religião sem vida.

Por outro lado e em contraste com a situação do clero havia largo crescimento social e econômico nessa mesma época, porém, esse crescimento não significou a diminuição da desigualdade e os pobres eram privados da riqueza que eles ajudavam a construir acentuando assim as diferenças de classes. Com o advento da revolução industrial o processo de desigualdade e estratificação da sociedade piorou mais ainda. O crescente individualismo no mundo do trabalho, acelerado pela industrialização da sociedade promoveu a quebra de laços entre trabalhadores e patrões, aumentando as desigualdades e prejudicando as relações sociais por conta da estratificação da sociedade. Isso se deve em grande parte ao “sistema de salários e a incerteza do emprego, a ascensão do capitalismo e a ordem competitiva, o crescimento das cidades e o aumento da pobreza” (NIEBUHR, 1992:44).

A inevitável insatisfação popular diante do enriquecimento as expensas da exploração e delapidação dos trabalhadores provocou manifestações e protestos na sociedade inglesa. Essa revolução, segundo Niebuhr (1992: 44) foi “religiosa, fornecendo às classes deserdadas matéria para o reavivamento metodista”, não tão espontâneo como os quacres por conta de sua dependência da liderança. Assim, o

movimento metodista apresentou à população empobrecida uma religiosidade adequada às suas demandas.

João Wesley identificou que seus seguidores eram pobres, sem acesso ao poder, às riquezas, à educação, portanto ignorantes (NIEBUHR, 1992:44). O metodismo arregimentou muitos adversários que desqualificavam seu movimento. Afirmavam que seus seguidores eram pessoas sem qualificação e desventurados, “analfabetas e desesperadas” (NIEBUHR, 1992:44). Nem só de gentilhas, como desqualificavam os adversários do metodismo, era composto o movimento; mas também, também de pessoas distintas e comerciantes, embora poucos instruídos. Niebuhr (1992:45) cita a adesão de Lord Dartmouth e da Condessa de Huntingdon ao metodismo, porém em sua maioria as classes mais abastadas compreensivelmente repeliam suas doutrinas, que se pautavam pelo nivelamento das classes sociais, que significava a perda de privilégio dos mais abastados. Diante dessas injustiças sociais, o grupo dos deserdados encontrou nos templos não anglicanos, isto é, nas capelas metodistas, seu lar. O metodismo era caracterizado como igreja dos pobres.

Seu emocionalismo fez dela ao mesmo tempo abominação para as classes altas e salvação para aqueles a quem a religião precisava significar mais do que prudentes conselhos e fé racional, se é que isto queria dizer alguma coisa. O emocionalismo do metodismo, evidente nas extravagâncias do reavivamento de Bristol e no teor de sua pregação e experiência, era a mesma busca de experiência direta dos anabatistas e quacres. Era a única maneira da religião tornar-se real para as classes que compunham o movimento. Ela oferecia a esses grupos um escape psicológico efetivo das labutas enfadonhas e nada românticas de uma vida sem estética (NIEBUHR, 1992:45).

Para as pessoas cultas, o metodismo era repulsivo, uma vez que seus pregadores esmeravam-se em suas prédicas com fortes gemidos, frases de efeitos, tais como exclamações amorosas, ênfase no dogmatismo religioso, nos relatos experienciais da vida. Todavia, essa forma de anunciar dos oradores metodistas era bem recebida pela maior parte da população, cujas orações e exortações alcançavam os corações que não se satisfaziam com os pregadores da igreja inglesa oficial, a Igreja Anglicana. O entusiasmo que as predicas metodistas provocara nas massas auxiliavam na superação dos vícios nos ajustamentos sociais das pessoas alcançadas pelas ministrações metodistas. Porém, Niebuhr (1992:46) percebeu que o metodismo também estava fadado à acomodação religiosa por conta do crescimento econômico, da diminuição das desigualdades e do acesso à educação, como ocorreu antes com os quacres.

A eficácia moral desta religião emocional constituía, é claro, sua característica mais significativa. O entusiasmo religioso declinou nos últimos tempos porque o cristianismo metodista tornou-se mais letrado e racional e porque, com o aumento da riqueza e da cultura, tornaram-se acessíveis outros escapes da monotonia e da exaustão do trabalho duro. A substituição da conversão pela educação, finalmente, desempenhou sua parte ao transformar o reavivamento menos importante para as novas gerações (NIEBUHR, 1992:46).

A igreja dos deserdados com características leigas e emocionais são típicos dos cristãos pobres. O status econômico dessa população determinava também a forma das prédicas leigas do metodismo, como também dos anabatistas, quacres e movimentos medievais semelhantes, devido à sua identificação com esses grupos de deserdados. A postura do clero oficial e remunerado era de desprezo e falta de compreensão para com as necessidades populares e de suas reivindicações (1992:46).

A ética metodista diferenciava-se das demais igrejas “de classe média e da pequena nobreza, muito embora neste ponto o movimento representasse significativo afastamento das rebeliões religiosas de pobres nos séculos precedentes”. Devido ao viés democrático e religioso o significado do movimento metodista para Inglaterra se assemelha aos efeitos que a Revolução Francesa provocou na França. Ao estabelecer o antropocentrismo, o metodismo alterou de forma excepcional as instituições da Inglaterra do século XVIII e a ordem social foi modificada, ampliando-se a democracia entre os ricos a despeito da adesão ou não ao movimento metodista. “O metodismo inspirou entre eles extensa atividade filantrópica que resultou na fundação de grande número de instituições de caridade e na legislação humanitária de princípios do século XIX” (1992:47).

Enquanto a camada mais abastada fundava associações para auxiliar a população em suas necessidades, os mais empobrecidos promoviam o associativismo religioso com “ênfase à ajuda mútua e à cooperação, e foram lançadas as bases da educação popular” (1992:47). Assim como os quacres e anabatistas, o metodismo distanciou-se das igrejas dos deserdados dos séculos anteriores com uma ressalva “a diferença está na substituição da ética social e do milenarismo pela ética individual e filantrópica” (1992:47) com uma postura mais religiosa que os predecessores, e prevaleceu no metodismo “o interesse religioso [que] precedeu o social e o idealismo social permaneceu mais ou menos incidental, enquanto a esperança de completa reconstrução social esteve quase que inteiramente ausente” (1992:48).

Os vícios pelas quais estavam destruindo as pessoas inglesas no século XVIII era a motivação da procura por salvação. Não eram as estruturas sociais que impressionavam os metodistas para mudanças, mas sim a salvação dos vícios e da lassidão que eram considerados pecaminosos, bem como de comportamentos contrários à ética cristã tais como murmurações, palavões e praguejamentos. Em outras palavras, para os irmãos Wesley, os ajustamentos sociais eram a consequência esperada por conta da atitude de busca da pureza pessoal (1992:49).

A ética metodista estava menos interessada em reparos sociais do que na reparação individual e o fazia a partir da filantropia e do humanitarismo. Desse modo, a característica do metodismo, embora tivesse forte apelo emocionalista foi construída para ser uma igreja de classe média. O fato de ser percebido pelo mais alto estrato econômico e cultural demonstra a processo de abandono das ênfases originais pautadas nas necessidades dos menos favorecidos. O movimento metodista, portanto, tornou-se de uma “Igreja de pobres para Igreja de classe média que, com nova perspectiva, abandonou a característica de religião que fizera dele uma eficaz agência de salvação para as classes mais baixas no século em que fora fundado” (1992:50). Respeitada pelas classes acatadas, a outrora igreja dos pobres de origem urbana tornou-se a religião das classes empresariais.

O metodismo deixou para trás o emocionalismo dos seus primeiros tempos e adaptou sua ética, que nunca fora, pelo seu caráter, tipicamente das classes baixas, às necessidades de sua clientela ascendente. Abandonou a pregação leiga em favor de um ministério regular e teologicamente preparado. Modificou e amaciou de muitas maneiras o rigor original dos seus métodos, renunciou ao velho programa de ajuda mútua, tão característico das religiões dos pobres, deixou de lado a índole semi-ascética de suas comunidades primitivas e adaptou as normas de modo a acomodar aqueles cujos interesses tornavam a ética da fuga do mundo menos praticável do que fora para os pobres. Uma vez mais a revolta religiosa, resultando na formação de uma seita, levou finalmente ao estabelecimento de uma Igreja de classe média, serva complacente da ordem social (NIEBUHR, 1992:51).

O vácuo ideológico-religioso deixado pelo metodismo, cujo reavivamento no século XVIII fora considerado o último “dos grandes movimentos de deserdados do cristianismo” (1992:51-52), foi consequência de um movimento que não foi popular na sua íntegra. Este esvaziamento fez com que movimentos não religiosos mesmo que

favoráveis aos deserdados não tivessem o mesmo significado que o próprio metodismo produziu em épocas anteriores.

Excluídos do protestantismo tradicional e sem lugar no catolicismo europeu, os deserdados sofreram por conta da ausência de um movimento autêntico e identificado com a causa dos pobres. A ausência de um movimento vital, espontâneo e entusiasta deixou os deserdados na condição de órfãos pelo menos até a chegada do pentecostalismo moderno.

A religião que se configurou tanto na Europa quanto nos EUA é aquela na qual se pautou pelos interesses de sua classe média. Essa é uma religião que está sempre pronta a lutar. Porém, a razão de sua luta se pautava por uma burguesia cujos conflitos se vertiam na tranquilidade de rendimentos seguros e de posições sociais garantidas. Continuam a existir ainda religiões de classe média pronta a excluir do culto os mais pobres, a desprezar os ignorantes; e essa religião foi plantada no Brasil. E essa situação persistiu até a chegada dos pentecostais.

2.3 Mudanças no campo religioso brasileiro: a explosão pentecostal

Nesta etapa propomos uma análise do subcampo religioso brasileiro por meio de uma comparação dele com um cenário em que batalhas estão acontecendo. Essa visão pressupõe que no interior desse campo religioso no Brasil há atores, indivíduos e instituições em conflito que lutam pelo direito legal e político de comandar do centro do poder religioso. Analisaremos as manifestações do pentecostalismo no decorrer da história até sua configuração moderna oriunda dos EUA. Foi esse o pentecostalismo que aportou, floresceu e cresceu no cenário religioso brasileiro e que foram facilitados pelas características de sua matriz religiosa. Devido à diversidade de manifestações será importante demonstrar o termo *pentecostalidade* idealizado por Bernardo Campos que tomaremos como um tipo ideal de pentecostalismo procurando enfim comparar com as diferentes manifestações culturais dessa modalidade religiosa.

Ao definir o termo *pentecostalidade*, Bernardo Campos demonstrou como a experiência pentecostal na tradição bíblica é o princípio ordenador de vida naquelas pessoas que se identificaram como pentecostais. Segundo Campos, os pentecostalismos

“são apenas uma das manifestações históricas dessa pentecostalidade” (2002:5). Ele distinguiu o pentecostalismo da pentecostalidade e esta última era considerada como algo autêntico, e que antecedeu o primeiro, como símbolo de um viés pentecostal que não representa toda sua totalidade, mas apenas partes de um todo. Dentro dessa ótica, expressões dos pentecostalismos (no plural) podem causar estranhamento na busca da pentecostalidade (original).

Ao afirmar que há manifestações da pentecostalidade em diversas épocas da história da igreja cristã - que são os pentecostalismos - urge averiguar que momentos históricos esse fenômeno emergiu. Paulo Romeiro (2005) fez uma abordagem acerca da origem do pentecostalismo e na sua perspectiva esse fenômeno moderno que surgiu no início do século XX nos Estados Unidos adquiriu forma e seus adeptos passaram a enfatizar a necessidade do revestimento desse poder. É notório que o fenômeno ocorreu em outros momentos da história onde a pentecostalidade se manifestou nos movimentos periféricos aos da igreja medieval, tais como o montanismo, misticismo e o pietismo.

Os estudos das origens do pentecostalismo se reportam a Topeka, Kansas, como o lugar de origem do pentecostalismo moderno. Dali, sob a liderança de Charles Pahan, se espalhou pelo Texas e, em 1906, explodiu em Los Angeles. De onde passou para Chicago, Nova York, Londres e Escandinávia. De Chicago, vieram para o Brasil três pregadores, que lançariam as bases para o movimento pentecostal entre nós: Louis Francescon (fundador da Congregação Cristã no Brasil), Daniel Berg e Gunnar Vingren (fundadores da Assembleia de Deus).

Isael Araújo (2007) apresenta uma cronologia extensa do pentecostalismo mundial a partir das obras de Stanley M. Burgess (2002), Yung-Chul Han (1998), Emílio Conde (1983) e José de Oliveira (2003), apresentando referências documentadas de manifestações do pentecostalismo. Manifestações pentecostais foram observadas no século XVII, na Inglaterra em 1646 através dos quacres, onde manifestações de glossolalia eram frequentes entre eles. Na Alemanha, surgia um movimento crítico do luteranismo a partir de 1666. O *movimento pietista* teve sua formulação com a obra de Jakob Spener *Pia Desideria* (1675), porém o movimento teve seu ímpeto principal com Johann Arndt (1555-1621). Os pietistas exigiam uma nova Reforma que pudesse orientá-los para uma vida de santidade e devoção sob a orientação de pastores e leigos. O movimento pietista, segundo Araújo, espalhou-se e da Alemanha “entrou na Holanda (...) e alcançou a Inglaterra, a Índia, a Groelândia, a América do Norte, a África do Sul e

a terra do Labrador” (2007:234). Houve manifestações da pentecostalidade também na França, em 1686. Entre os luteranos da Finlândia, como resultado do repentino derramar do Espírito Santo, surgiu um movimento denominado *Awakened* que significa *Avivado*. A pentecostalidade nesse movimento eram manifestações observáveis inclusive com glossolalia.

Nos EUA, por conta do Grande Despertamento, o pregador Jonathan Edwards (1703-1758) percebeu as manifestações entusiásticas e teve a preocupação de distingui-los das obras genuínas do Espírito. Essa preocupação demonstrara que a pentecostalidade estava presente no avivamento daquela época, sendo esse despertamento também introduzido no protestantismo inglês por John Wesley, surgindo, a partir dele, o metodismo.

Na Inglaterra, João Wesley, o fundador do metodismo (1703-1791), introduziu no protestantismo um despertar da operação do Espírito em toda a experiência humana diferente de qualquer outra na história do cristianismo ocidental. Embora Wesley não fosse pessoalmente dado à religião entusiástica, ele foi bastante tolerante com os seus seguidores que afirmavam ter sonhos, visões, curas e revelações, e com os antigos grupos proféticos, tais como os montanistas, os quais ele descreveu como “cristãos verdadeiros e escriturísticos”. Wesley escreveu, em seu Diário, em 20 de maio de 1739: “... Deus, agora, como em qualquer tempo, dá o perdão de pecados e o dom do Espírito Santo, a nós mesmos e a nossos filhos” (ARAÚJO, 2007:235).

Houve também despertamentos na Escócia em 1742 e as manifestações carismáticas eram comuns. Thomas Walsh experimentou a glossolalia em 1750. Serafim de Sarov (1759-1833) foi um líder carismático ortodoxo que enfatizava como objetivo da vida cristã o recebimento do Espírito Santo. Nos EUA em 1787, havia uma das ramificações dos Quacres, era a comunidade de Shakers (*Sacudidores*), liderados por Ann Lee (1736-1781) cuja mensagem era restauracionista. Na Finlândia em 1796, houve na província de Savo uma grande manifestação da pentecostalidade com visões e glossolalia. “Esse avivamento chamou-se ‘Avivados’, um movimento avivalístico entre luteranos. Essa renovação contínua atravessou o século 20”. (ARAÚJO, 2007:235).

Por sua vez, dos movimentos de reavivamento espiritual há relatos de manifestações físicas e psíquicas, como êxtases, visões de vultos e glossolalia, atribuídas à ação divina. Porém, a dependência de elementos físicos para legitimar experiências religiosas não é exclusividade dos pentecostais. Até porque, tanto dentro como fora do pentecostalismo – e do próprio cristianismo –, houve e ainda há

inúmeras experiências psíquicas desse tipo. No âmbito da antropologia basta acompanharmos a exposição de Ioan M. Lewis (1977) de casos de possessão e xamanismo em povos “primitivos”. Entre os quacres, os shakers e mórmons, para não citar o sufismo islâmico, também há casos conhecidos de êxtases, falas em línguas desconhecidas e curas pela fé (CAMPOS, 2005:104).

Nos EUA, por ser uma nação protestante, o pentecostalismo surgiu como o resultado dos avivamentos de suas igrejas e não de um *não lugar* religioso e sim de um lugar especificamente protestante. Tinha um livro que versava sobre o batismo com Espírito Santo e procurava com isso aproximar os compêndios à vida das pessoas. Como ocorreu com a expansão do cristianismo primitivo onde Paulo, segundo a tradição bíblica, pregava nas sinagogas e a partir daí fundava as igrejas, assim também a origem do pentecostalismo moderno só foi possível na escala como ocorreu nos Estados Unidos devido às igrejas já estabelecidas ali, resultando na formação de igrejas pentecostais a partir de cisões que ocorriam no interior do protestantismo histórico. O protestantismo, que se tornou vítima do racionalismo científico no modernismo, não conseguiu suportar as manifestações afetivas das relações com a divindade, na perspectiva cristã.

Mas, no dizer de H. R. Niebuhr (1992, pp. 225 e seg.), nesse País as concessões às divisões raciais e de classes sociais fizeram surgir denominações acomodadas. Essa acomodação fez com que as seitas se tornassem um canal capaz de desaguar o descontentamento das classes pobres. Assim surgem as “igrejas dos deserdados”, que arregimentam os pobres, reforçando a ideia de que “na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas” (Niebuhr, 1992, p. 20). Aliás, embora Niebuhr não o diga, esse é o caso do pentecostalismo (CAMPOS, 2005:104).

Com a cronologia do pentecostalismo brasileiro poderemos visualizar melhor os fatos que se sucederam quando o pentecostalismo chegou ao País. Aqui reproduzimos a cronologia usada por Isael de Araújo (2007:243-246).

**PENTECOSTALISMO BRASILEIRO NA LINHA DO TEMPO
(1880-2000)**

1880	<ul style="list-style-type: none"> • Fritz Machullat, alemão e evangélico, residente no Rio Grande do Sul, ora em línguas estranhas.
1908	<ul style="list-style-type: none"> • Paulo Malaquias, pastor da igreja batista em Ramada (Ijuí, Rio Grande do Sul), recebe a experiência pentecostal do batismo no Espírito Santo.
1909	<ul style="list-style-type: none"> • Karlis Andermanis, pastor da Igreja Leto-Batista de Rio Novo (Santa Catarina), recebe o batismo no Espírito Santo com o falar em línguas estranhas.

	<ul style="list-style-type: none"> • Pedro Graudin, pastor da Igreja Leto-Batista em Guaramirim (Santa Catarina), recebe o batismo no Espírito Santo com o falar em línguas estranhas e o dom de profecia.
1910	<ul style="list-style-type: none"> • Março – Os ítalo-americanos e pentecostais Luigi Francescon e Giácomo Lombardi chegam a São Paulo, procedentes dos EUA e Argentina, e encontram, na Praça da Luz, o italiano Vizenso Pievani, morador de Santo Antonio da Platina, Paraná. • 20 de abril – Luigi Francescon chega a Santo Antonio da Platina, 11 pessoas aceitam a sua mensagem e são batizadas nas águas. É considerado o primeiro grupo pentecostal do que pouco tempo depois seria chamado de Congregação Cristã no Brasil, inicialmente, entre colônias italianas. • 20 de junho – Luigi Francescon volta para São Paulo, e, então, após um contato inicial com a Igreja Presbiteriana do Brás, onde alguns membros aceitaram a mensagem pentecostal, bem como alguns batistas, metodistas e católicos romanos, surge a primeira “Congregação Cristã” organizada no Brasil. Foram 20 pessoas entre as que se converteram e receberam o batismo no Espírito Santo. Inicialmente, foram chamados de Igreja Pentecostal Italiana. • 19 de novembro – Os suecos e pentecostais Gunnar Vingren e Daniel Berg desembarcam em Belém do Pará, procedentes dos Estados Unidos, e, após um período de aprendizagem do português, passam a pregar a doutrina pentecostal na Igreja Batista de Belém.
1911	<ul style="list-style-type: none"> • 2 de junho – Celina Cardoso de Albuquerque, membro da Igreja Batista de Belém, crendo na doutrina pentecostal pregada pelos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg, recebe o batismo no Espírito Santo, à uma hora da manhã, na sua residência, à Rua Siqueira Mendes, 67. • 2 de junho – Maria de Jesus Nazaré, membro da Igreja Batista de Belém, num culto de oração à noite, também recebe o batismo no Espírito Santo, e canta um hino espiritual. • 13 de junho – Um grupo de 13 membros da Igreja Batista de Belém é excluído por ter crido na doutrina pentecostal pregada pelos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg. • 18 de junho – Um grupo de 18 pessoas (entre membros e congregados) da Igreja Batista de Belém, reunido juntamente com Gunnar Vingren e Daniel Berg, na residência de Celina Albuquerque, à Rua Siqueira Mendes, 67, dá início à Missão da Fé Apostólica.
1912	<ul style="list-style-type: none"> • Chega ao Brasil o missionário sueco Erik Jansson, enviado pela Missão Örebro, em resposta ao apelo dos colonos suecos residentes no município de Guarani das Missões, no Rio Grande do Sul. É o único das Igrejas Batistas Independentes.
1918	<ul style="list-style-type: none"> • 11 de janeiro – A Missão da Fé Apostólica de Belém é registrada como Sociedade Evangélica Assembleia de Deus. Adota-se a expressão “Assembleia de Deus” quatro anos depois de pastores e igrejas pentecostais norte-americanas terem formado, em 1914, o Concílio Geral das Assembleias de Deus.
1923	<ul style="list-style-type: none"> • A missão da Church of God (Igreja de Deus), de Anderson (Indiana), EUA, passa a atuar no Brasil.
1925	<ul style="list-style-type: none"> • A missão da Assemblies of God (Assembleias de Deus norte-americanas) passa a atuar no Brasil.

1932	<ul style="list-style-type: none"> • 24 de janeiro – Surge a Igreja Batista Adventista da Promessa com o batismo no Espírito Santo de João Augusto da Silveira, em Paulista (PE), quando orava em sua casa. • 13 de dezembro – É fundada a Assembleia de Cristo (atual Igreja de Cristo no Brasil), por Manoel Hygino de Souza, na cidade de Mossoró (RN), dissidência das Assembleias de Deus, por causa de questões doutrinárias sobre a salvação.
1935	<ul style="list-style-type: none"> • A missão da Pentecostal Missionary Union for Great Britain and Ireland passa a atuar no Brasil. • A missão da Calvary Pentecostal Church (Igreja Calvário Pentecostal) inicia suas atividades na cidade goiana de Catalão, com a missionária norte-americana Matilde Paulsen.
1939	<ul style="list-style-type: none"> • O casal de missionários Harland e Hazel Graham, da The Church By The Side Of Side Of The Road (Igreja da Beira da Estrada), em Seattle, Estados Unidos, inicia a Missão Evangélica Pentecostal do Brasil.
1941	<ul style="list-style-type: none"> • O Movimento de Renovação Espiritual dá seus primeiros passos, com a missionária batista Rosalee Mills, em Minas Gerais. A Renovação Espiritual, tendo à frente os pastores José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo, resultou na Convenção Batista Nacional, criada na década de 60.
1945	<ul style="list-style-type: none"> • A missão da International Church of the Foursquare Gospel (Igreja do Evangelho Quadrangular) passa a atuar no Brasil (provavelmente com o envio do casal Harold Edwin e Mary Willians). • 25 de agosto – O reverendo Nelson Arcanjo Duarte Rocha, pastor metodista, junto com um grupo de crentes que receberam o batismo no Espírito Santo, funda, no Rio de Janeiro, a Missão Evangélica do Brasil.
1946	<ul style="list-style-type: none"> • É fundada a Igreja Avivamento Bíblico, por Mário Roberto Lindstron, com outros crentes vindos da Igreja Metodista do Tucuruvi (SP). A IAB foi um dos primeiros movimentos pentecostais independentes do Brasil.
1940 A 1950	<ul style="list-style-type: none"> • Epaminondas Silveira Lima, presbítero da Igreja Presbiteriana Independente do Cambuci, juntamente com sua esposa, Ada Endrigo, que havia recebido o batismo no Espírito Santo, começa, em São Paulo, a Cruzada Brasileira de Evangelização, que deu início à Igreja Cristã Pentecostal da Bíblia do Brasil.
1951	<ul style="list-style-type: none"> • 15 de novembro – Harold Edwin Willians, missionário norte-americano da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, funda a Igreja Evangélica do Brasil, em São João da Boa Vista (SP), data considerada como início oficial da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil. • Começa a Cruzada Nacional de Evangelização, departamento de evangelismo em massa da Igreja Evangélica do Brasil, com campanhas de cura divina, milagres e libertação em grandes tendas, dirigidas por Harold Edwin Willians, Raymond Boatright, Virgil Smith e pregadores brasileiros, como Manoel de Mello. • A missão da Church of God World Missions (Igreja de Deus), de Cleveland (Tennessee), nos EUA, passa a atuar no Brasil (provavelmente na cidade de Morretes, Paraná, por intermédio de um missionário e médico suíço radicado no Brasil. Dois anos depois, ele transferiu-se para o exterior, e não havendo outra pessoa para substituí-

	lo, o trabalho é paralisado, ficando apenas as instalações).
1952	<ul style="list-style-type: none"> • É organizada a Convenção das Igrejas Batistas Independentes.
1955	<ul style="list-style-type: none"> • 12 de maio – Começa oficialmente no Brasil a Igreja de Deus, com a união de um grupo de aproximadamente 700 membros, oriundos da Igreja Calvário Pentecostal, fundada em 1935. • O jovem pernambucano, Manoel de Mello, de 26 anos, organiza, em São Paulo, a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo. • Walter Robert McAlister, missionário canadense, visita o Brasil e prega na Assembleia de Deus e nas campanhas de cura divina em tendas da Cruzada Nacional de Evangelização, de Harold Edwin Willians, em São Paulo.
1956	<ul style="list-style-type: none"> • A United Pentecostal Church International (Igreja Pentecostal Unida) passa a atuar no Brasil.
1958	<ul style="list-style-type: none"> • Walter Robert McAlister, missionário canadense, visita novamente o Brasil. É fundada, em São Paulo, a Igreja de Cristo Jesus, com trabalhos em Minas Gerais e na Bahia. Em 1977, contava com cerca de vinte pastores, trinta e sete igrejas e congregações, e 4 mil membros.
1960	<ul style="list-style-type: none"> • 1º de agosto – Começa oficialmente a Igreja Pentecostal de Nova Vida, com a primeira transmissão do programa de rádio “A Voz da Nova Vida”, pela Rádio Copacabana, no Rio de Janeiro, pelo missionário Walter Robert McAlister. Ele passa a pregar semanalmente no auditório da ABI (Associação Brasileira de Imprensa), e anualmente no Maracanãzinho, e dá início à Cruzada de Nova Vida. • A Congregação Cristã do Brasil se expande para o Norte e Nordeste.
1961	<ul style="list-style-type: none"> • Começa o movimento que dá início às igrejas da Obra de Restauração.
1962	<ul style="list-style-type: none"> • 3 de junho – O jovem paranaense David Miranda, de 26 anos, funda, em São Paulo, a Igreja Pentecostal Deus é Amor. • É formado o Presbitério Brasil Central, resultado do avivamento pentecostal na Igreja Presbiteriana de Goiânia (GO), com a missionária Ana Maria Avelar de Carvalho.
1963	<ul style="list-style-type: none"> • Surge, no Rio de Janeiro na residência do casal presbiteriano Acyoli e Zenilda Brito, a Igreja Missionária Evangélica Maranata. • Surge, em São Paulo, com o pregador de cruzadas Luiz Schiliró, a Igreja Evangélica Pentecostal Unida (atual Igreja Unida).
1964	<ul style="list-style-type: none"> • 9 de junho – Doriel de Oliveira, convertido na Igreja do Evangelho Quadrangular, funda, em Belo Horizonte (MG), a Igreja Tabernáculo de Jesus Casa da Bênção.
1965	<ul style="list-style-type: none"> • A missão da Church of God of Prophecy (Igreja de Deus da Profecia) passa a atuar no Brasil.
1967	<ul style="list-style-type: none"> • 5 de janeiro – É fundada a Igreja Metodista Wesleyana, por um grupo de ministros e leigos que militavam na Igreja Metodista do Brasil, por ocasião do Concílio da Igreja Metodista do Brasil, realizado em Nova Friburgo (RJ). As razões que deram origem à nova igreja basearam-se na doutrina do batismo no Espírito Santo, como sendo uma segunda bênção para o crente, e na aceitação dos dons espirituais. • 16 de setembro – É fundada a Convenção Batista Nacional, por Enéas Tognini, juntamente com igrejas batistas que haviam sido excluídas em 1965, na cidade de Niterói (RJ), pela Convenção Batista Brasileira, por terem aceitado a doutrina pentecostal. • 18 a 23 de julho – Brasil hospeda a Oitava Conferência Mundial

	<p>Pentecostal, sob a liderança das Assembleias de Deus brasileiras, e reúnem outras denominações pentecostais do Exterior e do País, com reuniões diárias no Maracanãzinho e encerramento com 150 mil pessoas no Estádio do Maracanã (Rio de Janeiro).</p>
1968	<ul style="list-style-type: none"> • É inaugurado, em São Paulo, o templo-sede da Igreja do Evangelho Quadrangular. • Quatro pentecostais provenientes da Igreja presbiteriana do Centro de Vila Velha (ES) fundam a Igreja Cristã Maranata. • Surge a Igreja Cristã Presbiteriana, em Cianorte (PR), com resultado do movimento de renovação na Igreja Presbiteriana do Brasil.
1969 1970	<ul style="list-style-type: none"> • Começa a Renovação Carismática Católica no Brasil, com dois missionários jesuítas americanos residentes em Campinas (SP), Harold J. Rahn, de 51 anos, e Edward J. Dougherty, de 29. O movimento havia começado três anos antes, num retiro espiritual realizado por 25 estudantes e dois professores da Universidade do Espírito Sant, em Duquesne, numa casa de retiro chamada <i>The Ark and the Dove</i>, em Pittsburg, nos Estados Unidos.
1970	<ul style="list-style-type: none"> • Começa no Rio de Janeiro, a Cruzada Profética Mundial Sinais e Prodígios, com a missionária Lenir Brandão. • O Brasil Para Cristo chega ao Rio, Minas, Rio Grande do Sul e outras regiões. • O templo-sede da Igreja Nova Vida é inaugurado em Botafogo (RJ), sob a liderança de Robert McAlister.
1972	<ul style="list-style-type: none"> • 8 de julho – É fundada a Igreja Presbiteriana Independente Renovada, em Assis (SP).
1973	<ul style="list-style-type: none"> • Surge a Igreja Socorrista Evangélica, no Rio de Janeiro.
1975	<ul style="list-style-type: none"> • É formada a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil, uma fusão da Igreja Presbiteriana Cristã, fundada em 1968, com a Igreja Presbiteriana Independente Renovada, fundada em 1972. • Cássio Colombo (tio Cássio) começa em sua casa em São Paulo, a Igreja Cristo Salva.
1976	<ul style="list-style-type: none"> • É fundada a Comunidade Evangélica (Goiânia [em 1992, mudou para Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra]), por Robson Rodovalho. • Começa, no Brasil, o primeiro capítulo da Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (Adhonep), principal instituição para-eclesial porta-voz de pregadores e temas neopentecostais, como Maldição Hereditária, Confissão Positiva e Teologia da Prosperidade.
1977	<ul style="list-style-type: none"> • 9 de julho – É fundada, no Rio de Janeiro, a Igreja Universal do Reino de Deus, por Edir Macedo, seu cunhado, R. R. Soares, e Roberto Lopes, oriundos da Igreja de Nova Vida.
1979	<ul style="list-style-type: none"> • É fundada, em São Paulo, a Comunidade da Graça, por Carlos Alberto de Quadros Bezerra, que fora pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular.
1980	<ul style="list-style-type: none"> • É fundada a Igreja Internacional da Graça de Deus, por R. R. Soares, no Rio de Janeiro, após se separar da Igreja Universal do Reino de Deus. • Segundo o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as igrejas evangélicas de origem pentecostal somam 3.808.086 ou 3,2% da população brasileira naquele ano, 119.002.706 pessoas. Representavam 48,2% dos 7.900.000 evangélicos da época.

	Os protestantes históricos, com 51%, eram a maioria.
1985	<ul style="list-style-type: none"> • Miguel Ângelo desliga-se da Igreja Nova Vida e funda a igreja Evangélica Cristo Vive (Missão Apostólica da Graça de Deus), em Piedade (Rio de Janeiro).
1986	<ul style="list-style-type: none"> • 1º a 6 de novembro – Brasil hospeda a Conferência Pentecostal Sul-americana, promovida pela Confraternidade das Assembleias de Deus Sul-Americana (Cadsa), no Ginásio Ibirapuera, São Paulo, sob a liderança das Assembleias de Deus brasileiras e com a participação de líderes pentecostais do Uruguai, Paraguai, Argentina, Chile, Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Venezuela, e de igrejas pentecostais brasileiras, como O Brasil Para Cristo, Igreja Batista Renovada, Igreja Presbiteriana Renovada, Igreja Pentecostal Unida, Avivamento Bíblico, Igreja do Evangelho Quadrangular e Casa da Bênção. • É fundado a Igreja Renascer em Cristo em São Paulo pelo casal Estevam Hernandes Filho e Sônia Hernandes. • A Renovação Carismática Católica reúne 85 mil pessoas no Estádio do Pacaembu (SP).
1987	<ul style="list-style-type: none"> • 1º de Agosto – Paulo Ventura e sua esposa, Cosma, junto com um grupo de obreiros, iniciam, no Rio de Janeiro, a Igreja Central do Evangelho Pleno.
1989	<ul style="list-style-type: none"> • A Convenção Nacional dos Ministros das Assembleias de Deus em Madureira e Igrejas Filiadas, fundada pelo pastor Paulo Leivas Macalão, é desligada da CGADB e torna-se oficialmente uma convenção nacional independente.
1990	<ul style="list-style-type: none"> • Começa a proliferação de igrejas independentes, ou seja, não pertencendo nem formando nenhuma nova denominação pentecostal, porém mantendo características pentecostais e carismáticas, e, em geral, tendo uma única unidade funcionando em instalações alugadas, como salões de lojas comerciais.
1991	<ul style="list-style-type: none"> • Segundo o Censo do IBGE, os pentecostais representam 76,1% do protestantismo nacional (8.179.706 de fiéis).
1994	<ul style="list-style-type: none"> • 28 de março - Valnice Milhomens Coelho funda, em São Paulo, a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo.
1995	<ul style="list-style-type: none"> • O cantor e bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Renato Suhett, inicia, no Rio de Janeiro, a Igreja do Senhor Jesus Cristo, com ensinamentos doutrinários destoantes da ortodoxia bíblica e acentuando a graça sobre tudo que, a seu ver, seja legalismo: votos, correntes de libertação, jejuns, vigílias, santas ceias e batismos. Em 2006, passa a ensinar o esoterismo e muda o nome da igreja para “Igreja Esotérica do Senhor Jesus Cristo em Amor e Graça”. Em 2007, não havia mais nenhuma referência ao esoterismo na sua página na internet e a igreja era só intitulada “Igreja do Senhor Jesus Cristo em Amor e Graça”.
1997	<ul style="list-style-type: none"> • 25 a 27 de setembro – Brasil hospeda o Segundo Congresso Mundial das Assembleias de Deus, e reúne cerca de um milhão de pessoas no Campo de Marte, em São Paulo. • É realizado o Primeiro Congresso Pentecostal Brasileiro, em Águas de Lindóia (SP), sob o tema “Fogo para o Brasil”, tendo como patrocinador o televangelista e pastor Silas Mala faia, da Assembleia de Deus da Penha (RJ), com um grupo de pastores pertencentes ou aliados à ala de igrejas independentes e neopentecostais.

1999	<ul style="list-style-type: none"> • Começa a celularização em igrejas pentecostais e históricas brasileiras com Valnice Milhomens e René Terra Nova, introduzindo o Modelo G12 iniciado por César Castellanos, na Colômbia.
2000	<ul style="list-style-type: none"> • Segundo o Censo do IBGE, os pentecostais totalizam 17.617.307, ou 67,2% dos 26.184.941 evangélicos brasileiros.

Fonte: ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro. CPAD, 2007:243-246 (adaptado)

2.4 Matriz religiosa brasileira

O fenômeno da pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro e do metodismo em especial é compreensível a partir da análise da relação entre a cultura brasileira e a religião a partir da estruturação da matriz religiosa brasileira, conforme Andre Droogers (1987) em seu texto *A religiosidade mínima brasileira*, e estudada por José Bittencourt Filho (2003). A história registra que os habitantes pré-colombianos já ofertavam seus sacrifícios aos deuses construídos segundo suas normas sociais. Há na América Latina e no Brasil uma recorrência tão grande da religiosidade em lugares e culturas tão diferentes que fez dessa região um caldeirão religioso muito diversificado em sua constituição. Os indivíduos e os grupos sociais são orientados pelas diversas religiões de formas distintas, salienta-se que isso não se processou sem dores, derramamento de sangue e imposições. O que interessa-nos é compreender como a religiosidade diversa orientou a formação religiosa brasileira e se tornou relativamente homogênea à catolicidade como centro unificador e reducionista da religiosidade brasileira.

Desde a chegada dos colonizadores no século XVI o nome na qual chamavam essa terra variou entre referências de símbolos religiosos cristãos (“cruz” e “santa”) - Ilha de Vera Cruz e Terra de Santa Cruz - para posteriormente ser caracterizado pelo mercantilismo de suas riquezas naturais – Brasil. Foi a partir dessa época que paulatinamente o catolicismo português tornava-se uma das maiores expressões da religiosidade no Brasil, embora reconheçamos que atualmente o catolicismo venha sofrendo seguidas reduções de seu *rebanho* provocando mutações no campo religioso brasileiro num processo de bricolagem que tomam dimensões estratosféricas. Católicos têm aderido em massa ao pentecostalismo configurando mudanças no cenário religioso brasileiro e o crescimento das igrejas pentecostais acirram ainda mais as lutas nesse

campo que está em constante movimento. Apesar disso o Brasil ainda é o maior país católico do mundo.

Os colonizadores quando chegaram em terras tupiniquins trouxeram com eles sua religião europeia e ao tentarem implanta-la em território brasileiro mostraram total desconhecimento da religiosidade nativa que já existia aqui, impondo-nos uma religião estrangeira e desconhecida. O catolicismo, como bem se retratou em sua história, proporcionou não ela mesma, mas pela sua aprovação, as maiores selvagerias sob o manto de religiosidade, contraditoriamente ao que apregoava seu fundador. Os jesuítas que vieram junto com os *aventureiros* navegantes tinham a missão de expandir a fé católica num contexto de disputa com outra empresa de salvação no continente europeu – os protestantes. Até a chegada tardia dos protestantes no século XIX, o Brasil foi terra fértil para a imposição – e não adesão – das formas católicas de religiosidade, porém não sem grandes conflitos com outras expressões religiosas que aqui já existiam e aquelas trazidas pelos escravos africanos. Os documentos históricos permitem constatar a força do catolicismo imperial e colonizador.

É só passearmos pela história e pelos documentos históricos que constaremos a força dessa propagação. Igrejas, capelas, santuários, imagens sacras, cantos, procissões, a presença de várias ordens religiosas -, tudo isso indica o empenho da Igreja Católica em doutrinar e conquistar mais e mais adeptos [?] (BOMERY, 2010:169).

Não é de se estranhar que com os séculos de domínio se configure o predomínio do catolicismo no Brasil. Porém, o catolicismo foi implantado no Brasil a despeito das considerações sobre a religiosidade de seus habitantes originais. É no passado histórico que compreendemos a formação do campo e da composição da matriz religiosa brasileira. Considerando o passado escravista no País, há de se considerar que foram três as matrizes que contribuíram para a formação do povo brasileiro. Darcy Ribeiro (2000) introduz sua obra com a seguinte expressão acerca de nossas raízes nacionais: “surgimos da confluência, do entrelaçamento, do caldeamento do invasor português, com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos”.

A colonização foi demolidora, porém marca uma ruptura histórica que permitiu descontinuar as condições de vida anterior preparando assim através de confluências sociais e étnicas pautadas num processo desumanizador e coisificador a composição da matriz religiosa brasileira, perpassando pelos processos de resistência da cultura. “Para

contornar os mecanismos de controle existentes, os adeptos de crenças e práticas religiosas condenadas pela Igreja Católica apelaram para os cultos clandestinos e para o sincretismo” (DIMENSTEIN, 2012:97).

Vamos explorar um pouco mais essa questão analisando a questão indígena: os ameríndios sofreram um dos maiores processos de encobrimento de sua cultura – e por extensão, de sua religião. Primeiramente o termo indígena aplicado aos habitantes do Novo Mundo fora imposto por Cristóvão Colombo, em 1492. Essa denominação persistiu justamente por não se pretender reconhecer como legítimas as culturas aqui presentes, facilitando o domínio europeu nesse continente. Essa dominação foi pautada pelo etnocentrismo do qual os nativos foram vítimas sem possibilidade de reações significativas.

O caráter conflitivo estabelecido no choque cultural europeu-indígena expôs a intolerância europeia frente a uma cultura diferente, sua religiosidade fora destroçada pela imposição da religião oficial em detrimento da religião nativa. Se hoje há cerca de 200 mil indígenas no Brasil, há 500 anos havia mais de 4 milhões de habitantes nestas terras. Embora, não se pense assim, o Brasil é uma nação multiétnica. Os índios brasileiros quando foram abordados pelos colonizadores portugueses eram fundamentalmente do tronco linguístico *Tupi*. Eles moravam ao longo da costa marítima distribuídos em aldeias com 300 a 3000 habitantes e ali desenvolveram a cultura de mandioca, milho, batata doce, feijão, amendoim entre outros produtos, além da caça e da pesca. Suas práticas culturais demonstravam a integração com a natureza (RIBEIRO, 2000:31-35).

Os conflitos indígenas eram motivados por áreas de cultivo, de caça e pesca, e quando aprisionados ficavam cativos e eram submetidos aos rituais antropofágicos. A relação com o outro, desconhecido, mas incorporado, fora, inicialmente, de aproximação. Na primeira metade do século XVI já “eram incontáveis os filhos gerados a partir das relações entre europeus e índias nativas, despertando inclusive preocupações na Coroa e na Igreja Católica” (RIBEIRO, 2000:54). O que se esperava não era um processo de parentesco na exploração das terras, mas a lógica “da escravização e exploração de força de trabalho” (2000:54). As doenças também surpreenderam os ameríndios, sendo responsáveis pela dizimação de grande parte deles.

Na questão religiosa, as preocupações cederam lugar para a ação e com isso as resistências não demoraram a acontecer, porém com a diferença na tecnologia bélica,

apesar dos ameríndios serem mais numerosos, fez com que eles fossem submetidos a um processo na qual foram “despossados de suas terras, escravizados em seus corpos, convertidos em bens semoventes para os usos que o senhor lhes desse, eles eram também despojados de suas almas” (RIBEIRO, 2000:72). Coisificados e desumanizados o povo indígena contraditoriamente e as expensas de suas vidas roubadas deram os contornos para a formação da população brasileira e de sua religiosidade, num processo doloroso de integração, marcado por desencontros, exploração e opressão, alcançado por meio do genocídio, etnocídio, do extermínio físico e religioso.

Foram igualmente difíceis as imigrações forçadas dos negros. A capital do Brasil colonial em Portugal (sic) visando preservar as áreas sob seu controle viu-se impelida a converter sua ação colonial meramente espoliativa em empresa de exploração agrícola, ampliando dessa maneira sua necessidade por mais força de trabalho. Foi em 1559 que a Coroa autorizou a vinda de escravos negros para o Brasil. A mesma autorização estabelecia que o governo português recebesse parte dos lucros obtidos com a venda de africanos. Com isso em 1570 foi proibida a escravidão dos ameríndios, exceto em casos específicos em que os algozes europeus a justificavam de “guerras justas”, onde muitas tribos foram exterminadas.

O tráfico de negros proporcionou lucratividade tanto para o governo quanto para traficantes e fazendeiros, “calcula-se que, até 1850, quando o tráfico foi finalmente abolido, cerca de 4,5 milhões de africanos tenham sido trazidos para o Brasil” (DIMENSTEIN, 2012:49). Trocados por fumo e aguardente eles foram negociados pelos europeus e através de navios negreiros foram conduzidos ao Brasil vindos de “tribos, línguas, religião e estrutura social muito diferente entre si” (2012:49), dificultando a cooperação e aproximação entre eles o que inviabilizava a luta por liberdade, mas não a impossibilitava. Não demorou a que lutas de resistência se manifestassem a partir de formas distintas e inusitadas tais como suicídio, sabotagem da produção, quebra de ferramentas e equipamentos, prática do aborto e outras ações que formaram inclusive núcleos de escravos denominados de quilombos.

O Brasil nasceu como colônia de Portugal e assim permaneceu por mais de três séculos. Enquanto colônia, aqui só era considerado cidadão com direitos o português imigrado e, quando muito seus descendentes. O resto da população era visto como massa de gente a ser escravizada ou cidadão de segunda categoria. Mesmo com a independência, a escravidão continuou período em que poucos brancos e mulatos eram considerados (e se consideravam) cidadãos

com direitos garantidos pelo Império. Depois da Abolição da Escravatura e da Proclamação da República, um número muito pequeno de brasileiros era alfabetizado e dispunha de alguma instrução para poder ter uma profissão propriamente dita. A grande maioria da população era analfabeta e só contava com sua força física de trabalho para sobreviver. O que tinha essa gente em comum com os senhores da terra e da renda? Aparentemente, nada. Assim, quando a elite brasileira falava em nome do “povo brasileiro”, na verdade estava falando dela mesma, e não da grande massa de habitantes do País (DIMENSTEIN, 2012:43-44).

Como afirmamos anteriormente nessa mesma lógica a religiosidade indígena e africana também fora *encoberta* pela religião etnocêntrica europeia, mas não por completo, foram preservados traços religiosos dessas etnias no processo de resistência. “Essa mistura de elementos de crenças europeias, indígenas e africanas deu origem a uma religiosidade popular que desafiava as proibições estabelecidas pelo Tribunal do Santo Ofício” (DIMENSTEIN, 2012:97). Juntamente com sua cultura os africanos trouxeram seus rituais pela qual expressaram sua religiosidade e mesmo proibidos a praticavam associando suas divindades com santos católicos “um dos exemplos mais conhecidos dessa prática é a associação entre Santa Bárbara e Iemanjá, ou ainda, entre São Jorge e Ogum” (2012:97). Não foi só entre as religiões afros e as europeias que ocorriam o sincretismo, também ocorriam entre outras religiões que se manifestavam no País.

Em Salvador, por volta de 1830, metade da população era composta de mulatos, negros libertos e escravos das mais variadas origens étnicas. O número de escravos na cidade chegava a 22 mil, muitos dos quais eram da nação hauçá, da Guiné, adeptos da religião muçulmana ou islâmica. Chamados de “malês”, muitos sabiam ler e escrever em árabe. Na convivência com os hauçá, os negros da nação-geral iorubana incorporaram ensinamentos islâmicos, contribuindo para o sincretismo, que resultou no Candomblé, no qual Alá foi identificado com Olorum. Outra característica cultural marcante dos malês era o fato de se vestirem nas cerimônias religiosas com um camisolão branco, chamado de abadá, com um barrete também branco na cabeça. Essa tradição se manifesta especialmente na lavagem das escadarias da igreja de Nosso Senhor do Bonfim no dia 25 de janeiro, com grande participação da população negra. Para os muçulmanos, essa data encerra o Ramadã, mês sagrado islâmico, quando se comemora a Noite de Glória, na qual se acredita que Alá prende os espíritos do mal e reordena o mundo (DIMENSTEIN, 2012:97-98).

Poderíamos citar ainda outras práticas tais como o “uso de ervas para fins medicinais, as rezas, os passes para espantar maus espíritos, as simpatias e a benzeduras” (2012:98). Judeus também tinham de aderir ao catolicismo, porém

preservavam o judaísmo em suas práticas. Somado a isso temos ainda os europeus que vieram trabalhar nas lavouras depois da independência do Brasil que eram “adeptos de várias igrejas protestantes que não podiam praticar suas crenças em templos públicos nem enterrar seus mortos em cemitérios, então administrados pela Igreja Católica” (2012:98). Mesmo após a separação do Estado da Igreja com a proclamação da República o favorecimento ao catolicismo persistia por meio de praticantes católicos que ocupavam cargos públicos em diversas esferas e instâncias bem como também perpetuava no imaginário católico o etnocentrismo em relação aos praticantes de outras religiões, principalmente as de matriz africana.

Essas narrativas somadas com determinantes sociais, políticos e econômicos ilustram o caldeirão efervescente que se configurou a religiosidade brasileira. O pesquisador brasileiro José Bittencourt Filho analisando essa nuance percebeu que “formas, condutas religiosas, estilos de espiritualidade, e condutas religiosas uniformes, evidenciam a presença influente de um substrato religioso-cultural que denominamos *Matriz Religiosa Brasileira*” (BITTENCOURT FILHO, 2003:41).

Historicamente, como identificou Bittencourt a Igreja Católica lucrou com o processo de assimilação dessa religiosidade, abrandando suas duras regras teológicas e litúrgicas. Porém, com o *aggiornamento* promovido pelo Vaticano II na década de 1960, a igreja católica foi surpreendida com “o desagrado das massas de fiéis com esse mergulho na modernidade secularizada, na qual valores matriciais arraigados, de um momento para o outro, encontravam-se ameaçados de obsolescência parcial ou total” (2003:42). Esse descontentamento é reflexo da reação inconsciente de valores religiosos arraigados e contemplados na matriz religiosa brasileira.

Nos encontros e desencontros das religiões no Brasil foi perceptível a formação de uma igreja de deserdados nos moldes que teorizou Niebuhr (1992:25-53). Essa massa de excluídos do catolicismo transplantado no País que não encontraram guarida de sua religiosidade no seio dessa pátria religiosa expressaria sua religiosidade numa religião ainda *por vir*, a partir do início do século XIX. Nem o protestantismo garantiu a acolhida da matriz religiosa brasileira, como afirma Marco Davi de Oliveira (2004:54), onde denunciou que o protestantismo fez a opção pela elite proporcionando dificuldades com a linguagem, utilizando de uma estratégia missionária que excluía o pobre e o negro, além de não adequar sua liturgia a que ela se aproximasse dos negros. “A história dos negros que vieram ao Brasil está intrinsecamente ligada à religiosidade que

ênfatizava a dança, os ritmos, o batuque e a sensualidade”. Enquanto isso, paralelamente “as igrejas históricas rechaçavam a prática de uma liturgia livre, solta e brasileira” (OLIVEIRA, 2004:60). Há ainda outro fator que impediu o protestantismo de acolher a igreja desses deserdados religiosos: a estigmatização de outras expressões religiosas manifestas na matriz religiosa brasileira.

No Brasil, as denominações do Protestantismo Histórico, consagraram a prática de identificar os valores religiosos nativos com o mal, o pecado e a heresia. Assim sendo, as missões protestantes desde logo rechaçaram quaisquer expressões religiosas oriundas da Matriz Religiosa Brasileira e, dessa maneira, contribuíram para recalca-la ainda mais no plano do inconsciente. Tal rejeição tornou-se mesmo um elemento constitutivo da identidade evangélica brasileira, assim como lhe enriqueceu o discurso apologético, visceralmente anticatólico... [nem]... A catequese do Protestantismo Missionário não foi capaz de desarraigar entre seus adeptos os conteúdos advindos dessa religiosidade [...] apesar do ideário marcial e exclusivista desse protestantismo, a Matriz Religiosa Brasileira, ao modo de uma corrente subterrânea, por vezes travestida com roupagem doutrinária, foi lenta e gradualmente minando a ortodoxia rígida e eclodiu nas diversas modalidades de carisma que, a partir dos anos de 1960, provocaram profundas cisões internas nas denominações tradicionais (BITTENCOURT FILHO, 2003:43-44).

Conforme analisou Oliveira (2004:61) a igreja pentecostal é um fenômeno que contribuiu de forma decisiva para identificação e assimilação cultural dos excluídos religiosos do Brasil. E em especial a religiosidade dos negros que por meio de uma liturgia mais próxima da realidade dos afrodescendentes respeita a musicalidade e a utilização do corpo como instrumento do culto. Bittencourt concorda com Oliveira, mas teoriza na capacidade de reprocessamento por parte do pentecostalismo de valores e aspectos que lhes são diferentes.

Os pentecostalismos, por seu turno, reprocessaram a religiosidade de origem matricial, apondo-lhes sinais valorativos. Em outras palavras: ao invés de rejeitar esse sistema de crenças do senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus, e aquilo que se situaria na jurisdição do Diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensejam que a Matriz Religiosa Brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente realocada num novo esquema religioso. À guisa de síntese, a partir destas considerações iniciais, podemos arriscar uma equação: o sucesso de uma proposta no campo religioso brasileiro seria diretamente proporcional ao seu comprometimento, explícito ou implícito, com a Matriz Religiosa Brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2003:44).

Para Gedeon de Alencar (2013) o pentecostalismo ao interpenetrar na matriz religiosa brasileira evidencia a matriz pentecostal brasileira. Essa matriz pentecostal é assembleiana. “Os demais movimentos pentecostais brasileiros nasceram tendo as ADs como referência, seja em *progressão, concorrência ou negação*” (2013:27). Gedeon destaca que A Igreja Assembleia de Deus é a igreja mais influente do movimento pentecostal, pois nela encontramos a matriz pentecostal brasileira. Ela representa de certa forma, para o mal ou para o bem, a identidade pentecostal brasileira em seus membros, pastores, igrejas, doutrinas, cultos, celebrações, vestes, saudações, entre outras características pentecostais, ou, assembleianas.

A Assembleia de Deus no Brasil é Brasileira? *Brasileiríssima*. Ela pode não ser *a cara* do Brasil, mas é um retrato fiel. É um dos principais. É uma das sínteses mais próximas da realidade brasileira. Como o Brasil, é moderna, mas conservadora; presente, mas invisível; imensa, mas insignificante; única, mas diversificada; plural; mas sectária; rica, mas injusta; passiva, mas festiva; feminina, mas machista; urbana, mas periférica; mística, mas secular; carismática, mas racionalizada; fenomenológica, mas burocrática; comunitária, mas hierarquizada; grande, mas fracionada; barulhenta, mas calada; presente, mas invisível; omissa, mas vibrante; sofredora, mas feliz. É brasileira. (GEDEON, 2013:17).

Nessa mesma lógica podemos conjecturar, portanto, que a Igreja Metodista Wesleyana é assembleiana, pentecostal, brasileira, porém metodista e episcopal. Na formação da IMW mesmo com as influências de outros pentecostalismos expressos nas mais variadas igrejas no Rio de Janeiro ela se configurou pela matriz assembleiana brasileira em suas doutrinas, liturgias, celebrações, orações, ordenanças e batismo. Diferenciando somente na organização da igreja que continuou com a mesma da tradição metodista. Entendemos que foi assim que setores do metodismo carioca da década de 1960 reencontraram sua identidade e através da nova igreja – a IMW – resgataram sua representativa junto aos deserdados como fora no metodismo primitivo.

2.5 Conflitos no campo religioso brasileiro

Como era de se esperar diante de origens tão díspares o catolicismo, o protestantismo e o pentecostalismo ao se encontrarem no mesmo espaço geográfico patrocinaram muitas disputas na luta pelo poder no mercado de bens da salvação.

Bourdieu demonstrou, ao discutir a função própria e o funcionamento do campo religioso, que ele é pautado por conflitos. A concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e o exercício do poder religioso se dá através de diferentes instâncias pela apropriação do *capital religioso* em determinado tempo e espaço, considerando a demanda e a oferta por bens religiosos e que são colocadas à disposição em função de sua força legitimadora.

Bourdieu considera que as estratégias utilizadas na estruturação do campo religioso feitas pelos vários agentes - instâncias religiosas, instituições ou indivíduos - estão diretamente ligadas à posição que os mesmos ocupam nessa estrutura. Segundo ele, “a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição”. Esse cenário de guerra apresenta-se na oposição entre *a igreja, o profeta e sua seita* pautada nas restrições entre os vários envolvidos na trama religiosa (2003:58).

Dessa forma a posição que a igreja ocupa na estrutura do campo religioso desencadeia um processo de preservação de seu monopólio no mercado religioso. Essa empresa de salvação faz isso através do “controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação [...] pela delegação ao corpo de sacerdotes do monopólio da distribuição institucional ou sacramental” (2003:58). Foi a partir da disputa pelo monopólio do campo religioso que se desenvolveu o processo de pentecostalização do protestantismo, onde as oposições internas nessas igrejas desencadeou a origem do movimento pentecostal moderno. Que teve inclusive forte contribuição de igrejas históricas pentecostalizadas norte-americanas, que doaram pregadores oriundos de suas fileiras para formatar a nova configuração no protestantismo histórico que propiciaria novas formas de cultos e práticas renovadas, diferentes daquelas até então padronizadas formas litúrgicas e estilo de vida. Segundo Vinson Synan (2009:246) foi através do metodismo que originaram “centenas de denominações *holiness* e pentecostais surgidas no século XX” nos Estados Unidos da América.

Apesar dessa aproximação histórica inicial houve grande distanciamento entre o metodismo e o pentecostalismo que se instalou no Brasil por conta do tipo de metodismo que se configurou em terras brasileiras. Repetimos que o metodismo segundo Niebuhr (1992:50) foi enfático na libertação dos pobres, porém, “foi adaptado desde os seus inícios para tornar-se igreja de classe média”. Com isso a Igreja Metodista

que já havia abandonada as características originais e iniciais de *igreja dos deserdados* no século XVIII se tornou uma igreja de pessoas aquinhoadas na sociedade americana. Esse foi o metodismo que chegou ao Brasil: uma igreja de classe média.

Segundo Rui de Souza Josgrilberg “os missionários metodistas que vieram ao Brasil trouxeram os ideais desenvolvidos pela Igreja Metodista Episcopal do Sul em sua ênfase na missão” (2005:49). Josgrilberg entendeu que o metodismo brasileiro mesmo após sua autonomia em 1930 não desenvolveu um projeto de igreja que tomasse a inculturação como alvo principal. O metodismo implantado no País teve a mesma estrutura típica da matriz estadunidense na qual os cânones, o credo social, a hinologia e a teologia seguiam os padrões estabelecidos pelos missionários norte-americanos e aspectos culturais brasileiros não foram considerados no planejamento missionário que propunham. Para Josgrilberg não foram devidamente considerados adequadamente a criatividade de “um povo que vivia intensamente sua música popular, de instrumentos rítmicos próprios, de características tropicais, de aproximação fácil, com forte tendência a constituir comunidades” (2005:43-56).

A distância entre o metodismo de missão e a realidade da matriz religiosa brasileira aprofundou a disparidade na relação entre o metodismo e pentecostalismo. Porém desde 1950 no Brasil práticas pentecostais passaram a ser visíveis e frequentes em cultos nas IMB. Assim constatamos em nossa pesquisa o fenômeno crescente da pentecostalização eclesiástica de todas as igrejas hodiernas em nosso País. Esse fenômeno se manifestou de diversas formas, umas de maneira mais sutil, sem alterar radicalmente as estruturas eclesiásticas; outras mais radicais, chegando a total pentecostalização; e outras, ainda, promovendo cisões implodindo setores do protestantismo histórico brasileiro. Percebemos dessa forma que se assumiam cada vez mais práticas pentecostais nas igrejas do protestantismo histórico e em muitos casos com ácidas dissensões provocaram cisões fazendo surgir as igrejas renovadas. E essa tendência ficou evidente na origem e institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana.

Segundo Leonildo Campos (2011:510-511), o movimento interdenominacional Cruzada Nacional de Evangelização e outros que apareceram nos anos 1960 e 1970 promoviam campanhas de avivamento espiritual e de cura divina nas igrejas protestantes históricas, que por sua vez abriram suas portas. Porém, por conta de dificuldades nos relacionamentos internos fomentados pela disputa de aproximação e distanciamento acerca da realidade e veracidade das curas divinas os templos

tradicionais recusaram a receber esses *avivamentos*. Como solução, os pregadores passaram a realizar suas campanhas em tendas de lona trazidas dos EUA.

Assim o pentecostalismo moderno chegou ao Brasil sem levar em consideração a situação dos *deserdados*, termo empregado por Richard Niebuhr (1992) para designar os grupos populares desagregados do catolicismo e esquecidos pelo protestantismo. A compreensão da igreja dos *deserdados* no desenrolar da história lança luz para o entendimento das dificuldades encontradas pelo metodismo na construção de uma identidade brasileira. Essa busca de identidade proporcionava uma revolução interna na IMB fazendo surgir em seu interior principalmente no Rio de Janeiro grupos que encontraram no pentecostalismo uma identidade mais apropriada para o contexto brasileiro. Foi nessa perspectiva que alguns líderes da 1ª Região Eclesiástica deixaram a IMB e formaram a IMW - essencialmente pentecostal.

A proliferação dos pregadores do *movimento de santidade* no interior do metodismo brasileiro foi determinante à pentecostalização. Para compreender esse movimento é preciso revisitar historicamente suas origens no século XVIII quando Wesley e os estudantes do *Clube Santo* na Universidade de Oxford, na Inglaterra, propuseram cumprir Hebreus 12.14³⁰. Foi baseado na busca pela santidade que Wesley desenvolveu “a teologia da segunda bênção da santificação plena, que podia ser recebida após a conversão” (SYNAN, 2009:247) mesmo compreendendo e ensinando a santificação como processo. Nos EUA, durante os anos em que os *espasmos* metodistas³¹ eram frequentes, a Igreja Metodista crescia nos EUA, “eles se espalhavam de costa a costa, de um extremo do País a outro. Ao final da Guerra da Secessão, constituíam a maior família denominacional dos Estados Unidos” (2009:248). Com o crescimento do metodismo o ensino da “segunda bênção” foi perdendo vigor e por volta de 1839 surgiu um novo movimento de renovação da experiência da santificação através do casal Palmers que introduziu a instantaneidade da santificação desde que, segundo eles, as pessoas tivessem uma atitude de entrega e colocassem “tudo sobre o altar”. Além desse, outros movimentos de renovação surgiram.

É notória a contribuição dos metodistas na formação das igrejas pentecostais clássicas. “Os fundamentos teológicos do pentecostalismo foram lançados por ex-

³⁰ Esforcem-se para viver em paz com todos e para serem santos; sem santidade ninguém verá o Senhor.

³¹ Expressivas manifestações entre os metodistas de fronteira com exercícios como “tremores”, “atrapalhar o diabo”; “cair no espírito”, “dança do Espírito” e “riso santo” eram comuns em seus cultos. Eram considerados sinais da presença e do poder de Deus entre os fiéis. (SYNAN, 2009, p. 248).

metodistas como Charles Parham, William J. Seymour e J. H. King. A teologia básica de quase todos os grupos pentecostais do mundo professa o perfeccionismo arminiano” do metodismo, “com alguns elementos carismáticos e dispensacionais” (SYNAN, 2009:249-250). Vale ressaltar que o distanciamento entre wesleyanos e pentecostais durante décadas foram vistos como mutuamente excludentes (2009:249). Os grupos *holiness* históricos americanos tais como a Igreja do Nazareno, a Igreja Wesleyana (americana) e a Igreja de Deus eram avessos aos dons do Espírito e à glossolalia, a ponto de a considerarem demoníacas. É curiosa essa aversão uma vez que “o movimento pentecostal, tanto na América quanto ao redor do mundo, teve origem entre os *holiness* wesleyanos” (SYNAN, 2009:249).

Na verdade, os primeiros pentecostais sustentavam a crença básica na santificação como segunda obra da graça e se consideravam integrantes do movimento de santidade. A única diferença era o acréscimo de uma “terceira bênção” – o batismo no Espírito Santo com a evidência inicial do falar em línguas. Com a organização das Assembleias de Deus em 1914, muitos pentecostais se desligaram dos wesleyanos, mas cerca de 50% dos pentecostais dos Estados Unidos nos dias de hoje ainda estão intimamente ligados à teologia arminiana-wesleyana. Existe o consenso de que os pentecostais clássicos e os crentes identificados com o movimento de santidade têm um ancestral comum e que ambos os movimentos apresentam mais pontos comuns que diferenças quando comparados um com o outro (SYNAN, 2009:249).

Como já dito anteriormente, o distanciamento entre metodistas e pentecostais se aprofundou no Brasil. Principalmente por sua característica de igreja de classe média na qual o metodismo que se instalou no Brasil se configurou. O termo *pentecostalização* que significa a aquisição de caráter do pentecostalismo é predominante no Brasil do século XX. Vários estudiosos já se debruçaram sobre essa questão. A crescente adoção de práticas pentecostais no protestantismo histórico remete-nos a um artigo de Leonildo Campos (2011:527) na qual acena para quatro cenários possíveis nas relações entre o protestantismo histórico e o pentecostalismo no futuro da igreja brasileira. Ele demonstrou com otimismo a cessão dessa disputa entre *continuístas* e *cessacionistas*. Interessa aqui o primeiro e segundo cenários abordados no artigo.

Segundo Campos o primeiro cenário que se destaca é a configuração na qual ele intitula de *protestantismo pentecostalizado*. Nesse prisma para sua própria sobrevivência o protestantismo assimilaria “os principais eixos teológicos e litúrgicos

do pentecostalismo” (2011:527). Essa escolha seria seletiva de forma a procurar incorporar uma práxis não ofensiva aos padrões protestantes.

Neste cenário, o pentecostalismo já teria experimentado um processo de institucionalização, abrandado algumas de suas ênfases mais agressivas e abandonado características próprias de todo movimento carismático, ainda pouco burocratizado e muito contestador (CAMPOS, 2011:527).

A probabilidade de uma nova religiosidade pautada na fusão de ambos os polos é uma possibilidade, segundo Campos, pois promoveria uma “reformulação ampla do campo religioso e faria surgir um protestantismo revigorado, melhor sintonizado com a cultura popular e imaginário social latino-americano” (2011:527). Na perspectiva de Campos as barreiras denominacionais e identitárias não mais existiriam e um salto qualitativo no protestantismo promoveria a aproximação dos contrários que disputam há séculos o campo religioso entre si. Campos, porém, questiona se o protestantismo histórico “ainda tem força suficiente para impor a sua preeminência nesse processo de fusão”. Ainda na perspectiva de Campos, o segundo cenário seria o *pentecostalismo protestantizado*. Aqui há ampla possibilidade de fusão, na qual predominaria o pentecostalismo sobre o protestantismo, as instituições protestantes desapareceriam do cenário religioso e as instituições pentecostais ocupariam esse espaço. A própria constituição das igrejas pentecostais reduziria o papel das emoções.

Campos em sua análise afirma que não mais haveria risco de cisões neste cenário, pois a criatividade e a espontaneidade se limitaria ao âmbito do tolerável. Além disso, diminuiriam a dependência dos líderes carismáticos através de governos mais representativos. Porém, não sem questionamentos e disputas internas “que até hoje tem sido responsável pela contínua fragmentação do pentecostalismo” (2011:527).

As disputas nesse campo religioso estão acontecendo, basta observar o comportamento das igrejas do protestantismo histórico nesse processo de pentecostalização. O surgimento das igrejas *renovadas*, principalmente na década de 1960, teve sua gênese na cisão ocorrida no seio das igrejas protestantes históricas por conta de diferenças teológicas caras e fundamentais. Araújo (2007:382) conceitua como igrejas renovadas aquelas que “defendem a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo”, e adotam práticas pastorais, liturgias e modo de viver, inspiradas no modelo de igreja das Assembleias de Deus, tendo como marco fundamental a glossolalia.

As rupturas e aproximações pentecostais no metodismo tradicional fez surgir no Brasil a Igreja do Avivamento Bíblico e a Igreja Metodista Wesleyana. Segundo Campos (2011:510-511) foi no início dos anos 1950 que o movimento Cruzada Nacional de Evangelização protagonizava campanhas de avivamento e de cura no interior das diversas igrejas do protestantismo histórico.

Era o começo de um movimento interdenominacional, cujo nome “Cruzada Nacional de Evangelização” mais tarde adotaria o nome de Igreja do Evangelho Quadrangular (ROSA, 1977). Templos presbiterianos independentes do Cambuci e Brás, (bairros populares de São Paulo), de Assis e Bauru (interior do Estado de São Paulo) e de Londrina (Paraná) abriram as suas portas para campanhas de cura que atraíam multidões e deixavam como herança conflitos que posteriormente iriam gerar cisões. Algum tempo depois, os templos evangélicos tradicionais recusaram receber as campanhas de cura, avivamento e evangelização. Foi então que os pregadores da cura divina passaram a realizar as pregações em tendas de lona trazidas dos EUA. Daí o apelido de “tendeiros” e os seus locais de cultos “tendas divinas”. O contato com o povo era feito também por intermédio de programas radiofônicos. Começava uma nova onda de pentecostalismo no Brasil, que Paul Freston viria chamar de “pentecostalismo de segunda onda”. (CAMPOS, 2011:510-511).

Compreende-se, enfim, que a pentecostalização foi resultante dos inúmeros fatores sociais que pressionaram as igrejas históricas a partir das décadas de 1950 como os processos de urbanização e modernização da sociedade e ao surgimento de formas religiosas mais flexíveis, adaptáveis e em constante reconfiguração.

Enéas Tognini, em seu livro *História dos Batistas Nacionais*, registra eventos que contribuíram para que as doutrinas e práticas pentecostais influenciassem as igrejas protestantes históricas. Ele sublinha as visitas de pregadores avivalistas: George W. Ridout, um metodista norte-americano, em 1930; o escocês J. Edwin Orr, em 1950; Raymond Boatright, um pentecostal norte-americano, em 1952 e o inglês Roy Hession, entre 1958 e 1960.³² A estas influências somaram-se os trabalhos de Rosalee Appleby, assim como dos líderes batistas José Rego do Nascimento e o próprio Tognini. Estabeleceu-se o movimento de renovação³³ espiritual, dando continuidade à “tradição” pentecostal de dividir igrejas históricas. (Nascimento,

³² MATTOS, Luiz Roberto França. *Jonathan Edwards e o Avivamento Brasileiro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 20-22.

³³ O movimento de renovação sacudiu as igrejas históricas apregoando: (a) O batismo com o Espírito Santo como um evento distinto da conversão; (b) o falar em línguas como evidência deste batismo. De acordo com a Bíblia, todos os cristãos são batizados com o Espírito Santo na regeneração (Rm 8.9; Ef 1.13). Acerca das diferentes compreensões sobre este assunto — o ponto de vista ortodoxo versus o restauracionista ou pentecostal — cf. BRUNER, op. cit., p. 47-102, 248-260; FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 2000, p. 75-124; MACARTHUR JR., op. cit., p. 113-123; STOTT, John. *Batismo e Plenitude do Espírito Santo*. 3. ed. Reimp. 2011. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 49-77.

Misael. *Um denominador comum sobre os dons [atualizado]*. Disponível em <http://www.misaelbn.com/2012/10/um-denominador-comum-sobre-os-dons/>, acessado em 07.12.213, às 14h07).

Por conta das diversas frentes pelas quais o pentecostalismo moderno chegou ao Brasil, analisemos aqui com mais detalhes o *espaço* que o metodismo deveria ter ocupado e não o fez e que foi anteriormente determinante para a consolidação do metodismo tanto na Inglaterra e EUA, mas que sofre no Brasil. É a atuação junto aos religiosamente deserdados que era um grupo tão grande que Niebuhr (1992) denomina de *igreja dos deserdados*. Os deserdados são aqueles grupos populares desagregados do catolicismo e esquecidos do protestantismo que se engajaram por formular uma religião própria que atendesse as expectativas das classes pobres. A compreensão da igreja dos deserdados no desenrolar da história lança luz para entender a dificuldade do metodismo de encontrar uma identidade no solo brasileiro. Essa busca entre os metodistas proporcionou uma revolução interna na IMB que fez surgir em seu interior, principalmente no Rio de Janeiro, grupos, que encontraram no pentecostalismo a possibilidade de uma identidade metodista apropriada para o contexto brasileiro. Foi provavelmente a partir dessa ótica que líderes da 1ª Região Eclesiástica deixaram a IMB e formaram a IMW.

2.6 Houve influência pentecostal e carismática na gênese da Igreja Metodista Wesleyana?

Baseada nas teorias de Pierre Bourdieu a respeito do lugar dos conflitos no interior dos campos pretendemos abordar o campo religioso protestante desde os EUA, no início do século XX, até o que aconteceu no campo protestante brasileiro após a instalação em nosso País do pentecostalismo.

A Igreja Metodista Wesleyana teve sua origem a partir dos conflitos ocorridos na 1ª Região Eclesiástica da IMB situada no Estado do Rio de Janeiro, na segunda metade da década de 1960. Essa ruptura teve como fator determinante a decisão da liderança na época de impedir, em 1967, o processo de pentecostalização já iniciado há mais de uma década nas igrejas daquela região eclesiástica. Outras rupturas dentro do metodismo brasileiro ocorreram como a ruptura em São Paulo, na Faculdade de

Teologia da Igreja Metodista do Brasil, em Rudge Ramos, no município de São Bernardo do Campo, dando origem à Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico. Há também, mais recentemente, um processo de acomodação na Igreja Metodista do Brasil no tocante ao processo de pentecostalização. O avivamento na Igreja Metodista de Londrina demonstra essa nova postura da denominação no Brasil, uma vez que, mesmo depois do processo de pentecostalização iniciado na década de 1970, ela mantém-se vinculada à Igreja Metodista do Brasil.

Para analisar as origens da Igreja Metodista Wesleyana, como afirmamos anteriormente, é preciso considerar o “processo de pentecostalização” (ARRUDA, 2011:18) da Igreja Metodista do Brasil. Esse processo remete-nos aos anos de 1940, quando da formação da Igreja do Avivamento Bíblico. “A utilização deste conceito se dá pelo fato de que campos religiosos, protestante e pentecostal, são produtos da história de suas posições constitutivas, e como tal não são estruturas fixas” (ARRUDA, 2011:18).

O termo pentecostalização, por sua vez, traz em seu bojo uma série de implicações no mercado de bens simbólicos que modificaram a estrutura do campo religioso protestante histórico, alterando suas “doutrinas, práticas, ritos, formas e conteúdos religiosos, culturais e sociais”. A pentecostalização das igrejas protestantes históricas veio acompanhada, portanto, da disputa dos campos religiosos pelos bens simbólicos. As disputas dentro do campo religioso protestante foram bastante acirradas, inicialmente nos Estados Unidos da América e depois em outras nações, inclusive o Brasil.

Nos Estados Unidos, em 1959, teve início o movimento carismático no interior das igrejas protestantes históricas. Esse movimento surgiu em consequência dos “movimentos de cura divina, milagres, libertação, voz de cura e o pentecostalismo no rádio e na televisão” (ARAÚJO, 2007:242), onde surgiram vários evangelistas-pregadores. Antes rejeitados, excluídos, barulhentos, desordeiros, pobres, desprivilegiados, sem instrução, ignorantes religiosamente, a situação dos pentecostais estadunidenses mudou significativamente. Com o passar das décadas, principalmente depois da Segunda Grande Guerra Mundial a influencia pentecostal nos EUA teve seu maior impulso. Com o aparecimento de uma sociedade economicamente desenvolvida, os pentecostais também conquistaram projeção financeira, status e respeitabilidade. Essa projeção social, segundo Synan (2009:206), resultou na aceitação do

pentecostalismo também nas igrejas protestantes históricas. “Depois de 1948, houve uma genuína explosão de interesse pelo movimento, com o surgimento de ministros de cura divina, como os evangelistas William Branham, Oral Roberts e Jack Coke” (SYNAN, 2009:206).

A partir dos EUA esse processo de pentecostalização das igrejas históricas ficou conhecido como “movimento carismático”, um termo cunhado em 1962, pelo pastor luterano Harald Bredesen que em 1947 investigou os cultos pentecostais que atraíam inúmeras pessoas, ali ele teve a experiência extática pentecostal na Igreja Assembleia de Deus pastoreada por P. G. Emmett. O luterano Bredesen, segundo Synan, foi ordenado ministro na Igreja Reformada Holandesa e assumiu o pastoreio da congregação de Mt. Vernon, Nova York, tornando-se “um dos primeiros ministros fora do ramo pentecostal clássico a ter a experiência da glossolalia e permanecer no ministério de uma igreja não pentecostal” (SYNAN, 2009:219).

Essa situação também foi compartilhada por muitos outros ministros protestantes e que também foram perseguidos, e sofreram sindicâncias eclesiásticas como Richard Winkler (episcopal) e Tommy Tyson (metodista), assim mesmo continuaram exercendo seu ministério. Porém, Gerald Derstine (menonita) foi expulso da Igreja Menonita. Assim, os ministros do protestantismo histórico que tiveram experiências pentecostais sofreram pressões internamente, e, muitos foram expulsos de suas denominações, e obrigados a se filiarem a alguma igreja pentecostal.

Um dos casos mais conhecidos foi o do pastor episcopal Dennis Bennet, que, após ter a experiência pentecostal foi convidado a sair da igreja. Synan informa que a inesperada cobertura jornalística sobre sua renúncia feita pelas revistas *Time* e a *Newsweek* deram notoriedade a Bennet (2009:207-210), resultando na criação de um novo movimento.

Depois de deixar a igreja de São Marcos, Bennet exerceu um bem-sucedido ministério pentecostal durante duas décadas na Igreja Episcopal de São Lucas, em Seattle, Washington. Não tardou para que uma avalanche de pastores e leigos aderisse ao movimento iniciado por Bennet. Entre eles, estavam Larry Christenson (luterano), James Brown (presbiteriano), Howard Conatser (batista do Sul) e Nelson Litwiller (menonita). (SYNAN, 2009:207).

Embora, o termo *carismático* esteja ligado àqueles que acreditam na atualidade das profecias, milagres e glossolalia (como batismo com Espírito Santo), o *Movimento*

Carismático iniciado na década de 1960 demarca a efusão de práticas pentecostais nas principais denominações protestantes históricas. E isso também no catolicismo romano a partir de 1967, que passou a ser conhecido como *Renovação Carismática Católica*, diferenciando da pentecostalização nas igrejas do protestantismo histórico. “No contexto católico, porém, havia significativas diferenças na forma, no estilo e no tempo de celebração” (SYNAN, 2009:295).

Vale destacar a influência do pregador independente de cura divina, Oral Roberts, que mais tarde ingressou no metodismo estadunidense. “Nascido num lar de pregadores pentecostais de tradição *holiness*, em Oklahoma, Roberts tornou-se mundialmente conhecido na década de 1950 com sua tenda de cruzadas de cura divina” (SYNAN, 2009:251). É interessante ressaltar que o metodismo recebeu várias tendas para evangelização, porém com o nome de *capela ambulante*. Essa foi uma estratégia comum nos EUA nos anos 1930. Posteriormente, Harold Willians traria as tendas para o Brasil (de 1953 em diante).

No processo de pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro foi importante o surgimento de importantes lideranças entre os carismáticos, alguns deles de meios metodistas, presbiterianos, batistas e assembleianos. Ressaltamos, porém, que não foi somente isso, pois a crescente proliferação das formas pentecostais encontradas no protestantismo histórico foi uma tendência mundial e abrangente desde 1940 que se expandiu a partir da década de 1960. Compreendemos portanto que o crescimento do movimento pentecostal moderno fortaleceu o processo de pentecostalização das igrejas protestantes históricas, seja nas formas clássicas, bem como de práticas neopentecostais. E a influência metodista foi importante, segundo Synan (2009).

É notório, portanto, que a pentecostalização foi resultante dos inúmeros fatores sociais que pressionaram as igrejas históricas a partir da década de 1950, como a urbanização, a industrialização, a modernização da sociedade e o surgimento de formas religiosas mais flexíveis e adaptadas a novas situações. Nessa época surgiram Igreja Batista Nacional, a Igreja Presbiteriana Renovada, e, em especial, a Igreja Metodista Wesleyana, que se formaram pela cisão ocorrida das igrejas históricas com a introdução de práticas pentecostais que levaram os pastores e teólogos a repensarem a rejeição radical, total e completa que anteriormente tinham do pentecostalismo. Assim, o repensar sociologicamente a teologia pentecostal a partir das igrejas renovadas, promoveu um enriquecimento das denominações protestantes brasileiras. O resultado

foi um aumento do diálogo entre as igrejas historicamente opostas – protestantes históricas e pentecostais. A essa altura podemos perguntar: *A fé pentecostal e o raciocínio teológico protestante* podem promover uma comunidade mais viva e festiva tão ausente no protestantismo histórico, pautado pelo racionalismo?

A partir da Segunda Grande Guerra Mundial o protestantismo histórico no Brasil começou a perder muito espaço no campo religioso para as denominações pentecostais. E isso se deve, segundo Ricardo Mariano, à perda de identidade do protestantismo histórico no Brasil, que resultou numa *implosão* do protestantismo resultante do processo de pentecostalização, numa debandada de membros para as denominações pentecostais. Segundo Mariano, o protestantismo histórico “erudito, secularizado, ascético, promotor da modernidade e da ciência não mais existe. Dele nada restou, senão uma pálida sombra” (1999:94-95).

Desde então a de se observar que as denominações protestantes históricas se distanciavam da população enquanto o pentecostalismo fazia associação com a religiosidade popular, se adaptando melhor aos estratos sociais mais desfavorecidos. Foi então, segundo Mariano, que essas camadas menos favorecidas se tornaram mais propícias à aceitação do pentecostalismo, até por causa da superação do sofrimento e de outras causas, tais como “anseios educacionais, culturais, profissionais e financeiros dos pentecostais” (1999:96).

Mariano analisa as constantes críticas que alguns pesquisadores fazem ao pentecostalismo, porém considera que há pontos positivos nesse movimento. É comum associar o pentecostalismo com aspectos negativos, tais como “alienação, conservadorismo, anti-intelectualismo, emocionalismo, sectarismo, caciquismo, caudilhismo” (1999:98). Porém, Mariz (1994), Pierucci & Prandi (1996:219), Stoll (1990:331), D’Epinay (1970), Brusco (1993), Tarducci (1993), Burdick (1993), Mariz & Machado (1996) e Martin (1990) apresentam aspectos positivos no movimento pentecostal.

Na perspectiva de Mariano o pentecostalismo promove auxílio aos seus seguidores para enfrentar a pobreza, organiza a vida dos fiéis, fornece estratégias de sobrevivência, evidencia um ambiente terapêutico, promove a ressocialização dos marginalizados e orienta jovens para se afastarem da violência, fortalece os laços familiares, atua na libertação do alcoolismo e de drogas ilícitas, promove a autoestima,

dá esperança e nova identidade objetiva, reforma o machismo e fortalece as mulheres (1999:99-100).

Os dados estatísticos de 1969 já demonstravam o decréscimo no campo religioso protestante e o crescimento pentecostal. Houve no início da década de 1960 no Brasil um reavivamento no interior das igrejas do protestantismo histórico que por conta do despertamento surgido no Brasil voltado para a oração e a leitura da Bíblia milhares de pessoas no desenvolvimento das constantes orações e leituras bíblicas tiveram experiências extáticas pentecostais. Muitas reuniões foram realizadas em várias partes, tanto nas igrejas quanto nos lares, onde as pessoas tinham experiências extáticas quando batizadas com Espírito Santo, falavam em línguas estranhas e manifestavam os dons espirituais.

Restritos às igreja pentecostais esses acontecimentos inéditos ultrapassaram as fronteiras iniciais do pentecostalismo e se disseminou para outras igrejas evangélicas. Grupos ávidos por oração naquela época proliferaram nas igrejas históricas tais como as presbiterianas, batistas, metodistas, congregacionais, episcopais e luteranas. A busca pelo avivamento no interior dessas igrejas é o resultado de uma insatisfação por conta de comodismo ou ausência de poder espiritual.

De certa forma, a questão das manifestações pentecostais foi legitimada por esses movimentos no interior do protestantismo. Não era mais heresia buscar o *poder de Deus*, e também essas manifestações pentecostais não eram mais vistos como um movimento retrógrado, atrasado ou anti-intelectual, afinal setores intelectualizados também buscavam a experiência e a tiveram.

Essa legitimação proporcionou a liberdade de ser um pentecostal, porém, sem se tornar membro de uma igreja do movimento pentecostal. Isso era significativo, pois, diante da ofensiva do protestantismo para barrar a influência pentecostal e a realidade das experiências extáticas vividas pelos membros das igrejas históricas fez com que o discurso protestante se perdesse no vazio. Ora, os pastores afirmavam que era heresia, porém a realidade do avivamento estava apenas à distância de uma atitude de busca-lo em oração. A lógica do sacerdócio universal fez com que milhares de pessoas buscassem o poder de Deus. Ora, por que buscavam esse poder? Por conta daquilo que Mendonça identificou em seus estudos: na hora do desespero o sagrado selvagem aflora. As crises geradas por esse movimento de avivamento resultou em cismas de onde

surgiram várias igrejas de formação protestante histórica, porém com práticas e teologias pentecostais.

Alguns personagens marcaram essa época de pentecostalização do protestantismo, dentre os precursores desse movimento de reavivamento destacamos Rosalee Mills Appleby, José Rego do Nascimento, Enéas Tognini e Rosivaldo de Araújo. Na década de 1940, depois do choque proporcionado pelo falecimento repentino de seu esposo, Rosalee Mills Appleby, deu à luz ao seu único filho. Diante dessa ambiguidade entre falecimento e nascimento de bens queridos, Appleby foi instada a voltar ao EUA, pois era missionária no Brasil, ao lado de seu esposo, David Percy Appleby, desde 1924. Embora frequentasse, nos EUA, a igreja da mãe, a Igreja Batista, seu pai era metodista. Nascida em 1895, Appleby e seu esposo, vieram para o Rio de Janeiro, porém se estabeleceu em Minas Gerais. Após ouvir as mensagens avivalistas do pastor Charles L. Culpepper e o missionário Otis Pandleton Maddox, Appleby passou a orar por renovação das igrejas no Brasil. José Rego do Nascimento e Enéas Tognini foram por ela influenciados e tiveram experiências pentecostais. A partir de então se tornaram líderes do movimento de renovação, que culminou, com a criação no final de 1967 da Convenção Batista Nacional, portanto, depois da cisão no metodismo carioca.

Por conta dessa renovação que teve início na década de 1940 por Appleby, além de Minas Gerais, o Rio de Janeiro também foi palco de grandes movimentos avivalistas. Três igrejas se formaram no início do movimento, e, ainda com as influências das Igrejas Assembleia de Deus e a Cruzada Nacional de Evangelização, possivelmente, influenciaram vários metodistas a que também buscassem reavivamento. As primeiras experiências pentecostais entre metodistas no Brasil são datadas da década de 1940, quando o referendo Nelson Arcanjo Duarte Rocha, pastor metodista, junto com um grupo de crentes que receberam o batismo no Espírito Santo e fundaram no Rio de Janeiro a Missão Evangélica no Brasil (ARAUJO, 2007:244). Ao consultar o site da Missão Evangélica do Brasil tivemos acesso a um pouco mais de informação.

A Missão Evangélica do Brasil foi fundada em 25 de agosto de 1945, na cidade do Rio de Janeiro, pelo Reverendo Nelson Arcanjo Duarte Rocha. O mesmo era um Pastor Metodista, que após ter uma forte experiência pentecostal, na ocasião que era soldado na 2ª Guerra Mundial, sentiu um forte ardor missionário, além de um desejo intenso de realizar um trabalho social em todo o País. Sendo assim, iniciou esta denominação que em poucos anos alcançou diversas cidades do estado do Rio de Janeiro, além de alguns estados brasileiros, com Igrejas, orfanato, asilo e outras atividades de cunho

Ficamos inquietos com a figura do pastor Nelson Archanjo Duarte Rocha, pois em 1948 ele ainda fazia parte da Região do Norte da Igreja Metodista do Brasil, porém, ele fundou uma igreja em 1945. Ele foi pastor nas Paróquias de Anta e Sapucaia, inclusive continuava assinando documentos ainda em 11 de fevereiro de 1948 – Relatório da Comissão de Contas. Como pode isso? Até que ponto esta igreja influenciou o metodismo da década de 1960? Voltaremos a falar dela posteriormente, tentando fazer ligação com o movimento wesleyano.

A Igreja Batista Monte Carmelo também se destacou no Rio de Janeiro e possivelmente tenha influenciado os metodistas wesleyanos. Com sede no Bairro de Bonsucesso, essa igreja pastoreada por Magno Guanais Simões, era ligada à Convenção Batista Brasileira. Por conta do despertamento espiritual entre os batistas, iniciado por Appleby, a igreja passou a proclamar o batismo com Espírito Santo e o exercício dos dons espirituais. Por conta da grande adesão de igrejas independentes e por não se identificar mais com as doutrinas da convenção, em 1962, pediu seu desligamento dela e mudou de nome para Igreja Bonsucesso. Com isso mais outros obreiros se filiaram à igreja.

Essa igreja liderou uma associação entre as várias igrejas que esposam as mesmas doutrinas pentecostais e da contemporaneidade dos dons espirituais. Assim, liderados pela Igreja Bonsucesso, pastores ao se filiarem recebiam ensinamentos específicos sobre a obra de restauração, dentre os quais destacamos a Igreja de Confissão de Fé, batistas, metodistas, assembleianos, congregacionais e Irmãos Unidos. As práticas defendidas pela Igreja Bonsucesso e que era ensinada aos seus associados, além da aceitação da obra pentecostal, era o uso do véu pelas mulheres na igreja, no ato de orar ou profetizar, a prática do ósculo santo, a prática do lava-pés. Seus ensinamentos foram divulgados por programas de rádio em todo País, por periódicos, e farta distribuição de folhetos e panfletos evangelísticos e doutrinários (ARAÚJO, 2007:380).

A Igreja Missionária Evangélica Maranata, também, pode ter tido seu peso de contribuição na formação pentecostal de pastores metodistas. Impulsionados pelo avivamento que acontecia nas igrejas evangélicas brasileiras, na década de 1960, o casal presbiteriano, Acyoli e Zenilda Brito tiveram, também, a experiência pentecostal. Logo abriram as portas de sua casa para reuniões de oração. Dentre seus frequentadores

estava o pastor Daniel Bonfim (Metodista), que acompanhou os metodistas wesleyanos e, posteriormente, em 1972, afastou-se deles e tornou-se pastor efetivo da Associação Missionária Evangélica Maranata.

Acyoli e Zenilda abriram as portas de sua casa para reuniões de oração e se tornaram o estopim para o avivamento de diversos pastores e igrejas. Alguns se identificaram mais intimamente com a família Brito, entre eles, Daniel Bonfim, (Metodista), Cassiano Rodrigues dos Santos (Cristã Pentecostal), Joel Ferreira (Batista) e Antonio Elias (Presbiteriana). (...) Logo as reuniões se tornaram evangelísticas, e eram frequentadas regularmente por centenas de pessoas. A casa tornou-se pequena para tantos, e auditórios foram alugados. A princípio, o salão da Igreja Episcopal na Tijuca, depois o auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no centro da cidade. Em 1972, era formada a Associação Missionária Evangélica Maranata. A ideia original não era fundar mais uma igreja, e sim pregar a Palavra de Deus e encaminhar os novos crentes para as diversas igrejas da cidade. No entanto, seus fundadores viram a necessidade de pastorear as centenas de pessoas que se converteram ao evangelho (...) surgiu assim a Igreja Independente Maranata (ARAÚJO, 2007: 368).

Na década de 1960, o Rio de Janeiro estava em grande efervescência pentecostal. Em muitos lugares fenômenos pentecostais ocorriam. Não só isso. Convenções e Conferências Internacionais no Rio de Janeiro contribuíram para a difusão da doutrina pentecostal. O programa de rádio do pastor José Rego do Nascimento fundado no início dos anos 1960 teve alcance nacional. O nome do programa era *Renovação espiritual*. Foi um enorme sucesso. José Rego do Nascimento foi convidado muitas vezes para pregar nas igrejas pelo País, principalmente para pastores. Escreveu junto com Enéas Tognini, em janeiro de 1960, o boletim chamado “Renovação Espiritual”.

Era um manifesto endereçado a todos os pastores batistas do País. O boletim denunciava: “Nossas igrejas se converteram em montanhas de gelo; não há vigor, não há vida, não há poder do Espírito Santo como houve abundantemente nas igrejas apontadas no Novo Testamento (...). Nossas reuniões de oração são insípidas, mecânicas, rotineiras” O manifesto da Renovação lançava uma campanha convocando os pastores batistas de cada cidade para que se reunissem, pelo menos, uma vez por mês para orar, em busca de um avivamento em todo o País: “Cada pastor deve organizar em sua igreja o Movimento de Renovação Espiritual e colocar-se à frente dele” (ARAÚJO, 2007: 742).

A resposta da cúpula batista se deu com a formação de uma comissão para analisar a doutrina e práticas pentecostais. A comissão ficou conhecida como *Comissão dos 13*. Dentre os integrantes estavam Enéas Tognini, José Rego do Nascimento,

Werner Kaschel, Harald Schaly e mais outros nove componentes, que eram contrários à renovação espiritual entre os batistas.

O relatório da “comissão dos 13” iria condenar as crenças e práticas pentecostais do movimento – batismo no Espírito Santo, dons de línguas e de profecia, orações em voz alta. Os tradicionais insistiam em que o excesso de emoção contrariava a doutrina batista e que o comportamento renovacionista era próprio do espiritismo. Os cultos deveriam ser feitos com “decência e ordem”, como prescrevia Paulo (ARAÚJO, 2007: 742).

No parecer da comissão em janeiro de 1964, na cidade de Recife, por ocasião da 46ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira, foi definido que os pastores e igrejas envolvidos com a Renovação Espiritual deveriam mudar suas posições acerca da obra pentecostal. Caso contrário, deveriam se desligar da Convenção.

A 47ª Assembleia da Convenção Batista Brasileira anunciou a expulsão de 32 igrejas adeptas da Renovação Espiritual, em janeiro de 1965, no Estádio Caio Martins, em Niterói. Nas convenções regionais, a orientação foi obedecida, com o expurgo de igrejas inteiras ou de membros individuais renovacionistas. Até julho de 1967, a estrutura operacional das igrejas renovacionistas funcionou precariamente, a nível nacional, através de um organismo chamado Ação Missionária Evangélica. Naquele mês foi criada a Convenção Batista Nacional, numa demonstração do interrupto crescimento de seus integrantes (ARAÚJO, 2007:742).

Mais uma vez o palco foi o Estado do Rio de Janeiro. E a década era a de 1960. Foi também neste Estado que outra grande denominação demonstrou sua força, não na forma de expurgar seus membros, mas na comemoração de seus feitos. Era a Igreja Assembleia de Deus no Brasil. O período considerado áureo pela Assembleia de Deus no País foi aquele compreendido entre 1951 a 1970, na qual a igreja alcançou seu maior crescimento, a despeito da concorrência com outras igrejas pentecostais que proliferaram. Esta foi a época “das grandes construções e realizações; das escolas e institutos bíblicos; da Casa Publicadora (CPAD); dos escritores e da boa literatura, da imprensa falada e escrita” (ARAÚJO, 2007:50).

Foi a época também das comemorações com a expectativa da conferência mundial pentecostal no País. Assim, “O Movimento Pentecostal, por meio das Assembleias de Deus, se tornou o maior do Brasil entre as igrejas protestantes e um fator importante na sociedade brasileira.” (2007:50). Depois de iniciar os anos 1940 com pequena estagnação, após 30 primeiros anos de crescimento, a Assembleia de Deus voltou a crescer ao final da década de 1940. “A Convenção Geral discutiu na 2ª Semana

Bíblica, no Rio em 1943, a necessidade de reavivamento nas Assembleias de Deus” (2007:50). De 1959 a 1967, quatro grandes eventos foram realizados no Rio de Janeiro: A Convenção Geral de 1959; O Jubileu de Ouro das Assembleias de Deus, em 1961; e a Fundação do Estudo Bíblico Pentecostal – IBP, Rio e Janeiro, em 1961; e a realização da 8ª Conferência Mundial Pentecostal, em 1967.

A Convenção Geral de 1959, no Rio de Janeiro, recebeu pela primeira vez a visita de alta autoridade governamental, o que teve um significado enorme para os convencionais, já que, à época, as Assembleias de Deus eram a denominação mais perseguida pelos líderes católicos romanos, e o catolicismo, como se sabe, sempre teve estreito relacionamento com o governo brasileiro. A visita, portanto, foi interpretada como um aceno positivo das autoridades brasileiras aos pentecostais (ARAUJO, 2007:50).

Embora o texto não seja específico entendemos que a Igreja Assembleia de Deus é instituição importante no cenário federal. Em 1961, dois anos depois da Convenção Geral, a Igreja Assembleia de Deus de Belém e do Rio de Janeiro comemoraram o Jubileu de Ouro das Assembleias de Deus no Brasil. O evento foi realizado no Maracanãzinho em 17 de julho de 1961. Estava presente ao evento Daniel Berg. A 8ª Conferência Mundial foi realizada, também, no Rio de Janeiro. As reuniões aconteciam no Maracanãzinho e o encerramento aconteceu no Estádio do Maracanã. “Registros da época falam de uma assistência de 150 mil pessoas no último culto. O tema foi ‘O Espírito Santo glorificando a Cristo’” (2007:200).

Conclusão

A partir dos desdobramentos da cisão ocorrida na Igreja Metodista do Brasil foi perceptível constatar que já existia no seu interior um forte e crescente processo de pentecostalização. Esse desenvolvimento pentecostal quando confrontado no subcampo religioso metodista proporcionou debates acalorados, controvérsias e polêmicas. Esses conflitos fizeram com que questões acerca da implantação do metodismo no Brasil fossem levantadas. Daí que ficou evidenciado que o metodismo que chegou País não conseguiu se assimilar à matriz religiosa brasileira e seu crescimento se estancou. Isso produziu frustrações a alguns metodistas principalmente quando perceberam que no

pentecostalismo havia forte penetração na cultura brasileira que favorecia seu crescimento.

Diante disso os metodistas passaram a buscar soluções, encontraram-na no pentecostalismo, quando associaram com o metodismo primitivo. Era o metodismo de John Wesley com a realidade brasileira, portanto um metodismo pentecostalizado. O processo de pentecostalização está, portanto, em andamento dentro do metodismo brasileiro, porém foi interrompido numa época em que circunstâncias favoreciam o surgimento de uma nova denominação. O surgimento da Igreja Metodista Wesleyana se deve então a combinação de vários fatores, das quais destacamos: a influência das igrejas pentecostais, autoritarismos no campo político que se reproduzia no subcampo metodista, intolerância no interior do metodismo tradicional, não identificação com a religiosidade brasileira, o movimento carismático e a influência dos *movimentos de cura divina* da década de 1960. Diante de tudo isso, a cisão na Igreja Metodista do Brasil promoveu a emergência de uma nova igreja protestante, wesleyana, pentecostal, brasileira. Sua expansão a partir daí se revelou contundente.

CAPÍTULO 3

IGREJA METODISTA WESLEYANA: INSTITUCIONALIZAÇÃO, ESTRUTURA E TEOLOGIA.

A transformação do movimento wesleyano em uma nova instituição religiosa autônoma se deu rapidamente, pois houve a apropriação de um modelo eclesiológico típico da Igreja Metodista do Brasil, a incorporação das principais doutrinas e teologia oriundas do movimento metodista e do pentecostalismo mundial. Deve-se notar que apenas 30 dias depois ocorreu o concílio constituinte da Igreja Metodista Wesleyana em Petrópolis. Nesse concílio foi aprovado o estatuto e eleita a primeira diretoria. Com isso, para perpetuar, nessa fase, sua posição no mercado religioso brasileiro foi necessário, conforme Bourdieu, uma gestão que implicasse na preservação do capital religioso acumulado, isto é, a sua institucionalização. Para tanto foi preciso equipar especialistas e leigos, a fim de blindar o mercado na oposição sistemática advinda do metodismo tradicional. Na dinâmica da recomposição do campo religioso, segundo Mendonça, a institucionalização é consequência natural da trajetória histórica de grupos religiosos.

Portanto, os leigos e ministros que se desligaram da Igreja Metodista do Brasil se viram às voltas com a necessidade de organizarem-se institucionalmente. Vamos aqui verificar como se configurou a institucionalização dessa nova igreja em sua estrutura e teologia.

3.1 Institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana

A necessidade de conquistar ou perpetuar sua posição no mercado religioso exigiu da empresa de salvação uma gestão que implicasse na preservação do capital religioso acumulado historicamente, e de uma ação por meio do trabalho religioso a fim de garantir “a *conservação* ou a *restauração* do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve [*que*] somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático” (BOURDIEU, 2003:59). Essa ação conservadora ou restauradora enseja em equipar os especialistas e leigos, a fim de blindar o mercado na oposição sistemática aos heréticos insurgentes. Assim, serão consumidores dos bens religiosos dotados de competência religiosa, isto é *habitus* religioso importante ou mesmo imprescindíveis para que os mesmos percebam a necessidade específica dos produtos oferecidos. Ou seja, é preciso criar novas demandas para a permanência dos consumidores no mercado e que consumam determinado produto continuamente. Dessa forma as características doutrinárias e organizacionais da Igreja Metodista Wesleyana passa pelo processo de institucionalização, torna-se conservadora sob novos patamares teológicos diferentes da Igreja Metodista do Brasil. A IMW passou agora a reproduzir, em novas plataformas, uma ação conservadora no sentido de manutenção de sua nova constituição, contraditoriamente combatendo o surgimento de insurreições como as que fizeram os líderes da IMW enquanto na IMB.

As características da institucionalização de uma seita que se desdobra em sua constituição como igreja é marcada pela burocracia, evidenciadas pela hierarquização, pelo plano de carreira, racionalização das regras e instrumentos profissionais como dogmas e liturgia, em oposição às ações extemporâneas, espontâneas, desorganizadas, imprevisíveis das seitas que gravitam em torno da Igreja instituída. Segundo Bourdieu, “toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma” (2003:60).

Thomas F. O’Dea (1969) teórico dos processos de institucionalização da religião demonstrou que há dois tipos principais de organização religiosa nas sociedades humanas: as associações de caráter religioso e as organizações especificamente religiosas. Segundo O’Dea, nas sociedades arcaicas “a religião é um aspecto da vida de

todos os grupos sociais”. Com o desenvolvimento das sociedades humanas, aparecem as organizações religiosas que “representa um aspecto da crescente divisão de trabalho e da especificidade de função que é uma característica importante de sociedades urbanas” (1969:55). Há uma grande diferença na ação dessas organizações religiosas nas diferentes sociedades onde estão estabelecidas, para O’Dea nas sociedades conservadoras “os mesmos grupos sociais satisfazem necessidades expressivas e adaptativas; nas sociedades modernas, as organizações que atendem a necessidades de adaptação tendem a separar-se das que permitem a vazão de necessidades expressivas” (1969:55).

A rotinização do carisma, conceituado por Weber, é importante nas elaborações de O’Dea. Nela, com o desaparecimento da figura carismática, inicia-se uma crise de continuidade e uma conseqüente crise de sucessão. “A evolução de religiões fundadas representa um processo social complexo, de que são aspectos importantes a rotinização do carisma e a continuação, sob a forma alterada da experiência religiosa original” (1969:57). Daí sucede três níveis de institucionalização: intelectual, culto e organizacional.

Para Antonio Gouvêa Mendonça (2004) a composição e a recomposição do campo religioso estão em constante movimento. Nessa dinâmica, a institucionalização é a conseqüência da trajetória histórica desses grupos religiosos, que pode, ou não, tomar a forma de igreja de acordo com a tendência e prática de cada grupo.³⁴

O ritual fúnebre de Roger Bastide, na Paris de 1974, realizado ao som de tambores africanos e brasileiros contrastou com sua tradição protestante calvinista, cuja religiosidade respectivamente se encontra nos extremos das emoções e da intelectualidade. Foram as expressões “equilíbrio entre espírito e coração” usadas no sermão fúnebre de Roger Bastide que fizeram Mendonça compreender a razão pela qual “um protestante, formado e preso a uma tradição religiosa fortemente instituída, pode abrir-se para religiões sem dogmas e a-éticas e praticamente semi-institucionalizadas, ou mesmo anteriores a qualquer institucionalização” (MENDONÇA, 2004:29).

Mendonça demarca a fronteira enfatizando “o equilíbrio entre o espírito, aqui a razão, e o coração, isto é, a emoção” (2004:29). Ele entende que em épocas de crise os traços emocionais encobertos pelo intelectualismo e dogmatismo religioso tendem a emergir com força. Mendonça analisa que Bastide alinhava “de um lado, aos teólogos

³⁴ Cadernos do Ceru, n. 7, out. 1974

liberais do século XIX e, de outro, aos místicos que viveram muito próximos, mas fora da igreja” (2004:30).

Em suma, o que estou querendo dizer é que esta questão da experiência religiosa, ou a visão e a experimentação do sagrado como sendo algo exclusivo de religiões exóticas e primitivas, não prevalece hoje no estudo das religiões. A história da vida institucional do Cristianismo mostra, em todas as suas diversas manifestações, que a experiência religiosa, seja individual ou coletiva (neste caso, grupos ou comunidades místicas em fase às vezes pré-institucional), está sempre presente provocando retornos e simplificações institucionais (MENDONÇA, 2004:30).

Conjecturamos assim que o passado e o presente religiosos estão no mesmo espaço, presentes, e se manifestam de acordo com as condições sociais que se apresentam na sociedade na qual estão alocados os grupos religiosos que tendem a expressar ora manifestações emocionais, ora um intelectualismo conveniente. A partir do entendimento de que a experiência do sagrado é sempre parcial Mendonça retira do conceito de *sagrado selvagem* criado por Bastide um elemento norteador para compreender “outras questões, como o choque ético entre culturas religiosas diferentes e a possibilidade de viver uma religião sem os compromissos institucionais” (2004:31).

Quanto ao conceito de *sagrado selvagem* para Mendonça está implícito nele “uma teoria consistente a respeito das variações da experiência do sagrado nas religiões [...] a irrupção do sagrado constitui um ponto de efervescência, *un point d’orgue*, isto é, uma suspensão na cadência musical (caldeirão)” (2004:31).

Acrescentamos que Mendonça, ao citar Émile Durkheim, conjectura a respeito da efervescência religiosa provocada por uma recíproca efervescência social. Em outras palavras, por ocasião das guerras, calamidades, desastres naturais, doenças, fome, miséria, opressões e privações sociais e étnicas, na dor, nas crises existenciais, na pobreza extrema, nas situações de vulnerabilidades sociais, diante da violência física, simbólica ou verbal, diante do medo, das aflições, da angústia, da expectativa do terror, da morte do desespero, da falta de esperança e das fobias que emergem a busca pelo sagrado não institucional, ou seja, o *sagrado selvagem* e bárbaro³⁵. Porém, como essas situações são ocasionais e nem sempre permanentes, igualmente a busca pelo *sagrado não institucional* oscila pela sua característica circunstancial (2004:31). A queda dessa busca intensa pelo sagrado em momentos de crise provoca também, conforme

³⁵ Bárbaro era um termo etnocêntrico usado pelos romanos, na época de seu Império, para caracterizar todos os outros povos não romanos

Mendonça, uma “queda do fervor sociológico... [consequentemente]... a religião já instituída desenvolve-se a partir dessa queda ‘como gestora da experiência do sagrado’” (2004:31).

A domesticação do *sagrado selvagem* realizada pela igreja produz duas situações peculiares: a continuidade, manifestas por conta de suas comemorações; e, a petrificação, na qual “a instituição, através de sua liturgia burocratizada, impede que o sagrado volte em inovações perigosas, e também com outro discurso, um discurso (*sic*) diferente do aceito pela ortodoxia” (MENDONÇA, 2004:31). No interior das igrejas, essa petrificação produz seus contestadores e levando em conta a diversidade das situações de crise existentes na instituição (que não são iguais para todos em intensidade) conduzem às irrupções permanentes do sagrado na coletividade social da igreja. E essas irrupções se fortalecem a medida que essas crises alcançam mais e mais pessoas. Como nos casos de aprofundamento de desigualdades sociais ou em guerras.

(...) com as próprias palavras de Bastide, “toda igreja constituída tem, sem dúvida, seus místicos, mas ela desconfia deles, ela lhes delega seus confessores e seus diretores para dirigir, canalizar, controlar seus estados extáticos, quando ela não os prende em algum convento que seus gritos de amor perdido não possam perfurar”. Os movimentos de reforma, as heresias, os messianismos e os milenarismos são expressões sociais do desejo de volta a um passado vibrante e efervescente de “deuses sonhados”. Daí, todos esses delírios místicos que, de vez em quando, abalam o equilíbrio das igrejas (MENDONÇA, 2004:31-32).

Mendonça identificou historicamente, no catolicismo e no protestantismo, essas irrupções do *sagrado selvagem*. No catolicismo associou com a teologia da libertação; e no protestantismo com os movimentos de renovação. “Em ambos os casos, algo que, embora no âmbito da igreja, manteria boa margem de autonomia a partir da libertação, ao menos parcial do sagrado instituído ou dominado” (2004:32). As irrupções do *sagrado selvagem* nos movimentos de renovação no protestantismo é perceptível no processo de pentecostalização de suas instituições.

No protestantismo, os despertamentos, como o do século XIX, liberaram o sagrado para sacudir os pecadores impenitentes, para em seguida subordiná-los à ética do trabalho e do progresso sob a égide da moral vitoriana; os pentecostalismos, por sua vez, substituem a religião do livro, sistemática e racional, pela inspiração divina com parcial descontrole do sagrado (MENDONÇA, 2004:32).

Ao comparar as posturas acerca da libertação do sagrado no catolicismo e no protestantismo, percebe-se que, enquanto na igreja romana, há mais tolerância com

agentes que promovem a irrupção do sagrado, no ramo protestante esses agentes são excluídos, conduzindo-os à formação de novas instituições e consagração de pastores.

Como o sistema, ou princípio, de ordenação tornou-se legal ou burocrático, independente da transmissão do carisma, os dissidentes formam logo outras instituições e consagram seus pastores sem outras formalidades. Além disso, a ausência de um centro exclusivo de poder e de gestão do sagrado permite o surgimento circunstancial de confissões de fé que sustentam as diversas denominações. Para simplificar e exemplificar, poderíamos dizer que as tradições surgidas diretamente da Reforma, nas suas vertentes principais que foram a anglicana, a luterana e a calvinista ou reformada propriamente dita, mantendo, ou procurando manter, seus elementos religiosos fundantes, viram e continuam vindo sucessivas e múltiplas dissidências que se propõem a recuperar um sagrado mais “quente”. (MENDONÇA, 2004:32)

Como já vimos nos primeiro e segundo capítulo dessa dissertação foi essa intolerância por parte dos bispos da Igreja Metodista do Brasil na década de 1960 que conduziram pastores e leigos pentecostalizados do metodismo carioca à cisão e consequente formação de uma nova institucionalização: a Igreja Metodista Wesleyana. Mendonça, portanto, conclui que “quanto mais rígida e sujeita a doutrinas estabelecidas e consolidadas for uma instituição religiosa, mais sujeita estará a divisões ocasionadas pela necessidade de liberação do sagrado” (2004:33).

Mircea Eliade enfatiza que há um elemento importante para definir a fundação da religião, a hierofania. A irrupção do sagrado, ou hierofania, se verifica de forma diferente nas experiências individuais ou mesmo nas coletivas.

Cada tipo de hierofania, entendida esta como a irrupção do sagrado, cada uma ao seu modo, permite uma dada e diferente aproximação do sagrado. A hierofania, com poucas exceções, é um epifenômeno que se apresenta a um indivíduo e constitui nele uma experiência fundante ou transformadora, ou mesmo mantenedora de uma forma de religião. No primeiro caso, temos os indivíduos fundadores de religiões; no segundo, os profetas que pregam a volta às origens da religião instituída ou a correção de seus desvios e, por último, o reforço do sagrado dominado (MENDONÇA, 2004:35).

A partir de então a religião limita o surgimento da hierofania por meio de seus dogmas e doutrinas rígidas sujeitando-a e colocando-a sob custódia. Veja os exemplos da narrativa da tradição bíblica. A experiência inicial de Moisés com a divindade é expressa nos fatos relacionados com a sarça ardente. Nesse fato relacionado com o fogo, Eliade denominou de hierofania do fogo. “Trata-se de uma hierofania coletiva e transformadora. O Cristianismo começa de fato a ser uma religião com o Pentecostes,

embora ainda como uma seita do Judaísmo” (MENDONÇA, 2004:36). No Novo Testamento a narrativa do segundo capítulo de Atos (1-43) há elementos fundamentais, segundo Mendonça, (2004:36) para caracterizar a hierofania do Espírito: homens e elementos da natureza (fogo e vento). O fogo e o vento são caracterizados pela sua especificidade que dão margem à imprevisibilidade, conforme Rudolf Otto (1985) o *mysterium tremendum*. Imprevisível, sem explicação, externo, cheio de simbolismo.

A metáfora do fogo como elemento principal do mito hierofânico do Pentecostes pode significar, com toda a sua riqueza, o sagrado como o *logos* que cria, mantém, transforma, purifica e está presente em todas as coisas. É princípio de transformação; é movimento, mas movimento não previsível porque se processa segundo o destino. É um poder que vem de fora do mundo, mas que tudo penetra, conserva e transforma e cuja trajetória é imprevisível para os homens. A metáfora radical do fogo introduz, no interior mesmo dos elementos da hierofania do Pentecostes, uma consequência direta: a distribuição de línguas que unifica o discurso querigmático de Pedro. Fecha-se, assim, o círculo simbólico da hierofania do Pentecostes: um poder vindo de fora do mundo, um sagrado universal, fora do círculo do Judaísmo, mas que remete à sarça ardente que fascinou Moisés no Horebe e que cumpriria a promessa do Evangelho (paráclito) e, ao mesmo tempo, o compromisso de romper o círculo religioso a que se achava restrito a “mensagem nova” (“até os confins da terra”). Rompem-se, ao mesmo tempo, os círculos geográfico e religioso-cultural (MENDONÇA, 2004:36-37).

Considerando as condições sociais e históricas, seria necessário, para legitimar a nova religião e sua continuidade, vinculá-la a um poder extemporâneo e universal que foi outorgado a eles pelo seu mestre maior de forma espetacular.

Agora, são quatro os elementos da hierofania: o fogo, o vento, o dom de línguas e o discurso fundante do Apóstolo entendido por dezenas de falantes de outras línguas. [...] Assim, uma pequena seita do Judaísmo rompe seus estreitos limites geográficos, sociais e políticos, para dois séculos e meio depois se transformar na religião mais poderosa do mundo antigo, uma religião do Império (MENDONÇA, 2004:37).

Se na teoria de Eliade, conforme indica Mendonça, outros eventos hierofânicos corrigiriam rotas e consolidava princípios, a questão que se levanta está relacionada ao fato de não ter ocorrido novamente repetição dos eventos do Pentecostes na história, nem nos Evangelhos nem na Reforma Protestante. Porém, “fixaram-se somente os ritos e as doutrinas em torno deles” (2004:37).

Assume-se historicamente que o protestantismo está fundado em bases sociais diferentes do pentecostalismo. Mas daí a se afirmar que não seja um *continuum* popular

da religião protestante é conectar a teologia com véis funcionalista colonizador eurocêntrico que colocava outros povos, numa escala evolutiva inferior. Transpor essa visão colonizadora para a religião não foi nada complexo uma vez que a religião representa a cultura de um povo. Porém, Marx corrigiu essa distorção ao enfatizar que as culturas não podem ser hierarquizadas e muito menos inferiorizadas tendo como parâmetro a cultura e a ótica europeia em relação às demais, mas cada uma delas se explica a partir de si mesma. Nesse mesmo prisma as religiões, inclusive o movimento pentecostal, também não podem ser hierarquizadas e nem inferiorizadas.

Como dissemos anteriormente Mendonça entende que em épocas de crise os traços emocionais encobertos pelo intelectualismo e dogmatismo religioso tendem a emergir com força. O caráter contestatório no interior das religiões, conforme Mendonça traz à tona o caráter instituinte e instituído do sagado. As transformações religiosas são processos que, ao evocar o passado a pretexto de legitimação, só legitima o caráter de mutação a que constante a religião está sujeita (2004:39). Assim, como não há ideias puras, segundo Bourdieu, não há religiões puras, nem instituições puras, e nas palavras de Mendonça, “não há, na realidade, nenhum sagrado absolutamente dominado, como também não há um sagrado absolutamente selvagem” (2004:39). Não há burocracias teológicas capazes de aprisionar ou engessar o *sagrado selvagem*, assim como não há possibilidade de captar todo o sagrado, subjetiva ou objetivamente.

O que há é um espaço mais ou menos desorganizado, ou às vezes mais ou menos organizado, entre a experiência religiosa, espaço da religião propriamente dita, e a religião instituída, ou igreja. Este espaço pulsa antes da instituição ou no interior dela como um elemento regulador entre sua inércia e dinâmica (MENDONÇA, 2004:39).

A experiência religiosa emerge efervescente, repetimos, na sociedade em momentos de crise. Lembramos que as posições sociais na estrutura de classe não são fixas, mas dinâmicas, conforme Desroche, citado por Mendonça (2004:40).

As grandes religiões tradicionais, em momentos sociais de efervescência, ou também de grandes mudanças, que podem ser rápidas ou lentas, tendem a assumir posições que variam da indiferença a tentativas de ajuste ético, mas sempre preservando as posições dogmáticas tradicionais. Algumas com maior capacidade de ajustamento sem romper, ou enfraquecer, posições dogmáticas, se saem melhor, no máximo perdendo adeptos que, no todo, não lhes comprometem o futuro (MENDONÇA, 2004:40).

Enquanto no catolicismo há centros de poder capazes de catalisar e assimilar as dissenções por conta das grandes mudanças em seu interior, o protestantismo, sem um

robusto centro de poder, porém com rigidez doutrinária e dogmática sofre com as efervescências religiosas que, ou modificam essas igrejas, ou fundam novas denominações, reiniciando novas instituições. Mendonça informa que “quando a contestação se dá no campo intelectual, os contestários são geralmente tolerados; no máximo são olhados com desconfiança pela ortodoxia e, vez por outra, sofrem pequenas advertências ou disciplinas” (2004:41). Neste caso, as querelas ainda laboram no campo do sagrado dominado. Porém, quando as contestações saem do campo intelectual e gravitam para o campo prática, por meio da liberação do sagrado, as dificuldades tornam-se mais complexas.

Os problemas surgem com maior gravidade quando pessoas ou grupos insatisfeitos com a rotina eclesial, ou acicatados por situações de efervescência social, decidem liberar o sagrado em favor de uma religião mais emocional que possa amenizar os impactos situacionais do cotidiano. As mudanças institucionais, regra geral, têm início, não por contestação intelectual, mas pela liberação ao menos parcial do sagrado através de formas emocionais de experiência religiosa (MENDONÇA, 2004:41).

Essas contestações de ordem emocional caminham para a institucionalização a passos lentos, primeiro formam laços de comunhão simples; depois, na busca pelo passado fundante procedem a ressignificação religiosa pautadas na experiência com o sagrado, de forma que “nesse retrocesso efervescente, tem início um processo gradativo de rotinização e organização dogmática cuja tarefa é assumida pelos intelectuais” (MENDONÇA, 2004:41).

Voltamos a dizer que entre o sagrado instituinte da experiência religiosa e o instituído da instituição religiosa, há um gradiente cujos segmentos mostram o grau de dominação do sagrado. A maneira de determinar em que ponto do gradiente certo grupo religioso se encontra é verificar o grau de intelectualização que atingiu, principalmente pela produção dogmática escrita, como também pelo grau de controle do sagrado nas reuniões religiosas ou cultos. Pode, todavia, haver casos em que o grupo religioso se recuse a produzir escritos ao expressar recusa ao labor intelectual, mas que apresentam certo grau de rotinização ou controle do sagrado ao mesmo tempo em que mantêm praxes e doutrinas por transmissão oral (MENDONÇA, 2004:41).

A Igreja Assembleia de Deus, por exemplo, que faz parte das chamadas denominações pentecostais clássicas, iniciou-se como um movimento em Belém do Pará, seguido de um longo percurso de institucionalização, sendo, hoje, a maior igreja evangélica do Brasil. Mendonça afirma que no caso da Igreja Assembleia de Deus, se não fosse “a ênfase ainda mantida na posse do Espírito, com certa liberação emotiva,

principalmente nas orações, a Assembleia de Deus pouco se distancia das igrejas protestantes tradicionais” (2004:42). Ela possui características teológicas calcadas no metodismo wesleyano e forte penetração formal e informal na sociedade; embora, haja controvérsias acerca disso em alguns setores do metodismo.

Ela possui uma teologia explícita calcada no metodismo wesleyano, isto é, na variante arminiana do calvinismo, textos teológicos, um jornal semanal vendido em bancas, assim como seminários para a educação de sua liderança. Em seus cultos, há um espaço limitado e controlado para o sagrado mais livre. É o seu único distintivo em relação às igrejas tradicionais, pois que, no gradiente, está muito próxima delas (MENDONÇA, 2004:42).

Frederico Heiler (1892-1967) que desenvolveu a “teoria dos círculos fundantes” (MENDONÇA, 2004:43) facilita-nos na compreensão da experiência religiosa e da instituição do sagrado. Através dessa teoria é possível compreender, segundo Mendonça, a trajetória “ou o gradiente sagrado-instituente-sagrado-instituído, inclusive as diferentes formas de expressão individual e social da religião” (2004:43).

Nessa teoria acerca da instituição do sagrado há a ideia da exposição de três círculos concêntricos, onde o primeiro círculo, maior e exterior está relacionado à emergência parcial do sagrado, cujas manifestações são captáveis pelos sentidos. Dessa forma “as maneiras ou formas pelas quais o sagrado se manifesta, principalmente nas instituições religiosas visíveis: templos, cultos, ritos, objetos sagrados etc. (...) é o mundo do sagrado dominado, instituído” (MENDONÇA, 2004:43). O círculo intermediário está relacionado com as concepções teológicas onde os sistematizadores organizam as experiências religiosas dando-lhes sentido. Conforme expresso por Mendonça, “é o espaço dos intelectuais da religião instituída. As efervescências que começam no círculo externo são controladas neste círculo, pois que elas tendem para o círculo central, lugar do sagrado puro ou instituente” (2004:44).

O lugar específico do sagrado absoluto é o círculo central. É nele que se processa a experiência religiosa. Segundo Mendonça “este é o lugar dos místicos, dos ascetas. É o coração da religião, mas não é ainda a religião em si” (2004:44), pois aí o sagrado só é parcialmente conhecido. Dentro da lógica dos círculos concêntricos, o agente da experiência religiosa cria a religião e se institucionaliza quando parte do círculo central para o intermediário. Porém, quando se inverte a ordem, partindo do círculo externo (leigos) ou intermediário (intelectuais e sacerdotes) e chega ao central se sai da religião institucionalizada. Essa saída se efetiva ao passo que na sua experiência

com o sagrado “ele vai abandonando todas as formas de crença anteriores, assim como as sistematizações adquiridas. O místico contempla o sagrado sem intermediações e nisto se contenta” (MENDONÇA, 2004:41).

No processo de institucionalização da Igreja Metodista Wesleyana, os pastores que pediram o desligamento da Igreja Metodista do Brasil, com apoio de membros pentecostalizados, foram instados a organizarem uma igreja metodista pentecostal. Pois, muitos não queriam procurar outras denominações devido à identificação com o metodismo, ao passo que pretendiam continuar pentecostais. Assim, no dia 5 de janeiro de 1967, por ocasião do Concílio da Igreja Metodista do Brasil, realizado na cidade de Nova Friburgo (RJ), o grupo - que já percebera forte consistência e fortalecimento pentecostal, além das possibilidades de êxito em criar uma nova denominação com adesão em massa dos metodistas pentecostalizados -, se reuniu às 14 horas sobre uma ponte, no pátio da Fundação Getúlio Vargas, sob a direção dos pastores Idelmício Cabral dos Santos e Waldemar Gomes de Figueiredo, após entregarem sua carta de desligamento da Igreja Metodista do Brasil.

Foi nesta reunião, que ficou conhecida como “Reunião da Ponte,” que foi fundada definitivamente a Igreja Metodista Wesleyana, onde foram aceitos, como forma de governo, o centralizado com o conselho geral, seguindo em linhas gerais o regime metodista, porém com práticas e teologia pentecostal. Estavam presentes a esta reunião Idelmício Cabral dos Santos, Waldemar Gomes de Figueiredo, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, Gessé Teixeira de Carvalho, Cório da Silva Pereira, José Mendes da Silva, Zeny da Silva Pereira, Dinah Batista Rubim, Ariosto Mendes, Jacir Vieira e Antonio Faleiro Sobrinho. Na noite do dia 5 de janeiro o grupo desceu a serra, sem nenhuma estatística em mãos para a formação de novas igrejas. No dia 6 de janeiro as notícias começaram a se propagar e em vários locais, grupos esperavam a presença dos pastores que haviam saído. Dentro de um mês havia 30 igrejas organizadas.

A Igreja Metodista Wesleyana foi criada por conta da não adaptação do grupo pentecostalizado as formas de governo das igrejas pentecostais visitadas anteriormente, e, também, com a finalidade de amparar metodistas com a mesma experiência que se fizessem surgir. O “movimento wesleyano”, conforme denominam seus seguidores, cresceu. E, após convocação, reuniu-se nos dias 16 a 19 de fevereiro de 1967, na cidade de Petrópolis, o Concílio Constituinte, para organizar a nova igreja. Vários outros obreiros vieram se somar à igreja, e, posteriormente, evangelistas foram eleitos. Após

aprovação dos Estatutos foi eleito oficialmente os membros do Conselho Geral, constituídos da seguinte forma: Superintendente Geral: Waldemar Gomes de Figueiredo. Secretário-Geral de Educação Cristã: José Moreira da Silva. Secretário-Geral de Missões: Gessé Teixeira de Carvalho. Secretário-Geral de Ação Social: Oriele Soares do Nascimento. Secretário-Geral de Finanças: Idelmício Cabral dos Santos. Presidente da Junta patrimonial: Francisco Teodoro Batista; e, redator do Jornal “Voz Wesleyana”: Gessé Teixeira de Carvalho.

Uma Comissão de Legislação, eleita pelo Concílio Constituinte, teve a incumbência de formar o manual da Igreja Metodista Wesleyana, publicado em 1968. Os componentes da Comissão de Legislação foram: Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, Gessé Teixeira de Carvalho, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, João Coelho Duarte, Oriele Soares do Nascimento, José Mendes da Silva, Córo da Silva Pereira e Onaldo Rodrigues Pereira.³⁶

Os membros do Concílio foram: Waldemar Gomes de Figueiredo, Idelmício Cabral dos Santos, Gessé Teixeira de Carvalho, José Moreira da Silva, Francisco Teodoro Batista, António Faleiro Sobrinho, José Gonçalves, Isaías da Silva Costa, Alice Leny dos Santos, Pedro Morais Filho, Daniel Pedro de Paula, Ezequiel Luiz da Costa, Tobias Fernandes Moreira, Nilson de Paula Carneiro (que depois se tornou Bispo da IMW - 2ª Região), Joaquim R. Penha, José Barreto de Macedo, Sebastião Moreira da Silva, Letreci Teodoro, Derly Neves, Dilson Pereira Leal, Nadir Neves da Costa, João Coelho Duarte, Dinah Batista Rubim, Córo da Silva Pereira, Helenice Bastos, Onaldo Rodrigues Pereira, Wilson Varjão, José M. Galhardo. José Tertuliano Pacheco, José Mendes da Silva, Clarice Alves Pacheco, Octávio Faustino dos Santos, Geraldo Vieira, Wilson R. Damasco e Azet Gerde. Embora estivessem outras pessoas presentes, porém, não assinaram o livro de ata de organização.³⁷

Atualmente a Igreja Metodista Wesleyana tem 130 mil membros, sendo 10 mil deles no exterior. Possui 7 bispos no Brasil liderando 7 regiões eclesiásticas e 1 bispo na região eclesiástica europeia. Possui 733 igrejas no País e 790 clérigos. Dentre os membros 63% são mulheres e 37% são homens.³⁸ Esses são dados de 2014.

³⁶ Disponível em http://educacaowesleyana.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=81&Itemid=34, acessado em 18.jan.2014, às 17h59.

³⁷ Idem

³⁸ Dados informados pelo Pastor Vitor Amorim Claveland Junior, Secretário Geral de Administração, cujo escritório está sediado no Rio de Janeiro, através de e-mail recebido em 12 de julho de 2014.

3.2 Estrutura da Igreja Metodista Wesleyana

A estrutura organizacional da Igreja Metodista Wesleyana se pauta na eclesiologia metodista tradicional. Por ocasião de sua fundação, em 5 de janeiro de 1967, na “Reunião da Ponte” se definiram como forma de governo o centralizado com um Conselho Geral, seguindo-se as linhas gerais do sistema metodista.

A Igreja Metodista Wesleyana cresceu com uma forte estrutura estatutária e regimental que deu base para seu crescimento e expansão. A Igreja Metodista Wesleyana adota a denominação genérica de Associação da Igreja Metodista Wesleyana tendo sua sede geral administrativa-matriz na Rua Marechal Deodoro, 195, sala 213, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. Ela está registrada com o CNPJ 34.353.920/0001-05, possuindo seis regiões administrativas: Primeira Região: Rio de Janeiro; Segunda Região: Minas Gerais; Terceira Região: São Paulo; Quarta Região: Rondônia; Quinta Região: Paraná e Região Europeia: Portugal.

As doutrinas professadas pela IMW e seus princípios de fé têm, como já dissemos anteriormente, fundamento nas Tradição Bíblica do Antigo e do Novo Testamento, que são sua regra de fé e prática. Essa instituição tem como finalidade adorar a divindade cristã em espírito e em verdade e propagar o evangelho de Jesus Cristo. Além disso destacam-se a orientação aos seus membros e congregados a fim de buscarem o batismo com o Espírito Santo, adotar a santidade como estilo de vida, promover a educação cristã e o desenvolvimento das obras de ação social.

A IMW tem dois concílios: Geral e Regional. O Concílio Geral reúne-se a cada seis anos e o Concílio Regional a cada dois anos. A Igreja Metodista Wesleyana é subordinada ao Concílio Geral, que é sua assembleia geral e seu órgão legislador e administrativo supremo, em seu interregno, é representado pelo Conselho-Geral. Eclesiasticamente é representada pelo presidente do Conselho-Geral e administrativamente é representada ativa, passiva, civil, judicial e extrajudicialmente pelo secretário-geral de administração.

O ministério da Igreja Metodista Wesleyana se compõe de bispos, ministros, pastores e missionários ativos e inativos (jubilados ou licenciados). Ela é administrada territorialmente por uma Sede Geral Administrativa, Regiões Eclesiásticas, Distritos,

Campos Missionários e igrejas locais. A Sede Geral Administrativa está sob a responsabilidade do superintendente-geral, que é eleito e empossado no Concílio-Geral. As Regiões Eclesiásticas são administradas pelos superintendentes regionais, eleitos no Concílio-Geral e nomeados pelo presidente do Conselho-Geral, ouvido o Conselho-Geral. A Superintendência-Geral é exercida pelo bispo-presidente do Conselho Geral, que superintende os interesses da Igreja. Os bispos são eleitos observando-se as exigências do Estatuto e do Regimento Interno da IMW. O ministro eleito bispo é ordenado e empossado na última reunião do Concílio que o elegeu e a duração do seu mandato é determinada pelo Estatuto e pelo Regimento Interno.

A IMW adota a forma de governo centralizado em um Conselho-Geral, cujo presidente representa e supervisiona todas as suas atividades. O Conselho-Geral é composto dos superintendentes regionais e dos secretários-gerais, todos eleitos pelo Concílio-Geral, e funciona sob a presidência do bispo mais votado no primeiro escrutínio, que é o superintendente-geral. O Conselho-Geral é o órgão de planejamento, coordenação, disciplina e administração das atividades gerais da IMW, bem como a instância superior para julgar e solucionar conflitos administrativos da Igreja em grau de recurso.

São cinco as secretarias gerais da IMW: Missões, Educação Cristã, Ação Social, Finanças e Administração, todas compostas de cinco pessoas aprovadas pelo Conselho-Geral e que funcionam sob a presidência dos respectivos secretários-gerais.

As secretarias gerais administram os seguintes fundos e organizações: Fundo de Expansão Missionária, Fundo Imobiliário Wesleyano, Associação Wesleyana de Ação Social, Centro de Formação Teológica, Centro de Publicações, Complemento de Aposentadoria Wesleyana e Agência Missionária Wesleyana. As secretarias gerais administram os fundos e as organizações a elas vinculadas por meio dos conselhos-diretores eleitos pelas respectivas secretarias, mediante indicação dos secretários-gerais. Há, em cada Região Eclesiástica, secretarias regionais, que tratam dos interesses específicos das secretarias gerais e promovem a execução dos planos estabelecidos pelos concílios regionais. O presidente do Conselho-Geral é membro ex-ofício das secretarias gerais.

O Concílio Regional, que se reúne bienalmente, é o órgão de planejamento, programação e administração das atividades da Região Eclesiástica. O Concílio Regional compõe-se do superintendente regional, dos secretários regionais, dos

superintendentes distritais, dos supervisores de campos missionários, de ministros e pastores, de missionárias com nomeação regional e dos delegados eleitos pelos conselhos locais ou seus suplentes. Os oficiais-gerais gozam do privilégio da palavra nos concílios regionais. Dentre outras atribuições o Concílio Regional elege secretários regionais de missões, educação cristã, ação social, finanças e administração; admite, por eleição no plenário, ministros, pastores e missionárias, mediante parecer favorável do Conselho Ministerial Regional; e elege também os delegados e seus suplentes para o Concílio-Geral; clérigos e leigos, civilmente capazes, na proporção de 1 para cada 500 membros ou fração, no Concílio Regional anterior a ele; elege quatro ministros para concorrer à eleição de bispo. A eleição da delegação ao Concílio-Geral é composta de metade de clérigos e metade de leigos.

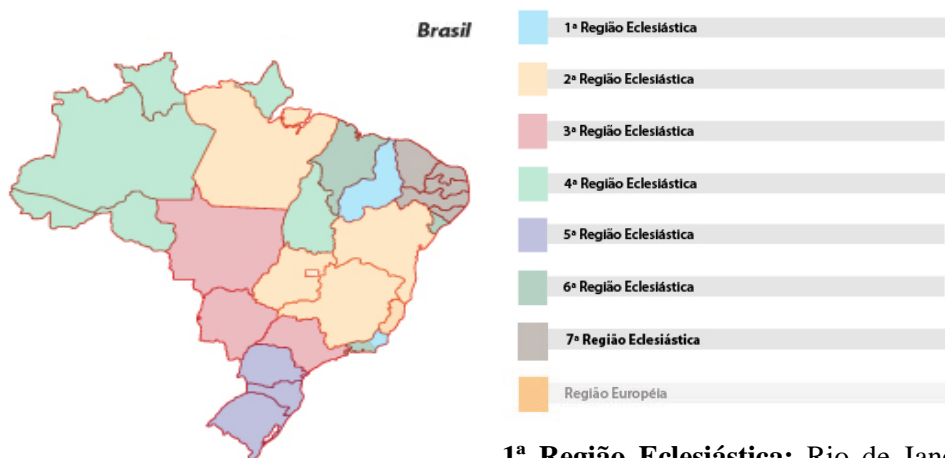
O Conselho Regional é o órgão de planejamento, coordenação e administração das atividades da Igreja na região. O Conselho Regional compõe-se do superintendente regional, que é seu presidente, dos secretários regionais, dos superintendentes distritais, dos diretores dos departamentos e dos ministérios regionais, dos conselheiros do departamento de crianças, de pré-adolescentes e de adolescentes, dos presidentes dos conselhos-diretores das organizações. O Conselho Regional assessora o Bispo, coopera com os secretários regionais, aprova regimentos, entre outras funções.

O Conselho Ministerial Regional, que se reúne ordinariamente duas vezes por ano, é o órgão que trata do relacionamento entre os clérigos da administração regional. É composto do superintendente regional, que é seu presidente, e dos superintendentes distritais. Dentre suas atribuições indica nomes para as eleições no plenário do Concílio Regional, aceita ou não candidatos ao ministério, e ministros de outras igrejas, assessora o superintendente regional na nomeação dos clérigos, elege membros das secretarias regionais, cria igrejas onde não haja trabalho regular e determina o seu pastor, determina a emancipação de congregações ou frentes missionárias à categoria de igreja, determina o subsídio do bispo da região; aprova critérios para cobertura de orçamentos, examina livros da tesouraria, livro de atas, dá parecer sobre vendas ou disposição de bens móveis e imóveis, examina questões relativas a divorciados, trata da disciplina de ministros, pastores e missionárias com nomeação regional.

A Igreja Metodista Wesleyana é organizada em Regiões Eclesiásticas, sob a direção de bispos superintendentes regionais, com a função administrativo-eclesiástica, podendo autorizar a abertura ou o fechamento de uma igreja local, filial ou

congregação. A igreja local é uma unidade do sistema eclesiástico e se compõe de membros e congregados da Igreja, e sua atuação está limitada aos ditames estabelecidos pelo Concílio-Geral. A igreja local é o agrupamento de membros devidamente arrolados e sob a jurisdição de sua Assembleia, que subsiste e funciona sob a responsabilidade do pastor e do Conselho Local, devidamente registrada perante os órgãos públicos e é considerada a igreja sede em relação às suas congregações e grupos de crescimento, edificação e unidade. Congregação é a extensão do trabalho regular da igreja sede que tenha Escola Bíblica Dominical, um presbítero e, no mínimo, um diácono, ambos designados pelo pastor na área de sua jurisdição. A congregação para ser elevada à categoria de igreja, recebendo a nomenclatura de filial, deverá ter no mínimo cem (100) membros, sendo 50% maiores de 18 anos e que possa ser oficiais, e ter arrecadação financeira suficiente, para cumprir a tabela pastoral e honrar os demais encargos com os órgãos regionais e gerais, e, também, ter templo próprio, ou em casos especiais a critério do Conselho Ministerial Regional.

Regiões Eclesiásticas



1ª Região Eclesiástica: Rio de Janeiro Região Serrana e dos Lagos, Mantiqueira, Duque de Caxias e Campo Missionário do Piauí.

2ª Região Eclesiástica: Minas Gerais, Bahia, Goiás, Distrito Federal, Tocantins e Pará.

3ª Região Eclesiástica: São Paulo, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

4ª Região Eclesiástica: Rondônia, Amazonas, Acre, Amapá e Roraima.

5ª Região Eclesiástica: Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Uruguai e Argentina.

6ª Região Eclesiástica: Rio de Janeiro (centro, Sul Fluminense) e Maranhão.

7ª Região Eclesiástica: Nordeste.

8ª Região Eclesiástica: Europa.

A Assembleia da igreja local é o órgão deliberativo e administrativo e compõe-se dos membros da IMW arrolados nela. Dentre outras atribuições elege os oficiais da igreja, membros de conselhos-diretores das instituições educativas e assistenciais da igreja; aprova estatuto e regimento das instituições locais, e se reúne ordinariamente uma vez por ano, e extraordinariamente quando houver necessidade.

O Conselho local, órgão de planejamento das atividades da igreja, compõe-se de pastores, missionárias, aspirantes, presbíteros, diáconos, diaconisas, evangelistas, superintendentes de escolas bíblicas dominicais, diretores de departamentos, líderes de ministérios, conselheiros de crianças, de pré-adolescentes e adolescentes, secretário da Assembleia, arquivista, agente de literatura, noticiarista e presidentes de outras organizações da Igreja.

As contribuições recebidas nas igrejas por meio das tesourarias são aplicadas na aquisição e na manutenção de bens e serviços locais, regionais e gerais da igreja. As tesourarias apresentam relatórios financeiros mensais para sua aprovação à Junta Diaconal. Cada igreja, reunida em Assembleia, recebe do tesoureiro o relatório do exercício para sua aprovação e o encaminha à Comissão Regional de Estatística e Informática, que por sua vez, o apresenta ao Concílio Regional. A Secretaria Geral de Finanças recebe das igrejas, por intermédio dos concílios regionais, o relatório financeiro e o apresenta ao Conselho Fiscal e ao Concílio Geral.

Dentre as doutrinas aceitas pela Igreja Metodista Wesleyana encontramos em seu Regimento Interno: (a) o batismo com o Espírito Santo, ato da graça de Deus, que é uma experiência de revestimento de poder recebida pela fé para testemunho do Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, e, como real evidência do batismo, manifestam-se as línguas estranhas; (b) a cura divina e os milagres que são para os dias atuais também como parte integrante da obra expiatória de Cristo; (c) a segunda vinda de Cristo que será repentina, pessoal, pré-tribulacional e pré-milenial.

A IMW adota os seguintes símbolos:

- (a) Hino “Igreja Metodista Wesleyana”, de autoria do bispo Gessé Teixeira de Carvalho, que recebe o número 361 no hinário oficial *Cântico de Adoração*.



(b) O símbolo gráfico com uma cruz e um coração estilizado em forma de chamas. A cruz em perspectiva, apontando para o céu, plantada no mundo demonstra a obra redentora de Cristo Jesus no mundo e aponta o céu como destino eterno do cristão. As labaredas de fogo em movimento formando o coração demonstra o coração abrasado pelo Espírito Santo, como também a purificação e santidade progressiva pelo fogo do Espírito Santo. A semicircunferência como base para a cruz demonstra a silhueta do mundo, significando que a igreja está no mundo para apresentar o plano redentor de Cristo Jesus.



(c) A logomarca com a padronização do estilo da letra e seus formatos característicos no nome “Igreja Metodista Wesleyana”.



(d) Uma bandeira que representa o ideal da Igreja Metodista Wesleyana como corpo de Cristo, que tem os seguintes critérios e proporções: (d.1) plano da redenção de Cristo Jesus: símbolo da Igreja Metodista Wesleyana demonstrando o coração abrasado pelo Espírito Santo; (d.2) Cor branca como plano de fundo do símbolo da redenção (cruz) demonstrando pureza; (d.3) essa pureza é conquistada por meio do sangue de

Jesus, que é tipificado pelo arco estilizado de cor vermelha que cobre “o plano da redenção”; (d.4) o slogan “Santidade como estilo de vida” resume o ideal de um verdadeiro cristão que aceita o plano redentor e busca pureza por meio do sangue de Jesus; (d.5) a cor azul no fundo remete à santidade absoluta que só ter-se-á no céu. (e) Padronização e significação das cores: (e.1) Cor vermelha: fogo, sangue, vivacidade, calor, vibração (referência: Pantone 485 C); (e.2) Cor azul: céu, pureza, aceitação social, tranquilidade, paz (referência: Pantone 2728 C).



A marca é um dos maiores patrimônios de uma denominação, sua identidade visual tem por objetivo estabelecer critérios para sua aplicação, de maneira que garanta uma imagem fiel. As normas dessas imagens devem ser obedecidas pelos envolvidos com o uso constante da marca “Igreja Metodista Wesleyana”, assegurando sua qualidade e integridade, sendo terminantemente proibido o uso da marca para fins comerciais sem a prévia autorização por escrito.

O membro que almeja ingressar no quadro de clérigo da IMW deve cumprir o disposto pelo padrão cultural determinado pela Secretaria Geral de Educação Cristã que divulga, anualmente, através do jornal *Voz Wesleyana*, a relação dos livros-textos das matérias exigidas por este padrão cultural. Os candidatos a ministro, a pastor e à missionária devem apresentar certificado de conclusão do ensino médio acompanhado da cópia do *Diário Oficial* de sua publicação e do bacharelado em teologia. Candidato, membro da Igreja Metodista Wesleyana, formado por outra instituição religiosa de ensino, recomendada pela Secretaria Regional de Educação Cristã, após a conclusão do curso, precisa cumprir a complementação teológica do padrão cultural da IMW. Essa

complementação teológica é feita no Ceforte (Centro de Formação Teológica da IMW), cujas disciplinas são: Teologia Sistemática (Soteriologia, Pneumatologia e Bibliologia); Administração Eclesiástica; História do Metodismo Wesleyano; e, Doutrinas Wesleyanas.

Clérigos vindos de outra denominação de mesma fé doutrinária e crenças pentecostais terá seu currículo analisado; se não forem cumpridas as exigências do padrão cultural, o mesmo deverá fazer o curso de complementação teológica do Ceforte ou prestar provas, tantas quantas forem as matérias que lhe faltarem na Comissão Ministerial. Sendo, inclusive, necessário apresentar monografias, de no mínimo vinte páginas e bibliografia de, no mínimo, cinco livros, acerca dos seguintes assuntos (a) “O ministério do Espírito Santo” e “A Salvação” (para candidato a pastor e missionária); e, (b) “A santificação” e “Teologia e psicologia Pastoral” (para candidato a ministro). Além disso, o candidato ao quadro de clérigos deve prestar exame psicotécnico, que avaliará as condições psíquicas, mentais e de equilíbrio do candidato. Se apresentar desvios graves de equilíbrio mental, ou de comportamento consciente, o candidato é descontinuado pela Comissão Ministerial, por razões óbvias.

Exige-se do candidato a diácono, diaconisa, presbítero, missionária, pastores, bispos e ministros dentre outras exigências, que o mesmo seja batizado com o Espírito Santo, ou esteja buscando insistentemente esse batismo.

A IMW tem dois fundos importantes: O Fuemis e o FIW.

O Fundo de Expansão Missionária – Fuemis, órgão da Secretaria-Geral de Missões, é uma associação civil de natureza religiosa, missionária e filantrópica sem fins lucrativos, organizada desde 1967 como um departamento da Secretaria-Geral de Missões da IMW. Seu objetivo básico é dar apoio missionário completo à igreja Metodista Wesleyana. O fundo, ligado e subordinado à Secretaria-Geral de Missões, tem sua sede e fórum na cidade de Petrópolis, Rio de Janeiro e suas assembleias podem ser realizadas em qualquer parte do território nacional. Sua finalidade é (a) levantar recursos para sustento das missionárias e para o desenvolvimento da obra missionária; e, (b) administrar recursos destinados à obra missionária de acordo com a orientação da Secretaria-Geral de Missões. O Fuemis é administrado por um diretor-geral, que organiza sua diretoria, ministro ou não, indicado pela Secretaria-Geral de Missões e eleito pelo Conselho-Geral com mandato sexenal. A receita do Fuemis será constituída

de doações, legados e rendas de procedência compatível com sua finalidade de mantenedores, ofertas especiais, campanhas diversas e eventos diversos.

A IMW visando alcançar meios para ajudar suas igrejas e instituições na aquisição ou na construção de casas pastorais, templos, salões de culto e edifícios próprios, criou um fundo com essa finalidade denominado Fundo Imobiliário Wesleyano, cuja sigla é FIW. Trata-se de um departamento da Secretaria-Geral de Administração, que visa servir às igrejas nas regiões. O FIW é administrado por um Conselho-Diretor constituído por cinco membros, indicados pelo secretário regional de administração e aprovados pelo Conselho Ministerial Regional da respectiva Região Eclesiástica, com mandato bienal. O FIW é constituído de (a) 50% dos dízimos de todos os pastores – ativos e inativos; (b) ofertas especiais; e, (c) doações determinando ou não sua aplicação. É considerada reserva intangível, para fins de ajuda ou empréstimo, à disposição dos bispos, 10% do fundo, para atender a qualquer emergência com os clérigos ou as igrejas. As ajudas são dadas a igrejas e instituições, sem reembolso, até o máximo de 30% do fundo existente na data dos pedidos. Se houver vários pedidos ao mesmo tempo, a diretoria poderá usar outro critério. Os recursos são aplicados na construção ou aquisição de casas pastorais; construção de templos ou salões de cultos; compra de terrenos para templos, casas pastorais ou edifício de educação religiosa; construção de edifícios próprios; manutenção de sua própria organização.

A IMW tem também dois órgãos gerais: Associação Wesleyana de Ação Social (Awas); Do Complemento de Aposentadoria Wesleyana (CAW).

A Associação Wesleyana de Ação Social, também designada pela sigla Awas, é uma entidade civil de direito privado, de assistência social, sem fins lucrativos, que tem duração de tempo indeterminado. Sua finalidade é a prestação de serviços na área de assistência social e educacional desenvolvendo a promoção humana e suplementando a ação pública aos excluídos socialmente. No desenvolvimento de suas atividades, a Awas não faz distinção alguma quanto à origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras diferenças. Ela é administrada pela Assembleia Geral; Diretoria Executiva e Conselho Fiscal. Seu patrimônio é constituído de bens móveis, veículos, ações, apólices de dívida pública, contribuições de associados, voluntários, auxílios, subvenções e donativos em espécie ou dinheiro. Esses recursos são aplicados integralmente na manutenção e desenvolvimento de seus objetivos institucionais, no território nacional.

A Awas não constitui patrimônio imóvel e sua sede funcionará nas dependências da mantenedora.

O Complemento de Aposentadoria Wesleyana – CAW é um órgão da Secretaria-Geral de Finanças, que assegura aos pastores a formação de um fundo para complemento de aposentadoria. Tem como objetivo garantir ao participante do plano uma renda vitalícia, a partir de uma determinada idade, ou antes, ou em caso de invalidez permanente e total; e ainda renda mensal ao cônjuge e ou aos filhos menores em caso de falecimento do participante. O CAW tem por finalidade proporcionar ao pastor de tempo integral a formação de uma reserva financeira que poderá ser utilizada nos seguintes casos: (a) aposentadoria eclesiástica – renda vitalícia; (b) renúncia – resgate ou renda temporária; (c) exclusão – resgate ou renda temporária; (d) morte – pecúlio; (e) aquisição de imóveis – resgate. Para tanto o participante deverá estar inscrito no INSS.

A IMW tem dois departamentos gerais: A Agência Missionária Wesleyana (Agemiw) e o Centro de Publicações (CP).

A Agência Missionária Wesleyana – Agemiw é uma instituição da Igreja Metodista Wesleyana, projeto da Secretaria-Geral de Missões no Concílio-Geral de 1997 e inaugurada em 27 de janeiro de 2000. Tem por objetivo promover o treinamento missiológicos aos vocacionados para evangelização transcultural. E é administrado por um diretor-geral indicado pelo secretário-geral de missões e eleito pelo Conselho-Geral.



O Centro de Publicações – CP é um departamento da Secretaria Geral de Educação Cristã. Sua competência é administrar e editar o jornal *Voz Wesleyana*, órgão oficial da Igreja Metodista Wesleyana; editar revistas para a Escola Bíblica Dominical; publicar literaturas didáticas e de inspiração, que estejam dentro do padrão cultural e doutrinário da Igreja, impressos em geral; e, administrar a livraria Wesleyana. O CP é

administrado por uma diretoria composta de cinco membros, indicados pelo secretário-geral de educação cristã e eleitos pelo Conselho-Geral, com mandato sexenal.



A IMW possui também uma instituição geral: o Centro de Formação Teológica - Ceforte, com sede no estado do Rio de Janeiro, é uma instituição de nível superior sem fins econômicos, criada pelo Concílio de 1972 da IMW e tem por objetivo ministrar ensino teológico aos vocacionados para o ministério do Evangelho e rege-se pelo Estatuto da IMW e tem regimento interno próprio.



O Ceforte mantém os (a) cursos de bacharel em teologia para candidatos que tenham o ensino médio; (b) básico em teologia para os candidatos que tenham o ensino médio completo ou o estejam cursando; (c) complementação teológica denominacional, conforme análise da grade curricular, para cumprimento das matérias denominacionais obrigatórias; (d) curso teológico modular em circunstâncias especiais, devidamente aprovado pela Secretaria Geral de Educação Cristã (SGEC) e pelo Conselho-Diretor; (e) curso de formação e capacitação de líderes leigos; ainda, (f) outros cursos que forem determinados pela Secretaria Geral de Educação Cristã. É administrado por um

Conselho-Diretor, composto de três ministros e dois leigos, sendo um (a) pedagogo (a), indicados pelo secretário geral de educação cristã e aprovados a cada seis anos pelo Conselho Geral da IMW. Os currículos dos cursos são elaborados pela Secretaria Geral de Educação Cristã e distribuídos em unidades didáticas, abrangendo “áreas de conhecimento”, possibilitando aos alunos adquirir conhecimento em suas áreas de concentração: pastoral, educacional, assistencial, missiológica, de aconselhamento e discipulado, teológica, hermenêutica e exegética, e de música, louvor e adoração. O regime didático adotado é o de créditos, que é o trabalho escolar em sala de aula correspondente a uma hora-aula. Um crédito corresponde a 15 (quinze) horas-aulas. O rendimento escolar é feito por meio de avaliações, a fim de julgar o aproveitamento obtido pelo aluno. As avaliações são realizadas bimestralmente, por meio de notas, cuja média de aprovação é: (a) 7 para o Curso de bacharel em teologia; (b) 7 para o Curso teológico modular; e, (c) 5 para outros cursos. O corpo docente do Ceforte é constituído de professores com formação específica, vocacionados e escolhidos preferencialmente dentre os clérigos da IMW, que livre e voluntariamente desejam exercer o magistério. Podendo, inclusive, no caso de necessidade, convidar um professor de outra denominação para lecionar, desde que não seja nas seguintes áreas: história do metodismo, teologia sistemática, administração eclesial, teologia do Antigo Testamento, teologia do Novo Testamento, teologia pastoral, análise bíblica. O corpo discente é formado por membros da Igreja Metodista Wesleyana, desde que apresentem os documentos e preencham as condições para matrícula, que inclui carta de recomendação assinada pelo pastor e pelo secretário do Conselho Local. Membros de outras denominações também são aceitos desde que essa denominação seja reconhecida pela IMW como genuinamente evangélica; que concordem com os costumes adotados pela IMW; e, se congregados em outras denominações evangélicas que apresentem parecer favorável do Conselho-Diretor, além de carta assinada pelo pastor, e outros documentos complementares. O Ceforte mantém regimes de internato e externato, masculino e feminino. Os candidatos ao regime de internato são encaminhados pelas igrejas à Secretaria Regional de Educação Cristã, que após seleção ou triagem, inclusive avaliação de vida social, familiar, física e psicológica, os encaminha ao Ceforte. Os candidatos ao regime de internato passam por exames físicos e psicotécnicos. O aluno de internato não pode ficar retido em nenhuma matéria do seu currículo, podendo perder sua matrícula cancelada. O aluno do internato é mantido pela igreja que o recomenda ou

pela Secretaria Regional de Finanças. As extensões do Ceforte têm a sua criação aprovada pelo Conselho-Diretor, desde que cumpridas as exigências mínimas de seu regimento, e são subordinadas administrativamente ao secretário regional de educação cristã e tecnicamente ao diretor geral e ao Conselho Diretor do Ceforte. O instituto mantém, durante o horário das aulas, um período de 30 minutos destinado ao enlevo espiritual em sua capela, com a participação dos componentes dos corpos docente e discente.

A IMW possui, organizados nas igrejas, os departamentos de Crianças, de Pré-adolescentes, de Adolescentes, de Jovens e de Adultos, nas respectivas faixas etárias, de acordo com o Estatuto e o Regimento Interno da Igreja. O Departamento de Crianças agrupa os infantis até nove anos; o de Pré-Adolescentes de 10 a 13 anos, o de Adolescentes de 14 a 17 anos; e o de Jovens de 18 a 30 anos. Para os departamentos de Adolescentes, de Jovens e de Adultos, o requisito para pertencer ao agrupamento correspondente à faixa etária é ser membro da Igreja. As atividades dos departamentos são: (a) setor de cultivo espiritual; (b) setor de fraternidade; e, (c) setor de evangelização. O setor cultivo espiritual promove estudos bíblicos, palestras sobre práticas da vida cristã e os perigos dos males sociais; retiros espirituais; reuniões de consagração e vigílias; e, reuniões de oração e inspiração. O setor de fraternidade promove visitação aos órfãos, viúvas e necessitados; visitação aos doentes; atendimento aos pobres; campanhas para angariar objetos para seminaristas da igreja, para Assistência Universal Bom Pastor, para o Lar dos Anciãos; reuniões sociais, comemorando aniversários, etc; obras de ação social de modo geral. O setor de evangelização promove estudos sobre missões; palestras com o objetivo evangelizador; cultos em casas de famílias interessadas; culto ao ar livre; distribuição de folhetos e evangelhos.

A IMW considerando sua herança histórica, na qual clérigos e leigos participam do ministério, bem como reiterando sua crença no sacerdócio universal dos crentes orienta a adoção do sistema de dons e ministérios. Adotam conforme a necessidade e possibilidade geral, regional, distrital e local, os seguintes ministérios: Ministério Wesleyano com Casais; Ministério Wesleyano com Famílias; Ministério Wesleyano com Homens; Ministério Wesleyano com Jovens Casados; Ministério Wesleyano com Mulheres; Ministério Wesleyano de Ação, Promoção e Obras Sociais; Ministério Wesleyano de Aconselhamento e Cura Interior; Ministério Wesleyano de Artes

(Coreografia, Dança, Teatro, etc.); Ministério Wesleyano de Áudio, Vídeo e Som; Ministério Wesleyano de Auxiliares de Culto; Ministério Wesleyano de Comunicação Social, Propaganda e Marketing; Ministério Wesleyano de Cozinha e Cantina; Ministério Wesleyano de Diplomacia; Ministério Wesleyano de Ensino; Ministério Wesleyano de Esporte e Lazer; Ministério Wesleyano de Evangelismo; Ministério Wesleyano de Eventos; Ministério Wesleyano de Grupos de Crescimento (GCEU); Ministério Wesleyano de Integração e Discipulado; Ministério Wesleyano de intercessão; Ministério Wesleyano de Literatura, Livraria e Biblioteca; Ministério Wesleyano de Adoração e Louvor – (Música); Ministério Wesleyano de Manutenção e Serviços; Ministério Wesleyano de Missões; Ministério Wesleyano de Ornamentação e Paisagismo; Ministério Wesleyano de Patrimônio e Construção; Ministério Wesleyano de Recepção e Introdução; Ministério Wesleyano de Saúde; Ministério Wesleyano de Visitação e Ministério Wesleyano de Empresários e Profissionais Liberais. Esses ministérios são compostos de membros da Igreja que se declararem vocacionados.

O Conselho Missionário é um órgão da igreja local cuja finalidade é representar, na igreja local, a Secretaria Geral e Regional de Missões, desenvolver na igreja local o espírito missionário e evangelizante, por meio de culto específico com alusão a missões, conferência missionária, palestra e seminário; e, programação em datas especiais referentes a missões; promover levantamento de recursos para sustento missionários e expansão da obra; promover integração entre os missionários e a igreja local; receber e repassar aos órgãos competentes as contribuições devidas às missionárias; mobilizar e motivar a igreja no alcance dos alvos estabelecidos pelas secretarias Regional e Geral de Missões.



Existem datas comemorativas da Igreja Metodista Wesleyana que são: (a) Dia Mundial de Ações de Graça (1º de janeiro); (b) Dia do jornal *Voz Wesleyana* (08 de

abril); (c) Dia da Ação Social (21 de abril); (d) Dia da Juventude Wesleyana (1º de Maio); (e) Dia do Pastor e da Esposa Wesleyanos (24 de maio); (f) Dia do Coração Abrasado (24 de maio); (g) Dia de Missões Estrangeiras (2º domingo de junho); (h) Dia do Seminarista Wesleyano (3º domingo de agosto); (i) Dia da Assistência Universal Bom Pastor (7 de setembro); (j) Dia dos Adultos Wesleyanos (7 de setembro); (k) Dia Nacional de Missões (2º domingo de setembro); (l) Dia da Escola Bíblica Dominical (3º domingo de setembro); (m) Dia do Idoso (1º de outubro); (n) Mundial de Crianças Wesleyanas (12 de outubro); (o) Dia da Reforma Protestante (31 de outubro); (p) Dia dos Adolescentes Wesleyanos (15 de novembro); (q) Dia da Bíblia (2º domingo de dezembro); (r) Dia da Missionária; (17 de dezembro); (s) Dia do Música Wesleyano (18 de dezembro).

Não somente suas origens e estrutura são surpreendentes, como, também, sua expansão. Atualmente, a Igreja Metodista Wesleyana tem muitas igrejas em todo o Brasil. Porém, o mais intrigante é o fato de em apenas um mês após sua fundação já havia 30 igrejas organizadas, revelando um processo de pentecostalização dentro da Igreja Metodista do Brasil, cujo processo desembocou na cisão da igreja e posterior formação da Igreja Metodista Wesleyana.

3.3 Teologia da Igreja Metodista Wesleyana

A Igreja Metodista Wesleyana não foi formada tão somente por conta das influências das igrejas pentecostais no Rio de Janeiro na efervescente década de 1960. Evidente que contribuiu. Porém, essa contribuição provocou nos metodistas pentecostalizados da 1ª Região uma reflexão acerca de suas origens, no século XVIII na Inglaterra. O nome de igreja “Metodista Wesleyana” trouxe dois elementos importantes. O movimento metodista, ou seja, a estrutura, a forma de governo, a teologia, e também, o fervor de seu fundador, John Wesley, sendo ele a alma do metodismo. Trazer o nome de Wesley significa ter, de volta os princípios norteadores de seu fundador.

A profissão de fé da Igreja Metodista Wesleyana segue em linhas gerais a definida pela Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil. Elas são explícitas no Regimento Interno da Igreja. Analisando a profissão de fé da Igreja Metodista

Wesleyana elas podem ser agrupadas em cinco categorias teológicas: Teologia, Cristologia, Pneumatologia, Eclesiologia e Escatologia. Na introdução da confissão de fé ou doutrina da igreja percebe-se a ênfase nos livros que ela considera sagrado na qual se orienta “Art. 1º Doutrinas são princípios de fé e prática pelos quais a Igreja Metodista Wesleyana se orienta, conforme fundamentado nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento” (IMW, 2009:60).

Quanto à Teologia, a Metodista Wesleyana crê:

Art. 2º A Igreja Metodista Wesleyana expressa sua fé por meio da seguinte confissão, que é também a base de sua pregação: I – Há um só Deus e verdadeiro, soberano, eterno, de infinito poder e sabedoria, criador e conservador de todas as coisas visíveis e invisíveis; na unidade de sua divindade, há três pessoas de uma só substância, de existência eterna, igual em santidade, justiça, sabedoria, poder e dignidade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo – Ex. 20.2,3; Sl 145.13; Mt 28.19,20; Lc 3.22; Tg 1.17. (IMW, 2009:60).

A partir do item II até o IV, observamos a Cristologia da Metodista Wesleyana, que consiste na fé em Jesus:

II – O Filho, que é a Palavra do Pai, encarnou-se novamente no ventre da virgem Maria, reunindo assim duas naturezas inteiras e perfeitas: a divina e a humana, para ser conhecido como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que sofreu, foi crucificado, morto e sepultado, reconciliando-nos assim com o Pai e fazendo expiação pelos nossos pecados – Lc 1.35; Jo 3.31; Cl 1.15-20; Hb 4.15; III – Jesus Cristo foi crucificado, morto e sepultado, verteu seu sangue para remissão dos pecados e regeneração dos pecadores arrependidos – Rm 5.9; Hb 9.14. IV – Cristo verdadeiramente ressuscitou dentre os mortos em seu corpo, glorificado, com todas as características da natureza humana, e subiu ao céu e assentou-se à destra do Pai, de onde há de vir para julgar os vivos e os mortos – At 2.32-36; 2Tm 4.1; 1Jo 3.2. (IMW, 2009:60).

Do item V até o XX mostra a Pneumatologia da Metodista Wesleyana, onde se orientam na fé da terceira pessoa da trindade, no batismo com Espírito Santo e na contemporaneidade dos dons:

V – O Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, verdadeiro e eterno Deus – Mt 28.19; 2Co13.13. VI – A Bíblia, que é a Palavra de Deus, foi escrita por homens divinamente inspirados. Ela é o padrão único e infalível pelo qual a conduta humana e as opiniões devem ser julgadas – 2Tm 3.16; 2Pe 1.19-21. VII – A justificação se realiza somente pela fé em Jesus Cristo – Rm 3.28; Ef. 2.8. VIII – A santificação do salvo é uma operação realizada pelo Espírito Santo, adquirida pela fé. Ela é obra da livre graça de Deus por meio da qual morremos para o pecado e vivemos para a justiça. IX – O batismo com o Espírito Santo, ato da graça de Deus, é uma experiência de

revestimento de poder recebida pela fé para testemunho do Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo. Como real evidência do batismo, manifestam-se as línguas estranhas – Lc 3.16; 24.49; At 1.8; 2.5-13; 10.44-46. X – A cura divina e os milagres são para nossos dias também como parte integrante da obra expiatória de Cristo – Mc 16.17,18; Tg 5.15. (IMW, 2009:61).

A partir do item XI até XIV, caracteriza a Eclesiologia da Metodista Wesleyana:

XI – O batismo bíblico é a imersão do crente em água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, não como meio de salvação, mas como testemunha dela – Jo 3.23; Rm 6.3,4; Cl 2.12; 1Pe 3.21. XII – A Ceia do Senhor é uma festa espiritual, por meio da qual os salvos – pelo uso do pão comum e do vinho – lembram, juntos a morte de Cristo e perpetuam o sentido de sua morte até que ele venha – 1Co 10.16; 11.23-26. XIII – Os planos de Deus para o sustento de sua obra são: os dízimos e as ofertas. O dízimo é anterior à lei mosaica, na qual foi cumprido e exigido, e permanece como princípio neotestamentários – Mt 23.23; 2Co 9.55-57. XIX – A Igreja visível de Cristo é uma organização de crentes batizados, unidos aos outros na fé e na comunhão do Evangelho, observando os mandamentos de Cristo, governados por suas leis e exercendo os dons concedidos pelo Espírito Santo – Mt 18.17; 1Co 14.33; Ef 5.23. (IMW, 2009:61-62).

A partir do item XVI, temos sua Escatologia:

XV – A segunda vinda de Cristo será repentina, pessoal, pré-tribulacional e pré-milenial. Nós amamos a sua vinda e o esperamos, dizendo: “Ora vem, Senhor Jesus” – Mt 24.27-36; 1Ts 4.16,17. XVI – No céu, haverá galardão para os santos e bem-aventurados por toda a eternidade, e haverá punição infundável para os ímpios no lago de fogo – Mt 25.46; 2Co 5.10; Fl 3.21; 1Pe 1.4; Ap 22.12. (IMW, 2009:62).

Para efeito de comparação está registrado nos Estatutos da Igreja Assembleia de Deus – Ministério de São Bernardo do Campo sua profissão de fé que é reprodução da profissão de fé oficial utilizada em todas as igrejas dessa denominação no Brasil. Nela, para admissão de membros em seus quadros os mesmos devem expressar que creem:

I – Em um só Deus, que é santo, criador de todas as coisas, soberano, eterno subsistente em três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Dt. 6.4; Is 45.22; Mt 16.17; 28.19; Jo 14.16; 17.26; II Co 13.13; Ef 4.6; I Tm 2.5. II – Na inspiração divina e plena da Bíblia Sagrada, bem como, sua infalibilidade e inerrância, como única regra infalível de fé normativa para a vida e o caráter cristão. Jr 1.12; Mt 5.18; 24.35; At 28.25; II Tm 3.14-17; II Pe 1.21. III – Na concepção virginal de Jesus Cristo, como obra exclusiva do Espírito Santo, de acordo com o que diz as Escrituras Sagradas. Is 7.14; Mt 1.23; Lc 1.34,35. IV – Que o pecado degenerou o homem e, como consequência, destituiu-o da glória de Deus e que somente o arrependimento e a fé na obra expiatória de Jesus Cristo o pode restaurar a Deus. Sl 14.3; Is 53.6; At 3.19; Rm 3.23; 5.1,12; II Co 5.21; Cl 1.21,22; I Tm 1.15,16. V – Na

salvação presente, imediata, completa e perfeita, e na justificação do homem recebida gratuitamente de Deus pela fé no sacrifício efetuado por Jesus Cristo. At 10.43; Rm 3.23-26; 10.13-17; Ef 2.8, 9; Hb 5.9; 7.25; Ap 5.9; 22.14. VI – No batismo bíblico e efetuado por imersão do corpo inteiro uma só vez em águas, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, conforme determina o Senhor Jesus Cristo. Mt 28.19; At 8.12,26-28; Rm 6.1-6; Cl 2.12. VII – No Espírito Santo como a terceira Pessoa a Trindade, genuíno Deus, Eterno, Onipotente, Onipresente e Onisciente. Jo 14.13-17; 16.7-14; At 8.29; Rm 8.26,27; I Co 2.11-13; Ef 4.30. VIII – No batismo com o Espírito Santo, como uma experiência distinta do novo nascimento e na atualidade e totalidade dos dons espirituais. At 2.1-13; 8.14-24; 10.44-46; 11.12-17; 19.1-6; Rm 12.6-8; I Co 7.7; 12.28. IX – Na segunda vinda pré-milénial de Cristo, em duas fases distintas. A primeira, invisível ao mundo, para arrebatá-la Igreja, antes da grande tribulação; a segunda, visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos. Jo 14.3; At 1.10,11; I Co 15.51-54; Fl 3.20,21; I Ts 4.16, 17; Jd 14; Ap 1.7; 20.4; 22.7. X – No Juízo vindouro que condenará os infiéis, bem como, na vida eterna de gozo, de justiça e felicidade para os fiéis. Dn 12.2; Mt 25.31; 32, 41-46; At 10.42; 17.31; II Co 4.17; Fl 3.20,21; II Tm 4.1,7,8; Hb 4.9-11; I Pe 4.4,5; I Jo 3.1-3; Ap 3.10; 20.11-15; 22.12 (IEAD, 2013:2.3).

O pentecostalismo é mais uma religião prática e popular. A sua teologia é compreendida a partir de suas experiências. No Brasil, historicamente, o pentecostalismo demonstrou sua força, quando conseguiu superar e conduzir milhares de pessoas à esperança, principalmente depois de sucessivas dificuldades sociais pela qual o País atravessou. As dificuldades foram oriundas principalmente do declínio e queda das oligarquias; da formação social brasileira, composta por uma classe dominante e do proletariado agrário e urbano; das consequências da crise econômica de 1930; do crescimento da população e das consequências da exigência de um mercado interno; do desequilíbrio do setor financeiro frente à crise de 1929; das consequências do processo de industrialização e da revolução de 1930, das dificuldades da Era Vargas. Nessas dificuldades a situação exigia unidade e diálogo com a sociedade (JARDILINO, 1993:49). Foi nesse ambiente que floresceu o pentecostalismo que atendeu as camadas menos favorecidas na população. Jardimino confirma que o pentecostalismo “é uma religião para indivíduos desintegrados socialmente” (1993:81). Segundo ele, o pentecostalismo serviu, no âmbito sociológico, como grupos religiosos que forneciam amparo, “espaço de segurança religiosa aos indivíduos, o que em tempos de crise, às vezes, funciona como elemento integrador” (1993:82). É em momentos de opressão, desespero, desencanto que a aumenta a expectativa de socorro divino.

Embora, haja abusos no interior do pentecostalismo em suas variadas formas, resultando em críticas veladas ao movimento, levando muitas pessoas a desprezarem essa realidade tanto dentro quanto fora das igrejas, o pentecostalismo, mais do que uma teologia clássica, é uma teologia do laicato e não da instituição, nem dos pastores e sacerdotes (GODOY E CASTILHO, 2004:64). A necessária confrontação de elementos da teologia pentecostal como a hermenêutica, a pneumatologia e o método fornecem a centralidade do pentecostalismo. Contudo, “podemos afirmar que a teologia pentecostal deve ser buscada nos testemunhos” (2004:64). Quando falamos de questões hermenêuticas, há quatro elementos importantes na constituição da teologia pentecostal – salvação, cura, batismo no Espírito Santo e a segunda vinda de Cristo (2004:65). Godoy e Castilho, afirmam, ainda, que o pentecostalismo, hermeneuticamente, faz a leitura do Evangelho pela ótica de Lucas, especialmente do Livro de Atos. “Aqui a palavra chave é poder [...] e esse poder tinha manifestações e práticas concretas” (2004:65).

O pentecostalismo, afirmam Godoy e Castilho, é uma expressão popular do protestantismo que se firmou e consolidou entre os pobres, capaz de inserir-se com forte penetração nos setores menos favorecidos da sociedade. Porém, tem se firmado entre outras classes sociais, também. Por conta das igrejas anteriores ao pentecostalismo moderno estarem enraizadas nas camadas mais altas e médias, e, portanto, nunca chegavam às camadas inferiores. Houve uma revolução com o pentecostalismo. “Quando estas igrejas chegaram aos pobres, estes perceberam que suas liturgias eram frias e não se sentiram à vontade com elas,” (2004:69). Nesses setores, a acolhida calorosa, nos cultos pentecostais, fazia-lhes sentirem pessoas novamente, vivendo numa relação de iguais, “superando algumas barreiras sociais existentes” (2004:69). Aqueles que eram anteriormente rejeitados pela sociedade, agora anunciam uma nova realidade de vida. Levam a Bíblia e anunciam aos outros para participar de suas experiências, caracterizando seu marcante acento missionário.

O pentecostalismo surgiu com a chegada dos primeiros missionários pentecostais no início do século XX, resultando em duas grandes denominações pentecostais: a Congregação Cristã no Brasil (1910), e as Assembleias de Deus (1911). Segundo Ricardo Bitun, este movimento foi “denominado pelos cientistas da religião como [...] clássico, por categorizarem forte acento na necessidade do Batismo no Espírito Santo e rígido afastamento dos padrões de conduta” (BITUN, 2009:56). Os

pentecostais consideram que a evidência inicial do Batismo com Espírito Santo é o falar em línguas estranhas.

Com chave hermenêutica centrada na pneumatologia, o pentecostalismo produz uma teologia fundamental para o relacionamento do ser humano com o divino, condicionada à busca aliada à fé. O pentecostalismo atende à demanda religiosa e existencial das pessoas desprovidas, marginalizadas, desorientadas, dando-lhes sentido de vida, num relacionamento pessoal com Deus, que lhe devolveu a valorização pessoal, elevando sua autoestima, e capacitando-o para servir. Além da possibilidade real, através desse contato com o divino, de tornar-se *ser* humano, novamente, onde pode exprimir suas angústias, superar suas dificuldades com ajuda do alto, e, louvar, em gratidão, por tudo que seu Deus lhe proporcionou.

Os encontros e desencontros entre as diferentes civilizações na constituição da América produziram questões pendentes até nossos dias. É notório a todos que a América Latina foi vitimada pela imposição europeia de sua cultura, religião, além de modelos políticos que visavam a implantação de sistemas de exploração, escravidão e domínio das mentes. Portanto, desde o século XVI os latino-americanos foram obrigados a viver sobre coerção e exploração. As capitais hereditárias, sesmarias, foram formas de governos, que associada à religião da época (catolicismo português e espanhol) impôs o domínio de poucos sob uma multidão incalculável que, consideradas selvagens, sem alma, e, portanto, sujeitos aos dominadores, na visão etnocêntrica dos colonizadores.

As desigualdades sociais, a baixa autoestima do povo latino-americano, a cultura escravagista, os movimentos sociais, os meninos de rua, as mulheres maltratadas, o subemprego, os milhões de indigentes sociais, o analfabetismo (inclusive funcional), as crateras e fossos de desigualdades, a falta de moradia, a infraestrutura inexistente ou precária, pessoas sem vez, nem voz, nem rosto, sem remédios, sem tetos, e sem terras, os sem espaço, sem esperanças, sem cultura, sem raízes, sem cidadanias, sem comida, sem vestes, sem lazer, sem direitos, sem tranquilidade, sem capital, sem humanidade, sem respeito, sem ouro, sem riquezas minerais, sem memória; estão na verdade, procurando um lugar ao sol.

Não restam dúvidas que o pentecostalismo tem se tornado crescente e sempre presente na sociedade latino-americana e, em especial no Brasil. Sua *performance* não se restringe ao ambiente eclesiástico, mas transborda para a sociedade nos âmbitos

sociais, éticos, artísticos e políticos da atualidade. Segundo Jardimino, em comparação com o cristianismo tradicional, “o pentecostalismo se transforma numa comunidade de sentidos, onde o cotidiano é transcendentalizado na busca simbólica da superação do caótico mundo urbano” (JARDILINO, 1993:98). Wesley valoriza o impacto pentecostal em terras tupiniquins.³⁹

Além disso, conforme Jardimino, o pentecostalismo é integrador: “a adesão em grupo permite ao fiel uma saída do caos existente para uma comunidade (...) onde os valores do paraíso perdido são reencontrados de forma concreta” (JARDILINO, 1993:98). A certeza do triunfo contra o mal permite ao fiel a convivência num mundo caótico, proporcionado pela cosmovisão pentecostal, que dá sentido à sua vida. Considera-se, também, o sentido de pertença que vem sendo descaracterizada na sociedade urbana pós-moderna. Ao encontrar em contato com a proposta pentecostal de culto e vivência, renasce a vida comunitária e as celebrações festivas que fazem tão bem à saúde psicológica e religiosa de seus adeptos, onde o indivíduo readquire características e sentido de *ser* humano em sociedade plena; distante, espera-se, das hostilidades da sociedade do consumo e da concorrência, situação que promovem desagregação humana, cujo reducionismo humano na sua coisificação já é parte de seu cotidiano. A inserção do pentecostalismo nas camadas menos abastadas da população produz consideráveis resultados num contexto de miséria e desencantamento.

Assim, a metodologia da teologia pentecostal ao adotar como chave hermenêutica a pneumatologia tenta equilibrar fé, razão e vida. O pentecostalismo pautado numa teologia do povo traduz para este um pensar e agir a despeito de algumas contradições a partir da concretude da vida. Talvez a práxis não seja a mais adequada, os efeitos produzidos na sociedade e na vida de seus adeptos demonstra a força “silenciosa” de um povo “barulhento”. Essa alegria produzida pela *presença espiritual* promove um cristianismo dinâmico e consistente no pentecostalismo. A tentativa de

³⁹ O sofrimento das pessoas tem sido gerado pela má distribuição de renda, falta de reforma agrária, deficiência na educação e saúde. Isso tem gerado no povo um sentimento de desilusão, falta de esperança e baixa autoestima. Realmente podemos notar que quanto menor a carência, maior a tendência para religiões históricas, mesmo de salvação e quanto maior a carência, maior também a disposição para religiosidades imediatistas. A carência tem gerado medo, marginalização, insegurança gerando no povo grande ansiedade, conforme relatou Mariz: “As igrejas pentecostais desempenham esse papel ajudando a restabelecer a dignidade do pobre de diferentes maneiras. Já o primeiro contato com a igreja, como revelam os relatos dos pentecostais, contribuíra fortalecer a autoestima do indivíduo. A recepção calorosa que encontra na igreja, as boas novas que ele recebe quando visita pela primeira vez o grupo já o ajudam a se perceber de forma diferente. A preocupação que seus problemas inspiram aos participantes da igreja contribui para o aumento de sua autoestima, como explica vários entrevistados” (NASCIMENTO, 1996:67).

responder se há fundamentos teológicos sólidos no pentecostalismo, já suscitou mais desafios acadêmicos, como por exemplo, ressignificar a forma do pensar teológico. Ainda que a abundância de absurdos teológicos se prolifere e se multiplique as concepções teológicas absurdas e equivocadas o pentecostalismo está se consolidando como uma das maiores forças da cristandade. Nesse sentido o pentecostalismo clássico sempre demonstrou seriedade no tratamento e desenvolvimento teológico de suas obras. Embora, no início não fosse assim a consolidação do pentecostalismo exigiu (e, exige), mais dedicação em produções acadêmicas de qualidade.

Por outro lado, não se pode negar que a marginalização a que foram reduzidos os pentecostalismos durante toda a história da cristandade não permitiu um ambiente na qual florescesse uma cultura teológica histórica pneumatológica, prejudicando sobretudo o pentecostalismo moderno. Por conta disso o pentecostalismo moderno teve que se descobrir e se reinventar; e, agora, com possibilidades de construir um pensamento teológico sólido para a posteridade. É preciso, porém, que os pentecostais, ao produzir academicamente não petrifiquem o que é espontâneo e informal numa igreja participativa. A força do pentecostalismo está justamente na espontaneidade que seu modo de ser proporciona aos seus adeptos. A alegria, a festa, a abertura de si mesmo para a divindade, vem proporcionando mudanças sociais incríveis, catapultando pessoas marginalizadas, resgatando viciados, proporcionando sentido de pertença a todos, sem distinção; embora, sua ação esteja centralizada nas periferias das cidades.

O fenômeno pentecostal carece de estruturação mais consistente. Muitas controvérsias ainda surgirão, entretanto, pesquisar neste campo religioso sempre será motivador, e há muito que descortinar. O pentecostalismo vem demonstrando ser um fenômeno consciente de suas limitações, pois, muitos de seus adeptos mudaram de vida após aderirem ao movimento que demonstrou ser possível associar a religiosidade com movimentações sociais, cujas ações veem produzindo transformações na sociedade sem se desassociar com caráter festivo próprio da fé. O pentecostalismo parece conceber uma sociedade sem classes, de iguais; que se desdobra em esperança futura, não utópica, mas realista. Em suma, o pentecostalismo é um chamado à ação e não à alienação. Há a necessidade de despir-se de preconceitos e de fato tratar de forma mais contundente conforme o assunto merece.

3.4 Liturgia da Igreja Metodista Wesleyana

A liturgia da Igreja Metodista Wesleyana reflete sua teologia e doutrina pautada na práxis pentecostal. Diferentemente do metodismo histórico a IMW nega o formalismo excessivo e progride para a informalidade contudo sem descuidar da reverência em suas expressões cúlticas. Como apresentamos anteriormente no capítulo 2 a IMW se configura como um dos cenários que Campos denomina de *protestantismo pentecostalizado* marcado pela assimilação dos “principais eixos teológicos e litúrgicos do pentecostalismo” (2011:527).

Para compreender o diferencial litúrgico da IMW é preciso conhecer as normas litúrgicas das igrejas do protestantismo histórico, a saber: presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos e episcopais. Mesmo quando a IMW enfatiza que seus cultos são sem liturgia é possível verificar seus princípios litúrgicos quando comparados com as liturgias das igrejas dos protestantismo histórico. Carl Joseph Hahn contribuiu muito quando apresenta as diversas liturgias nas igrejas protestantes históricas quando aborda o tema do desenvolvimento do culto nas igrejas brasileiras (2011:349).

Hahn informa que no boletim da Igreja Presbiteriana de Perdizes foi publicado o relato de Maria de Melo Chaves que descreveu a história da entrada do Evangelho no “Triângulo Mineiro”, havia uma lista de *Conselhos e Praxes*. Hahn observou que, embora, fosse recomendações e guia para os crentes, há orientações acerca do culto, vejamos as orientações de 9 a 15.

9. O crente não deve chegar atrasado ao culto ou a qualquer reunião religiosa; ele corre o risco de chegar atrasado ao céu. 10. O crente não deve dormir durante o culto. 11. O crente não deve *portar armas* na hora do culto. 12. O verdadeiro crente tem amor pela causa de Cristo e a ajuda com suas ofertas; ele dá o dízimo. 13. O crente não deve usar as reuniões de culto para fazer negócios ou para assuntos seculares. Ele pode e deveria dar seu tempo aos negócios do Reino do Filho de Deus. 14. O crente não deve saudar os irmãos ao entrar na Casa de Oração, mas deve baixar seus olhos e fazer uma breve oração. Quando o culto termina ele deve orar assim: “Ó Deus, prepara meu espírito para cumprir teus mandamentos”. Ao sair do culto ele deve saudar os outros crentes e os estranhos. A casa de Deus é a “Casa de Oração”, e é o lugar designado para o crente conversar com seu pai celestial e pedir a Ele o alimento espiritual necessário à sua alma. 15. O crente deve dar valor a este diploma de honra que custou o sangue de Cristo na Cruz do Calvário (HAHN, 2011:350-351).

No desenvolvimento da liturgia presbiteriana teve um período retardatário por conta do “conflito entre as igrejas rurais e urbanas e entre as gerações mais velhas e mais jovens foi intensificado pelas tensões entre o fundamentalismo e o liberalismo na América do Norte e provocou um cisma na Primeira Igreja Independente. Essas tensões acompanhadas da insatisfação com o culto por conta do “tipo de culto público que prevalece e o intelectualismo superficial do púlpito” (2011:357), fez com que a Igreja Presbiteriana do Brasil publicasse sua mais resumida seção de liturgia já publicado pelo presbiterianismo, onde o diretório de Westminster foi eliminado.

CULTO PÚBLICO (capítulo III) que consistia somente de dois parágrafos: “Art. 7 – O culto público é um ato religioso no qual o povo cultua o Senhor, entrando em comunhão com ele, confessando os seus pecados e buscando, através da mediação de Jesus Cristo, o perdão, a santificação da vida e o crescimento espiritual. É uma ocasião apropriada para a proclamação da mensagem redentora do Evangelho de Cristo e para a doutrinação e consagração dos crentes. Art. 8 – O culto público consiste ordinariamente da leitura da Palavra de Deus, pregação, cânticos sagrados, orações e ofertas. A administração dos sacramentos, quando administrados no culto público, é parte dele... Não haverá cultos em memória de pessoas que morreram. (HAHN, 2011: 357).

Na Igreja Presbiteriana Independente em 1938, havia um clamor por reformas cúlticas por conta do formalismo como pode ser percebido pela publicação do livro *A Marcha da Mocidade* de Eduardo Pereira de Magalhães que dizia:

No culto é sempre a mesma coisa, feita do mesmo modo, com as mesmíssimas palavras, as mesmas ideias, repetidas sempre e sempre no mesmo lugar. Todas as reuniões, seja qual for o objetivo, sem exceção, começam com um hino, depois oração, leitura bíblica, outra oração, etc... É sempre o mesmo, e isto petrifica o grupo, conduz a vida do grupo a assemelhar-se a um museu e a uma existência de morte como as múmias e os animais empalhados num museu” (HAHN, 2011;358-359).

Magalhães apontou alguns problemas no culto da igreja do protestantismo histórico, dizia ele: “Há, nos círculos evangélicos, uma sede por uma nova vida espiritual, um desejo por uma nova forma de culto que seja menos estagnada, porém mais viva e expressiva” (HAHN, 2011:360). Surgiram movimentos que pediam um reestudo da Confissão de fé, mas que foi proibido pelo Sínodo, convocado extraordinariamente. Foi elaborado uma nova Confissão de Fé e apresentada em 1942, mas que não agradou aos mais conservadores, resultando vários em cismas. Somente em 1946, o Sínodo da Igreja Presbiteriana Independente aprovou o “Manual de Ofícios

Religiosos”, publicado em 1961. Além das cerimônias especiais, este manual traz a liturgia do culto comum que apresenta a seguinte ordem:

1. Oração de invocação da presença de Deus. 2. Hino (de invocação ou louvor). 3. Leitura bíblica (com vistas à prédica). 4. Oração (confissão, súplicas e intercessões). 5. Hino. 6. Anúncios (às vezes colocados após a prédica). 7. Ofertas e sua consagração (às vezes levantadas antes da bênção). 8. Prédica. 9. Oração (breve, referente à prática). 10. Hino (referente à prédica, às vezes). 11. Bênção. Segue-se uma fórmula especial e completa do culto com rubricas e orações para serem lidas. O culto é dividido em sete partes: invocação, glorificação, contrição, louvor, dedicação, edificação e conclusão. A parte designada “contrição” começa pela leitura das bem-aventuranças; alguns momentos de oração silenciosa precedem a oração pastoral de confissão, que é, em boa parte, uma contribuição brasileira bonita e expressiva. A dedicação é associada às ofertas consideradas expressão da nossa dedicação. A edificação inclui uma porção da Escritura e o sermão. Na conclusão, é sugerido um hino de reavivamento da Igreja, seguindo-se a bênção apostólica (Hahn, 2011:362).

A Confederação Evangélica contribuiu com a liturgia do protestantismo histórico com a publicação em 1942 da *Liturgia ou Manual para o Culto Público*. Recebido com desconfiança esse manual veio compor a biblioteca pessoal dos pastores.

A liturgia da Igreja Metodista do Brasil foi inspirada pela Igreja Metodista da América do Norte que tinha influência do anglicanismo e do puritanismo. Nos Cânones da Igreja Metodista do Brasil há regras acerca da liturgia dos cultos públicos.

O artigo 313 desta seção diz o seguinte: “A ordem do culto denominacional é a seguinte: 1. Música. 2. Invocação. 3. Hino pela congregação. 4. Credo Apostólico. 5. Oração e Ceia do Senhor. 6. Leitura responsiva ou hino pelo coro. 7. Leitura responsiva (se o coro cantou antes). 8. Ofertas e música de dedicação. 9. Hino pelo coro ou congregação. 10. Leitura bíblica. 11. Sermão. 12. Oração ou um hino apropriado. 13. Doxologia e bênção apostólica” Em seguida vinha um rubrica: “A ordem do culto público pode ser alterada de acordo com as necessidades do momento, a critério do dirigente, contanto que a reverência e a decência do ato não sejam prejudicadas” (Hahn, 2011:364-365).

O conceito de culto estabelecido pela Igreja Metodista do Brasil, porém, é entendido como um dever imposto e recomendado pela Bíblia.

No esboço de culto que se segue a esta explanação, há uma parte chamada louvor, embora sob a implicação de *louvor como um dever dos homens a Deus*. Diz o art. 332: “A ordem a seguir no culto público é a seguinte: APROXIMAÇÃO DO HOMEM A DEUS: ADORAÇÃO. 1. Prelúdio musical (assentados). 2. Chamado à adoração (assentados). 3. Hino de adoração (de pé). 4. Oração de invocação (de pé). CONFISSÃO DE PECADOS A DEUS: CONFISSÃO. 5. Convite pastoral à confissão. 6. Oração silenciosa

(assentados ou ajoelhados). 7. Oração pastoral por absolvição de pecados. EXALTAÇÃO DO PODER DE DEUS: LOUVOR. 8. Hino de louvor (de pé). 9. Credo dos Apóstolos (de pé). 10. Ofertas (assentados). 11. Consagração das ofertas como um símbolo de nossa consagração a Deus. 12. Leitura responsiva (de pé). 13. Glória Patri (de pé). OUVIR A PALAVRA DE DEUS. 14. Leitura bíblica (assentados). 15. Roco ou solo (assentados). 16. Mensagem (assentados). RESOLUÇÃO DE SEGUIR A DEUS: DEDICAÇÃO. 17. Hino de dedicação (de pé). 18. Oração de dedicação (de pé). 19. Bênção apostólica (de pé). 20. Poslúdio” (HAHN, 2011: 366-367).

Essa fórmula influenciou os conteúdos dos boletins de culto que passaram a seguir essa ordem: adoração, confissão, louvor, edificação e dedicação. Essa sequência tinha um sentido claramente pedagógico que propiciava “um passo adiante na compreensão intelectual dos elementos do culto” (2011:367).

Os batistas não desenvolveram um manual litúrgico tão detalhado, pois seu foco era a evangelização, portanto focavam na pregação. Porém, contribuíram com uma parte importante do culto: o batismo. O pastor batista Taylor dedicou, no *Manual das Igrejas*, grande parte para tratar sobre o batismo, cujo conceito infiltrou-se nas igrejas evangélicas do Brasil.

Os episcopais e luteranos usavam o Livro de Oração Comum, porém pouco contribuíram para o culto organizado. Mas, isso não significa que seus cultos eram sem ordem. Esforços procuraram impor padrões aproximados aos da Reforma Protestante.

Entretanto, foi o pentecostalismo que influenciou com força radical o cenário religioso brasileiro. Segundo Hahn, “o pentecostalismo descobriu nas massas esquecidas e analfabetas e nos adeptos do catolicismo popular um campo fértil para sua mensagem e métodos e obteve resposta” (2011:375). O surgimento de formas litúrgicas mais flexíveis, adaptáveis e em constante configuração exigidos pelo processo de urbanização e modernização da sociedade, fez com que a IMW se identificasse com o contexto brasileiro. Novas formas de cultos e práticas renovadas diferentes das padronizadas formas litúrgicas e estilo de vida é a herança do pentecostalismo moderno apropriada pela IMW.

Além da contemporaneidade dos dons espirituais, a IMW instituiu em suas celebrações a busca pelo “avivamento espiritual, os cânticos de corinhos, as orações pelos enfermos e os cultos sem liturgia e protocolos” (IMW, 2009:7). Essa tendência litúrgica se formatou pela oposição às práticas estabelecidas no metodismo tradicional que previa um culto sistematizado baseado na formalidade e que acusavam os

pentecostais de desenvolver o culto pautado no emocionalismo incontrolado, e orientavam que excessos emocionais deveriam ser evitados em seus cultos (IMB-1RE, 1966:52).

O ardor das experiências extáticas e à paixão pelo avivamento contrariava as normas litúrgicas da IMB que promovia cultos com ordem formalista pautado nos seus programas regulares, não sendo admitida nenhuma outra forma litúrgica. As normas restritivas consistiam na proibição de orações com imposição de mãos, práticas de exorcismos, corinhos musicais e vigílias.

Na IMW a liturgia do culto se expressa em variadas formas dependendo da finalidade (oração, ensino, ação de graças, Santa Ceia). Por estar espalhada nos vários Estados da Federação, a liturgia da IMW varia conforme a cultura regional. Essa diversidade se espelha em suas formas cúlticas, que ora se assemelha ao padrão litúrgico da Igreja Batista da Lagoinha com louvores congregacionais e ministérios de louvor, ora se assemelha aos padrões do pentecostalismo clássico das Assembleias de Deus com orquestras, grupos de louvor infantil, adolescente, jovem, senhoras e homens. Observa-se em algumas congregações o distanciamento os hinos clássicos e a adoção de hinos de cantores do meio gospel. Embora coexistam esses dois princípios litúrgicos dentro da IMW há outras variações que resultam na divisão do culto basicamente em duas partes o louvor e pregação, com manutenção da leitura responsiva. Em todos os casos há a ênfase na teologia pentecostal onde os cultos são complementados com manifestações extáticas, cânticos espirituais, profecias, revelações, visões, orações por cura. Observa-se, entretanto, que tudo isso ocorre com equilíbrio nas manifestações corporais, demonstrando nesse sentido certo formalismo.

As reuniões da IMW embora sejam pautadas em cultos sem liturgia, há certos princípios que orientam seus cultos. Nas igrejas com padrão da Batista da Lagoinha há (1) a abertura com leitura bíblica, feita com os membros em pé, e na sequência a oração inicial do culto feita pelo dirigente do culto, que não é necessariamente o pastor da igreja, podendo alguém por ele designado; (2) Cânticos de hinos com o ministério de louvor da congregação, onde iniciam com a congregação sentada e depois todos ficam em pé; (3) Comunicado feito pelo dirigente do culto; (4) Retomada dos cânticos com ministério de louvor e/ou por grupos e conjuntos musicais, corais e solistas, se houver; (5) Oração intercessora; (6) Recolhimento dos dízimos e ofertas acompanhado de cânticos de alguns dos grupos anteriormente mencionado; (6) Pregação da Palavra de

Deus e apelo que é feita pelo pastor da igreja ou por outro obreiro por ele designado; (6) agradecimentos e avisos gerais; (7) oração final, e (8) Bênção apostólica.

Nas igrejas com padrão do pentecostalismo clássico das Assembleias de Deus há (1) A abertura com leitura bíblica, feita com os membros em pé, e na sequência a oração inicial do culto feita pelo dirigente do culto, que não é necessariamente o pastor da igreja, podendo alguém por ele designado; (2) Cânticos de hinos do hinário oficial da IMW acompanhada de Banda Musical ou Orquestra – dependendo do porte da congregação; (4) Cânticos de hinos por grupos e conjuntos musicais, corais e solistas, se houver; (5) Oportunidade aos membros para testemunhos, saudações ou cânticos; (6) Oração intercessora; (6) Recolhimento dos dízimos e ofertas acompanhado de cânticos de alguns dos grupos anteriormente mencionado; (6) Pregação da Palavra de Deus e apelo que é feita pelo pastor da igreja ou por outro obreiro por ele designado; (6) agradecimentos e avisos gerais; (7) Oração final, e (8) Bênção apostólica.

Embora existam séries de gestos rituais – como ficar em pé durante os louvores, levantar as mãos e aplausos, a compreensão que a IMW possui do culto é de compromisso com a vida refletido nos exercícios espirituais como leitura, orações, hinos, jejuns devoções, ou seja, uma vida disciplinada.

A liturgia na IMW se pauta na comunicação que procura alcançar as consciências das pessoas pelas vias racionais próprias das palavras e pelas vias sensoriais próprias dos gestos, além das vias subjetivas das emoções incrementado pela crença na ação divina imediata em suas celebrações. Assim as pessoas desembocam em liberações emocionais que resultam em riso, choro, ternura, indignação ou compaixão, ou seja, intensos êxtases conscientes e não racionais, embora equilibrados.

Evidentemente que o exagero na ênfase ao emocional é a grande mola propulsora pela qual, explorando essas experiências, a linha que possibilita transição da liturgia para o espetáculo é tênue, dependendo do carisma do pastor da igreja. Na IMW bem como no pentecostalismo em geral, em certos cultos, a expectativa pelo extraordinário das manifestações divinas possibilita o espetáculo do culto sendo esse uma forma de alcançar as pessoas. Porém, todas essas ênfases não caracterizam uma desordem, há certa lógica no desenvolvimento das celebrações da IMW. A ministração é feita do púlpito, com a Bíblia e as roupas conforme o costume local, valorizando, de alguma forma, os símbolos em nossa comunidade de fé.

As simplificações litúrgicas e a redução do uso do hinário oficial são características da maioria das igrejas e congregações da IMW, cujas canções foram substituídas pela música gospel em evidência. A música, aliás, é uma forma de comunicação eficiente nos cultos pentecostais. Com a popularização das canções (melodia e letra simples) o padrão protestante brasileiro aperfeiçoou essa ferramenta e usa-a na evangelização, no reforço das mensagens e nos momentos de adoração. Assim os cultos tornaram-se mais informais e emocionais, um dos fatores da penetração dos evangélicos pentecostais nas diversas camadas da sociedade.

A explosão gospel, desde 1990, é sinônimo de música religiosa moderna ou contemporânea, oriunda da sociedade religiosa estadunidense que transportada para o Brasil passou a designar um gênero musical, pois foram desencadeadas a partir da profissionalização de músicos. Ocorre que esses enfatizam o valor superior do louvor e da adoração no culto. Assim temos: o privilégio ao lugar da música no culto; utilização de tecnologia para o canto congregacional; desaparecimento de conjuntos musicais evangélicos; e o surgimento de ministérios de louvor no culto; adoção de diferentes gêneros e estilos musicais; inserção de apresentações de danças; surgimento de “louvorões”; difusão predominante das rádios evangélicas; status de artistas gospel; os programas evangélicos passam a ser programas de lazer.

A música através da explosão do movimento gospel foi redefinida em seu sentido na sua utilização no culto: ela passou de uma forma de expressão para a mediação do sagrado com o surgimento dos “levitas” que são novos personagens importantes nessas celebrações. Os “levitas” são músicos que se autodenominam ministros de louvor que nos transformam as celebrações musicais em momentos mágicos “que faz acontecer”. Os momentos de louvores e adorações saem da esfera do serviço cristão e passa a ser uma forma de aproximar da divindade para resolução de problemas vários. Deus é apresentado como muito distante e é alcançado pelos “adoradores”. Aí entra a questão do individualismo, pois a busca dependerá exclusivamente da pessoa, independente da justiça, do serviço e do compromisso concreto e coletivo.

Percebemos na observação feita na Igreja Metodista Wesleyana em São Bernardo do Campo, no bairro Paulicéia foram utilizados alguns tipos de linguagem: (a) linguagem oral – leitura, orações, pregação, avisos; (b) linguagem corporal – palmas, levantar das mãos, ficar de pé em alguns momentos do culto, e (c) linguagem

visual – projeção para acompanhamento de louvores. A ministração foi feita do púlpito ao centro, com uso da Bíblia e microfone. Praticamente inexiste a prática litúrgica de confissão durante o culto, porém é enfatizado pelo pregador em sua prédica. O pastor Jefferson da IMW de SBCampo relatou que as pregações variam sempre de 30 a 40 minutos.

Sendo assembleiana, pentecostal, brasileira, metodista e episcopal a IMW se configurou pela matriz assembleiana brasileira em suas doutrinas, liturgias, celebrações, orações, ordenanças e batismo. Adotando as práticas litúrgicas pentecostais inspiradas no modelo cútico das Assembleias de Deus fundamentado na glossolalia as igrejas renovadas “defendem a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo” (ARAÚJO, 2007:382). Inicialmente marcada pelas campanhas de oração, cura, busca do Espírito Santo para o avivamento, leitura da Bíblia, corinhos, experiências extáticas e a espontaneidade, a IMW abrandou as ênfases pentecostais por conta da rotinização do carisma, conforme definiu Weber. Atualmente a IMW predomina-se pela ênfase nas emoções e no êxtase religioso, porém com a criatividade e a espontaneidade limitada ao tolerável.

Conclusão

A luz do que foi afirmado pode-se concluir que a institucionalização do metodismo pentecostalizado do Rio de Janeiro se deu de uma forma natural, em que houve a acomodação dos conflitos e a recomposição do subcampo religioso metodista com o surgimento de uma nova denominação. A direção da Igreja Metodista Wesleyana tentou criar uma estrutura eclesiológica a mais próxima possível do metodismo wesleyano do século XVIII associado com as crenças e práticas pentecostais.

Essa formatação permitiu que a Igreja Metodista Wesleyana crescesse e multiplicasse tanto que do Rio de Janeiro expandiu em direção a outras regiões do País e Europa. Notamos que esse crescimento não foi desordenado, mas planejado e organizado. Suas estruturas atuais demonstram isso. Há vários departamentos que auxiliam na manutenção e expansão dessa organização, tais como, as secretarias de missões, educação cristã, ação social, finanças e administração. Todos os membros são

representados de alguma forma nos vários departamentos que promovem ações que conduzem ao crescimento qualitativo e quantitativo.

A teologia aceita traz características doutrinárias da profissão de fé da igreja Assembleia de Deus, que, como vimos, é a expressão da matriz pentecostal brasileira. Ela é metodista, mas assembleiana pentecostal. A Teologia, a Cristologia, a Pneumatologia, a Eclesiologia e a Escatologia da Igreja Metodista Wesleyana é assembleiana, a forma de governo é metodista. Nessa identificação com a religiosidade brasileira, por meio do pentecostalismo permitiu uma nova fase de crescimento no metodismo a despeito de suas características pneumatológicas.

Na IMW há princípios litúrgicos que guiam os pastores na dinâmica dos cultos, embora defendam que seus cultos são sem liturgia quando comparados com a liturgia das igrejas do protestantismo histórico. A IMW se configurou pela matriz assembleiana brasileira em suas doutrinas, liturgias, celebrações, orações, ordenanças e batismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da dissertação tentamos deixar claro ao leitor que as origens da Igreja Metodista Wesleyana se deu em um cenário religioso marcado pelo estancamento do protestantismo de missão no Brasil. Essa redução de velocidade de seu crescimento coincidiu com a decolagem do pentecostalismo, especialmente o de cura divina. Paralelamente houve no interior das chamadas igrejas históricas surtos de pentecostalismo ou de movimentos em que buscava o avivamento espiritual. Daí a nossa tentativa de se buscar resposta às questões: A formação da Igreja Metodista Wesleyana resultou de um processo de pentecostalização das igrejas do protestantismo histórico brasileiro? Seria esse fenômeno resultado de uma contínua tensão no campo protestante atualmente entre racionalismo e carisma que ainda persiste nos dias de hoje? Na tentativa de responder a tais questões vasculhamos as origens da Igreja Metodista Wesleyana e a acompanhamos durante o seu processo de institucionalização.

Assim sendo pudemos notar a formação da Igreja Metodista Wesleyana (1967) foi motivada pela expectativa de professar a recente experiência religiosa pentecostal entre metodistas, numa nova instituição de forma livre e sem os conflitos oriundos da ação da hierarquia tradicional metodista brasileira. Esse anseio surgiu depois que os pentecostalizados, isto é, os membros metodistas do Estado do Rio de Janeiro foram surpreendidos, em 1965, com a chegada do novo bispo que assumiu sua administração regional com mão de ferro. Esse novo bispo influenciado pelo ambiente político que se formara desde o golpe militar ocorrido no País (1964), adotou, entre os metodistas cariocas uma reorganização eclesiástica que provocou a cisão de 05.01.1967, quando leigos e pastores pentecostalizados, embora membros de uma igreja protestante histórica saíssem do controle da Igreja Metodista do Brasil e fundassem a Igreja Metodista Wesleyana. Portanto, o conflito que se estabeleceu na IMB, aliado a conjuntura política e religiosa da década de 1960, acrescentando-se os conflitos internos no subcampo metodista brasileiro com as ações obscuras do *Esquema*, proporcionou elementos para mais uma cisão no metodismo brasileiro.

Vimos, ainda, que a conjuntura política de que falamos há pouco está relacionada com o golpe que instituiu a ditadura civil-militar em 1964; no recrudescimento do regime, em 1968; na resistência dos movimentos sindicais e estudantis; na repressão e na tortura, clima que afetou todos os segmentos e instituições sociais. Somado a isso houve também a força da conjuntura religiosa protestante que discutia aspectos sociais em congressos de teologia, principalmente por meio da Confederação Evangélica do Brasil. Foi nesse cenário, que o metodismo criou uma “comissão ecumênica”, mas que foi rechaçado pelo movimento denominado *Esquema*, que promoveu retaliações à juventude, denunciando, aos órgãos de segurança, jovens que se opunham à ditadura, culminando no fechamento da Faculdade de Teologia, em 1968.

Assim, como o campo político, o campo religioso brasileiro estava em efervescência na década de 1960. O *aggiornamento* no catolicismo refletiriam no comportamento católico brasileiro e discussões acerca da complexidade da pobreza proliferaram entre os latino-americanos. Todo esse conjunto de fatores no interior do protestantismo e na Confederação Evangélica do Brasil, na década de 1960, proporcionou o ambiente hostil onde se desenvolveu o período mais tenebroso do protestantismo nacional na década seguinte.

A segunda metade da década de 1960 deixou sequelas no metodismo que são lembradas constantemente, mas que permitiram uma reflexão mais profunda no final do quinquênio por ocasião do X Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, na década de 1970, que culminou na substituição de muitos bispos eleitos no IX Concílio Geral.

A nossa estratégia ao longo da dissertação foi a de procurar primeiramente, reconstruir o contexto da década de 1960, que era o pano de fundo dos acontecimentos. Verificamos também que o ambiente político nacional, com o estabelecimento da Ditadura Militar, somado com a efervescência no campo religioso tanto católico quanto protestante, produziu efeitos na Igreja Metodista do Brasil. Por outro lado mudanças teológicas mundiais, e as ações da Confederação Evangélica do Brasil fizeram com que a realidade brasileira fosse incluída na pauta teológica das igrejas evangélicas protestantes. Isso proporcionou reações conservadoras nos que não enxergavam com bons olhos essas guinadas políticas e religiosas. Simultaneamente, seguindo o campo político, o religioso passou a promover uma reação conservadora dentro da Confederação Evangélica do Brasil e nas demais igrejas do protestantismo.

No metodismo grupos conservadores almejando se manter hegemonicamente no poder passaram a colocar a uma prática religiosa e teologicamente conservadora, produzindo ações que em nada se diferenciavam dos gerais no campo político-ideológico. A ação do grupo conservador denominado *Esquema*, liderado pelo bispo Nascimento, representava o autoritarismo que passou a figurar no metodismo brasileiro que foi sentido em todo o País. No Rio de Janeiro, Nascimento produziu situações na qual impedia que grupos pentecostalizantes que já agiam para reavivar o metodismo carioca se desfizessem, porém, diante das ofensivas, os mesmos se recompuseram, e decidiram deixar a Igreja Metodista do Brasil e formar uma nova denominação, pautada no governo metodista, mas com teologia pentecostal, que segundo eles se aproximava com mais autenticidade do metodismo primitivo.

Porém, para além dos fatos externos aqui analisados, tanto no campo político e quanto no campo religioso da década de 1960, existiram outros elementos que conjugados com o clamor por renovação dentro do metodismo, exposto no IX Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil, proporcionaram a realização de campanhas evangelizadoras de grande alcance. Essas campanhas foram acompanhadas pela busca por maior espiritualidade no interior do metodismo que, foi o campo na qual manifestações emocionais passaram a ser frequentes. A busca pelo reavivamento, fez com que, o pentecostalismo, que era a expressão religiosa que, para alguns representava ser mais próxima daquele reavivamento produzido pelo metodismo da Inglaterra do século XVIII e pelo reavivamento norte-americano em fins do século XIX e início do século XX. Portanto, a busca por renovação, trouxe ao meio metodista a realidade pentecostal vivenciada pelos pentecostais brasileiros.

Os desdobramentos, as controvérsias e as polêmicas em torno da cisão no rio de Janeiro chegaram ao jornal *Expositor Cristão*, com isso a pauta do Ano do Centenário da Igreja Metodista do Brasil ficou comprometida. A discussão passou a ser a relação entre o protestantismo metodista e o pentecostalismo no Brasil. Com isso apresentamos a formação das raízes da Igreja Metodista Wesleyana, analisando a entrevista concedida pelo bispo Nascimento ao *Expositor Cristão*.

O vácuo ideológico-religioso deixado pelo metodismo depois do reavivamento no século XVIII fez os deserdados, excluídos do protestantismo tradicional, e sem lugar no catolicismo europeu sofressem por conta da ausência de um movimento autêntico e identificado com a causa dos pobres. A ausência de um movimento vital, espontâneo, e

entusiasta deixou órfãos os deserdados. Pelo menos, a meu ver, até a chegada do pentecostalismo moderno. Essa religião foi plantada no Brasil. Essa situação se persistiu até a chegada dos pentecostais.

Pudemos também perceber que aportou no Brasil manifestações de pentecostalismo tal como ocorreu nos EUA, porém, que se aclimentou no Brasil. decorrer da história até sua configuração moderna oriunda dos EUA. Ele floresceu e cresceu em nosso País facilitado e estimulado pelas características culturais que levou Bittencourt a se referir a uma “matriz religiosa brasileira” e Gedeon Alencar a uma “matriz pentecostal brasileira”. A Igreja Metodista Wesleyana, portanto, é assembleiana, pentecostal, brasileira, porém metodista, episcopal. Na formação da Igreja Metodista Wesleyana, mesmo com as influências de outros pentecostalismos expressos nas mais variadas igrejas no Rio de Janeiro, ela se configurou pela matriz assembleiana brasileira em suas doutrinas, liturgias, celebrações, orações, ordenanças e batismo. Diferenciando somente na organização da igreja, que continuou com a tradição metodista. Foi, assim, com o processo de pentecostalização no metodismo carioca que ela reencontrou sua identidade e reviveu sua representativa junto aos deserdados.

A partir dos desdobramentos da cisão ocorrida na Igreja Metodista do Brasil foi perceptível constatar que já existia no seu interior um forte e crescente processo de pentecostalização. Esse desenvolvimento pentecostal, quando exposto no confronto no subcampo religioso metodista, proporcionou debates acalorados, controvérsias e polêmicas. Esses conflitos fizeram com que questões acerca da implantação do metodismo no Brasil fossem colocadas em prática abertamente nos concílios. Daí ter ficado evidente que o metodismo que chegou País não conseguiu se assimilar a matriz religiosa brasileira e com isso seu crescimento estancou.

Essa redução do crescimento produziu frustrações a alguns metodistas começaram a perceber que o pentecostalismo conseguia uma melhor penetração na cultura brasileira, o que favorecia o seu crescimento. Foi assim que o associara o pentecostalismo com o metodismo primitivo, a Igreja Metodista Wesleyana conseguiu mais sucesso devido a combinação de vários fatores. Entre outros destacamos: a influência das igrejas pentecostais; autoritarismos no campo político que se reproduzia no subcampo metodista; intolerância no interior do metodismo tradicional; não identificação com a religiosidade e cultura brasileira; e a influência dos movimentos carismáticos da década de 1960.

Concluimos que a pentecostalização ainda se processa no interior do protestantismo histórico e na Igreja Metodista do Brasil. Essa mutação não chegou ao fim. Verifica-se esse processo ainda nas novas configurações das igrejas atuais, principalmente no metodismo. Nesse cenário de pentecostalização ou de renovação espiritual cabe destacar que as tensões que provocaram o surgimento da Igreja Metodista Wesleyana ainda não estão resolvidas na Igreja metodista do Brasil. Por exemplo: em 2002 surge no Rio de Janeiro a Igreja Metodista Renovada, sob a liderança do Bispo Walberto que em seu site (<http://www.igrejametodistarenovada.com.br/pagina/13/nossa-historia>) diz em seu histórico que surgiu a partir da Igreja Metodista Wesleyana e hoje tem várias igrejas no País. O mesmo aconteceu em São Paulo com a cisão ocorrida na Igreja Metodista de Vila Mariana, surgindo outro movimento também denominado de Igreja Metodista Renovada. Esse movimento está sob a liderança do pastor Joel Cardoso e tem como sede o Templo localizado em um antigo cinema na Avenida Bosque da Saúde em São Paulo.

Compreendemos as limitações de nossa pesquisa, por conta disso novas pesquisas precisam ser feitas entre as igrejas renovadas e pentecostalizadas a fim de aprofundar a temática da pentecostalização no protestantismo no Brasil, bem como no metodismo brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleia de Deus – origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo. Arte Editorial, 2010.

_____, Gedeon Freire de. *Matriz Religiosa Brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011*. São Paulo. Editora: Novos Diálogos, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo de. Os pentecostais serão maioria no Brasil? *Revista de Estudos da Religião*, p. 48-58, 2008.

_____, Ronaldo de. *Pentecostalismo em expansão: circulação e flexibilidade. As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____, Ronaldo e D'ANDREA Tiaraju, “Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana” in *Novos Estudos*, CEBRAP, N. 69, 2004.

ALVES, Daniel. O Espírito, a igreja e o combate. Chaves religiosas para a interpretação do pentecostalismo globalizado. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 1, 2012.

ALVES, Rubem. A religião e enfermidade, in J. F. Regis de MORAIS (org.) *Construção social da enfermidade*, São Paulo, Cortez, & Moraes, 1978a.

ANDRADE, William César. *Fundamentalismo e Pentecostalismo – um enfoque desde América Latina*. Faculdade Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 1993.

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

ARAÚJO, Isael, (org.) *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O Fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARRIBAS, Célia da Graça. Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião? *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 483-513, 2012.

ARRUDA, Valdir. *Tradição e contradições na arquitetura religiosa brasileira dos anos 1950*. Seminário DOCOMOMO, v. 6, 2005.

ASSUNÇÃO, Luiza Maria de; FERREIRA, Ricardo Vicente. *A importância da migração na interpretação do trânsito religioso*. 2006.

AUBRÉE, Marion. O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo. *Ciência e Cultura*, v. 37, n. 7, p. 1070-1075, 1985.

BARRERA, Rivera Paulo (Org.) *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de Sociologia e Antropologia urbana*, Curitiba, CRV, 2012.

_____, Rivera Paulo e HEATON Tim. A diversidade religiosa brasileira e suas dimensões sociais segundo o censo do ano 2000 in *Estudos de Religião*, n.37, Vol. 23, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

_____, Rivera Paulo. Pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Peru in *Estudos de Religião*, n. 37, Vol. 23, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

BASTIAN, Jean-Pierre. De Los Protestantismos Históricos a los Pentecostalismos latino-americanos: análisis de una mutación religiosa. *Revista Ciencias Sociales (CI)*, n. 016, p. 38-54, 2006.

_____, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. *Revista Estudos de Religião*. Ano, v. 18, p. 26-35, 2004.

BASTIAN, Jean Pierre; BOTTASSO, Juan. *Evangélicos in América latina*. Editorial Abya Yala, 1995.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil. 2 Vols*. São Paulo: Editora da USP, 1971.

BELLAH, Robert N. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade, em *Religião e Sociedade*, v. 13, n.2, 1986.

BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, P. e LUCKMANN, T. *O Dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. SANCHIS, Pierre. *Fiéis & Cidadãos*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, p. 59-86, 2001.

_____, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

_____, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BITTENCOURT FILHO, J. *Do protestantismo sincrético: um ensaio teológico-pastoral sobre o pentecostalismo brasileiro*. Curso de verão ano VII. São Paulo: Paulus, 1993.

_____, J. *Pentecostalismo Autônomo. Alternativas dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro, CEDI, 1991.

_____, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes: Koinonia, 2003.

_____, J. *Do messianismo possível: pentecostalismo e modernização*. Souza, BM et al. *Sociologia da Religião no Brasil, revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*, p. 93-100, 1998.

BLOOM, Harold. *La religión en los Estados Unidos – El surgimento de la nación poscristiana*, Mexico, Fundo de Cultura Económica, 1992.

BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais. *Prática cristã: novos rumos*. São Leopoldo: Sinodal, p. 170-192, 1999.

_____, Oneide. *Produção religiosa e significação social do Pentecostalismo a partir de sua Prática e Representação*. Master's thesis, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1984.

BOJUNGA, Cláudio. *JK: o artista do impossível*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BOMERY, Helena; FREIRE-MEDEIROS, Bianca. *Tempos modernos, tempos de sociologia*. São Paulo: Editora do Brasil, 2010.

BORGES MARTINS, Paulo Cezar. Entra, entra, “inda há p'ra ti lugar”: pentecostalismo e cidadania do negro no Brasil. *Sociedade e Estado*, v. 19, n. 2, 2011.

BOSCH, D. *Missão Transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____, P. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2009.

_____, P. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre “Génesis y estructura del campo religioso” en *Relaciones* No. 108, Vol. XXVII, Otoño de 2006

_____, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1998, pp. 79-126 (Parte II)

_____, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, pp. 7-16.

BRUMBACK, Carl. “*Que quer isto dizer?*”. Livros Evangélicos – Rio de Janeiro – 1960.

BURDICK, John. A queda do profeta negro; o significado ambivalente de raça no pentecostalismo. *Comunicações do ISER*, v. 8, n. 3, 1989.

_____, John. *Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? Raça como retórica – a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 185-212, 2002.

BURITY, Joanildo. Cultura e identidade no campo religioso. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 9, p. 79-104, 1997.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Horizonte: Apresentação v. 9, n. 22, jul./set. 2011-Dossiê: Pentecostalismo no Brasil. *HORIZONTE*, v. 9, n. 22, p. 374-376, 2011.

CÂMARA, Uipirangi Franklin da Silva; SOUZA, Edilson Soares de. Para uma compreensão do sagrado no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. *História Questões & Debates*, v. 43, 2007.

CAMPBELL, Ted. *The Religion of the Heart: a study of European religious life in the seventeenth and eighteenth century*. Wipf & Stock Publishers, 2000.

CAMPO JUNIOR, Luis de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. Ática, 1995.

CAMPOS Jr, *Pentecostalismo e transformações na sociedade brasileira: a Igreja Avivamento Bíblico*. Annablume, 2009.

CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja: debates sobre o pentecostalismo na América latina*. São Leopoldo: Sinodal: Quito: CLAI, 2002.

CAMPOS, Flavio de. *A escrita da história: ensino médio: volume único/Flavio de Campos e Renan Garcia Miranda*. – 1. ed. – São Paulo: Escala Educacional, 2005.

CAMPOS, L. S. A inserção do protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 142-157 (jan./jun. 2012).

_____, L. S. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 21-36, 1995.

_____, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, 2005.

_____, L. S. *Comunicação Religiosa: dos “modelos marxistas” aos “modelos neoliberais” na análise do uso religioso dos meios de comunicação de massa no Brasil*. UMESP-São Paulo: Mimeo, 2001.

_____, L. S. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva In.: *REVISTA USP*, São Paulo, n.61, p. 146-163, março/maio 2004, p. 155

_____, L. S. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças In.: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, jul./set. 2011 - ISSN: 2175-5841, pg. 510-511

_____, L. S. Pentecostalismos urbanos e meios modernos de comunicação no Brasil. *Ibero-Amerikanisches Arkiv*, v. 25, n. 1-2, p. 115-144, 1999.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Estudos do pentecostalismo diante das mudanças de paradigmas em ciências da religião em *Ensaio de Pós-Graduação-Ciências da Religião*, n. 1, p. 29-54, 1995.

_____, Leonildo Silveira. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre "protestantismo" e "repressão": algumas observações 30 anos depois. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 102-137, 2008.

_____, Leonildo Silveira. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. *Revista Estudos de Religião*, p. 9-47, 2008.

_____, Leonildo Silveira. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. *Revista Estudos de Religião*. Ano, v. 16, p. 85-109, 2002.

_____, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Editora Vozes, 1997.

CAMPOS, SL; GUTIERREZ, BF; *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Evangélica Literária Pendão Real, p. 77-120, 1996.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CESAR, Waldo A., SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Editora Vozes, 1999.

_____, Waldo. Linguagem, espaço e tempo no cotidiano Pentecostal. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 110-123, 1996.

CLEVENOT, M. *Enfoques materialistas da Bíblia*, Paz e Terra, pp. 21-58.

COELHO, Lázara Divina. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, v. 1, n. 1, 2009.

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 1ª edição, 2000.

CONTINS, Marcia; BIRMAN, P. Espaço, religião e etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no catolicismo popular e no pentecostalismo. *Religião e espaço público*. São Paulo: CNPq/Pronex, p. 221-235, 2003.

CORTEN, André. *A emoção e os pobres: o Pentecostalismo*. Vozes, 1996.

_____, André. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, p. 149-160, 2001.

CORTEN, André; ECHALAR, Mariana Nunel Ribeiro. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Vozes, 1996.

CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosas: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CUNHA, Christina Vital da. Religiões em movimento: subjetividade e fronteiras no cenário religioso brasileiro. *Religião & Sociedade*, v. 27, n. 1, p. 198-204, 2007.

D'EPINAY, Christian Lalive. Religião, espiritualidade e sociedade: estudo sociológico do pentecostalismo latino-americano. *Cadernos do ISER*, v. 6, p. 5-10, 1977.

DANIEL, Silas. *História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil: os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do movimento pentecostal brasileiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DAWSON, Christopher. *Historia de la cultura Cristiana*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997.

DAYTON, Donald W. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Libros Desafío, 2008.

DIEZ DE VELASCO, Francisco. Religiocentrismo. *REVER – Revista de Estudos de Religião*. São Paulo, ano 2005, n. 4, p. 137-143.

DIMENSTEIN, Gilberto. *Dez lições de Sociologia para um Brasil cidadão: volume único*/Gilberto Dimenstein, Marta M. Assumpção Rodrigues, Alvaro Cesar Giansanti. – 2. ed.atual. – São Paulo: FTD, 2012.

DIXON, David; PEREIRA, Sérgio. O novo protestantismo latinoamericano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 49-69, 1997.

DORNELES, Vanderlei. Transe Místico: o fator de aproximação entre culto primitivo, pós-modernismo e pentecostalismo. *Kerygma*, v. 1, n. 2, p. 81, 2011.

DREHER, Luis Henrique. *A mística protestante em sua expressão alemã*. In: No limiar do mistério: mística e religião. Faustino TEIXEIRA (org.). São Paulo, SP: Paulinas, 2004, p. 205-228.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e sociedade*, v. 14, n. 2, p. 62-87, 1987.

_____, André. Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile. *Estudos da Religião*, v. 8, p. 61-83, 1992.

DURHEIM, É. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea e KITAGAWA, Joseph M. *Metodologia de la historia de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1986.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Pentecostalismo, urbanização e periferia: Perspectivas teóricas. *Paralellus*, v. 2, n. 4, p. 181-192, 2013.

FAUSTINO, Artur Schausltz Pereira. Geografia política e pentecostalismo: Um estudo de caso dos assembleianos em Cabo Frio (RJ). *Espaço e Cultura*, n. 30, p. 80-93, 2011.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 2001.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. Pentecostalismo e secularização: Da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso. *HORIZONTE*, v. 10, n. 28, p. 1458-1472, 2012.

FOERSTER, Norbert. *A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC paulista: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa - a instituição e os sujeitos*, Tese de Doutorado, Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

_____, Norbert Hans Christoph. Migração e religião: padrões de migração no pentecostalismo mais antigo brasileiro. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, p. 101-128, 2010.

_____, Norbert Hans Christoph. Poder e Política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 8, n. 8, p. 121-138, 2007.

FONSECA, André Dioneu. Os impressos institucionais como fonte de estudo do pentecostalismo: uma análise a partir do livro História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Revista Eletrônica *História em Reflexão*, v. 3, n. 5, 2009.

FONTES, Paulo. *Um nordeste em São Paulo. Trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-66)*, Rio de Janeiro, FGV, 2008.

FOSSAERT, Robert, *A sociedade. Uma teoria geral*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. *Na força do Espírito: os pentecostais na América-Latina, um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, p. 257-275, 1996.

FRIGERIO, Alejandro. Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas. *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL, p. 10-28, 1994.

FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. Debate e Crítica. Revista Quadrimestral de *Ciências Sociais*, n. 66, p. 75-94, 1975.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*: Tradução de Galeano Freitas, Rio de Janeiro, Paz e Terra. 50ª Impressão. 2009

GARCÍA LEGUIZAMÓN, Fernando. Protestants, Evangelicals and Pentecostals: Some preliminary conceptual clarifications in a social research field. *Folios*, n. 36, p. 171-187, 2012.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____, Clifford. *O saber local: novos ensaios sobre antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GHERMAN, Michel. *Deus e Diabo na Terra Santa: pentecostalismo brasileiro em Israel*. WebMosaica, v. 1, n. 1, 2009.

GIDDENS. A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, Rio de Janeiro, Attar/PRONEX, 2002.

GODOY, Daniel; NANJARI, Cecília Castillo. No pentecostalismo o Espírito Santo favorece os pobres. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, ano XVIII, n. 27, p. 26-35, 2004.

GOMES, Edlaine C. *O Movimento do Espírito: diversidade e unidade do pentecostalismo na Baixada Fluminense*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

GOMES, Marília; CATALÃO, Igor. Migração, *Religião e a Dinâmica Urbana: um enfoque sobre o Pentecostalismo no Distrito Federal*. Comunicação apresentada no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Associação Brasileira de Estudos Populacionais [Em linha]. [Consult. 12 Mar. 2007]. Disponível em:< URL: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_405.pdf, 2006.

GONDIM, Ricardo. *O Que os Evangélicos Não Falam*. Editora Ultimato, 2006.

GONZÁLEZ, O. E. *Cristianismo na América Latina: uma história/* Ondina E. González, Justo L. González. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GOUVEA, Gualberto. *A cidadania dos despossuídos, segregação e pentecostalismo*. 1995. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.

GRACINO JÚNIOR, Paulo et al. “Minas são muitas, mas convém não exagerar”: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Caderno CRH*, v. 21, n. 52, 2008.

_____, Paulo. Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil. *HORIZONTE*, v. 6, n. 12, p. 69-92, 2009.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*, São Paulo, Paulinas, 2006.

_____, Silas. *O estudo das religiões: Desafios contemporâneos*, São Paulo: Paulinas, 2004.

GUIMARÃES, Patrícia. *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Depto Ciências Sociais/UERJ, 1997.

GUIMARÃES, Robson Franco. Os últimos dias: crenças, sentimentos e representações dos pentecostais da Igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativas ao imaginário do fim dos tempos. *Davar Polissêmica*, v. 2, n. 1, p. 1, 2011.

GUTWIRTH, Jaques. *Igreja eletrônica e pentecostalismo autóctone*. Brasil & França. Ensaios de Antropología Social, 1992.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. 2ª ed. – São Paulo: ASTE, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? em *Religião e Sociedade*, v. 18, n.1, 1997, pp.31-48.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª Ed. 19ª reimpressão. São Paulo, SP: Editora Schwarcz, 2004 [Companhia das Letras]. [1ª edição de 1936].

HOLLENWEGER, Walter J. *El pentecostalismo: historia y doctrinas*. Ed. La Aurora, 1976.

HORTON, Stanley. *Teologia Sistemática: Uma perspectiva pentecostal*. Stanley M. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

HOWE, Gary N. Representações religiosas e capitalismo: Uma “leitura” estruturalista do pentecostalismo no Brasil. em *Cadernos do ISER*, n. 6, p. 39-48, 1977.

IGREJA METODISTA. *Cânones da Igreja Metodista*. Piracicaba: Equilíbrio Editora, 2012.

IGREJA METODISTA DO BRASIL. Rio de Janeiro. *Atas, Registros e Documento do Oitavo Concílio Geral*. 1960

IGREJA METODISTA DO BRASIL – 1º REGIÃO ECLESIASTICA. Rio de Janeiro. *Atas, Registros e Documento Nono Concílio Regional da 1º Região Eclesiástica*: 1966.

_____. Rio de Janeiro. *Atas, Registros e Documento do Décimo Concílio Regional da 1º Região Eclesiástica*. 1965

_____. Rio de Janeiro. *Atas, Registros e Documento do Décimo Primeiro Concílio Regional da 1º Região Eclesiástica*. 1967

_____. Rio de Janeiro. *Atas, Registros e Documento do Décimo Segundo Concílio Regional da 1º Região Eclesiástica*. 1968

IGREJA METODISTA WESLEYANA. *Estatuto e Regimento Interno*. Centro de Publicações da IMW: Nilópolis, Rio de Janeiro, 2009.

JACOB Cesar et ali, *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais*, São Paulo, Loyola, CNBB, 2003

JAENISCH, Samuel Thomas. Ecos da reforma: sobre o crescimento pentecostal e seus impactos no protestantismo histórico em Porto Alegre. Século XXI – *Revista de Ciências Sociais*, v. 1, n. 1, p. 119-139, 2011.

JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista mexicana de sociología*, v. 74, n. 4, p. 649-678, 2012.

JANNUZZI Paulo de Martino, *Migração e mobilidade social. Migrantes no mercado de trabalho paulista*, São Paulo, FAPESP, IFCH UNICAMP, Autores Associados, 2000.

JARDILINO, J. R. L. *A chegada do Espírito: Uma visão histórica teológica das religiões do espírito em São Paulo na década de 1930*. 1993, 128f. Tese de Mestrado em Ciências da Religião – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. *O movimento da autonomia – nasce a Igreja Metodista do Brasil, 2 de setembro de 1930*”. In: SOUZA, José Carlos de (ed.). *Caminhos do metodismo no Brasil: 75 anos de autonomia*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2005, p. 12-15

_____, Rui de Souza. Pentecostalismo e Questões Teológicas. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 57-68, 1995.

JUNGBLUT, Airton Luís. A guerra santa de evangélicos contra o neopentecostalismo. *Debates do NER*, n. 1, 2007.

JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná.

KENDALL, R. T. *A modificação puritana da teologia de Calvino*. In: *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1990, 243-264

KOLAKOWSKI, L. *La herejía mística y la herejía racionalista en el calvinismo neerlandés de finales del siglo XVII*. In: LE GOFF, Jacques (comp.). *Herejías e sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. México, Siglo Veintiuno, 1962, p. 285-292.

KOWARICK, Lúcio, *A espoliação urbana*, Paz e Terra, 1993.

_____, Lúcio, *As lutas sociais e a cidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.

LAHIRE, Bernard. *Os determinantes da ação*. Petrópolis, Vozes, 2002b.

LANDIN, Leilah. (Edit.) *Sinais dos tempos: Igrejas e seitas no Brasil; Tradições religiosas no Brasil; Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, *ISER*, 1989 (Cad. *ISER*, n°s 21, 22 e 23).

LAVADO PRIETO, Nelson Augusto. *Perspectivas para una teología del culto pentecostal de las asambleas de dios de Colombia a partir de la lectura exegética de Juan 6.11*. 2011.

LE GOFF, Jacques (comp.). *Herejías e sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. México, Siglo Veintiuno, 1962, p. 263-283.

LEÃO, Marília Alves S. F. *Pentecostalismo, Religiosidade do Povo Oprimido*. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1981.

LEÃO NETO, Reynaldo Ferreira. *A Igreja Metodista nos anos Sessenta: Uma abordagem Histórica*. Monografia (Graduação em Teologia) – Curso de Bacharel em Teologia, Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, 1982.

LEMOS Fernanda. Pentecostalismo nos trens de São Paulo - DOI: 10.5752/P. 2175-5841.2011 v9n22p466. *HORIZONTE*, v. 9, n. 22, p. 466-492, 2011.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 3ª ed. rev. – São Paulo: ASTE, 2002.

LIMA, Eber F. Silveira. *A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo: um estudo de caso e pistas pastorais*. EFS LIMA, 1996.

LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LINDHOLM, Charles. *Carisma – êxtase e perda da identidade na veneração do líder*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

LIRA, Ronald Apolinario de. O Espírito sopra onde quer: carisma versus hierarquia numa “Assembléia de Deus Renovada”. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, v. 14, n. 40.

LOPES, Marcelo. Bem aventurados os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 34, n. 2, p. 141-146, 2012.

MACEDO, Emiliano Unzer. *Pentecostalismo e Religiosidade Brasileira*. São Paulo, 2007.

MACHADO, M. *Territorialidade Pentecostal: um estudo de caso em Niterói. Contribuição à compreensão do fenômeno do pentecostalismo no Brasil*. 1992. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia, UFRJ.

MACHADO, Maria das Dores Campos. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. *Estudos de Religião*, v. 15, n. 33, p. 12-26, 2007.

_____, Maria das Dores Campos. *Competição Religiosa e seus efeitos no pentecostalismo*. *Jornal Folha Universal IURD Semanal*, v. 950, n. 1.067, p. 000, 1998.

_____, Maria das Dores Campos. Pesquisa com líderes religiosos: questões éticas e metodológicas. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 34, 2013.

_____, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Anpocs, 1996.

_____, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos feministas*, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MADURO, Otto, *Religión y conflicto social*, México Centro de Estudios Ecuménicos, México 1980.

_____, Otto. *Religião e luta de classes*, Petrópolis: Vozes, 1981 (cap.1).

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.

MAGALHÃES JR, Adriano Augusto de Castro. *Fogo sobre Terra Brasileira: o impacto do pentecostalismo no protestantismo histórico brasileiro*. 2000. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

MAGALHÃES, Izabel. Linguagem e ideologia no discurso pentecostal. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 3, n. 1, p. 21, 2010.

MAIA, Ulisses Barros de Abreu. *O uso das tecnologias de informação como instrumentos de poder no pentecostalismo brasileiro*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 12, n. 1, 2011.

MANSILLA AGÜERO, Miguel Ángel. Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. Polis. *Revista Latinoamericana*, n. 19, 2012.

MANSILLA, MIGUEL. *La cruz y la esperanza*. La cultura pentecostal en la primera mitad del siglo XX, 2009.

MARASCHIN, J. Os Corpos do Povo Pobre. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Ano I, Nº 3, páginas 27-40, março de 1986.

MARIANO, Ricardo. *O futuro não será protestante*. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 1, n. 1, p. 89-114, 2007.

_____, Ricardo. Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. 10, n. 329, p. 5-7, 2010.

_____, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola, 1999.

MARIZ, C. L. A “Guerra Espiritual” e o Crescimento do Pentecostalismo e Neopentecostalismo no Brasil: Uma Revisão da Literatura. Caxambu: *Trabalho apresentado na XIX REUNIÃO ANUAL DA ANPOCS*, 1998.

MARIZ, Cecília Loreto. *Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo, Aipral, 1996.

_____, Cecília Loreto. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 37-52, 1995.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 141-159, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto; SOUZA, Beatriz Muniz. *A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro*. Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: PUC-SP/UMESP, p. 85-92, 1998.

MARIZ, Cecilia. El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil. *Sociedad y Religión*, v. 13, p. 21-32, 1995.

_____, Cecília. Estudos sobre pentecostalismo: uma perspectiva brasileira. *Estudios sobre religión*, p. 2-4, 1999.

MARX, K. & ENGELS, F., *Sobre la religión*, (com introdução de Hugo Assmann & Reyes Mate), Salamanca: Sígueme, 1979.

MCALISTER, Robert. *A experiência pentecostal: a base bíblica e teológica do pentecostalismo*. Igreja de Nova Vida, 1977.

MELLO, Izabel Cristina Veiga. *As relações de poder no pentecostalismo brasileiro: uma identidade forjada no calor de sua história*. Adaptação do texto: Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileiro. 2010. Dissertação (Mestrado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS), p. 46-62; 64-70.

_____, Izabel Cristina Veiga. Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileiro. *Protestantismo em Revista*, v. 24, p. 17-33, 2011.

MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação*. SOUZA, Beatriz Muniz de 1998.

_____, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouveia, *A experiência religiosa e a institucionalização da religião*, in ESTUDOS AVANÇADOS 18 (52), 2004.

_____, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, SP: ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1995.

_____, Antônio Gouvêa. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas). *Estudos de Religião*, p. 49-59, 1992.

MENESES, Jonatas Silva. Protestantismo, Protestantismos ou Protestantismo à brasileira? *NURES*. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade ISSN 1981-156X, n. 18, 2011.

MENEZES, Jonathan M. As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia. Londrina (1972-2008). *Antíteses*, v. 2, n. 3, p. 527-530, 2009.

MINA, Andréia Mendes de Souza. Pentecostalismo e alteridade: a demonização do outro no discurso da Assembleia de Deus. *Esboços-Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, v. 11, n. 11, p. pp. 73-82, 2008.

MIYAHIRA, Fernando Tetsuo Veneza. Histórico e matriz religiosa no pentecostalismo brasileiro. *Revista História Agora*. 2013.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Pentecostalismo no Brasil: Os Desafios da Pesquisa. *Revista de Cultura Teológica*, n. 13, p. 7-20, 1995.

MONTERO, Paula. *Religiões e dilema da Sociedade brasileira* in *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995). Vol 1 Antropologia*. Brasília, Ed. Sumaré/ ANPOCS/ CAPES, 1999, pp. 327-367.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea, em *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, junho 2008, pp.70-83.

MOREIRA, Alberto. Novas igrejas e movimentos religiosos: O pentecostalismo autônomo. *Cadernos do IFAN*, v. 15, p. 7-58, 1996.

MORIN, Edgar & MOIGNE, J - L. *A inteligência da complexidade*. Ed. Peirópolis, 2000.

MOURA, Abdalaziz de. *O Pentecostalismo como fenômeno religioso popular no Brasil*. Separata da Revista Eclesiástica Brasileira, 1971.

NAÑEZ, Rick. Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto. São Paulo: Editora Vida, 2007. 430p.

NAPOLITANO, M.; VILLAÇA, M. M. *Tropicalismo: As Relíquias do Brasil em Debate*. Revista Brasileira de História, v. 18, n. 35, s/p., 1998.

NASCIMENTO, W. S. *Pentecostalismo e Igrejas Históricas no Brasil: Uma análise do fenômeno pentecostal*. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1997.

NIEBUHR, R. H., *As origens sociais das denominações cristãs*. São Bernardo do Campo, 1992.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que mais de oito milhões de negros são pentecostais*. Editora Mundo Cristão, 2004.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil-DOI: 10.5752/P. 2175-5841.2011 v9n22p383. *HORIZONTE*, v. 9, n. 22, p. 383-395, 2011.

_____, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, n. 1, 2007.

_____, Ari Pedro. O Espírito Santo e o pentecostalismo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 25, n. 107, p. 87-101, 1995.

_____, Ari Pedro. *Religiões populares e modernidade no Brasil*. Brasil e França-Ensaio de Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1992.

ORTIZ, Renato. *A procura de uma sociologia da prática*. In: _____. (Org.). Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994, n. 39, p. 7-37. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

_____, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____, Renato. *Religião e globalização*, em *Mundialização: saberes e crenças*, São Paulo, Brasiliense, 2006.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*, São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

PASSOS, João Décio. *A matriz católico-popular do pentecostalismo. Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, p. 47-77, 2005.

_____, João Décio. O pentecostalismo brasileiro: resíduos e afinidades. *Religião e Cultura*, 1, v. 1, p. 37-87, 2002.

_____, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____, João Décio. Pentecostalismo e Modernidade. *NURES*. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade ISSN 1981-156X, n. 02, 2006.

PASSOS, Mauro; ROCHA, Daniel. Em tempos de pós-pentecostalismo: repensando a contribuição de Paulo Siepierski para o estudo do pentecostalismo brasileiro. *Revista Angelus Novus*, n. 3, p. 261-290, 2012.

PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, p. 143-260, 1997.

PERBONI, Fabio. O pentecostalismo “clássico”: a Igreja Assembleia de Deus em Ribeirão Preto. *Estudos de História*, p. 161-172.

PEREIRA, Clevisson Junior; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião, espaço sagrado e pentecostalismo: análise de uma espacialidade pentecostal. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 1, n. 2, 2013.

PERINE, Marcelo. *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo*. São Paulo: Loyola, 2004.

PERRIN, Christine Lieneman, *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2005.

PIERRUCI, A.F. *O Desencantamento do mundo*, São Paulo, Editora 34, 2005

- PIETTE, A., *Les religiosités séculières*. Paris. Pres Universitaires de France, 1993.
- PINEZI, Ana Keila Mosca. The meaning of death attributed by protestants and neo-pentecostals. *Paidéia* (Ribeirão Preto), v. 19, n. 43, p. 199-209, 2009.
- PLÁCIDO, Reginaldo Leandro. *Na dimensão do Espírito: Uma leitura do Espírito Santo na Teologia Pentecostal em interface com a Teologia Sistemática de Paul Tillich*, IEPG – Ciências da Religião. EST. São Leopoldo, 2008. (Dissertação de Mestrado).
- POBLLE, J. Nem Nova Moda Nem Nova Criação. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Ano I, Nº 3, páginas 11-24, março de 1986.
- POMMERENING, Claiton Ivan. Oralidade e Escrita na Teologia Pentecostal: acertos, riscos e possibilidades. *Protestantismo em Revista*, v. 24, p. 117-133, 2011.
- PORCILE, Teresa. Teologia do coração e influência social na América Latina (I). *Grande Sinal*, vol. / ano. 51, n. 2 (1997), p. 193-210.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no mundo*, 2ª ed. São Paulo, Alfa-Omega, 1976.
- QUEIROZ, RENATO DA SILVA. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 132-149, 2005.
- RABELO, José Maria; RABELO, Thereza. *Diáspora: os longos caminhos do exílio*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- RABELO, Miriam Cristina; MOTTA, Sueli Ribeiro; NUNES, Juliana Rocha. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 93-121, 2002.
- RABELO, Mirian CM. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e dinâmica de lugar candomblé e no pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n. 7, p. 11-37, 2005.
- RABUSKE, Irineu José et al. Evangélicos brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam?. *Revista Brasileira de História*, v. 4.
- RENDERS, Helmut. Deus, o ser humano e um mundo nas linguagens imagéticas da religião do coração: códigos e projetos. In: *Pistis & Praxis*, vol. 1, n. 2, p. 373-413 (jul./dez. 2009a).
- _____, Helmut. Imaginário religioso católico – protestante – pentecostal – neopentecostal? Implicações da origem e múltiplas reedições do livrinho do coração em solo brasileiro. In: *Ciências da Religião, História e Sociedade*, vol. 7, n. 2, 116-153 (2009).

_____, Helmut. *Raízes, projetos, mentalidades e perspectivas da religião “cordial” do Brasil: uma viagem em busca da alma brasileira*. Relatório de pós-doutorado (Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião UFJF). Juiz de Fora, MG: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011. 252p

_____, Helmut. *Religião wesleyana do coração e religião cordial brasileira: “união mística” com a matriz religiosa brasileira ou porta para uma imersão cultural transformadora?* In: H. Renders e J. C. de Souza (eds.). *Teologia wesleyana, latino-americana e global: uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg*. São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2011, p. 181-198. [Série Teologia Wesleyana Brasileira edição especial].

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Por uma eclesiologia metodista brasileira. *Caminhando* (online), v. 9, n. 1, p. 43-64, 2009.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICCI, Maurício. Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo. *Revista Cadernos de Campo* (USP). São Paulo, n. 16, 2007.

RIDENTI, M. 1968 - de novo! Disponível em: <http://boell-latinoamerica.org/download_pt/1968_port_abrev.pdf>. Acesso em: 7 maio 2009.

RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Numen*, v. 8, n. 2, 2010.

_____, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. Olho d'Água, 2001.

RIVIÈRE, Gilles. *Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. New world New worlds, 2007.

ROCHA, Daniel. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro. *HORIZONTE*, v. 9, n. 22, p. 583-604, 2011.

_____, Daniel. Os fundamentos de um reino milenar: expectativas milenaristas e engajamento político na história do fundamentalismo religioso norte-americano. *FRONTEIRAS Revista de História*, v. 12, n. 21, p. 203-225, 2011.

_____, Daniel. Venha a nós o vosso reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro. *HORIZONTE*, v. 8, n. 16, p. 168-170, 2010.

ROCHA, Daniel; ZORZIN, Paola. *Os evangélicos em números: algumas observações sobre o que revelou (e o que não revelou) o estudo “Novo Mapa das Religiões” sobre o “agregado evangélico brasileiro”*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, 2012.

ROCHA, Isnard. *Pioneiros e bandeirantes do metodismo no Brasil (cem biografias) – bispos, ministros, pregadores locais e leigos da Igreja Metodista do Brasil*. Editora Imprensa Metodista, 1967.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Literatura e cordialidade. O público e o privado na cultura brasileira*. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 34, 2013.

ROLIM, Francisco Cartaxo. A face conservadora do pentecostalismo. *Revista de cultura*, 1989.

_____, Francisco Cartaxo. A propósito do Pentecostalismo de forma Protestante. *Cadernos do ISEER*, v. 6, p. 11-20, 1977.

_____, Francisco Cartaxo. Gênese do pentecostalismo no Brasil. *Rev Eclesiástica Brasileira*, v. 161, p. 119-40, 1981.

_____, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo, governos militares e revolução. *Revista Eclesiástica*, 1993.

_____, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Gênese, Estrutura e Funções*. 1976. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro.

_____, Francisco Cartaxo. *Protestantismo, pentecostalismo: dados estatísticos; descrição das principais igrejas pentecostais*. CERIS, Departamento de Pesquisa, 1977.

ROLIM, Francisco Cartaxo; BITTENCOURT FILHO, Jose; HORTAL, Jesús. *Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade*, São Paulo, AM Edições, 1996.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a Graça*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005.

_____, Paulo. Esperanças e decepções. *Revista Ciências da Religião-História e Sociedade*, v. 5, n. 2, 2009.

RUSSO, Mauricio; OLIVEIRA, Gledson Ribeiro de. *Devagar e sempre, com fé em Deus: Evangélicos Cearenses nos censos demográficos*. 2011.

SAHLINS, Marshall. *Sociedades tribais*. 3 ed. Rio De Janeiro: Zahar Editores, 1983.

SANCHIS, Pierre. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2, p. 123-126, 1997.

SANTOS, Aureo Bispo dos. Pentecostalização do Protestantismo Histórico. *Cadernos do ISER*, n. 6, p. 21-24, 1977.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____, Milton, *A urbanização brasileira*, São Paulo, Edusp, 2005.

SANTOS, Rosileny Alves dos. *Entre a Razão e o Êxtase: Experiência religiosa e estados alterados de consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, Valdevino Rodrigues dos. *Tempos de exaltação: Um estudo sobre a música e a glossolia na igreja do evangelho quadrangular*. Annablume, 2002.

SANTOS, Valter Borges dos. *Pentecostalização do protestantismo histórico brasileiro: estudos das práticas pastorais da Igreja Metodista Wesleyana*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, 2013.

SARAGOÇA, Yara Cristina Bernejo. *Evangelizando homens de negócios: o pentecostalismo e o empresariado*. 2010.

SARGANT, W. *A conquista da mente – Fisiologia da conversão e da lavagem cerebral*, São Paulo, Ibrasa, 1988.

SCARPI, Paolo, *Egito*. IN: *Politeísmos: As religiões antigas no mundo antigo*, Hedra, pp.55-78.

SCHMIDT, Daniel Augusto. *Herdeiros de uma tradição: uma investigação dos fundamentos teológico-ideológico do conservadorismo metodista na crise da década de sessenta*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

SELL, Carlos Eduardo & BRÜSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. Itajaí / São Paulo, SP: Universidade do Vale do Itajaí / Paulinas, 2006.

SEMAN, Pablo. *El cuerpo en el pentecostalismo*. XIX Encontro Anual ANPOCS, Grupo de Trabajo pessoa, corpo e doença, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995.

_____, Pablo. El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. *Apuntes de Investigación del CECYP*, v. 4, n. 5, 2000.

_____, Pablo. Identidades Religiosas e Concorrência no Campo Religioso. *Debates do NER*, n. 1, 2007.

SHAULL, Richard; CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1999.

SHOJI, Rafael. Religiões entre Brasileiros no Japão: Conversão ao Pentecostalismo e Redefinição Étnica. Revista de *Estudos da Religião*, p. 46-85, 2008.

SIEPIERSKI, Paulo D. *A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil. História das Religiões no Brasil*. Recife, Ed. Universitária da UFPE, 2002.

_____, Paulo D. *Mutações no protestantismo brasileiro: o surgimento do pós-pentecostalismo*. In: DREHER, Martin N (Org.). 500 anos de Brasil e igreja na América Meridional. Porto Alegre: EST, 2002.

SIEPIERSKI, Paulo. *Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro*. O Estudo das Religiões: Desafios contemporâneos. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVA, Claudia Neves da; COSTA, Selma Frossard. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais e suas expressões na política de assistência social do município de Londrina. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, v. 28, n. 1, p. 45-58, 2007.

SIMPLICIO, Inara da Rocha. *O processo de conversão do negro: umbanda e pentecostalismo*. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Dissertação (mestrado) UNICAMP: Programa de Pós-Graduação em Sociologia. 1996.

SINGER Paul, *Economia política da urbanização*, São Paulo, Contexto, 1997.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. Between Babel and Pentecost: evangelical cosmology in contemporary Brazil. *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 2, p. 78-104.

SOARES, Maria Antonia Vieira; PIGNATARI, Rosa Malena. *Comunicação e os desafios da prática cidadã frente a um pentecostalismo de herança sacral*.

SOUSA, Bertone de Oliveira. Pentecostalismo, urbanização e modernidade: análise histórica do crescimento da Assembléia de Deus na cidade de Imperatriz (MA). *Revista Espaço Acadêmico*, v. 9, n. 100, p. 119-126, 2009.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai*. Viçosa: Ultimato, 2004.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *Pentecostalismo em São Paulo*. Universidade Rio Claro, 1967.

STADTLER, Hulda. Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade. Revista de *Estudos da Religião*, v. 2, n. 2, p. 112-135, 2002.

STARK, Rodney, BAINBRIDGE, W. *Uma teoria da religião*. São Paulo, Paulinas, 2008.

_____, Rodney. *O crescimento do cristianismo – um sociólogo reconsidera a história*, São Paulo, Paulinas, 2006.

STEGEMANN, Ekkehard W. e STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo – os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*, São Paulo-São Leopoldo, Paulus-Sinodal, 2004.

SYNAN, Vinson. *O Século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Editora Vida Acadêmica, 2009.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*. São Paulo: Loyola, 1998.

TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, fundo de Cultura Económica, 1983.

_____, E., *The social teaching of the Christian Churches*, London, 1931

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, Ione Ribeiro. A obra do sociólogo Pierre Bourdieu: uma irradiação incontestável. *Educação e Pesquisa*. Universidade de São Paulo – Brasil, vol. 33, núm. 1, janeiro-abril, 2007, pp. 117-134.

VALVERDE, Messias. 2012: ano de jubileu no metodismo brasileiro? *Revista de Educação do COGEIME*, v. 21, n. 41, p. 13-25, 2013.

VELASCO, Francisco Diez de. *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

_____, Francisco Diez de. *Religocentrismo*. REVER. Revista de Estudo de Religião, n. 4, 2005, pg. 137-143. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_velasco.pdf, acessado em 10.outubro.2013, às 23h)

VELHO, Otávio. Antropologia da Religião em tempos de globalização. *Etnográfica*, v. 2, n. 2, p. 347, 1998.

VENTURA, Z. 1968: *O ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VICTOR, Valla; EDUARDO, Stotz. Pobreza, emoção e saúde: uma discussão sobre pentecostalismo e saúde no Brasil. *Revista Brasileira de Educação*. Campinas, Editora Autores Associados, n. 19, p. 63-75.

VINGREN, Ivar. *Gunnar Vingren: o diário do pioneiro*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

WACH, J. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1971.

WALDO, Cesar; RICHARD, Shaull. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios*. 1999.

WALSH, Roger N. *O espírito do xamanismo: uma visão contemporânea desta tradição milenar*: São Paulo, Saraiva, 1993.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 170-197.

_____, Max. *La ética económica de las religiones universales (El Judaísmo antiguo), en Ensayos sobre Sociología de la Religión* (v.3), Madrid, Taurus, 1998, pp.15-410.

_____, Max. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1979.

WILSON, Edward O. *A unidade do conhecimento: Consiliência*. Rio de Janeiro: Campus, 1999. (cap. 11. Ética e religião, pp. 22-225).

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo brasileiro de rito luterano. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 68-77, 2005.

WULFHORST, Ingo. O pentecostalismo no Brasil. WULFHORST, I. et ali. *Estudos teológicos*, v. 1, 1995.

WYNARCZYK, Hilario; SEMÁN, Pablo. *Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina*. Frigerio, Alejandro (comp.), 1994.

ZALUAR Alba, *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*, São Paulo, Brasiliense, 1985.