

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ALESSANDRO BARTZ

PERCURSOS RELIGIOSOS E ADESÃO:
COMUNIDADES URBANAS DA IECLB COMO ESTUDO DE CASO

São Leopoldo

2013

ALESSANDRO BARTZ

PERCURSOS RELIGIOSOS E ADESÃO:
COMUNIDADES URBANAS DA IECLB COMO ESTUDO DE CASO

Tese de doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia Prática

Orientador: Oneide Bobsin

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B294p Bartz, Alessandro
Percurso religiosos e adesão: comunidades urbanas da IECLB como estudo de caso / Alessandro Bartz ; orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2013.

347 p.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 2. Igreja Luterana – Brasil. 3. Identificação (Religião). 4. Religião e sociologia. 5. Igreja urbana – Brasil. I. Bobsin, Oneide. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador:



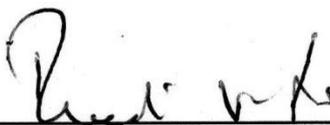
Prof. Dr. Oneide Bobsin (Presidente)

2º Examinador:



Prof. Dr. Júlio César Adam (EST - PPG)

3º Examinador:



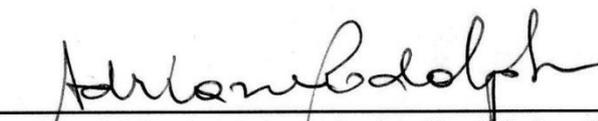
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (EST - PPG)

4º Examinador:



Prof. Dr. Rodrigo Portella (UFJF/MG)

5º Examinador:



Prof.ª Dr.ª Adriana Luisa Rodolpho (UFPEL/RS)

Agradecimentos

Ao Deus da vida que, com sua graça, deu-me ânimo, força e persistência nessa longa jornada.

À minha esposa, Franciele Kogler Bartz, companheira em todos os momentos.

Ao meu orientador, prof. Dr. Oneide Bobsin, pela insistência em pesquisar a IECLB.

Ao prof. Dr. Rudolf von Sinner, pelo convite para fazer parte de seu projeto de pesquisa.

Ao casal de amigos, Iuri Reblin e Kathlen Oliveira, pela primeira leitura da tese.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

A mobilidade religiosa é um fenômeno recente e se configura num dos principais fatores que modificam o campo religioso brasileiro, o qual pode ser caracterizado por um quadro de diversificação e pluralismo religioso. Na modernidade, as modificações no campo produzem novas configurações da religião, do crer e do pertencimento. As igrejas tradicionais são alcançadas por essas movimentações, especialmente, no âmbito urbano. Nesse sentido, esta tese versa sobre a adesão à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) em comunidades urbanas, através de uma pesquisa empírico-qualitativa que aborda os percursos religiosos e modalidades de pertencimento e adesão em três comunidades, as quais serviram como estudo de caso. Além dos percursos religiosos, buscamos decifrar as motivações, os níveis de participação e integração, a relação exclusiva ou dúplice com a comunidade religiosa escolhida. Problematizamos o fenômeno da migração religiosa através de conceitos como conversão, passagem ou adesão, num campo religioso em que a adesão por atribuição perde espaço para a adesão adquirida. O levantamento de dados aponta para uma mobilidade religiosa que proporciona diferentes modalidades de agregação e pertencimento compreendidas pela nova identidade religiosa, evidenciando adesões pela família (Sapucaia do Sul/RS), individuais (São Luís/MA), ou momentâneas, parciais e móveis (Rio de Janeiro/RJ). Identificamos que a migração e adesão religiosa, nessas comunidades, através da família ou da escolha pessoal, revelam que o elemento transmissor da religião não mais ocorre através dos laços simbólicos, como a tradição e a etnicidade, o que evidencia uma Igreja que, paulatinamente, vai se modificando, no contexto brasileiro, substituindo esses elementos tradicionais de adesão, pelo teológico e confessional, como proposta eclesial aberta e universal. Nesse sentido, com base nos estudos de caso, elencamos desafios e oportunidades para comunidades urbanas da IECLB, que ao receber pessoas com percursos religiosos dinâmicos e acentuados, torna-se um lugar religioso escolhido para a vivência da fé.

Palavras-chave: adesão; pertencimento; mobilidade religiosa; luteranismo; pluralismo religioso.

ABSTRACT

Religious mobility is a recent phenomenon and has become one of the main factors which modify the Brazilian religious field, which can be characterized by a scenario of religious diversification and pluralism. In modernity, the modifications in the field produce new configurations of religion, of believing and of belonging. The traditional churches are reached by these movements, especially in the urban areas. In this sense, this thesis deals with the adherence to the Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) [Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil] in urban congregations, through an empirical-qualitative research which addresses the religious journeys and modalities of belonging and joining in three congregations which served as a case study. Besides the religious journeys, we sought to decipher the motivations, the levels of participation and integration, the exclusive or twofold relation with the chosen religious community. We problematized the phenomenon of religious migration through concepts such as conversion, passage or joining, in a religious field in which adherence by attribution loses space to acquired adherence. The survey of data points to religious mobility which propitiates different modalities of aggregation and belonging comprehended by the new religious identity, revealing adhesions by family (Sapucaia do Sul/RS), by individuals (São Luís/MA), or momentary, partial and mobile (Rio de Janeiro/RJ). We identified that the religious migration and adherence, in these congregations, through family or personal choice, reveal that the transmitter element of religion no longer occurs through symbolic ties, such as tradition and ethnicity, which reveals a church which, slowly, is changing, in the Brazilian context, substituting these traditional elements of adherence with theological and confessional ones, for an open and universal ecclesial proposal. In this sense, based on the case studies, we list challenges and opportunities for urban congregations of the IECLB, which, upon receiving persons with dynamic and accentuated religious journeys, becomes a chosen religious space for living out the faith.

Key words: adherence; belonging; religious mobility; Lutheranism; religious pluralism.

LISTA DE TABELAS, GRÁFICOS E FIGURAS

Tabela 1: População Total e Grupos Religiosos no Brasil

Tabela 2: Distribuição percentual da população residente, por Grandes Regiões, segundo os grupos de religião – 2000/2010

Tabela 3: Percentual da população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião – Brasil – 2010

Tabela 4: Religião atual e trânsito religioso

Tabela 5: Religião atual x religião anterior

Tabela 6: Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião

Tabela 7: Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião

Tabela 8: Batismo por cada grupo de 100 membros, 1997 a 2002

Tabela 9: Comparativo taxas Brasil & IECLB - 2000

Tabela 10: Igrejas evangélicas Censo – 2010

Gráfico 1: Percentual da população residente, segundo os grupos de religião Brasil – 2000/2010

Gráfico 2: Sobrenomes de origem de membros da comunidade

Gráfico 3: Novos membros, batismos, confirmações e falecimentos (dados boletins informativos 2008-2009)

Figura 1: Católicos – Censo 2010

Figura 2: Evangélicos – Censo 2010

Figura 3: Sem religião – Censo 2010

Figura 4: Padrões de migração entre religiões

Figura 5: Religião Evangélica de Missão Luterana – 1991 – 2000

Figura 6: Religião evangélica de missão luterana no território nacional – 2000

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 CONFIGURAÇÃO ATUAL DO CAMPO RELIGIOSO E MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL.....	25
1.1 RELIGIÃO NO BRASIL – QUADRO DE DIVERSIDADE RELIGIOSA.....	26
1.2 MOBILIDADE E TRÂNSITO RELIGIOSO: FLUXOS, DIREÇÕES E VÉRTICES DA MIGRAÇÃO RELIGIOSA.....	41
1.2.1 <i>Fluxograma e direções do padrão de migração de pessoas e crenças entre as religiões</i>	45
1.2.2 VÉRTICES QUE COMPÕE A MIGRAÇÃO RELIGIOSA.....	46
1.2.3 <i>Novos fluxos através de interações simbólicas e padrões de religiosidade</i>	49
1.3 VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DÚPLICE/MÚLTIPLA DO SAGRADO	52
1.3.1 <i>Duplicidade/multiplicidade de crenças e participações</i>	53
1.3.2 <i>Construções religiosas personalizadas</i>	55
1.4 AS PESQUISAS E O TRÂNSITO RELIGIOSO.....	58
1.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
2 TEORIAS DA MUDANÇA DE RELIGIÃO	63
2.1 INTRODUÇÃO	63
2.2 HERVIEU-LÉGER E A MODERNIDADE RELIGIOSA	64
2.3 O PEREGRINO	67
2.4 A RELIGIÃO VIVIDA	68
2.5 A QUESTÃO DA CONVERSÃO	70
2.5.1 <i>Relação entre conversão e pertença</i>	79
2.5.2 <i>A conversão no Novo Testamento</i>	80
2.6 MIGRAÇÃO RELIGIOSA, CONVERSÃO E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO.....	82
2.6.1 <i>A noção de passagem: espaços de interlocução entre grupos religiosos</i>	83
2.6.2 <i>Conversão minimalista</i>	84
2.6.3 <i>Natureza sincrética da cultura e da sociedade brasileira: dupla e múltipla pertença</i>	86
2.6.4 <i>Mercado religioso e a escolha racional</i>	89
2.7 CRÍTICAS AOS INTÉRPRETES BRASILEIROS	93
2.8 EIXOS DE INTERPRETAÇÃO DA MOBILIDADE RELIGIOSA	98
2.9 CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
3 PROTESTANTISMO BRASILEIRO DE RITO LUTERANO: CLASSIFICAÇÃO E INTERPRETAÇÃO	105
3.1 INTRODUÇÃO	105
3.2 ROSTOS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO.....	106
3.2.1 <i>Um “rosto étnico” do protestantismo latino-americano?</i>	109
3.2.2 <i>Protestantismo de missão e protestantismo étnico</i>	112
3.3 CARACTERIZAÇÃO DO PROTESTANTISMO DE IMIGRAÇÃO NO BRASIL	115
3.3.1 <i>A teoria funcionalista</i>	116
3.3.2 <i>O processo imigratório</i>	118
3.3.3 <i>Preservação da identidade étnico-cultural</i>	120
3.3.4 <i>Igreja e etnicidade: fundamentação teológica da relação igreja/etnia</i>	124

3.4	PROTESTANTISMO DE RITO LUTERANO: PERIODIZAÇÃO	127
3.4.1	<i>Autonomia das comunidades (gestação de um protestantismo de raízes germânicas)</i>	128
3.4.2	<i>Institucionalização do protestantismo étnico</i>	129
3.4.3	<i>Do protestantismo étnico ao luteranismo brasileiro</i>	132
3.5	PROCESSOS DE DESOBSTRUÇÃO ÉTNICA DA IGREJA.....	137
3.5.1	<i>Contato cultural: acomodação e aculturação</i>	138
3.5.2	<i>Despertar para a missão externa</i>	141
3.5.3	<i>Igreja na encruzilhada: em busca de sobrevivência</i>	143
3.5.4	<i>O declínio do crescimento natural</i>	145
3.6	DADOS ATUAIS E ESTATÍSTICOS	149
3.7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	152

4 PRIMEIRO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DE SAPUCAIA DO SUL/RS 157

4.1	CONTEXTO GERAL: A COMUNIDADE E SEU LOCAL.....	157
4.2	A PESQUISA	159
4.3	CARACTERÍSTICAS GERAIS.....	160
4.4	FORMAÇÃO RELIGIOSA	161
4.5	APROXIMAÇÃO AO LUTERANISMO: CASAMENTO, FAMÍLIA E COMUNIDADE	165
4.6	INTEGRAÇÃO E PARTICIPAÇÃO NA NOVA COMUNIDADE DE FÉ	172
4.7	COMPARANDO AS IGREJAS.....	176
4.8	VIVÊNCIA DA FÉ NA VIDA PESSOAL E NA FAMÍLIA.....	181
4.9	RELAÇÕES COM O CATOLICISMO	183
4.10	CONSIDERAÇÕES FINAIS	188

5 SEGUNDO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO..... 193

5.1	CONTEXTO: A COMUNIDADE E SEU LOCAL.....	193
5.2	FLUTUAÇÃO DA MEMBRESIA.....	196
5.3	A PESQUISA.....	200
5.4	PERTENÇAS RELIGIOSAS INSTITUCIONALIZADAS - ADESÃO ECLESIAL ATRAVÉS DE FILIAÇÃO	201
5.4.1	<i>Formação e percursos religiosos</i>	202
5.4.2	<i>Motivações para a migração religiosa</i>	205
5.4.3	<i>Integração na comunidade de fé – participação – envolvimento da família</i>	208
5.4.4	<i>Opiniões sobre a nova comunidade de fé</i>	211
5.5	VÍNCULOS RELIGIOSOS INFORMAIS: OS SIMPATIZANTES	213
5.6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	225

6 TERCEIRO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE LUTERANA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO 229

6.1	A COMUNIDADE E SEU CONTEXTO	229
6.2	A PESQUISA.....	233
6.3	FORMAÇÃO RELIGIOSA	234
6.4	PERCURSOS RELIGIOSOS	237
6.5	MOTIVAÇÕES PARA A MIGRAÇÃO RELIGIOSA.....	241

6.6 INTEGRAÇÃO NA NOVA COMUNIDADE DE FÉ.....	246
6.7 PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA E VIVÊNCIA DA FÉ.....	248
6.8 ELEMENTOS FALTANTES NA NOVA PRÁTICA RELIGIOSA	250
6.9 INCLUSÃO DA FAMÍLIA NA NOVA IGREJA	253
6.10 IMPLICAÇÕES DA MUDANÇA DE PERTENÇA	256
6.11 CONSIDERAÇÕES FINAIS	259
7 MOBILIDADE, ADESÃO E PLURALISMO RELIGIOSOS: DESAFIOS E OPORTUNIDADES PARA A IECLB.....	263
7.1 INTRODUÇÃO	263
7.2 ITINERÁRIOS, PERCURSOS E MOVIMENTAÇÃO RELIGIOSA	266
7.3 DEFINIÇÕES DE IGREJA E MEMBRESIA NO LUTERANISMO.....	273
7.4 AS COMUNIDADES DA IECLB: OBJETO DE ESCOLHA	277
7.5 CONGREGAÇÃO, FAMÍLIA, ATRIBUIÇÃO E AQUISIÇÃO DA RELIGIÃO	283
7.6 QUALIFICAÇÃO DA PERTENÇA RELIGIOSA: MARCO DE DECISÃO	288
7.6.1 <i>Adesão e mudança de vida.....</i>	290
7.7 COMUNIDADE: ESPAÇO DE ACOLHIMENTO.....	292
7.8 PLURALISMO RELIGIOSO	294
7.9 BRICOLAGEM DE CRENÇAS E AUTOVALIDAÇÃO DO CRER: ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO	297
7.9.1 <i>Contexto e práticas religiosas</i>	300
7.10 MODO TEOLÓGICO.....	304
7.11 COMO SER IGREJA NA CIDADE?	308
7.11.1 <i>O nível micro: a pessoa</i>	309
7.11.2 <i>O nível meso: os grupos</i>	310
7.11.3 <i>O nível macro: presença pública da Igreja</i>	311
7.12 CONSIDERAÇÕES FINAIS	313
CONCLUSÃO.....	317
REFERÊNCIAS	329
ANEXO 1 – ESTRUTURA DAS ENTREVISTAS.....	343
ANEXO 2 – TERMO DE APROVAÇÃO DO PROJETO PELO CONSELHO DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP	345
ANEXO 3 – MODELO DO TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	347

INTRODUÇÃO

A modernidade religiosa pode ser caracterizada pela desregulação e bricolagem das crenças, múltipla pertença, trânsito religioso de pessoas e de bens simbólicos e pela fragilidade das relações de pertencimento. Suspeitamos que, no contexto brasileiro, esta configuração da religião vai ao encontro de um processo que nasce com a formação histórica do país. O processo histórico de formação social e cultural brasileiro permitiu que a chamada “modernidade religiosa”, já estivesse imbricada em nossa cultura, de matriz religiosa sincrética, pois houve a convivência entre tradições cristãs, indígenas e africanas, incorporadas e ressignificadas pelo catolicismo, como religião majoritária e dominante, menos romano e mais universal.

A mobilidade religiosa no Brasil é um fenômeno social relevante, fruto, entre outros fatores, da migração interna de pessoas, do enfraquecimento do poder de coerção e controle das instituições religiosas, do pluralismo e da diversidade religiosa. Este fenômeno moderno dá origem a novas configurações nas modalidades de pertencimento e na relação entre indivíduo, família e religião. A escolha pessoal da religião a ser seguida é uma perspectiva que cada vez mais suplanta o pertencimento pelo nascimento, tradição ou laços simbólicos. Esta constatação permitiu a primeira aproximação entre mobilidade religiosa e as modalidades de adesão ao luteranismo brasileiro, no caso a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Em 2009, ao iniciar meu doutoramento, o luteranismo era o objeto de minha pesquisa. Entretanto, diferentemente do estudo que realizei, almejava compreendê-lo através de suas correntes teológicas, buscando similitudes rumo a uma síntese. Um projeto audacioso, mas que buscava responder a algumas de minhas inquietudes pessoais e resolver parte de uma trajetória religiosa que aprendeu com essas correntes sua base de fé.

Pouco depois disso, a partir de uma conversa informal com meu orientador de pesquisa, soube através dele que o prof. Dr. Rudolf von Sinner havia recebido a aprovação pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) de um projeto universal sobre trânsito religioso, conversão e adesão eclesial no Brasil, projeto que fazia parte de uma pesquisa internacional sobre mobilidade religiosa em diversos países, financiado pelo Fundo Nacional Suíço de pesquisa (SNF). Na mesma conversa, o prof. Dr. Oneide Bobsin mencionou que o prof. Rudolf manifestou o interesse de que eu fizesse parte desse projeto.

Nos primeiros encontros de equipe, logo me dei conta de que minha escolha de tema de doutoramento precisaria ser repensada. Apesar de continuar com o luteranismo como objeto, ele seria agora pesquisado por outros ângulos, mesmo que eu não tivesse a dimensão do problema que acabara de me meter. Os primeiros passos foram a realização de algumas leituras exploratórias e o desenvolvimento de um pré-projeto para submissão ao Conselho de Ética, já que a pesquisa contava com pesquisa de campo através de entrevistas, um dos pontos-chaves que me conduziram a adotar a grande temática mobilidade religiosa como tema de pesquisa.

O projeto coordenado pelo prof. Dr. Rudolf von Sinner previa duas pesquisas de campo: uma na cidade do Rio de Janeiro e outra em São Luís do Maranhão. O que havia nesses lugares para interesse de pesquisa? No Rio de Janeiro, uma comunidade formada por pessoas que eram presbiterianas e haviam migrado para a IECLB há mais de duas décadas. Em São Luís, uma comunidade recente que foi constituída e recebeu fiéis de igrejas pentecostais. Cabe mencionar que nenhum desses casos é típico da IECLB, e que trabalhávamos com grupos isolados. Portanto, não víamos nesses casos qualquer espécie de tendência, o que vem a justificar a exploração de outros caminhos, bem como a necessidade de complementação de pesquisa através do estudo da Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul.

A realização da pesquisa na Comunidade Luterana do Rio de Janeiro ocorreu em dezembro de 2009. Naquele ano, viajei ao Rio para conhecer a Comunidade e realizar as entrevistas. Com exceção de uma rápida chamada telefônica e uma breve conversa com o pastor, nada havia sido marcado. Cheguei num sábado pela manhã e combinamos que eu teria um espaço no culto dominical para falar sobre a pesquisa e convidar pessoas interessadas para as entrevistas ao longo da semana. Aí, entra o primeiro problema. Ainda não sei como aconteceu, mas a escolha da comunidade, no projeto original do prof. Rudolf, era uma outra comunidade da IECLB que fica em Ipanema. Ocorre que eu estava indo pesquisar uma comunidade que fica no Centro da cidade. Dois dias antes de viajar, meu orientador comentou que em uma conversa sua com o pastor dessa comunidade, este lhe havia dito que havia poucos casos de adesão de pessoas oriundas de outras igrejas, mas que, por outro lado, havia um número significativo de pessoas que frequentam a comunidade, todavia não são filiadas a ela. Logo, o prof. Oneide percebeu que aí existia um fenômeno religioso interessante para a pesquisa, e me confidenciou isso. Mas como convidar pessoas a fazer parte da pesquisa sobre pertencimento e adesão, num culto dominical, sendo que, apesar de frequentarem a Comunidade, não são filiadas a ela? Qualquer deslize com as palavras poderia por fim àquela

pesquisa de campo que nem havia começado. Então, decidi convidar pessoas que eram de outras igrejas e que estavam participando da Comunidade há algum tempo. Após o final do culto, uma pessoa imediatamente me procurou. Através do pastor, fui apresentado a outras pessoas que haviam migrado para a IECLB ou que a frequentavam esporadicamente. Agendei algumas entrevistas naquele momento e durante a semana liguei para outras pessoas indicadas pela secretária da Comunidade. De fato, havia poucas adesões àquela comunidade, o que tornou difícil a composição do material humano para as entrevistas. Aos poucos consegui montar um quadro com pessoas que aderiram à comunidade formalmente e estão registradas em sua secretaria, e outro com pessoas que frequentam e participam dela, mas não exclusivamente, casos que chamamos de “simpatizantes”.

O outro estudo de caso escolhido foi a Comunidade Luterana em São Luís do Maranhão. Constituída há menos de uma década, em 2005, essa comunidade surgiu, segundo seus registros, para atender a uma demanda compartilhada por um grupo de pessoas oriundas da periferia da cidade que estava insatisfeito com a “indústria religiosa local”. Este sentimento encontrou eco em diferentes pessoas que se conheciam através da prestação de serviços, como mercado, barbearia, lancheria. Destacou-se especialmente um policial militar, com percursos religiosos entre o catolicismo e pentecostalismo e que buscava se encontrar em uma igreja que lhe permitisse maior liberdade religiosa. Foi ele quem contagiou outras pessoas com a propaganda online do luteranismo, pois compartilhava documentos extraídos do site da Igreja, entrou em contato com a Secretaria Geral da IECLB e estabeleceu os primeiros contatos com seus pastores atuantes no Estado do Maranhão. Aos poucos ele formou um grupo que recebeu atendimento espiritual e formação teológica e confessional, que mais tarde comporia o primeiro grupo a passar pela profissão de fé e formar a primeira comunidade da IECLB na cidade.

Em 2010, entre abril e maio, estive em São Luís por quase duas semanas e conheci a Comunidade, através de leituras de seus documentos, materiais publicados, atas, e-mails. Entrevistei em torno de dez pessoas – um terço da membresia da comunidade – que continuava frequentando os cultos e participando de suas atividades. O que chamou a atenção nas entrevistas concedidas foi o orgulho de fazer parte de uma comunidade luterana, como os acentuados percursos religiosos dos informantes, revelando a busca por um lugar religioso no qual pudessem se sentir bem. A pesquisa revelou duplicidades, multiplicidades religiosas, apesar de a última migração ser exclusiva. O trânsito ocorreu entre catolicismo, como uma religião ritual, sem raízes e comprometimento, pentecostalismo e neopentecostalismo e outras religiões. A passagem de pessoas com percursos religiosos pelo pentecostalismo para a

IECLB é um fenômeno que apresenta poucas similitudes, mas não deixa de ser um fato interessante para a pesquisa.

Em 2010, Oneide e eu começamos a pesquisa na Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul, e este é o terceiro estudo de caso. Diferentemente dos demais, a migração pelo casamento é amplamente corrente na IECLB. Através de entrevistas coletivas e posteriormente individuais percebemos que principalmente mulheres aderiram a IECLB pelo casamento, com ou sem rito demarcador, e hoje participam da comunidade. Pelos discursos, vimos que são as famílias as verdadeiras missionárias, responsáveis pela integração dos adeptos, que se somam a um espaço comunitário acolhedor. Este caso permite-nos perceber tendências de acomodação eclesial, principalmente, pela vivência religiosa dúplice, em torno do catolicismo.

Nesse sentido, o objeto da pesquisa desta tese é o luteranismo, um ramo do protestantismo que acompanhou os imigrantes alemães, e aqui se institucionalizou na IECLB. O luteranismo está espalhado por todas as regiões do país, contudo está mais presente na região Sul. Escolhemos estas três comunidades urbanas dessa Igreja, para a realização da pesquisa de campo, que serviram como estudo de caso. A diversificação dessas comunidades comprova uma dinamização interna da IECLB que, aos poucos, vai sendo modificada em sua presença no país.

Nos três casos de estudo, a mobilidade religiosa proporciona diferentes modalidades de agregação e pertencimento compreendidas pela nova identidade religiosa. Nesse sentido, buscamos tematizar os desafios e propostas para comunidades urbanas, num contexto de trânsito religioso. O elemento determinante nas novas adesões não é mais o componente étnico, mas a proposta e o perfil teológico e comunitário que se constituiu ao longo da inserção do luteranismo no Brasil, principalmente ao substituir paulatinamente o elemento étnico pelo teológico e confessional.

Trabalhamos ao longo da tese com algumas hipóteses a serem confirmadas na pesquisa sobre pertencimento e adesão:

- Diferente da conversão, as adesões são mais suaves, muitas vezes, ligadas à união familiar, com identidades religiosas não nitidamente distinguíveis e misturas religiosas – bricolagem – ao mesmo tempo não acompanham mudanças de identidades;
- A adesão à IECLB, no âmbito da família e do casamento, poderia se enquadrar na seguinte proposição: as pessoas que aderem à comunidade de fé mudam de instituição, ressignificando superficialmente a visão religiosa anterior ao casamento;

- O estudo das modalidades de adesões pode mostrar rupturas ou abandono da tradição religiosa anterior, dependendo da trajetória individual, da relação com a tradição de fé de nascimento, e da incorporação do corpo teológico da nova comunidade de fé;
- Num contexto de trânsito e pluralismo religioso, a adesão é individual, podendo posteriormente levar à afiliação de integrantes da mesma família;
- Uma organização eclesial do tipo “igreja”, como é a IECLB, apresenta pouca exigência formal de membresia, contribuindo para novas adesões flutuantes ou temporárias, como as dos “simpatizantes”; e
- Diante de percursos religiosos acentuados, os migrantes religiosos encontram na IECLB repouso espiritual, sem a necessidade de abandonar as práticas, crenças e história de fé vivenciada até chegar nela.

A metodologia da pesquisa seguiu a pesquisa social, através do estudo de caso.¹ Para construí-lo, utilizamos de entrevista semiestruturada individual e coletiva, que segue a técnica da história de vida. Algumas observações de campo são mencionadas, quando necessárias, para iluminar o caso em questão.

As perguntas que norteiam as entrevistas são: Por que indivíduos mudam de religião? Quais os percursos que percorreram até chegar à igreja atual? Haveria como identificar recorrências nas diferentes mudanças de pertença? O que acontece quando a pessoa rompe com uma igreja anterior e adere a uma nova comunidade de fé? Esta passagem é tranquila, distante de conflitos com familiares ou amigos? Como ocorre a integração numa comunidade que mantém uma prática religiosa tradicional? Para responder a estes questionamentos, as questões pré-preparadas tinham a intenção de resgatar a trajetória religiosa da pessoa entrevistada desde sua infância, juventude até a idade adulta.

Os subsídios empíricos são trabalhados à luz do referencial da sociologia da religião. Weber, Berger e Hervieu-Léger nos acompanham no estudo da religião e sua relação com a modernidade. Entre os teóricos latino-americanos trabalhamos com Miguez Bonino e Frigerio. Entre os teóricos brasileiros caminhamos, principalmente, com Almeida, Montero,

¹ YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005. O *estudo de caso* pretende reunir múltiplos casos, na construção de uma unidade típica. Trata-se de *microanálise* empírica que pretende contribuir para uma *macroanálise* (casos). As entrevistas seguem a técnica de história de vida. Os nomes dos entrevistados são fictícios para preservar sua identidade, salvo quando informado no texto. Como exigido pelo Conselho de Ética da instituição, o entrevistado previamente assinava um termo de compromisso, permitindo o uso das informações pessoais na pesquisa. Sobre o uso de entrevista em pesquisa qualitativa, cf. ROSÁLIA, Duarte. Entrevistas em pesquisas qualitativas. *Educar*. Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004; também GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.

Negrão, Benedetti, Antoniazzi, Sanchis, Prandi e Camargo. No estudo do luteranismo nos servimos especialmente de Dreher, Prien, Wirth, Brakemeier e Bobsin.

No *primeiro capítulo* nos debruçamos sobre os dados demográficos dos censos e de pesquisas sobre o trânsito religioso no país. A ruptura do monopólio religioso Católico Apostólico Romano e a diversidade religiosa submersa ou subordinada se expressam num quadro de pluralismo religioso. Sob o catolicismo romano já havia uma diversidade com pouca força para se expressar organizadamente. Neste caso, havia diversidade, mas sob a aliança entre Estado e Igreja. O catolicismo ibérico, pouco católico romano, é um sincretismo ou hibridismo em si, num contexto onde as práticas religiosas indígenas, afro-descendentes e kardecismo (bem mais tarde) são pouco exclusivistas. Esta possibilidade de trânsito se antecipou ao moderno, na figura do indivíduo, e mesmo antes de secularização nascida, entre outros, da cisão entre Igreja e Estado. De acordo com os últimos censos, os católicos continuam sendo a maior parte da população, apesar de sua queda significativa em termos quantitativos. Do lado oposto, os evangélicos apresentam índices de crescimento, principalmente, os pentecostais, que assim como os sem religião, têm acendido nas últimas décadas.

Na parte destinada a caracterizar as tendências da migração religiosa, vimos um campo com intensa circulação de pessoas, como igualmente de crenças e de práticas, ao redor das alternativas religiosas existentes. Apresentamos pesquisas de envergadura nacional sobre mobilidade religiosa, as quais proporcionaram elementos que assinalam para novos fluxos, padrões e vértices da migração religiosa. No campo religioso brasileiro, encontramos pertenças exclusivas, dúplices, ou múltiplas. Buscamos recuperar os fluxos do trânsito religioso, e encontramos no catolicismo uma espécie de “doador universal” e no grupo “sem religião” uma espécie de “receptor universal”. O protestantismo tradicional recebe e perde membros num quadro equilibrado de idas e vindas de membresia.

No *segundo capítulo* dedicamo-nos ao estudo das interpretações da mobilidade religiosa na modernidade. No Brasil, quase um quarto da população adulta mudou para uma religião diferente da de nascimento, dado que leva os estudiosos da religião a uma atitude de ceticismo sobre a própria existência da conversão. Os pesquisadores brasileiros têm questionado a utilidade desse conceito para descrever a maneira em que indivíduos passam de um grupo religioso para outro bem como as consequências que esta passagem implica. Houve um tempo em que a mudança de religião representava ruptura social e cultural, biográfica, e a adesão a novos valores, visão de mundo, modelos de conduta. Ainda, o trânsito religioso de indivíduos do catolicismo para o pentecostalismo e o crescimento rápido das igrejas

pentecostais têm convencido os estudiosos brasileiros de que a afiliação religiosa contemporânea e o compromisso são também leves e frágeis e não importantes o bastante em suas vidas de indivíduos para ser considerado como conversão. A migração de um grupo religioso para outro não requer ressocialização individual, e pode ser entendida como uma simples adesão, motivada por eventos específicos na história da vida individual. Os migrantes religiosos fazem parte de um imaginário social na qual a religião não precisa oferecer conteúdos teológicos ou normativos que venham a fortalecer os vínculos com a comunidade religiosa, mas antes esta é fortalecida pela capacidade da instituição em dar suporte e sentido à comunidade de fiéis que propiciem uma vivência religiosa mais subjetiva que objetiva.

No *terceiro capítulo* apresentamos o objeto da pesquisa, o protestantismo de rito luterano, em sua evolução até chegar a IECLB, como instituição religiosa. Como uma religião que serviu para a preservação do patrimônio histórico cultural alemão, esta vertente religiosa passa por diferentes fases, até o ápice de uma crise, que substituiu o elemento étnico pelo teológico-confessional. Mais recentemente discussões são realizadas sobre a universalização da mensagem e abertura eclesial às pessoas de diferentes etnias. A migração no Brasil atua como força externa que impele a uma reordenação interna da Igreja, para atender aos diferentes públicos.

Somente a partir desses capítulos, conseguimos apresentar os dados que nos serviram como fundamento para a pesquisa de campo.

O *quarto capítulo* expõe a pesquisa de campo na Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul, localizada na região metropolitana de Porto Alegre. Ali migrantes religiosos escolhem a IECLB através da esfera familiar, especialmente, pelo casamento. Relataremos os diferentes níveis de participação, bem como as duplicidades religiosas evidenciadas nos discursos dos informantes.

O *quinto capítulo* trabalha o caso da Comunidade Luterana do Rio de Janeiro. Esta comunidade é a terceira mais antiga da IECLB, e convive atualmente com uma membresia tradicional, ligada ao *ethos* alemão, com adesões formais de pessoas de diferentes etnias, e conta ainda com frequentadores ocasionais, que não têm relações de pertença exclusivas, mas que de alguma forma encontram nesse local religioso sentido para vivenciar a sua fé.

O *sexto capítulo* aprofunda o estudo da Comunidade Luterana em São Luís do Maranhão, que diferente das demais, é uma comunidade recente. Sua membresia é dinâmica, com percursos religiosos diversificados, até chegar à igreja atual, mantendo relações de pertença exclusivas. As motivações para a migração religiosa, e a interpretação da adesão/conversão serão também objeto de descrição e análise.

O *sétimo capítulo* encerra o nosso estudo e expõe as percepções do pesquisador sobre o tema pesquisado, à luz dos estudos de caso, problematizando e criando pontes para a reflexão teológica. Aprofunda o cenário religioso atual e põe a IECLB nele, propondo subsídios para sua atuação no contexto urbano brasileiro.

Em sua introdução ao relatório de pesquisa publicado em 2011, com o levantamento dos dados encontrados nessa pesquisa de campo, Bobsin citou uma preocupação sua ao longo dos anos com a IECLB urbana: “Quais os dilemas e as possibilidades de uma comunidade religiosa, teuto-brasileira e oriunda do mundo rural, num contexto de urbanização ‘selvagem’, o qual se caracteriza pelo conflito social e o pluralismo religioso?”

Após essa pergunta, o autor menciona que “a busca de respostas para esta questão exige um enfoque interdisciplinar, além de uma boa dose de coragem para se confrontar, se for o caso, com resultados nada animadores quanto às possibilidades de perpetuação do atual modelo eclesial”.² É nesse sentido que nossa pesquisa vem a trabalhar a adesão à IECLB. Fizemos isso através de minidiscursos e de recortes monográficos. Nosso levantamento talvez não ajude a responder a essas perguntas – aliás, cria outras – mas nos pomos a caminho, com disposição, para enfrentá-las através da pesquisa, que é o que nos cabe, por ora, nesse barco institucional que luta contra a maré, ora seguindo em frente, ora regressando para trás.

Nesse sentido, convido o leitor para juntos remarmos rumo ao descobrimento do que move diferentes pessoas, em diferentes lugares, a escolher a IECLB como igreja, e o luteranismo como chave para interpretação de suas angústias, dúvidas, as quais sozinhas, ou juntas, numa comunidade, encontram apoio e alento diante dos transtornos da vida que se faz cotidianamente.

² BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. *Mobilidade religiosa e adesão em comunidades urbanas da IECLB: Relatório de Pesquisa*. São Leopoldo: OIKOS, 2011. p. 12.

1 CONFIGURAÇÃO ATUAL DO CAMPO RELIGIOSO E MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL

*Eu acredito que foi um milagre de Deus. Vendo aquele nosso sacrifício, correndo de cima pra baixo, pra alcançar alguma coisa.*³

A confissão deste migrante religioso reflete a apreensão de Max Weber. O sociólogo menciona, em sua *Sociologia da religião*⁴ que a religião é uma orientação para “este mundo”, conforme o quarto mandamento, pois o cumprimento da ação religiosa deve ser realizado “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra”. Trata-se, portanto, de uma ação racionalmente orientada: “A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência”.⁵

Fundamentado nas ciências sociais da religião, as quais transformam declarações, trajetórias, crenças, práticas e participações religiosas em teorias da religião, este capítulo busca *caracterizar* o campo e a mobilidade religiosa no Brasil, a partir dos dados censitários e de pesquisas quantitativas e qualitativas publicadas recentemente. Para isso, projetamos o estudo em quatro partes complementares: a) tendências e configuração do campo; b) mobilidade de pessoas; c) transformação de crenças e de práticas; e d) duplicidades/multiplicidades das trajetórias religiosas. A primeira e a segunda partes privilegiam a compreensão da migração religiosa pelos grupos organizados; a terceira e a quarta partes privilegiam levantamentos realizados sob a perspectiva das trajetórias e das participações, quando as crenças e as dinâmicas das pertencas rompem o paradigma institucional através das duplicidades e das multiplicidades das adesões pelos grupos eclesiais e pelas tradições religiosas.

A organização do capítulo procura reunir pesquisas de entidades e pesquisadores sobre a configuração do campo e da mobilidade religiosa brasileira. Se, na primeira parte, reunimos textos mais sociológicos e demográficos, mostrando a migração entre grupos e instituições, na segunda parte, buscamos reunir estudos que apontam para a necessidade de

³ Frase proferida por um migrante religioso. Entrevista concedida ao autor em abril de 2010.

⁴ WEBER, Max. *Sociologia da religião*. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2000.

⁵ WEBER, 2000, p. 279.

estudos qualitativos na tarefa de identificar não somente as migrações, mas as rotas das crenças e das práticas, as quais vão pluralizando ainda mais o campo religioso.

Além disso, apresentamos estudos em que os autores, através de análises combinadas, apontam para a personalização das escolhas religiosas, vivências dúplices e múltiplas das crenças e participações, com novas inclusões de percursos e trajetórias, como a do católico-protestante, ou a do católico/outras religiões/novos movimentos religiosos. Por conseguinte, esperamos, com essa primeira parte da pesquisa, oferecer, em grandes traços, uma exposição da mobilidade religiosa brasileira, a partir de levantamentos realizados em escala regional e nacional.

1.1 Religião no Brasil – quadro de diversidade religiosa

Com a ruptura do monopólio Católico Apostólico Romano sobre o Estado brasileiro, autores têm percebido a emergência de um quadro de pluralismo e de diversidade religiosa, quando uma pluralidade de interpretações do mundo diversificou o campo, permitindo que tradições e denominações religiosas disputassem fiéis e seu enquadramento religioso. De acordo com Carlos Steil, “a pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade”.⁶

Segundo Marcelo Camurça, há uma tendência de crescente situação de pluralismo e diversidade religiosa no país.⁷ O Brasil de hoje apresenta um quadro de diversificação religiosa, apesar dos censos apontarem para a presença hegemônica de segmentos cristãos na sociedade.⁸ Mesmo assim, o campo⁹ apresenta uma quebra do monopólio católico-romano,

⁶ STEIL, Carlos. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out., 2001. p. 116. O catolicismo brasileiro conviveu com uma diversidade de catolicismos, apesar das dificuldades em se expressar organizadamente, a tal ponto de Sanchis afirmar: “Há religiões demais nesta religião”. Cf. SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-39. p. 33.

⁷ CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 35-48.

⁸ TEIXEIRA, Faustino. Pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 27-32, 1º sem., 2005. A pretensa diversidade religiosa no Brasil é contestada pelo sociólogo Antônio Flávio Pierucci. Para ele, num país onde quase 90% (89,2%) da população se declara cristã, a diversidade religiosa é pequena. Assim, ele argumenta que “o espectro do monoteísmo ainda ronda nossos confusos destinos pesadamente”. Enquanto Pierucci afirma que o campo religioso brasileiro é quase todo cristão, por tanto, de uma religião, Teixeira aponta para o avanço pentecostal como uma quebra da hegemonia católico-romana, e utiliza Pierre Sanchis em sua afirmação de que há religiões demais nesta religião, ao referir-se ao catolicismo brasileiro. PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*.

sobretudo, pela forte presença dos evangélicos pentecostais, identificada pelos últimos recenseamentos.

Na primeira metade do século passado, os católicos perfaziam 95% da população brasileira (1940).¹⁰ Os protestantes (2,6%) e os de outras religiões (1,9%) não chegavam a 5% dos declarantes. Já na última década daquele século, os católicos continuavam sendo a grande maioria, como indicam os dados do censo de 1991: os católicos chegavam a 83% da população.¹¹ Os protestantes somavam juntos 9%, formando um quadro religioso bastante cristão. Não ignorando as duplicidades religiosas, espíritas kardecistas, afro-brasileiros e outros compunham menos de 3% do total.

Dois trabalhos complementares, de grande relevância para a compreensão da religião no país, oferecem dados estatísticos sobre a paisagem religiosa brasileira da virada do século XX. O *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais do Brasil*¹² e *Religião e sociedade em capitais brasileiras*¹³ apresentam as diversas filiações religiosas no Brasil através dos dados do Censo Demográfico de 2000. O primeiro trata das filiações religiosas à luz de variantes demográficas e socioeconômicas, comparadas com os dados do Censo de 1991. O segundo

Petrópolis: Vozes, p. 49-51, 2006a. p. 51; CAMURÇA, 2006, p. 46. De acordo com Faustino Teixeira, o país permanece com uma marca cristã, já que 86,8% da declaração de crença do último censo [2010] girou em torno das tradições católica ou evangélica. Já as outras tradições religiosas no país “ainda são tímidas, em termos numéricos, ainda que sua influência possa ser maior que a expressa nos simples dados, como no caso do espiritismo, que, apesar de comportar apenas 2,0% da declaração de crença (3,8 milhões), tem uma ressonância social bem maior no país”. TEIXEIRA, Faustino. O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados. Entrevista especial com Faustino Teixeira. *IHU Online*. São Leopoldo, 25 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

⁹ Compreendemos o termo *campo religioso*, conforme Bourdieu, como resultado da interação entre agentes e estrutura. Cf. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

¹⁰ IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2000*. Características gerais da população: resultados da amostra. Rio de Janeiro, IBGE, 2003.

¹¹ Como alerta Negrão: “Mesmo sabendo-se da tradicional duplicidade religiosa de kardecistas e de adeptos de cultos afro-brasileiros com o catolicismo, o que os conduz a declarar-se católicos em levantamentos oficiais, ainda que o cerne de suas crenças e práticas não seja católico, dificilmente a presença católica estaria abaixo dos 80% até a penúltima década do século”. NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 115-132, 2008. p. 122.

¹² JACOB, Cesar Romero et. al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003.

¹³ O livro *Religião e Sociedade em Capitais Brasileiras* é uma continuação do Atlas, publicado em 2003. Seu objeto de estudo são 18 capitais estaduais e Brasília, aproveitando dados publicados pelo IBGE, num recorte territorial mais detalhado, chamado de Áreas de Ponderação da Amostra (AREAPs). Para cada capital, os autores organizaram um atlas com base nos dados do Censo de 2000, no qual procuram mostrar a distribuição dos fiéis, inclusive dos sem religião, pelos bairros das capitais e das cidades que compõe a (Região Metropolitana – RM), onde buscam associá-los com indicadores demográficos, sociais e econômicos. As capitais estudadas foram: região Norte – Manaus, Belém; Região Nordeste: São Luís, Teresina, Fortaleza, Natal, Recife, Maceió, Salvador; Região Sudeste: Belo Horizonte, Vitória, Rio de Janeiro, São Paulo; Região Sul: Curitiba, Florianópolis, Porto Alegre; Centro-Oeste: Campo Grande, Goiânia e Brasília. JACOB, Cesar Romero et. al. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

livro enfatiza e esmiúça os dados encontrados nas Regiões Metropolitanas (RMs), observando os bairros e periferias próximas.

Os dados do Censo de 2000 (confirmados em sua tendência em 2010) permitem a observação de uma mudança no perfil religioso brasileiro a partir de três tendências: a) decréscimo do número de pessoas que se declaram católicas, b) crescimento das igrejas evangélicas pentecostais e c) aumento do número de pessoas que se declaram sem religião, apesar desta última tendência apresentar redução significativa de crescimento no Censo de 2010. Segundo os autores do *Atlas*:

Muitos fatores estão envolvidos nesse processo de mudança do perfil religioso brasileiro, que se traduz, principalmente, na redução do percentual dos católicos e no aumento da porcentagem dos evangélicos pentecostais e dos sem religião. Sabe-se que a diversificação religiosa que vem acontecendo no país não é exclusividade do Brasil [...] na verdade, o pluralismo religioso tem-se revelado uma das características do mundo atual, uma vez que, em diferentes países, ao lado das religiões tradicionais, vê-se o aparecimento de novos grupos religiosos, ao mesmo tempo em que se expande a secularização [...].¹⁴

O Censo de 2000 dividiu as filiações religiosas em 1) católicos, 2) evangélicos de missão, 3) evangélicos pentecostais, 4) outras religiões, 5) sem religião. O IBGE classificou 144 diferentes religiões no Brasil. Apesar da pluralidade de crenças, em termos de representatividade, esta multiplicidade se compactou em três blocos: catolicismo (73,8%), evangélicos (15,45%) e “sem religião” (7,3%).

Tabela 1 - População Total e Grupos Religiosos no Brasil

Anos	População total	Católicos	Evangélicos de missão	Evangélicos Pentecostais	Evangélicos Total	Outras religiões	Sem religião
1970	93.470.306	85.775.047 91,8	-----	-----	4.883.106 5,2	2.157.229 2,5	704.924 0,8
1980	119.009.778	105.860.063 89,0	4.022.330 3,4	3.863.320 3,2	7.885.650 6,6	3.310.980 3,1	1.953.085 1,6
1991	146.814.061	122.365.302 83,3	4.388.165 3,0	8.768.929 6,0	13.157.094 9,0	4.345.588 3,6	6.946.077 4,7
2000	169.870.803	125.517.222 73,9	8.477.068 5,0	17.975.106 10,6	26.452.174 15,6	5.409.218 3,2	12.492.189 7,4
2010	190.755.799	123.280.172 64,6	7.686.827 4,0	25.370.484 13,3	42.275.440 22,2	8.442.739 5,0	15.335.510 8,0

Fonte: Censos Demográficos de 1970, 1980, 1991 e 2000, 2010, IBGE.

¹⁴ JACOB et al., 2003, p. 216-217.

Já o Censo de 2010 dividiu as filiações religiosas em 1) católicos; 2) evangélicos; 3) espíritas; 4) umbanda e candomblé; 5) outras religiosidades; 6) sem religião.¹⁵

A diversidade religiosa vai aos poucos se intensificando. Como afirma Prandi, “a diversidade religiosa do país é muito mais marcada pelo leque sempre crescente de denominações evangélicas”.¹⁶ No censo de 2010, observou-se a diminuição dos católicos romanos, que caíram de 73,6% para 64,6%, e o crescimento dos evangélicos, sobretudo pentecostais, que passaram de 15,4% para 22,2%. Numa população de 190,7 milhões de pessoas, os católico-romanos somam 123,2 milhões e os evangélicos 42,2 milhões, dos quais 25,3 milhões são de origem pentecostal. Verificou-se ainda, na última década, um aumento percentual dos sem religião, de 7,4% para 8,0% (15,3 milhões).

Gráfico 1: Percentual da população residente, segundo os grupos de religião Brasil – 2000/2010



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000/2010.

A diversificação dos grupos religiosos em curso nas últimas décadas tem como características importantes a dinâmica da ocupação do território brasileiro, sobretudo naqueles espaços que historicamente foram povoados por não católicos decorrentes dos grupos tradicionais que formaram a população brasileira e das diversas correntes migratórias internacionais que vieram para o Brasil.

¹⁵ IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010*. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2012a.

¹⁶ PRANDI, José Reginaldo. Novo mapa religioso brasileiro. Algumas características. *IHU Online*. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. São Leopoldo. n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4587&secao=400>. Acesso em: 1. dez. 2012.

De acordo com o *Atlas*,¹⁷ a diversidade religiosa no país mostra-se diferente nas últimas três décadas. Enquanto que, em 1980, a diversidade religiosa dizia respeito apenas a algumas regiões – estando ligada à colonização alemã do século dezenove, através dos evangélicos de missão, no Sudeste e no Sul, e da ampliação das frentes pioneiras na Amazônia, através de pentecostais em Rondônia, em 1991, o recenseamento mostrou que a diversificação religiosa estava relacionada às regiões onde já ocorria anteriormente. Entretanto, o contágio em direção a outros espaços de fronteira, como Goiás e Tocantins, o sul da Bahia e a fronteira com o Espírito Santo, fenômeno significativo nas cidades grandes, já oferecia indícios do rápido avanço do pentecostalismo e do número de pessoas sem religião.

Na virada do século, a maior parte do país participava de um quadro de diversificação religiosa. Esse processo está relacionado a três elementos fundamentais da própria dinâmica de ocupação do espaço brasileiro:

A preexistência de espaços não-católicos, ligados à história do povoamento; o avanço de frentes pioneiras, onde os pastores pentecostais encontram terreno favorável junto a uma população migrante desenraizada; e a urbanização acelerada que favorece o surgimento de novas religiões, ou a difusão de religiões vindas do exterior.¹⁸

Analizando o censo de 2010, Leonildo Campos assinala que

o mapa religioso brasileiro que resultou do Censo 2010 deve ser analisado a partir dos números apresentados nos censos anteriores, especialmente os de 1991 e 2000. Como todo mapa, por causa de sua construção, não deve ser confundido com um retrato. Por meio da comparação, é possível detectar as mudanças no objeto – religião no Brasil – que ocorrem num período de maior duração. Sendo assim, podemos constatar a continuada queda nos números do catolicismo, nos últimos 40 anos, com mais força. Na última década, a religião católica caiu 1,3%, enquanto os evangélicos cresceram 61%. Houve uma novidade, que foi o aparecimento de uma tendência recente: dos “evangélicos sem igreja”. Penso que nenhum desses fatores deve ser analisado separadamente como se não fizessem parte de uma realidade maior. Visto nessa perspectiva, o censo de 2010 não apresenta grandes surpresas para os que estão acostumados a acompanhar tendências e realidades sociais com sinais de ascensão.¹⁹

Para caracterizar o quadro de diversificação religiosa, vamos apresentar os grupos religiosos de acordo com sua importância nos últimos censos. Ainda apresentaremos dados

¹⁷ JACOB et al., 2003, p. 33ss.

¹⁸ JACOB et al., 2003, p. 34.

¹⁹ CAMPOS, Leonildo. Novo mapa religioso brasileiro. Algumas características. *IHU Online*. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. São Leopoldo. n. 400 ano XII. 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4587&secao=400>. Acesso em: 1. dez. 2012.

sobre indicadores sociais e econômicos, sua localização geográfica nas regiões e nos Estados brasileiros.

Tabela 2: Distribuição percentual da população residente, por Grandes Regiões, segundo os grupos de religião – 2000/2010

Grupos de Religião	Brasil	Grandes Regiões				
		Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
2000	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Católica Apostólica Romana	73,6	71,3	79,9	69,2	77,4	69,1
Evangélicas	15,4	19,8	10,3	17,5	15,3	18,9
Evangélicas de Missão	4,1	4,3	2,9	4,3	5,7	4,2
Evangélicas de origem pentecostal	10,4	14,4	6,9	12,0	8,7	13,4
Evangélica Não Determinada	1,0	1,1	0,5	1,2	0,9	1,3
Espírita	1,3	0,4	0,6	2,0	1,2	1,9
Umbanda e Candomblé	0,3	0,0	0,1	0,4	0,5	0,1
Sem Religião	7,4	6,6	7,7	8,4	3,9	7,8
Outras religiosidades	1,8	1,7	1,3	2,2	1,5	2,0
Não sabe/Não declarou	0,2	0,2	0,2	0,3	0,1	0,2
2010	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Católica Apostólica Romana	64,6	60,6	72,2	59,5	70,1	59,6
Evangélicas	22,2	28,5	16,4	24,6	20,2	26,8
Evangélicas de Missão	4,0	4,8	3,4	3,9	5,0	4,1
Evangélicas de origem pentecostal	13,3	20,1	10,1	14,3	10,9	16,6
Evangélica Não Determinada	4,8	3,6	2,9	6,3	4,3	6,1
Espírita	2,0	0,5	0,8	3,1	2,0	2,3
Umbanda e Candomblé	0,3	0,1	0,2	0,4	0,6	0,1
Sem Religião	8,0	7,7	8,3	9,0	4,8	8,4
Outras religiosidades	2,7	2,5	2,0	3,4	2,2	2,7
Não sabe/Não declarou	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1

Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2000/2010

Fonte: Censo Demográfico do IBGE 2000/2010.

De acordo com o Censo, o *primeiro grupo* em ordem de importância é o dos católicos. Apesar do número de católicos no Brasil estar em crescimento: 85,8 milhões em 1970, 105,9 em 1980, 122,3 em 1991; 122,5 milhões em 2000 e 123,2 em 2010, estes números escondem um crescimento negativo, assim observado por Jacob e outros:

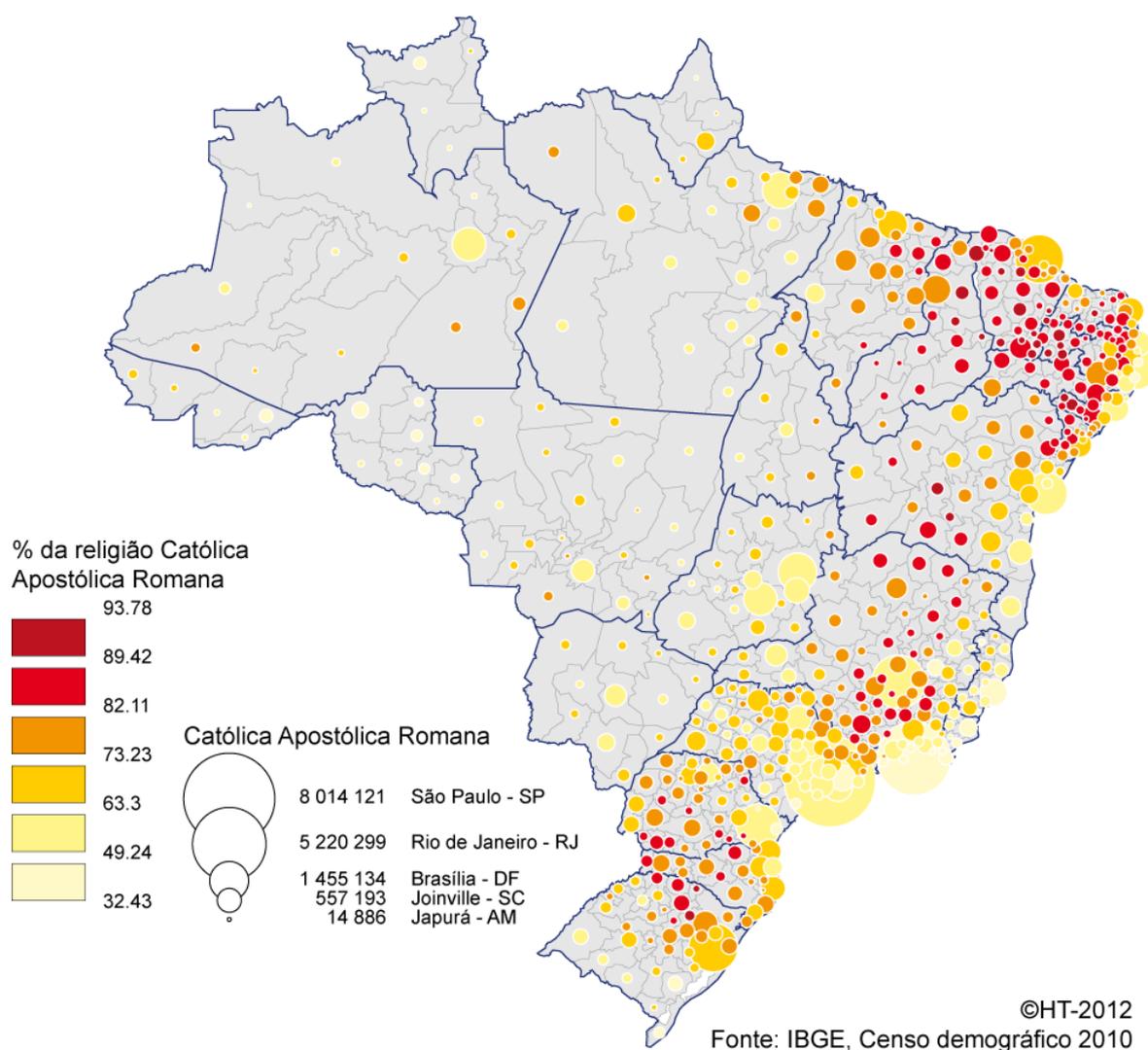
É preciso observar que o crescimento do número de católicos se mostra mais lento do que o da população total do país. Sabe-se que, de 1970 a 2000, a taxa de crescimento médio anual dos católicos foi de 1,3%, enquanto a da população total atingiu 2%. De fato, o aumento do número de católicos, observado entre 1991 e 2000, de um pouco mais de 3 milhões de pessoas, esconde, na realidade, um diferencial de crescimento negativo de mais de 16 milhões, se o crescimento dos católicos tivesse se dado no mesmo ritmo que o da população brasileira, ao longo desse período.²⁰

Como citado, a proporcionalidade de católicos e o crescimento da população brasileira andam em direções contrárias. Apesar disso, o catolicismo romano é o maior segmento religioso do país. Conforme a tabela 3, o recenseamento de 2010 constatou que o

²⁰ JACOB et al., 2003, p. 15.

catolicismo está mais bem representado nos domicílios localizados nas áreas rurais (77,9%), quando comparado aos domicílios que se encontram em áreas urbanas (62,2%). O contingente populacional de católicos teve redução em todas as Grandes Regiões do Brasil, mantendo-se mais elevado nas Regiões Nordeste (72,2%) e Sul (70,1%). Na Região Norte foi onde ocorreu a maior redução relativa dos adeptos do catolicismo, de 71,3% para 60,6%, da população. Enquanto o Piauí é o Estado mais católico do Brasil, chegando a 85,1% da população, no Rio de Janeiro os católicos estão abaixo dos 50%: 45,8% do total populacional.

Figura 1: Católicos – Censo 2010



Fonte: SOMAIN, 2010.²¹

²¹ SOMAIN, René. Religiões no Brasil em 2010. *Confins* [Online], n. 15, 02 jul. 2012. Disponível em: <<http://confins.revues.org/7785>>. Acesso em: 8 dez. 2012.

Os mapas dos grupos religiosos nas capitais²² revelam que a presença de católicos é mais acentuada nos bairros centrais ou naqueles com melhores níveis de renda e escolaridade. Isto indica que o catolicismo está presente nas camadas da sociedade com melhores condições de vida, e esta população demonstra pouca propensão a mudar de religião.

Esta realidade, no entanto, é diferente em Teresina, Natal, Campo Grande e Goiânia, que mostra altos percentuais de católicos nos bairros centrais, mas também em áreas periféricas. Este fator pode ser explicado pelas características rurais de parte dessa população, onde o catolicismo se mantém muito arraigado. Em Maceió, Curitiba, Florianópolis e Brasília, os católicos compartilham os territórios centrais com os evangélicos de missão. A única exceção quanto à localização dos católicos é verificada em Porto Alegre, onde não há predominância de católicos nos bairros centrais, mas em áreas da periferia metropolitana. Em relação à filiação religiosa, as situações são mais diferenciadas. Em Belém, Salvador, Rio de Janeiro, Vitória e São Paulo, os católicos estão presentes majoritariamente no município central da RM. Já em Fortaleza, Natal, Belo Horizonte, Distrito Federal e Vale do Aço, os católicos apresentam números mais elevados nos municípios da periferia metropolitana, principalmente na periferia mais distante, de caráter mais rural.²³

O *segundo grupo* em ordem de importância é o dos evangélicos pentecostais.²⁴ O quadro de diversificação religiosa, sobretudo, a partir dos anos 1980, é decorrente do aumento do crescimento dos evangélicos pentecostais, fruto do proselitismo religioso e da publicidade realizada por estas igrejas. O grupo de pessoas que declara pertencer a uma dessas religiões

²² Para Jacob e outros, há certa recorrência com que fenômenos se manifestam em cidades e regiões geograficamente distantes e diferentes entre si. A AREAP permitiu a análise mais detalhada de cada capital, o que possibilitou criar tipologias das religiões pelos bairros e determinar associações com outros indicadores como renda e educação, tipo de moradia, cor de pele, estabilidade residencial etc. Os autores caracterizam o modelo demográfico religioso no país como de centro-periferia. Dessa forma, o modelo centro-periferia indica que a Igreja Católica diminui aos poucos sua influência na parte periférica das grandes cidades. No entanto, os autores advertem que esta situação não é verificada em todo o território brasileiro, pois fatores como características socioeconômicas e religiosas intervêm em alguns casos. Porém, não há dúvida de que é na periferia dos grandes centros urbanos que a competição no campo religioso é mais acentuada. Existem dois modelos para explicar a demografia religiosa no país: o modelo ternário (porcentagem de católicos forte, fraca, forte, a partir do centro) e o modelo binário (porcentagem de católicos fraca e forte, a partir do centro). Segundo o modelo ternário: a) os católicos apresentam proporções mais elevadas da população total nos bairros com melhores níveis de condições de vida do município central; b) o peso dos católicos diminui na periferia metropolitana, à medida que aumenta a distância em relação ao centro da RM; é precisamente na periferia mais ou menos próxima, nos bairros populares, que ocorre maior competição pela conquista de fiéis; c) a importância dos católicos cresce novamente na periferia mais distante, quando o caráter propriamente urbano das áreas mais centrais tende a desaparecer em detrimento de espaços intermediários entre o urbano e rural; este fenômeno está ligado, por sua vez, à capacidade da Igreja Católica de manter os seus fiéis e também a uma certa resistência à mudança existente entre as populações rurais. JACOB et al., 2006, p. 237ss.

²³ JACOB et al., 2006, p. 237.

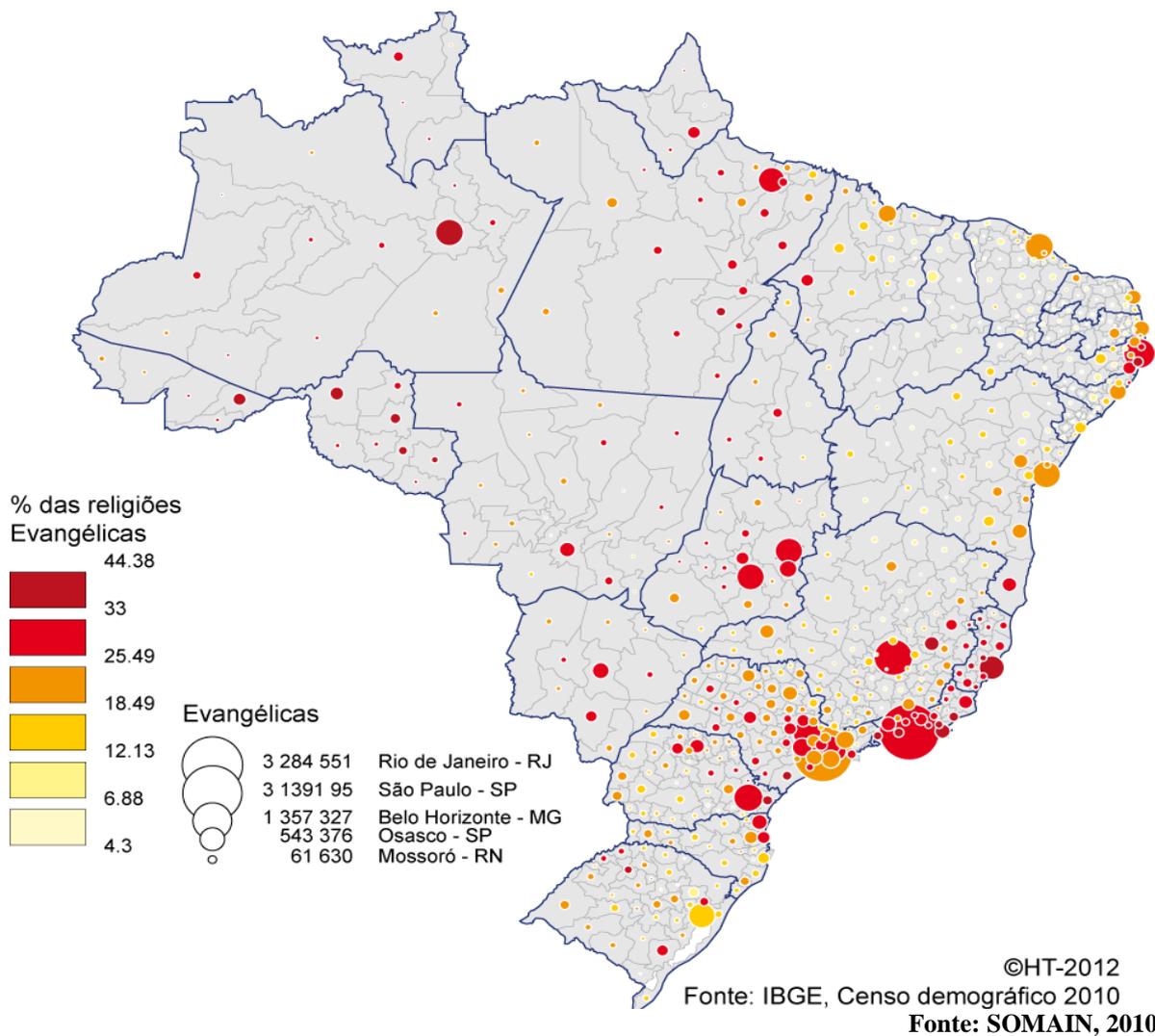
²⁴ O Censo de 2000 distinguiu 15 religiões pentecostais. As igrejas Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Universal do Reino de Deus totalizaram três quartos dos adeptos.

está em constante crescimento: 3,9 milhões em 1980, 8,8 milhões em 1991, 18 milhões em 2000, 42 milhões em 2010.

A taxa de variação média anual dos pentecostais observada de 1991 a 2000 cresce 8,3%, enquanto a população total aumenta apenas 2% durante esse mesmo período. Corrigindo-se o crescimento dos pentecostais pela taxa de variação da população total, obtém-se um saldo líquido no valor considerável de mais 7,8 milhões de habitantes.²⁵

No censo de 2010, confirmou-se a tendência de crescimento do segmento de evangélicos pentecostais, o que ocorreu em todas as Grandes Regiões do País. Os evangélicos de ambas as matizes chegaram a 22,2% da população, quase 7% a mais que em 2000 (15,4%).

Figura 2: Evangélicos – Censo 2010



²⁵ JACOB et al., 2003, p. 39.

Os pentecostais estão localizados nas áreas urbanas, principalmente nas capitais (13,9%). Já nas áreas rurais, chegam a 10,1% da população. Entre as regiões, é no Norte e no Centro-Oeste que estão mais presentes, chegando a 20,1% e 16,6% da população, respectivamente. No Estado de Rondônia o índice chega a 33,8%. No Sul e no Nordeste, o número de pentecostais cai, especialmente, no Nordeste, quando alcança 10,1% da população.

É importante destacar também que o avanço das frentes de ocupação das Regiões Centro-Oeste e Norte foi acompanhado por diversos segmentos evangélicos pentecostais, e a crescente urbanização dessas áreas proporcionou uma adequação espacial e cultural para o surgimento de novos grupos religiosos, assim como a disseminação de outros já existentes. De acordo com os autores de *Religião e Sociedade nas capitais brasileiras*, a localização demográfica dos pentecostais, de modo geral, reside na primeira coroa das grandes cidades, isto é, na periferia mais próxima do município central das RMs.²⁶ É alta a concentração de evangélicos pentecostais nos bairros periféricos, com os piores níveis de condição de vida: “a forte presença de fiéis desse grupo religioso nas periferias tem levado, inclusive, à formação de verdadeiros anéis pentecostais em torno das áreas centrais das capitais...”²⁷ Enquanto nas regiões de Belém, Recife, Vitória, Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte observa-se uma conformação em forma de anel, evidenciando sua implantação na quase totalidade dos distritos e subdistritos da periferia, em outras regiões metropolitanas, os pentecostais se encontram nas periferias, porém, sob a forma espacial setorial, decorrente das características geográficas das cidades. Apesar disso, é recorrente a localização dos evangélicos pentecostais nas periferias de quase a totalidade das regiões metropolitanas.

O crescimento dos evangélicos pentecostais e, mesmo o de algumas igrejas protestantes tradicionais, é visto com frequência como um processo espontâneo, em função do vácuo espiritual deixado pela Igreja Católica. [É possível que], esse aumento não se realize de modo natural, mas, ao contrário, seja fruto de um projeto mais amplo de expansão dos evangélicos no Brasil. Além disso, acredita-se também que a galáxia evangélica atue de modo desarticulado, numa acirrada competição entre os diversos grupos religiosos que a compõe.²⁸

Assim, a expansão dos evangélicos pentecostais – também das pessoas sem religião – ocorre nas Regiões Norte e Centro-Oeste e nas periferias metropolitanas. É um quadro de *anomia*²⁹ social, resultado da ausência do Estado e de direitos sociais. Diante dessa situação,

²⁶ JACOB et al., 2006, p. 237.

²⁷ JACOB et al., 2006, p. 237.

²⁸ JACOB et al., 2003, p. 216.

²⁹ JACOB et al., 2003, p. 216. A expansão entre os pentecostais atinge mais a classe média baixa e pobre dos grandes centros urbanos. As pesquisas funcionalistas produzidas nas décadas de 1960-70 indicavam o crescimento do pentecostalismo como uma resposta funcional a estados de *anomia* social provocados pela industrialização, pela urbanização e pela migração. Nos anos de 1980, a análise antropológica contestou essas

os grupos evangélicos pentecostais conseguiram se instalar nesse novo ambiente social. “Pode-se supor, então, que os migrantes, desenraizados e fragilizados, convivendo com a pobreza, a violência, o alcoolismo e a prostituição, encontrem nas igrejas pentecostais, mais ágeis do que a católica, espaço para a reconstrução da sua identidade social, cultural e religiosa”.³⁰

O IBGE utilizou, em 2000, a nomenclatura “evangélicos de missão” para os evangélicos tradicionais ou protestantes tradicionais.³¹ Foram identificadas nove igrejas³² tradicionais, totalizando 6,9 milhões de pessoas – 4,1% da população. Os números mostram que a população de evangélicos de missão se manteve estável em relação aos demais, no período de 1991 a 2000, sendo o seu aumento entre 1 e 2 pontos percentuais.

A parcela da população que se declarou evangélica de missão (luteranos, presbiterianos, metodistas) teve ligeira redução proporcional em 2010, chegando a 4% da população brasileira, o que caracteriza estabilidade em sua participação relativa no total da população (4,1% em 2000). Nesse aspecto, houve diferenciações regionais, sendo esse fenômeno evidenciado nas Regiões Sul (5,7% em 2000 para 5% em 2010) e Sudeste (4,3% em 2000 para 3,9% em 2010), regiões que eram historicamente mais representativas.

A multiplicidade de confissões protestantes tradicionais se compara a de pentecostais. Há uma igreja dominante – batista, seguida de outras três igrejas de importância parecida – adventistas, presbiterianos e luteranos, e várias igrejas de menor expressão. No entanto, há uma atomização menor comparada àquela encontrada entre os pentecostais. Em

pesquisas por não levarem em conta a lógica interna das religiões. Almeida fundamenta-se na análise de Castel sobre a vulnerabilidade social provocada pelo capitalismo contemporâneo. Apesar de o modelo ter sido pensado para o contexto europeu, traça um paralelo com as redes evangélicas que atuam em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, produzindo ajuda mútua com a constituição de laços de confiança, aumento da autoestima e do impulso empreendedor. “Elas atuam, para além de sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações, e recomendações de trabalho, entre outros”. Há uma solidariedade que atenua a vulnerabilidade social, alcançando redes de famílias, vizinhos ou conterrâneos. O autor elenca duas posturas diante da situação de pobreza. A ética da providência, para a qual a ascensão econômica não tem um forte valor religioso, do pentecostalismo mais tradicional, e a teologia da prosperidade como um demarcador simbólico, presente em diversas denominações pentecostais, principalmente, nas neopentecostais. A pregação de prosperidade social e econômica, portanto, encontra eco no desemprego e na informalidade. ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 119.

³⁰ JACOB et al., 2003, p. 216. Para Jacob e outros, a incapacidade do catolicismo de seguir as frentes pioneiras, evidencia o caso da Rondônia, hoje o Estado mais evangélico do Brasil.

³¹ A tipologia do protestantismo é bem variada. O Censo de 2000 adotou a nomenclatura de “evangélicos de missão”. Ao longo dos capítulos surgirão outras nomenclaturas, como evangélicos/protestantes tradicionais, evangélicos/protestantes históricos.

³² Batista, Adventista, Luterana, Presbiteriana, Metodista, Congregacional, Menonita, Anglicana, Exército da Salvação.

2000, os batistas³³ alcançaram 37,31%, os adventistas 14,27%, os luteranos 12,53%, os presbiterianos 11,57% e os metodistas 4,02% dos protestantes. As demais somadas chegaram a pouco mais de 2% dos evangélicos tradicionais.

No Censo de 2010, em termos demográficos e socioeconômicos, os evangélicos de missão estão presentes principalmente nas capitais (4,2%). A presença de evangélicos tradicionais nas áreas rurais chega a 3% da população. Quando comparados à média nacional, encontram-se bem implantados nas camadas médias urbanas da população brasileira. Sobre sua localização, Jacob escreve que:

É vem verdade que este grupo religioso está presente em todo o território nacional, mas com diferenças significativas em relação à localização da população brasileira. Naturalmente, quanto ao número de fiéis, destacam-se as principais regiões urbanas do país [...]. Porém, o peso dos evangélicos de missão no conjunto da população não acompanha a lógica dos grandes centros urbanos. Pode-se distinguir, então, 5 núcleos principais de comunidades protestantes tradicionais situadas no interior dos estados. Os três principais estão ligados ao processo de colonização do país: a região serrana do Espírito Santo, o nordeste de Santa Catarina e o norte do Rio Grande do Sul. Em diversas microrregiões desses núcleos, a porcentagem de protestantes tradicionais ultrapassa 12% da população total e atinge, às vezes, muito mais, como em Santa Teresa, no Espírito Santo; Blumenau, em Santa Catarina; e Ijuí, Lajeado e Gramado, no Rio Grande do Sul.³⁴

Os evangélicos de missão mostram uma maior diversidade quanto aos padrões de localização nas capitais. Eles dividem o espaço com os grupos católicos nas áreas centrais com melhores condições de vida, como Maceió, Curitiba, Florianópolis e Brasília. Enquanto que, em cidades como Manaus, Belém, Fortaleza, Natal, Recife, Vitória e Goiânia, localizam-se em torno das áreas centrais, em outras capitais como São Luís, Teresina, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande, ocupam espaços intermediários entre as áreas centrais: católicas; e periféricas: pentecostais. No entanto, os evangélicos de missão estão mais presentes nos pequenos municípios, como se pode observar em Santa Catarina:

Os evangélicos de missão representam uma fração importante da população, no conjunto formado pela região metropolitana de Florianópolis e pelo Vale do Itajaí, que engloba a maior parte do leste do Estado de Santa Catarina. Contrariamente ao que se poderia imaginar, não é nos municípios de Joinville e Blumenau, os dois principais centros urbanos dessa região, que se encontra a mais forte proporção de evangélicos de missão, mas nos pequenos municípios de Benedito Novo, Timbó, Pomerode e Schroeder com porcentagens que variam entre 30% e 64% da população total. Na região metropolitana de Florianópolis, é na periferia distante que as porcentagens são mais elevadas, particularmente nos pequenos municípios de Angelina e Rancho Queimado, onde os protestantes tradicionais possuem percentuais da ordem de um terço de habitantes.³⁵

³³ Apesar de serem incluídas como igrejas protestantes, as igrejas batistas não se consideram como tal.

³⁴ JACOB et al., 2003, p. 69.

³⁵ JACOB et al., 2003, p. 70.

Para Jacob e outros, do ponto de vista religioso, o tipo de organização comunitária nesses locais permite manter a população relativamente homogênea. Esse mesmo tipo de organização provoca a concentração de evangélicos de missão na parte norte da região metropolitana de Porto Alegre. “As porcentagens são relativamente fracas na parte central da RM, incluindo-se a capital, mas ultrapassam frequentemente 10% da população em Novo Hamburgo, Nova Hartz e em vários municípios vizinhos”.³⁶

O *terceiro maior grupo*, encontrado no Censo de 2000, é o dos sem religião.³⁷ O número de pessoas declaradas sem religião no país está em crescimento constante: 700.000 em 1970, 2 milhões em 1980, 7 milhões em 1991 e 12,5 milhões em 2000. Entre 1991 e 2000, o aumento observado é grande, com uma variação de mais de 5 milhões de habitantes. Já entre 2000 e 2010, embora haja crescimento deste grupo, sua variação diminui significativamente. Por este motivo, esta categoria representa o terceiro maior grupo em relação às declarações ao Censo de 2010 (15 milhões de pessoas, 8% das declarações) após os católicos e evangélicos pentecostais.

Para Jacob, há que se tomar cuidado ao se fazer juízo desse aumento dos sem religião:

[...] Pode-se pensar que o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, *ipso facto*, que ele seja ateu. Apesar dessa tendência, não se deve desconhecer também a religiosidade do povo brasileiro, no sentido mais amplo do termo. Assim, sem dúvida, uma fração importante das pessoas que se dizem sem religião acredita em Deus, sem participar, no entanto, das instituições religiosas e sem se sentir pertencendo a uma comunidade confessional. Nesse sentido, mais do que o crescimento do ateísmo, trata-se, ao que tudo indica, de um enfraquecimento das religiões como instituições.³⁸

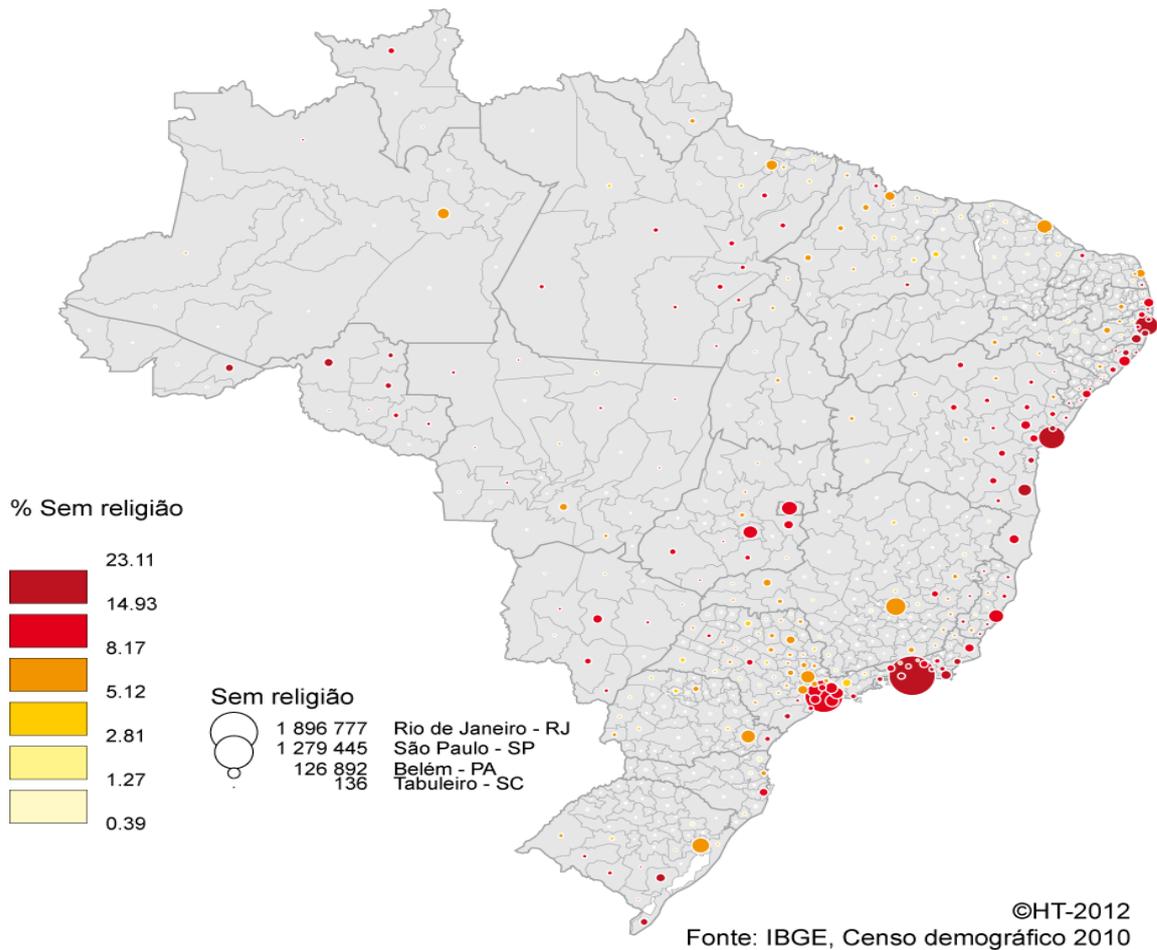
A localização dos sem religião, de modo geral, é nas periferias das regiões metropolitanas. São os casos de populações de nível socioeconômico bastante baixo, pessoas pobres e marginalizadas das grandes cidades, caracterizados pelos mais baixos níveis de renda e escolaridade. Em muitas capitais, os sem religião se localizam nos mesmos espaços geográficos dos pentecostais. A exceção é São Paulo, Florianópolis, Recife e Porto Alegre, cidades nas quais, além das áreas periféricas, eles se encontram na zona central.

³⁶ JACOB et al., 2003, p. 70.

³⁷ Para uma melhor compreensão do fenômeno dos sem religião, ver: FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, Sílvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006b. p. 107-128.

³⁸ JACOB et al., 2003, p. 115

Figura 3: Sem religião – Censo 2010



Fonte: SOMAIN, 2010.

O *quarto grupo* é o de “outras religiosidades”. O número de pessoas que se declara pertencer a uma das religiões (incluindo candomblé e umbanda, novos movimentos religiosos, judaísmo, islamismo, e espiritismo) que compõem este grupo no país é pouco significativo, não chegando a 3% da população, em 2000. Em 2010, o número de pessoas que pertence a outras religiosidades também aumentou, chegando a 5% da população.

O espiritismo apresenta crescimento significativo, passando de 1,3% (2000) para 2% da população total do país (2010), alcançando maior espaço especialmente nas regiões Sudeste e Sul. Apesar de o judaísmo e o islamismo possuírem poucos fiéis no país, o espiritismo (que aparece como uma categoria separada no Censo de 2010) encontrou aqui terreno favorável, assim como as religiões neocristãs e afro-brasileiras. Em relação às outras religiões, os espíritas ocupam os espaços com melhores níveis de vida, como renda e educação, da mesma forma, como ocorre com os judeus, como em São Paulo e Rio de Janeiro, cidades com presença mais expressiva numericamente.

Enquanto que a umbanda e o candomblé continuam tendo o mesmo registro estatístico do Censo de 2000, com 0,3% de declaração de crença (umbanda com 407,3 mil e candomblé com 167,3 mil), as demais religiosidades continuam apertadas numa estreita faixa de 2,7%, onde se incluem algumas religiões que começam a aparecer com uma presença mais definida no campo: budismo (243,9 mil), judaísmo (107,3 mil), novas religiões orientais (155,9 mil) e o islamismo (35,1 mil). Há também, nesse bloco, a presença das tradições indígenas, cuja declaração de crença envolveu 63 mil pessoas.

Tabela 3: Percentual da população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião – Brasil – 2010

Grupos de religião	Percentual da população residente								
	Total			Situação de domicílio e sexo					
				Urbana			Rural		
	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher
Católica Apostólica Romana	64,6	65,5	63,8	62,2	62,9	61,5	77,9	78,4	77,3
Evangelicas	22,2	20,1	24,1	23,5	21,4	25,4	14,9	13,5	16,5
De Missão	4,0	3,6	4,4	4,2	3,8	4,6	3,0	2,7	3,3
Pentecostal	13,3	12,1	14,5	13,9	12,7	15,0	10,1	9,0	11,2
Não determinada	4,8	4,4	5,3	5,4	4,9	5,8	1,9	1,7	2,1
Espíritas	2,0	1,7	2,3	2,3	2,0	2,7	0,2	0,2	0,3
Umbanda e Candomblé	0,3	0,3	0,3	0,4	0,3	0,4	0,0	0,0	0,0
Outras religiosidades	2,7	2,5	2,9	3,0	2,8	3,1	1,5	1,4	1,5
Sem religião	8,0	9,7	6,4	8,5	10,4	6,8	5,3	6,2	4,3

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.
 Nota: Os diferenciais para o somatório de 100% se refere aos registros de pessoas que não sabem ou não declararam a religião.

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Portanto, as tendências do campo continuam a se manifestar com vigor: contínuo decréscimo do catolicismo, crescimento constante dos evangélicos pentecostais e, em menor escala, dos tradicionais, assim como dos sem religião. Estas tendências levam a afirmação de que, no século XXI, estamos diante de um campo religioso pluralista. Como vimos nas tabelas anteriores, entre 1991 e 2010, o catolicismo perdeu quase 15% de seus adeptos, chegando pouco acima dos 64%. Já os protestantes cresceram pouco mais de 7%, alcançando, no total de seus diferentes grupos, 15,4%, em 2000 e chegaram a 22% da população em 2010. Já os espíritas, os adeptos de cultos afro-brasileiros e de outros cultos, cresceram muito pouco (apenas 0,5% em 2000 e 1,8% em 2010).

Por esses dados, pode-se concluir que o grupo que mais cresceu ao longo da segunda metade do século XX foi o protestante, que, de apenas 1,4% do total, em 1940, multiplicou seu contingente, atingindo o patamar de 15,4% em 2000 e 22% em 2010. O mais revelador

desses dados é que os grandes responsáveis por esse crescimento geral dos protestantes foram os pentecostais, que, em 1991, já tinham ultrapassado a metade deles (5,6% dos 9%), em 2000 chegam a pouco mais de dois terços dos mesmos (10,4% dos 15,4%), e se mantêm em 2010 (13,3% dos 22%).

A partir deste levantamento geral, podemos ter uma ideia geral da configuração do campo religioso brasileiro. Longe de estancamentos, apresenta tendências em pleno vigor, modificando-se, alterando-se e alternando-se, principalmente, nas últimas décadas. No entanto, devemos adotar cautelas nos dualismos produzidos pelas análises. Como aponta Camurça, há que se fazer uma “relativização do dualismo” e se observar a “invisibilidade de sincretismos tradicionais e pós-modernos” nos questionários objetivos do IBGE, quando duplas ou mais pertenças são desconsideradas, como se pode ver na pouca expressão numérica alcançada por kardecistas ou umbandistas, assim como pelos novos movimentos religiosos. Nesse sentido, Camurça adverte que, no Brasil, “em termos de fenômeno religioso enquanto expressão social, cultural e simbólica, o que parece ser mais significativo são os modos de crenças do que as religiões nominais”.³⁹ Esta constatação de Camurça será apresentada mais adiante, na parte sobre mobilidade religiosa.

1.2 Mobilidade e trânsito religioso: fluxos, direções e vértices da migração religiosa

Como indicado na parte anterior, os dados quantitativos e demográficos sobre a religião no Brasil evidenciam dinâmicas de deslocamento de pessoas pelos diversos grupos religiosos. As últimas décadas, especialmente a segunda metade do século XX, vêm indicando mudanças significativas no campo religioso brasileiro. Este, em plena transformação, apresenta fragmentações institucionais e intensa circulação de pessoas ao redor de alternativas religiosas variadas. Na parte que segue, vamos tentar entender os fluxos, as direções e os vértices da mobilidade religiosa.

Conforme Almeida e Montero, a noção de mobilidade e de trânsito religioso aponta para um duplo movimento: em primeiro lugar, “para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas [...] e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas [...]”. Este duplo movimento aponta, portanto, para dois níveis de análise: “um propriamente institucional, que descreve a mudança das filiações; e outro mais cognitivo, que

³⁹ CAMURÇA, 2006, p. 44-45.

mostra as semelhanças e as diferenças entre as representações dos universos religiosos”.⁴⁰ Nesse sentido, esforçar-nos-emos para demonstrar que, além da circulação de pessoas pelos grupos organizados, há movimentações de representações, transformando as práticas religiosas. A individualização da religião ainda promove personalização, duplicidade e multiplicidade das vivências religiosas na contemporaneidade.

Silvia Fernandes publicou, em 2006, o estudo *Mudança de religião no Brasil*,⁴¹ trabalho que apresenta dados novos sobre a mobilidade religiosa no país e as motivações que orientam o trânsito religioso pelas organizações religiosas.⁴² A fundamentação da pesquisa foi conhecer as rotas de migração entre as denominações, sob o ponto de vista quantitativo.

A pesquisa, realizada pelo Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS), chegou aos seguintes dados, que representam, proporcionalmente, a percentagem de fiéis, de acordo com a população brasileira de 2004. A tabela 4 mostra que o percentual de católicos, em 2004, era de 67,2%; os evangélicos históricos atingiam 4,1%; evangélicos pentecostais 13,9%; outras religiões compunham 3,4% das pessoas, os de religião indeterminada totalizam 3,5%, e os sem religião, 7,8% da população brasileira. Portanto, segundo o levantamento realizado, entre 2000 e 2004, enquanto o catolicismo continuava em declínio, os evangélicos pentecostais e os sem religião mantiveram o crescimento.

Os dados sobre mobilidade religiosa indicam que em torno de 24% da população brasileira mudaram de religião, pelo menos, uma vez na vida, mesmo que o maior percentual, em torno de 68%, nunca o fez. A pesquisa verificou que, em todos os grupos, a proporção de pessoas que mudou de religião é grande, exceto o grupo de católicos (67,8%, correspondendo a 4%).⁴³ Dos que mudaram de religião, 16,7% estão na religião atual há menos de dez anos. Em relação à faixa etária, as diversas classes de idade apresentam mobilidade religiosa, embora a pesquisa não permita saber o tempo em que o entrevistado de cada classe está na religião atual. Entre 26 e 79 anos (4 classes de idade) mais de um quarto já mudou de religião.

⁴⁰ ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspectiva*. São Paulo, v.15, n.3, p. 92-101, 2001. p. 93. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

⁴¹ PITTA, Marcelo; FERNANDES, Silvia Regina Alves. Perfil da mudança religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006. p. 9-30. A pesquisa avaliou 2.870 questionários, em 23 capitais e 27 municípios. Houve a preocupação na apuração dos dados em representar os tipos sociais com a amostra populacional da região. A pesquisa foi realizada pelo Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) em 2004.

⁴² A pesquisa separou as denominações religiosas declaradas em 6 grupos. Católica; evangélico histórico; evangélico pentecostal; outras religiões; religião indeterminada e sem religião/ateu.

⁴³ Mesmo que entre os católicos, somente 4% dos adeptos transitaram entre as religiões (15.000.000 de pessoas), “este contingente é superior a todo o restante de pessoas que mudam de religião para as demais denominações”. PITTA; FERNANDES, 2006, p. 26.

Marcelo Gruman⁴⁴ menciona que estes dados podem ser explicados sob dois pontos: o trânsito religioso não é um fenômeno que aparece unicamente entre os mais jovens, portanto, não é geracional e, segundo, a mudança religiosa dos jovens indica que as pessoas iniciam um processo de mudança de religião ao romperem com as tradições da família de origem.

Tabela 4 – Religião atual e trânsito religioso

Religião atual	Não mudou	Mudou	SI	Total
Católica	95,9	4,0	0,1	67,2
Evangélico histórico	22,8	77,2	0,0	4,1
Evangélico pentecostal	14,0	84,6	1,4	13,9
Outras religiões	10,7	89,3	0,0	3,4
Religião indeterminada	17,7	81,2	1,1	3,5
Sem religião/ateu	18,7	80,1	1,2	7,8
Sem informação	65,6	14,8	19,6	0,1
Total	68,3	23,5	8,2	100

Fonte: CERIS – mobilidade religiosa no Brasil 2004.

Os demais grupos possuem percentagens acima de 70% de pessoas que mudaram de religião. Entre os evangélicos históricos, os pentecostais e outras religiões apresentam alto grau de mobilidade religiosa: 77,2%, 84,6% e 89,3% respectivamente. Isso quer dizer que mais de três quartos dos fiéis destes segmentos já mudaram de religião, pelo menos, uma vez na vida, antes de aderir à religião atual.

Gruman⁴⁵ nos ajuda a entender a migração religiosa, sob a perspectiva do *fluxo interdenominacional*. Ele confronta os dados obtidos pela pesquisa citada, relativos à religião anterior e atual. A dinâmica do trânsito indica que todos os segmentos recebem fiéis de todos os outros, em proporções diferentes.

Em relação ao declínio do catolicismo, observado pelos últimos censos, a pesquisa do CERIS revela que 18,7% dos entrevistados, anteriormente, pentecostais, migraram para o catolicismo, e 26,9% dos ex-evangélicos históricos. Este retorno pode ser explicado pela ação da Renovação Carismática Católica, movimento de readesão que adota elementos protestantes

⁴⁴ GRUMAN, Marcelo. A relação fiel/doutrina: o desafio da legitimação dos discursos religiosos. In: FERNANDES, Sílvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006, p. 62-63.

⁴⁵ GRUMAN, 2006, p. 62ss.

e pentecostais. Os católicos migram para o pentecostalismo (58,9%), outras religiões (16,3%), igrejas históricas (13,8%) e religião indeterminada (10,9%).

Os entrevistados dos segmentos históricos tendem a migrar, na maioria das vezes, para o pentecostalismo (50,7%), para o catolicismo (26,9%) e para outra igreja histórica (21,3%). A pesquisa identificou que 13,8% dos anteriormente católicos se afirmam como membros de uma igreja protestante, caindo para 11,8% no caso dos sem religião e 9,9% de outras religiões. A migração interna também é forte, tendo em vista que 21,3% destes entrevistados permaneceram no mesmo segmento.

Tabela 5 – Religião atual x religião anterior

Religião anterior	Religião Atual					
	Católica	Evangélico Histórico	Evangélico Pentecostal	Outras Religiões	Religião Indeterminada	SI
Católica	0,0	13,8	58,9	16,3	10,9	0,1
Evangélico Histórico	26,9	21,3	50,7	1,1	0,0	0,0
Evangélico Pentecostal	18,7	40,2	40,8	0,4	0,0	0,0
Outras religiões	47,4	9,9	15,5	11,0	16,7	0,0
Religião indeterminada	17,9	1,2	74,2		0,0	0,0
Sem religião/ateu	23,1	11,8	33,2	15,8	16,1	0,0
Sem informação	24,8	3,1	51,4	2,2	18,6	0,0

Fonte: CERIS – mobilidade religiosa no Brasil 2004.

A mesma pesquisa identificou no grupo dos evangélicos pentecostais uma espécie de “receptor universal”, pois recebe adeptos de quase todos os segmentos.⁴⁶ Entre os pentecostais, as migrações são para o mesmo segmento (40,8%), para os evangélicos históricos (40,2%) e para o catolicismo (18,7%). Daqueles declarantes que eram católicos anteriormente, 58,9% pertencem a alguma denominação pentecostal hoje em dia. Há um processo de migração interna ao pentecostalismo, pois 40,8% dos adeptos anteriores permanecem neste segmento, portanto, um trânsito intraevangélico. Entre as igrejas evangélicas, apesar de ser o grupo que mais recebe adeptos, há movimentos de ingresso no catolicismo: 26,9% das pessoas que eram protestantes históricas, agora se declaram católicas.

⁴⁶ O enquadramento dos pentecostais como “receptores universais” contrasta com a pesquisa analisada por Almeida e Montero, que identifica no grupo dos “sem religião” uma universalidade receptiva. Como veremos no segundo capítulo tal enquadramento dos pentecostais deve ser problematizado, pois as rotas de migração religiosa de alguns movimentos a esse grupo são fechadas, como é o caso dos espíritas.

O grupo dos sem religião (7,8%) é o segundo contingente de pessoas que migrou de religião.⁴⁷ As igrejas evangélicas pentecostais e os católicos são os principais fornecedores para este grupo. 42,1% dos sem religião declaram-se ter sido católicas, 23,9% pentecostais, 5,7% históricos, 6,4% declararam ter pertencido a outras religiões. Dos sem religião/ateu, 33,2%, e 15% de outras religiões migraram para o pentecostalismo. Existem duas rotas, portanto, de migração para os sem religião: a primeira vai do catolicismo ou dos evangélicos históricos e a segunda do catolicismo ao pentecostalismo e, então, ao grupo sem religião. Assim, igrejas pentecostais podem provocar situação de desvinculação institucional, mesmo que não em definitivo.

1.2.1 Fluxograma e direções do padrão de migração de pessoas e crenças entre as religiões

Ronaldo de Almeida e Paula Montero, no início da década passada, no artigo “Trânsito religioso no Brasil”,⁴⁸ elaboraram um fluxograma exploratório da migração religiosa no país. O levantamento de dados mostrou que 26% da população brasileira mudaram de religião. A alta taxa de migração religiosa assinalaria para um paradoxo: apesar de as diferentes cosmovisões, do ponto de vista das crenças, dos ritos e da lógica interna de cada religião, apontarem para cultos bastante diferentes entre si, a observação do comportamento dos frequentadores destes cultos mostra que, “as fronteiras parecem pouco precisas devido à intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além de acentuada interpenetração entre as crenças”.⁴⁹ Nesse processo de rápidas idas e vindas entre religiões, parece não haver incongruências cognitivas na consciência religiosa dos fiéis. Nesse sentido, o campo religioso, portanto, representa desafios à interpretação científica, compreendido por seus estudiosos pelos adjetivos de “fluido, híbrido, sincrético ou contínuo”.⁵⁰

Os autores defendem que as diferentes tradições religiosas “estão em permanente processo de reinvenção e rearticulação muitas vezes responsável pelo obscurecimento da nitidez das fronteiras”.⁵¹ Assim, a circulação entre diferentes códigos é estimulado pela existência de um “substrato cognitivo e/ou cultural comum às religiões populares brasileiras”,

⁴⁷ Nota-se, que entre os sem religião, apenas 0,5% declaram não acreditar em Deus e 80,1% declaram ter tido religião anterior.

⁴⁸ A pesquisa “Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções do HIV/AIDS”, encomendada pelo Ministério da Saúde, “teve uma representatividade de amostra de 3.600 indivíduos, entre 16 e 65 anos, moradores das áreas urbanas de 169 microrregiões do Brasil. A capacidade de inferência do levantamento é da ordem de 77,7% do universo populacional (constituído, em 1996, por 77.018.818 pessoas) [...]”. ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100, nota 1.

⁴⁹ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92.

⁵⁰ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92.

⁵¹ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92.

fundamentado numa concepção abstrata de Deus incorporador de representações ambíguas, não dicotômicas da ideia de mal. A contínua síntese e diferenciação resulta no que é denominado por “trânsito religioso”. Esta concepção indicaria para um movimento duplo: circulação de pessoas por diversas instituições religiosas e para a transformação das práticas e crenças, que nesse processo de justaposição, são reelaboradas.⁵²

Almeida e Montero buscam mapear a configuração das principais tradições religiosas, e compreender os fluxos preferenciais nessa circulação de adeptos e de práticas religiosas. Há, nesse processo, fluxos mais intensos do que outros, dependendo das instituições envolvidas. Nesse movimento, algumas instituições se colocam como “doadoras”, enquanto outras se colocariam como “receptoras”. Algumas trocam adeptos entre si, enquanto que, em outras instituições, são as crenças que circulam mais. Segundo eles:

[...] Nossa proposta é formular um fluxograma exploratório do trânsito religioso ocorrido no Brasil nestas últimas décadas [...]. A intensidade da circulação varia de acordo com as instituições envolvidas, como se houvesse fluxos mais intensos entre algumas do que entre outras. Trabalha-se com a hipótese de que as pessoas não mudam de religião de maneira aleatória [...].⁵³

1.2.2 Vértices que compõe a migração religiosa

De acordo com a pesquisa realizada,⁵⁴ Almeida e Montero tecem que, em números absolutos, são os católicos os que mais perderam fiéis. Em seguida, vêm os sem religião, os protestantes históricos, os pentecostais e alguns kardecistas e afro-brasileiros. De modo contrário, os segmentos que mais receberam pessoas, respectivamente, foram: os pentecostais, os sem religião, os protestantes históricos, os católicos, os kardecistas e os afro-brasileiros. A variação entre estes segmentos é bem acentuada, como no caso dos pentecostais, que receberam quatro vezes mais do que perderam, dos sem religião, que receberam cerca de metade a mais, e os protestantes históricos, que ganharam quase igual ao que perderam.

Para decifrar as principais conexões entre as alternativas religiosas, “quem recebeu de quem e quem doou para quem”, tendo em vista a alta circularidade de pessoas (26,5%) entre as diferentes religiões, a pesquisa perguntou a religião atual do entrevistado e em qual ele foi criado. Desta maneira, cada religião pôde ser analisada em dois momentos: como pontos de recepção e de emissão de fiéis. Considerando-se o estoque de pessoas de cada uma

⁵² ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93.

⁵³ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93.

⁵⁴ ALMEIDA; MONTERO, 2001.

dessas categorias e a alta circulação interna, os autores apontam para três vértices principais⁵⁵ que compõem o campo religioso brasileiro.

O *primeiro vértice* é composto pelos católicos, uma espécie de “doador universal”, fonte em que todos os segmentos buscam parte dos fiéis. Os católicos migram preferencialmente para o pentecostalismo, seguidos pelo segmento sem religião. Inversamente, os que aderiram ao catolicismo vêm do grupo sem religião ou de segmentos pentecostais. Segundo os autores,

Do ponto de vista da recepção, quase metade das pessoas entrevistadas que aderiram ao catolicismo afirmou não ter pertencido anteriormente a nenhuma religião ou que eram pentecostais [...]. Em parte o primeiro dado se explica pela fronteira pouco precisa entre os que se dizem católicos ‘não praticantes’ e os sem religião. Trata-se de um catolicismo dado pela tradição, em que as pessoas receberam a religião dos pais e a ativam no uso dos sacramentos e nos momentos de dificuldades pessoais (familiar, financeira, saúde, etc.), ou, mais recentemente, por meio da ‘readesão carismática’.⁵⁶

Os kardecistas formam um fluxo preferencial em torno do catolicismo. A maior parte das pessoas deste segmento (95,4%) afirmou ter sido católico. Conseqüentemente, quando saem do kardecismo voltam para o catolicismo, ou para o segmento sem religião, como segunda opção. Este comportamento, lembram os autores, é explicado pela maioria dos kardecistas não deixar de se identificar como cristão/católico. O grupo dos afro-brasileiros também orbita em torno do catolicismo, porém, diferentemente dos kardecistas, quando sai da religião, declara-se sem religião.

Tabela 6 – Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião

Distribuição dos Indivíduos que Mudaram de Religião, por Religião em que foi Criado, segundo Religião Atual
Brasil – 1998

Religião Atual	Religião em que foi Criado						Total
	Católica	Protestantismo Histórico	Pentecostal	Espírita Kardecista	Afro-brasileira	Nenhuma	
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Católica	—	12,2	36,7	63,6	24,1	20,3	23,9
Protestantismo Histórico	14,9	—	0,6	0,0	9,3	31,1	1,9
Pentecostal	36,5	3,0	—	5,6	11,1	46,3	39,7
Espírita Kardecista	13,5	0,3	2,5	—	0,0	0,0	2,8
Afro-brasileira	2,3	0,1	0,0	0,0	—	0,0	0,0
Sem Religião	23,6	79,5	58,8	29,6	55,6	—	31,7
Outra	9,2	4,9	1,4	1,2	0,0	2,2	—

Fonte: Ministério da Saúde. Pesquisa sobre Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções sobre HIV/Aids.

Fonte: Almeida e Montero, 2001.

⁵⁵ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 97.

⁵⁶ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 98.

Tabela 7 – Distribuição dos indivíduos que mudaram de religião

Distribuição dos Indivíduos que Mudaram de Religião, por Religião em que foi Criado, segundo Religião Atual
Brasil – 1998

Religião Atual	Religião em que foi Criado							Total
	Católica	Protestantismo Histórico	Pentecostal	Espírita Kardecista	Afro-brasileira	Nenhuma	Outra	
Total	63,6	9,4	7,6	2,0	0,3	10,0	6,9	100,0
Católica	—	12,7	31,0	14,4	0,9	22,6	18,4	100,0
Protestantismo Histórico	74,0	—	0,3	0,0	0,2	24,4	1,0	100,0
Pentecostal	74,8	0,9	—	0,4	0,1	14,9	8,9	100,0
Espírita Kardecista	95,4	0,4	2,1	—	0,0	0,0	2,2	100,0
Afro-brasileira	99,6	0,4	0,0	0,0	—	0,0	0,0	100,0
Sem Religião	50,1	25,0	14,9	2,0	0,6	—	7,3	100,0
Outra	87,8	6,9	1,6	0,4	0,0	3,3	—	100,0

Fonte: Ministério da Saúde. Pesquisa sobre Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções sobre HIV/Aids.

Fonte: Almeida e Montero, 2001.

O processo de secularização⁵⁷ vivenciado pela sociedade brasileira pode justificar a importância no campo religioso do grupo dos sem religião. É ele que compõe o *segundo vértice*, podendo ser interpretado como uma espécie de “receptor universal”, pois este segmento recebe pessoas de todos os grupos religiosos. Como notam os autores:

[...] muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Não se trata, portanto, somente de um movimento em direção ao ateísmo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade.⁵⁸

Há um fluxo significativo envolvendo os sem religião e os protestantes históricos. Como os católicos, os históricos crescem de forma vegetativa, perdendo fiéis quase na mesma

⁵⁷ A discussão sobre a secularização é bastante complexa, pois remete à diferenciação entre as esferas pública e privada, sendo que a religião exerce cada vez menos o papel de regulador do espaço público, sendo, portanto, relegada às instâncias privadas e domésticas. No entanto, a relação entre igreja, espaço público e Estado varia muito, dependendo do contexto em que ocorre esta relação. Segundo Benedetti, a secularização, como categoria analítica, está perdendo sentido nos estudos da religião, pois “só adquire força quando nuançada, ‘dissecada’ empiricamente”. Para Silas Guerriero, “a secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que não havendo as amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central onde está apoiado”. Nesse sentido, como diz Peter Berger, os efeitos da secularização estão na “perda de credibilidade” da religião na vida do sujeito moderno, o que não significa a não crença ou sucumbir à tese do desencantamento do mundo moderno, teses que vêm sendo revisadas pelas teorias do reencantamento do mundo. Cf. BENEDETTI, Luiz Roberto. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 124; BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1985, especialmente os capítulos 5 e 6; BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-23, 2001; GUERRIERO, Silas. A Diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da nova era. *Correlatio*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 128-140, 2003.

⁵⁸ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100

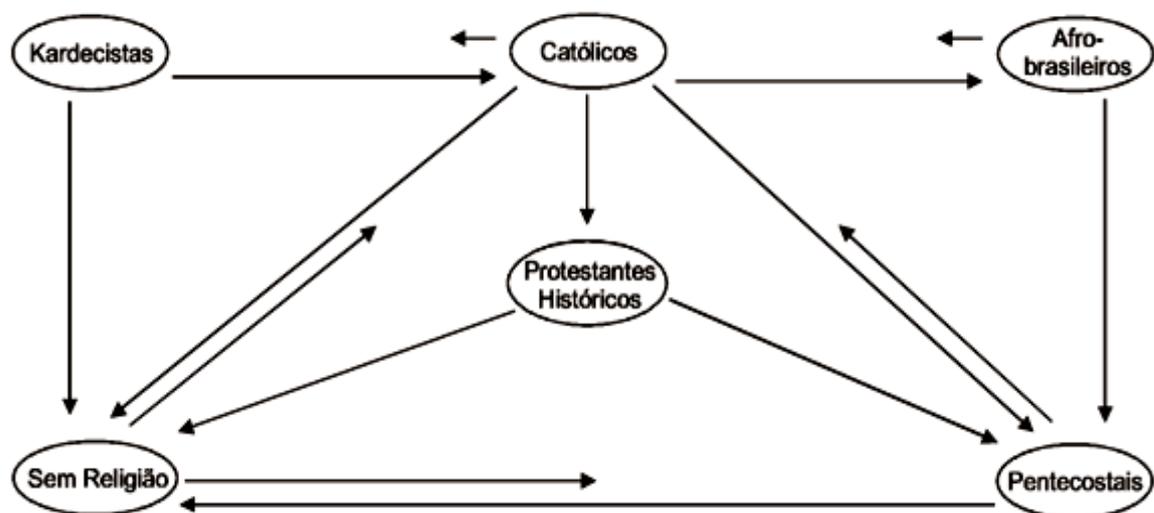
proporção; diferentes, contudo, dos católicos que aderem a todas as alternativas, os protestantes históricos em sua maior parte (79,5%) vão para o segmento sem religião. Uma explicação para isso pode ser dada pelos conteúdos específicos desta religião, que, segundo os autores, tende à secularização.⁵⁹

O *terceiro vértice* é formado pelos pentecostais, os quais buscam fiéis entre estratos sociais e grupos religiosos identificados por católicos, afro-brasileiros e sem religião, que compartilham um repertório simbólico “católico-afro-kardecista”.⁶⁰ Os pentecostais não atraem os kardecistas, fator que pode ser explicado pela diferença social que caracteriza ambos os movimentos, bem como pelo confronto de ideias, principalmente em relação à reencarnação e a crença em espíritos de mortos. Já os afro-brasileiros, estando na esfera de ação dos grupos pentecostais, são alvos privilegiados da evangelização, bem como servem como um modelo simbólico religioso a ser combatido. Mesmo assim, o catolicismo é o “grande celeiro” dos pentecostais.

Segundo Almeida e Montero,⁶¹ este padrão de migração entre religiões gerou novos fluxos através de interações simbólicas (mecanismos de negação/inversão e assimilação/continuidade) e novos padrões de religiosidade.

1.2.3 Novos fluxos através de interações simbólicas e padrões de religiosidade

Figura 4: Padrões de migração entre religiões



Fonte: Almeida e Montero, 2001.

⁵⁹ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100

⁶⁰ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100

⁶¹ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 98-99.

Os novos fluxos e direções da migração religiosa podem ser pensados através da ativação de mecanismos de síntese e de novos padrões de religiosidade. Por mecanismos de negação/inversão e assimilação/continuidade, os antropólogos exemplificam o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977. Ela é o resultado da interação simbólica dos universos religiosos evangélico e umbandista. Como escrevem os autores:

A Igreja Universal construiu uma religiosidade que condenou – e ao mesmo tempo validou – os conteúdos de outras religiões, contudo, paradoxalmente, incorporou as formas de apresentação e certos mecanismos de funcionamento de uma prática encontrada particularmente na umbanda. Ela ficou mais parecida com a religiosidade inimiga ao elaborar um sincretismo às avessas, que associou as entidades da umbanda e orixás do candomblé ao pólo negativo do cristianismo: o diabo. Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e ideias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar. Os pares negação/inversão e assimilação/continuidade são os mecanismos fundamentais pelos quais se processaram essa antropofagia religiosa. Graças a esses binômios, a Universal pôde manter o proselitismo de fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com outras crenças, que, juntamente com os infortúnios vividos pela população brasileira, formam o alimento constitutivo do seu simbolismo religioso.⁶²

Por novo padrão de religiosidade, entende-se o resultado do fluxo gerado pela interação entre catolicismo, pentecostalismo e protestantismo histórico, que traz implicações para se pensar o carismatismo, exemplificado pela Renovação Carismática Católica. Os elementos evangélicos penetraram no catolicismo através do pentecostalismo (dons espirituais e carismas: glossolalia e cura) e protestantismo histórico (conversão pessoal, experiência emocional) que implica na mudança de comportamento do fiel nas esferas sociais (novas comunidades de irmãos e no estado psíquico-emocional).

A contribuição da Renovação é conseguir operar uma mudança, ‘ser um novo homem’, sem romper com a Igreja [Católica]. Na verdade, ela promove a ‘re-adesão’ a um novo corpo de fiéis atingido pela religiosidade evangélica dentro da própria Igreja. Um fluxo em torno de si mesmo. O resultado é um fiel que junta glossolalia com o culto mariano, o que garante catolicidade ao movimento.⁶³

Noutro artigo, Ronaldo Almeida⁶⁴ também nota a circulação no interior das denominações evangélicas como uma variação religiosa “sem perda da identidade e sem compromisso com uma comunidade fixa”. Esta experiência é mais individual que comunitária. O evangélico pentecostal tem a possibilidade de construir seu padrão religioso,

⁶² ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 99.

⁶³ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 99.

⁶⁴ ALMEIDA, 2006.

“com mais ou menos música, mais ou menos corporalidade, mais ou menos doutrina, mais ou menos moral, mais ou menos teologia, em suma, ele mesmo pode realizar a ‘calibragem’ da sua religiosidade e do seu vínculo com um grupo específico”. Nesse processo de desregulação institucional, o indivíduo está ganhando margem maior de formulação do seu próprio cardápio religioso. Há uma elasticidade no pertencimento, um momento “da série de vínculos religiosos de uma trajetória individual”.⁶⁵

O autor desloca o movimento de expansão para a perspectiva individual, a circulação dos conteúdos simbólicos e das práticas religiosas. Defende que os evangélicos ocupam a segunda opção religiosa dos brasileiros. Se anteriormente eram as religiões afro-brasileiras que supriam as necessidades mais prementes dos indivíduos, a alternativa evangélica se constitui como a segunda opção. Pelo menos é isto que se tira de uma pesquisa realizada em São Paulo (2003) com pessoas que praticam uma segunda religião.⁶⁶ Assim, uma parcela dos evangélicos está fazendo as vezes das afro-brasileiras, “oferecendo uma magia de matriz cristã”. Há uma faixa demográfica significativa de pessoas que transitam entre os grupos evangélicos, sobretudo no “pentecostalismo de serviços”. Ao cruzarem-se três questões da pesquisa – religião de criação, atual e prática ou frequência de outra religião – “os dados quantitativos e qualitativos indicaram que os evangélicos abriram um espaço no seu leque de serviços que admite determinado período até que as pessoas se filiem a uma denominação fazendo do ‘batismo nas águas’ o seu rito de passagem. Assim, não se exclui de imediato ninguém da frequência aos templos”.⁶⁷

Voltando para a pesquisa de Almeida e Montero, a observação deixada pelos autores é que não existe uma relação de determinação entre as duas circulações apontadas, cuja mobilidade de pessoas ofereceria suporte para o conteúdo religioso. Ou o inverso, quando uma invenção religiosa tornaria plausível a mudança de filiação: “As circulações devem ser entendidas em planos distintos, porém correlatas, como se houvesse uma retroalimentação que acelerasse tanto a mobilidade de fiéis quanto o trânsito de práticas e crenças, resultando na invenção religiosa e em novos agrupamentos de pessoas”.⁶⁸ Nesse sentido, é na trajetória do indivíduo, portanto, e não na instituição que a correlação e a interpenetração devem ser indicadas: “os circuitos se concretizam e se tornam mais claros na trajetória do indivíduo, sendo que o acúmulo de experiências proporcionadas pelo trânsito torna o seu repertório

⁶⁵ ALMEIDA, 2006, p. 115.

⁶⁶ De acordo com o levantamento realizado na região metropolitana de São Paulo, cujo alcance foi de 154 setores censitários, chegando a 2002 questionários.

⁶⁷ ALMEIDA, 2006, p. 116.

⁶⁸ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100.

religioso mais amplo do que o pregado pela instituição à qual se filiou em determinada etapa da vida”.⁶⁹

No entanto, conforme os autores, a pesquisa apresenta limites metodológicos nas perguntas sobre a mobilidade religiosa. As questões “qual a sua religião atual” e “em qual você foi criado” têm dois limites: o cruzamento só mede uma mudança de religião e pressupõe que, no momento da entrevista, o indivíduo só tenha uma filiação. Nesse sentido, pela característica do campo brasileiro, “não é nenhum absurdo supor uma trajetória que apresentasse mobilidade institucional (num processo de sucessivas “conversões”) ou a simultaneidade de vários credos (como se fosse um sincretismo privado)”.⁷⁰ Sendo assim, a pesquisa que segue ajuda na caracterização da mobilidade religiosa, sob a perspectiva da duplicidade e da multiplicidade da vivência religiosa, alimentadas pela personalização da religião na contemporaneidade brasileira.

1.3 Vivências religiosas dúplice/múltipla do sagrado

No artigo “Trajetórias do sagrado”,⁷¹ Lísias Negrão analisa as *novas tramas do sagrado* nas trajetórias e percursos de agentes religiosos mutantes, bem como nas vivências religiosas múltiplas ou ambivalentes em relação aos vínculos institucionais ou às tradições religiosas. Ele observa que o campo religioso brasileiro contemporâneo está em sintonia com as “[...] transformações em curso há pelo menos um século na religiosidade do mundo ocidental, relatadas por Troeltsch e Campbell”, mudanças que podem ser detectadas “em nossa realidade atual”.⁷² Se Troeltsch, na virada do século XIX para o XX, percebeu formas de vivências religiosas extra-eclesiais, cunhando a religião de tipo místico, sobretudo pelo avanço da modernidade, com sua ideia de individualismo e pluralidade de ideias, Campbell defendeu o processo de orientalização, em que o próprio campo religioso ocidental está internamente em transformação, quando forças internas minoritárias vão ganhando importância pela compatibilidade com os rumos sociais em andamento. Assim, novos

⁶⁹ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100.

⁷⁰ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 100.

⁷¹ NEGRÃO, 2008. O artigo é resultado do livro do mesmo autor. Cf. NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 2009.

⁷² NEGRÃO, 2008, p. 123. As obras citadas são: TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world*. 1. ed. Londres: Beacon Press, 1958, [1907]; e CAMPBELL, Colin. *A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 18, n.1, p.5-22, 1997.

movimentos e circuitos religiosos modernos e pós-modernos trazem à tona novas espiritualidades e formas de viver a religião.

Segundo Negrão, os levantamentos quantitativos sobre o campo religioso supõem “a unicidade de crença e pertença como a única possibilidade de vivência religiosa, ao confinar a participação dos informantes indagados a apenas uma das vertentes presentes – a declarada – e supõem ainda a aceitação, por parte dos mesmos, da íntegra de suas crenças e práticas, com a exclusão das demais”.⁷³ Este tipo de abordagem, mais sociológica, deixa de levar em conta características originais do campo, como “a duplicidade ou mesmo a multiplicidade de crenças e de participações, além da dinâmica dos percursos e trajetórias religiosas”.⁷⁴ Uma abordagem que privilegie a subjetividade e não as instituições, a partir de uma perspectiva qualitativa, é o enfoque do autor. “Os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiais, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno plural e secularizado, em que a religião cada vez mais se torna subjetivamente relevante”.⁷⁵

Para isso, o sociólogo apresenta dados quantitativos e qualitativos obtidos através de levantamentos realizados em São Paulo. Segundo ele,

Pelos levantamentos realizados nos domicílios, verificou-se que 389 dos 1064 moradores que declararam ser religiosos, ou seja, 38% do total, haviam mudado de religião ao menos uma vez. Quanto à não-exclusividade, 122 (11%) declararam participação ou cultivo de crenças de dois ou mais grupos religiosos de referência. Resumindo, entre os 1064 religiosos encontrados, 399, ou 38%, eram mutantes e/ou não exclusivos. Essa quantidade de mais de um terço dos religiosos sob essas condições tornou relevante o aprofundamento da análise desses casos.⁷⁶

Assim, portanto, os altos índices de mutação e de não exclusividade das pertencas permitem destacar a duplicidade, a multiplicidade das crenças, das práticas e das participações religiosas.

1.3.1 Duplicidade/multiplicidade de crenças e participações

Em relação aos religiosos dúplices, o autor destaca o seguinte aspecto: ao lado das duplicidades tradicionais no campo – católica/espírita (10%) ou católica/afro-brasileira (2%) – aparecem outras como a dos católicos/protestantes (9%), dado que revela uma frequência alta quando comparada às tradicionais. Além disso, há “duplicidades com religiões orientais e

⁷³ NEGRÃO, 2008, p. 123.

⁷⁴ NEGRÃO, 2008, p. 124.

⁷⁵ NEGRÃO, 2008, p. 124.

⁷⁶ NEGRÃO, 2008, p. 124. Para a pesquisa, mais de 500 núcleos familiares foram entrevistados.

esoterismos, e combinações de mais de duas religiões (8%). Isso quer dizer, que “as duplicidades não só se mantêm como aumentam e se diversificam”.⁷⁷

A tendência geral é a de não haver adesões rápidas nem definitivas a uma determinada membresia e ao simbólico a ela referido. No entanto, ao longo de suas trajetórias, alguns mutantes religiosos retornaram de fato ao catolicismo (embora sejam raros os casos em que isso acontece com exclusividade) ou assumiram uma religião exclusiva qualquer, sobretudo dentro do subcampo protestante. Entre os casos que implicam conversão e memberships tradicionais, e aqueles outros cuja religiosidade é construída individualmente e sem, ou quase sem, participação em grupos religiosos organizados, há todo um gradiente de situações.⁷⁸

As situações são diversas. Há adesões graduais, com vivências dúplices, mas também dispositivos aceleradores da adesão, como no caso do protestantismo. A conversão agiria como um acelerador da adesão, pois

assume-se tanto o novo grupo como seu universo simbólico simultânea e abruptamente. Não há tempo para aceitações gradativas: a evidência do poder da nova fé e a veemência do pastor que a veicula impõem decisão imediata. Os evangélicos admitem a mudança não da religião propriamente dita, mas de eclesialidade dentro do subcampo protestante.⁷⁹

O autor cita os indecisos, para quem as religiões são caminhos que conduzem ao mesmo Deus. Estes não apresentam definições claras da crença e nem de opção institucional, tendo uma crença vaga em Deus. A participação mais assídua se dá por motivos ocasionais ou circunstanciais (local de culto próximo, louvor, amigos e parentes). Ainda existem indecisos entre o espiritismo kardecista, esoterismo e religiões orientais. Mesmo podendo se tratar de uma passagem entre experiências religiosas diferentes, os dados colhidos pelo levantamento, antes revelam ambiguidade, indistinção e confusão diante das alternativas existentes no campo.

Diante do múltiplo e do obscuro, procura-se muitas vezes o refúgio do que parece ser comum e evidente: no plano das crenças, Deus, no limite seres espirituais; no plano ético, a prática do bem, no limite a condenação da prática do mal; no plano funcional, o bem-estar, no limite a cura e a resolução de problemas existenciais.⁸⁰

Apesar de o catolicismo ser a grande referência religiosa na sociedade brasileira – mesmo que a identificação da população com este segmento esteja em declínio –, a situação de pluralismo religioso propicia modificações neste segmento, pois não somente o percentual de seus adeptos diminui, como eles se transformam qualitativamente, envolvidos em

⁷⁷ NEGRÃO, 2008, p. 124.

⁷⁸ NEGRÃO, 2008, p. 124-125.

⁷⁹ NEGRÃO, 2008, p. 125.

⁸⁰ NEGRÃO, 2008, p. 126.

duplicidades como as tradicionais (católicos/espíritas ou afro/católicos) como atuais (católicos/protestantes ou católicos/outras religiões). Segundo, o autor:

Em geral, tais retornados são católicos de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar. Eles não mais frequentam missas nem se submetem aos sacramentos, a não ser eventualmente o batismo dos filhos, por meio do qual pretendem dar continuidade à tradição religiosa familiar. No mais, permanecem as devoções aos santos, especialmente a Nossa Senhora, rezas e uma moralidade cristã mínima. Contudo, na grande maioria dos casos em que os mutantes religiosos declaram-se exclusivamente católicos, são maiores suas vinculações a crenças e práticas de outras religiões que não a declarada. São vários os declarantes que eram, em crenças e/ou práticas espíritas, candomblecistas ou umbandistas, adeptos de novas religiões japonesas e mesmo protestantes. Sem excluir aqueles que revelavam, após a declaração inicial, que ‘a minha religião eu mesmo faço’.⁸¹

Segundo Negrão, a dinâmica do campo religioso atual, entre duplicidades/multiplicidades, à exceção dos protestantes pentecostais – que apresentam alto grau de apego à denominação ou à igreja – leva a um ponto crucial: os religiosos estão se afastando da vivência eclesial e da comunhão sacramental, para uma direção em que a vivência religiosa se torna individualizada e solitária.

1.3.2 Construções religiosas personalizadas

A vivência de crenças e práticas de duas ou mais tradições religiosas ou de religiosidades pessoais, compostas de fragmentos de tradições diversas, tornou-se generalizada num campo religioso pluralista, construído desde as primeiras décadas do século anterior e consolidado nos seguintes, até o seu ápice atual.

O que é certo é que os católicos mutantes que retornaram ao catolicismo não mais são, em sua grande maioria, exclusivos em sua pertença religiosa. Uns acreditam na reencarnação e lêem livros espíritas, mesmo que não mais frequentem centros; outros retornam aos terreiros sempre que enfrentam problemas de qualquer natureza, à procura de soluções mágicas. Outros, ainda, compartilham seu catolicismo com esoterismos e orientalismos. Por fim, alguns poucos são também protestantes ou julgam tal religião melhor que a católica, pretendendo a ela retornar algum dia. Além disso, os que retornam o fazem sem maior fidelidade à ortodoxia, ou mesmo sem nenhuma vinculação ou compromisso institucional.⁸²

Diferentemente dos mutantes que eram espíritas ou dos afro-brasileiros, que não sentem necessidades de frequentar seus antigos centros ou terreiros (nesse caso, o retorno criaria compromissos com o pai de santo, restringindo sua liberdade individual), a volta ao

⁸¹ NEGRÃO, 2008, p. 126.

⁸² NEGRÃO, 2008, p. 127.

catolicismo ou mesmo o abandono dele por outro segmento, faz-se em detrimento da convivência eclesial e sacramental. Estes mutantes geralmente recusam laços de pertença definida, e apegam-se a crenças e práticas que lhes parecem melhor adequar-se a si e ao estilo de vida que escolheram.

Existiria, portanto, em algumas vertentes religiosas, uma tendência de “desqualificação das instituições”.⁸³ Segundo o autor,

crenças e práticas são selecionadas de fontes religiosas diversas de acordo com critérios de conveniência pessoal. Escolhe-se aquilo que faz com que o indivíduo se sinta bem, que responde às suas dúvidas ou mesmo que lhe convém em termos de sua condição socioeconômica e nível de instrução. Isto é válido para todos independentemente da religião declarada, mas atinge com maior intensidade os adeptos de religiões orientais e esoterismos.⁸⁴

Este é o caso do budismo, hinduísmo, novas religiões japonesas (messiânicos, Seicho-No-Ie, Perfect Liberty, entre outros) “os que mais avançam na concepção de cenários religiosos individualizados, a partir da seleção de crenças e rituais de procedências diversas”.⁸⁵

Trata-se de religiões individualizadas, marcadas por atitudes “pós-modernas”, em que o centro é o leigo, como fica claro nesta afirmação: “minha religião eu mesmo faço”.

Essa recusa do institucional decorre da recusa da ‘verdade pronta’, imposta pelos dogmatismos e exclusivismos. A religião é vista, e por isso valorizada, como uma busca constante em que o indivíduo vai se aprofundando no que lhe parece fazer sentido. Trata-se de uma atitude religiosa ativa, embora individual.⁸⁶

A frequência a determinados grupos, mesmo com pouca assiduidade, permite com que mensagens e novos simbolismos influenciem a vida religiosa. Isso corre através de recolhimentos, leituras, mantras, incensos, pirâmides, meditação, etc. Cresce o número de pessoas que procuram os templos/igrejas vazios para rezar em silêncio, por identificações sincréticas, recuperação da magia, exaltação dos sentidos que põe em contato com o cosmos e à estética, florescimento de sentimentos, harmonização com a natureza, busca de equilíbrio emocional e saúde. Formas de autoajuda, terapias, que ajudam na recuperação das energias e descobrimento da vida. São religiões que agem como fontes de religiosidade individual, muitas vezes, apresentadas como ciências, filosofias, dirigidas a todos, independente de ter religião.

⁸³ NEGRÃO, 2008, p. 128.

⁸⁴ NEGRÃO, 2008, p. 128.

⁸⁵ NEGRÃO, 2008, p. 128.

⁸⁶ NEGRÃO, 2008, p. 128.

É a ênfase, portanto, não na verdade revelada e dogmática, mas em filosofias orientadoras da conduta individual que possibilitou o aparecimento tanto de duplicidades como da religião individualizada. Essa ausência de exclusivismo sectário abre a possibilidade da construção dos mais variados sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, as legitima, por se reportar às suas tradições.⁸⁷

Para Negrão, a realidade plural das religiões propicia estas condições para o desenvolvimento das duplicidades, multiplicidades e religiosidades personalizadas. Diante de templos, terreiros, centros, salas, por onde indivíduos religiosos podem passar, agregam crenças e rituais, principalmente, quando enfrentam problemas difíceis e não encontram ouvidos e soluções nos canais institucionalizados, ou não tem acesso a eles, são levados aos locais de cultos por amigos, vizinhos ou parentes. Os convites são aceitos com naturalidade, vindo a conhecer diferentes segmentos ou grupos, submetendo-se a tratamentos espirituais com fé e sem hesitações.

Há, portanto, uma predisposição favorável a conhecer, participar e submeter-se a experiências religiosas variadas, pois todas são vistas como igualmente boas e como caminhos alternativos para o mesmo Deus [...] como equivalentes funcionais no que se refere à concessão de proteção e quanto à orientação comportamental.⁸⁸

Nesse sentido, segundo o autor, “embora presentes e ainda predominantes em número de adeptos, no Brasil atual as religiões não mais se esgotam nas igrejas, repetindo-se aqui o fenômeno já notado por Troeltsch há um século e confirmado por Campbell há uma década, como tendência no mundo ocidental”.⁸⁹ Um exemplo disso está na pesquisa sobre mobilidade religiosa de Fernandes, citada anteriormente, quando trata das motivações para a pessoa estar na religião atual. Segundo a pesquisa, o principal motivo para se estar numa religião é “sentir-se bem”, o que alerta para a vivência de uma religiosidade individualizada na contemporaneidade.

De acordo com o levantamento realizado pela pesquisa do CERIS,⁹⁰ em relação aos motivos para a escolha da religião atual, um terço dos católicos (33,8%) escolheu como motivo principal o fato de “sentir-se bem” na religião, proporção semelhante a dos pentecostais (31,3%). Os indivíduos de outras religiões (53,9%) também elegeram o fato de optarem pela religião atual por sentirem-se bem.

Nesse sentido, para Faustino Teixeira, os dados dos últimos censos apontam para essa realidade da experimentação religiosa, embora ainda não se consiga captar com precisão

⁸⁷ NEGRÃO, 2008, p. 129.

⁸⁸ NEGRÃO, 2008, p. 130.

⁸⁹ NEGRÃO, 2008, p. 129.

⁹⁰ FERNANDES, 2006a, p. 39.

a declaração de múltipla religiosidade no país: “Trata-se de algo muito comum no Brasil, embora o censo tenha registrado apenas 15,3 mil pessoas que apontaram para isso”.⁹¹

1.4 As pesquisas e o trânsito religioso

Segundo Renata Menezes o trânsito religioso é um fenômeno que vai além da esfera religiosa, e num quadro de mudanças multifacetado, pois tem implicações sociais, econômicas, culturais como na família, na escola, na construção das subjetividades, na noção de pessoa, é fruto como provoca as transformações sociais, sendo que pela velocidade que tem ocorrido, apresenta dificuldades à pesquisa por suas minúcias.

No Ocidente – e falo em uma escala ampla, para enfatizar que se trata de um processo que não se dá apenas no Brasil ou no “terceiro mundo” –, temos visto um processo de desinstitucionalização religiosa, de desfiliação das igrejas de origem. Esse processo pode desaguar no ateísmo, no agnosticismo, na opção por espiritualidades difusas ou por práticas *new age*, ou pode desaguar em conversões, como ao pentecostalismo (mais corrente na América Latina e na África), ao islamismo, religiões de matriz oriental (mais corrente na Europa e EUA), ou uma procura de formas fundamentalistas de sua religião anterior.⁹²

Para Faustino Teixeira,⁹³ fundamentado em Peter Berger, as religiões funcionam como um dossel protetor, fornecendo significado e sentido para as pessoas.

As religiões têm o potencial de situar ou integrar as experiências-limites num quadro de significado, favorecendo um referencial importante para a construção e manutenção da identidade. As pessoas realmente transitam em busca de significado para a vida, e isso pode ser constatado no Brasil. O brasileiro, como diz o clássico personagem de Guimarães Rosa, gosta de ‘muita religião’ e não se conforma com uma única parada, pois para ele uma só “é pouca”. Ele precisa ampliar o seu campo de proteção contra o infortúnio.

Segundo o mesmo autor, a experimentação e o trânsito religioso estão muito ativos entre as pessoas que se declaram sem religião. Este grupo é composto muitas vezes por pessoas que se desencantaram com suas filiações religiosas. Pedro Ribeiro⁹⁴ chega a mencionar um processo de desafeição religiosa, um conceito que, segundo José Rogério

⁹¹ TEIXEIRA, 2012.

⁹² MENEZES, Renata. Censo 2010: fotografia panorâmica da vida nacional. Entrevista realizada por Thamis Magalhães. *IHU Online*. São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4588&secao=400>. Acesso em: 1 dez. 2012.

⁹³ TEIXEIRA, 2012.

⁹⁴ RIBEIRO, Pedro. A desafeição religiosa de jovens e adolescentes. Entrevista especial com Pedro Ribeiro de Oliveira. Entrevista realizada por Patricia Fachin e Luana Nyland. *IHU Online*. São Leopoldo, 5 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

Lopes,⁹⁵ permite caracterizar “uma indefinição crescente da identificação confessional declarada pelos informantes, sobretudo justificada por ‘uma insatisfação dos fiéis com os serviços prestados pelas suas igrejas’”. Esta desafeição refere-se ainda a uma mudança geracional que “afeta as tradições religiosas (a diminuição crescente do número de jovens católicos e dos protestantes históricos)”, e que reforça o aumento dos que se declaram sem religião nas décadas recentes.

A experimentação que produz a mobilidade religiosa evidencia um trânsito em busca de vínculos sociais e espirituais, onde conta mais os “elementos subjetivos” e, de acordo com a intimidade, uma busca de sentido que responda as expectativas individuais. As pessoas se movem entre as diversas instâncias religiosas como “peregrinos do sentido”. Nesse sentido, Silvia Fernandes aponta que “a transitoriedade da adesão religiosa é uma marca desses tempos”, pois “cada vez menos ouvimos a expressão ‘fulano se converteu’, mas é mais comum ouvirmos ‘fulano agora é de tal religião’”.⁹⁶

Desse modo, as implicações para as igrejas são muitas. Renata Menezes expõe que as igrejas têm se colocado nas últimas décadas em uma situação de competição aberta por fiéis, recursos e espaço estatais, legitimidade social, imposição de uma visão de mundo à sociedade. Para ela, estão em jogo “projetos eclesialógico-eclesiológicos”.⁹⁷

Para a autora,

a dinâmica de transformações no domínio das religiões no Brasil, dos anos 1980 até agora, em que se torna comum não apenas trocar da religião de nascimento para uma segunda, mas fazê-lo até mesmo várias vezes ao longo da vida, tem trazido à baila novamente o tema do sincretismo: que misturas, que combinações os agentes religiosos têm feito que justificam ou que acompanham suas passagens por diferentes religiões ou igrejas?⁹⁸

Contudo, de acordo com Renata Menezes, o censo traz a temática para a pauta de discussão, mas não ajuda a responder, pois o censo

é uma fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto: ele não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década. Só saindo da dimensão do macro e do quantitativo para a esfera do estudo de caso e do qualitativo

⁹⁵ LOPES, José Rogério. As religiões segundo os dados do Censo 2010: desafios e perspectivas. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. *IHU Online*. São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4590&secao=400>. Acesso em: 27 ago. 2012.

⁹⁶ FERNANDES, Silvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. Entrevista especial com Silvia Fernandes. *IHU Online*. 7 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-deidentidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

⁹⁷ MENEZES, 2012.

⁹⁸ MENEZES, 2012.

conseguiremos identificar processos mais sutis de transformações e combinações nas esferas dos valores e das crenças.⁹⁹

1.5 Considerações finais

Iniciou-se o capítulo descrevendo o quadro de diversificação e pluralismo religioso que o país vivência no início deste século. Apesar de vozes dissonantes, a quebra do monopólio católico-romano permite vislumbrarmos novas tendências em movimentação, para além de uma sociologia da queda do catolicismo,¹⁰⁰ como fica evidenciado nas ondas em andamento: a força avassaladora dos evangélicos pentecostais, dos novos movimentos religiosos e da presença dos sem religião. Estes últimos, apesar de não manifestarem ateísmo, chamam a atenção para uma vivência religiosa particular, sem a necessidade de intermediação de instituições religiosas.

Através dos dados disponibilizados pelos Censos de 2000 e 2010 e nos *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil e Religião e Sociedade em capitais brasileiras*, apresentamos dados sobre as diversas filiações religiosas presentes no campo religioso. Enquanto os católicos continuam sendo a grande maioria da população, apesar dos índices apontarem para uma situação de queda significativa, os evangélicos de todos os segmentos apresentam índices de crescimento, principalmente, os pentecostais, que, assim como os sem religião, têm crescido nas últimas décadas, compartilhando o mesmo espaço geográfico das periferias metropolitanas.

Na parte destinada a caracterizar as tendências da migração religiosa, vimos um campo com intensa circulação de pessoas, como igualmente de crenças e de práticas, ao redor das alternativas religiosas existentes. Apresentamos pesquisas de envergadura nacional sobre mobilidade religiosa, as quais proporcionaram elementos que assinalam para novos fluxos, padrões e vértices da migração religiosa. Vimos que os católicos se constituem em uma espécie de “doador universal”, enquanto que os sem religião, ao receberem pessoas de todos os grupos religiosos, apresentam-se como “receptores universais”. Ainda as rotas de migração dos protestantes tradicionais podem levar ao catolicismo e ao pentecostalismo, mas principalmente para os sem religião. Os levantamentos realizados sugerem a existência de novos fluxos de interações simbólicas e novos padrões de religiosidade. Diante das limitações metodológicas das pesquisas abordadas, observa-se que tanto a correlação quanto a

⁹⁹ MENEZES, 2012.

¹⁰⁰ Ver o livro organizado por: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro de Sá (Orgs.). *Sociologia e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

interpenetração das crenças devem ser indicadas nas trajetórias individuais e não nas instituições, assim como a mobilidade precisa ser vista para além da migração institucional, quando afloram as simultaneidades, as duplicidades e as multiplicidades das vivências religiosas.

Como afirmou Negrão,¹⁰¹ a partir dos relatos de seus informantes, pode-se observar a peculiaridade da dinâmica do campo religioso brasileiro no que se refere à participação institucional/sacramental dos agentes, a intensa circulação de pessoas pelos diferentes organizações religiosas, a crescente individualização do religioso vivenciado em duplicidade/multiplicidade e a entrada de novas crenças e práticas religiosas, somando-se as velhas já consolidadas. O campo religioso brasileiro, dessa forma, acompanha as mudanças causadas pela modernidade ocidental. Assim, os levantamentos qualitativos podem ajudar a entender as tendências originais do campo e a personalização da religião, que congregam duplicidades de crenças e de participações. Vimos novas duplicidades possíveis no campo religioso brasileiro que, juntas com as tradicionais, renovam o próprio campo. A desqualificação das instituições e a crescente inexistência de *habitus* religiosos alteram a natureza dos vínculos, já que as pessoas não se contentam mais com os ritos tradicionais. Quando eles são requeridos, muitas vezes, são combinados com as crenças e práticas selecionadas de fontes religiosas diversas, de acordo com a conveniência pessoal dos fiéis, abrindo a possibilidade de construção de sistemas religiosos próprios e alternativos. Portanto, a religião está em expansão, não se esgotando nas igrejas, fenômeno que lembra o “tipo místico” cunhado por Ernst Troeltsch.

Por isso, os próprios termos religião e trânsito religioso precisam ser repensados, pois, como categorias, supõem instâncias normativas de sentido. Como diz Weber: a religião não é definível no início de uma consideração teórica, e muito difícil ainda seria defini-la no final do percurso.¹⁰² Com a “disponibilização dos símbolos religiosos”, a abolição de fronteiras confessionais, a recente tendência à negação da identidade das instituições, leva-nos a abordar a mobilidade religiosa através do foco das disposições subjetivas, mais do que uma competição entre grupos religiosos constituídos.

Na busca de compreensão do tipo de ação comunitária, que só pode ser alcançada “a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos”, conforme Weber, é na *trajetória* que podemos alcançar o “sentido” para a ação religiosa, já que os efeitos externos

¹⁰¹ NEGRÃO, 2008.

¹⁰² WEBER, 2000, p. 279.

são multiformes.¹⁰³ Esta posição norteia nossa pesquisa empírica. Por isso, nesse capítulo, buscamos caracterizar em linhas gerais o campo e a mobilidade religiosa no país, quer dizer, o decurso externo da religião, mantendo sempre o alerta para o estudo das vivências e das subjetividades. Ainda, evitamos as demarcações teóricas das categorias. Esta opção foi consciente, e assim estamos prontos para iniciarmos a construção das categorias que fundamentam o estudo da mobilidade religiosa.

¹⁰³ WEBER, 2000, p. 279.

2 TEORIAS DA MUDANÇA DE RELIGIÃO

*Faltam instrumentos para avaliar as transformações que afetaram a paisagem religiosa contemporânea. Elas ocorreram em tal velocidade que a reflexão não as acompanhou.*¹⁰⁴

2.1 Introdução

As recentes publicações no âmbito internacional, e de boa recepção no Brasil, têm acentuado com proeminência a participação do indivíduo em matéria de opção religiosa. Com isso, a religião como uma herança familiar tradicional que se estabelecia pela vida toda, ocupa um lugar menor no estudo da mobilidade religiosa, uma vez que a trajetória, a subjetividade, a escolha pessoal passam a pautar o estudo da migração religiosa. Pelo menos é isto que podemos extrair de Hervieu-Léger e de Peter Berger. Este último afirma que “[em] sociedades modernas a adesão religiosa se converte em objeto de uma eleição individual, própria de um sujeito que não incorre em nenhuma sanção social se se afasta dela, se a muda ou se decide afinal de contas prescindir dela”.¹⁰⁵ Já a primeira escreve que

o que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja. Inversamente, a pertença religiosa de um indivíduo e suas crenças não podem constituir um motivo válido para excluí-lo da vida social, profissional ou política, na medida em que elas não põem em questão as regras de direito que regem o exercício dessas diferentes atividades.¹⁰⁶

Por outro lado, ao comentar os dados do Censo 2010, Silvia Fernandes exalta a *experimentação* da religião como uma característica da mobilidade religiosa, fenômeno que coloca em suspeita a tese da escolha individual da crença.

Nós temos analisado o fenômeno religioso nos tempos atuais tendo a experimentação como uma de suas principais características. Isso não significa dizer que as pessoas não mais se vinculam ou passam a pertencer a uma dada religião, mas antes demonstra que a escolha é menos definitiva e problematiza o antigo significado de conversão. [...] Assim, a transitoriedade da adesão religiosa é uma marca desses tempos. Há um tempo agorístico delimitado por uma subjetividade difícil de ser mensurada uma vez que muitos fatores podem catalisar ou desestimular

¹⁰⁴ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008. p. 18.

¹⁰⁵ BERGER *apud* HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005. p. 268.

¹⁰⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34.

o vínculo religioso [...]. A religião é buscada como refúgio no presente para se viver o aqui e o agora. Deus não pode ser uma figura do passado ou um ser longínquo. Os fiéis falam que o buscam e o querem encontrar no dia a dia. Esse é o desafio das narrativas religiosas encampadas pelas instituições tradicionais.¹⁰⁷

No Brasil, conforme Frigerio, os estudiosos da religião são muitas vezes céticos sobre a utilidade “do conceito de ‘conversão’ e tem preferido o uso dos termos ‘passagens’ ou ‘múltipla pertença’ para explicar mais adequadamente a dinâmica religiosa em seu país”.¹⁰⁸ Existe, nesses estudos, uma tendência clara de colocar a subjetividade mais acentuadamente em primeiro plano e de dirigir a atenção para a religião vivida concretamente seguindo as afirmações dos fiéis.

Ao contrapor essas percepções sobre o fenômeno religioso contemporâneo, este capítulo tem o intuito de revisar os modelos teóricos influentes no Brasil, tanto na medida em que retomam o discurso internacional quanto em sua especificidade. Ainda retoma a discussão teórica sobre a mobilidade religiosa, explorando alguns eixos: a modernidade religiosa, o movimento religioso, novas figuras para o praticante religioso, a religião vivida e a utilidade do conceito de conversão. Na primeira parte, faz uma reflexão teórica, e, na segunda parte, expõe as concepções de alguns estudiosos brasileiros da religião.

Iniciamos com a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Após, seguiremos com o universo conceitual dos estudiosos brasileiros sobre o processo de migração religiosa e o lugar da conversão nesse processo. Ainda, o direito de brincar e de experimentar traz novos questionamentos para a sociologia da religião. Talvez o paradigma da religião vivida possa se apresentar como uma nova perspectiva.

2.2 Hervieu-Léger e a modernidade religiosa

O cristianismo desdobra todas as suas implicações ao estabelecer a Aliança à humanidade inteira e não mais apenas ao povo eleito: agora a questão da fidelidade ou da rejeição está submetida à consciência de cada indivíduo. Embora a Igreja seja concebida como uma instituição mediadora entre Deus e a humanidade, a salvação pessoal oferecida a cada um depende de sua conversão. O protestantismo, particularmente em sua visão calvinista, levou até seu extremo a lógica da universalização e da individualização da Aliança, reduzindo radicalmente toda intermediação (instituições, ritos, santos intercessores, etc.) que ocultam o elemento face a face decisivo entre um homem dotado de capacidade autônoma de escolher e um Deus que lhe propõe decidir-se por ele ou contra ele. Esta concepção religiosa de

¹⁰⁷ FERNANDES, 2012.

¹⁰⁸ FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, p. 33-51, 2007. p. 33.

uma fé pessoal é uma peça-mestra do universo de representações de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida.¹⁰⁹

Hervieu-Léger retoma a teoria da secularização para rever a relação estabelecida entre a modernidade e a religião. A modernidade foi associada ao enfraquecimento social e cultural da religião. Isso se deu pelas suas características capazes de mobilizar as sociedades modernas, como a racionalidade, a “adaptação coerente dos meios aos fins que os perseguem”; a afirmação do indivíduo-sujeito, “capaz de fazer o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência”,¹¹⁰ a cisão com o mundo da tradição, colocando o ser humano como centro do corpo cidadão, capaz de orientar-se e orientar o mundo que o cerca. Ainda, a modernidade implica na construção de um tipo particular de organização social, em que se caracterizam as diferenciações entre as instituições e a especialização das diferentes esferas da ação social. Assim, a esfera social luta por emancipar-se da tutela da religião. Na modernidade, a tradição não mais é um código de sentido imposto a todos, embora, mesmo nas sociedades tradicionais, a lei religiosa era submetida a um jogo, onde as pessoas interagem com ela.

Com o retorno da religião à esfera pública, principalmente na onda dos novos movimentos espirituais e carismáticos, das peregrinações, da literatura esotérica, estes fenômenos trazem à cena a paradoxalidade da modernidade, pelo menos do ponto de vista da crença. As instituições religiosas já não são capazes de oferecer as grandes explicações que norteiam o mundo e continuam a perder sua capacidade social de coagir e normatizar o universo das crenças e das práticas religiosas. Todas as religiões veem seus fiéis diminuírem, indo e vindo, não somente pelas suas portas de entrada e saída, mas também em termos de crença oficial. Do outro lado, a própria modernidade oferece as condições para a expansão da crença. Ao conter em si a utopia e a opacidade, a crença e a incerteza no futuro provocam uma grande angústia, uma pressão pela mudança, que se intensifica, promovendo mais as crenças, diversificando-as e disseminando-as ao infinito.

Assim, Hervieu-Léger defende que o desafio para a sociologia da modernidade religiosa é tentar compreender “o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença”.¹¹¹ Para responder a isto, é preciso entender que a secularização não significa a perda da religião na contemporaneidade, mas sim, “o conjunto

¹⁰⁹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 36-37.

¹¹⁰ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31-33.

¹¹¹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41.

dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las”.¹¹²

Apesar de vivermos em sociedades marcadas por grandes diferenças culturais, históricas e confessionais, a paisagem religiosa ocidental apresenta características homogêneas para a noção de modernidade religiosa. A grande tendência é a individualização e a subjetividade das crenças religiosas. Este duplo movimento afeta as formas da experiência, da expressão e da sociabilidade religiosas, causando uma distorção entre crenças divulgadas pelas autoridades e as práticas obrigatórias, associadas a estas crenças.

Segundo Hervieu-Léger, a crença na modernidade religiosa escapa totalmente “ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas”.¹¹³ As pessoas reivindicam seu direito de brincar suas crenças. Há um rompimento entre crença divulgada e prática obrigatória: “A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé”, uma “perda da regulamentação”, que aparece na liberdade individual de construir o “próprio sistema de fé”¹¹⁴ estranho a um corpo de crenças institucionalmente validado:

O significado atribuído a essas crenças e as essas práticas pelos interessados se afastam, geralmente, de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico.¹¹⁵

Para a autora, as crenças se disseminam, conformam-se menos com os modelos estabelecidos e comandam menos as práticas controladas pelas organizações religiosas. O campo religioso institucional atual sofre um processo de “desregulação”:

Se a crença e a pertença não ‘mantêm’ mais, ou mantêm cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem. Porque nenhuma delas escapa do confronto com o individualismo [...].¹¹⁶

Nesse sentido, a autora cita a fórmula empregada pela socióloga G. Davie para caracterizar a atitude pós-religiosa em processo de tornar-se dominante na Grã-Bretanha,

¹¹² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41.

¹¹³ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42.

¹¹⁴ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42.

¹¹⁵ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 43.

¹¹⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 50-51.

postura possível e corriqueira em sociedades avançadas: *Believing, without belonging*, “crer sem aderir a uma Igreja ou a uma instituição”.¹¹⁷ Assim, “crer sem pertencer”, ou “*Belonging without believing*”, “pertencer sem crer”, também fazem parte da modernidade religiosa brasileira.

2.3 O peregrino

A religiosidade está em movimento, e este movimento precisa ser identificado, propõe Hervieu-Léger. Para isso, ela usa a metáfora do “peregrino”. O objetivo das comunidades religiosas é tornar o “peregrino” em praticante regular, figura máxima das práticas de pertenças.

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas ocasiões, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária.¹¹⁸

Ao indivíduo, na modernidade, é imposta a produção de significações através de sua própria experiência “em função de seus próprios recursos e disposições”. Ele deve interpretar estas diferentes experiências, muitas vezes, contraditórias, como dotadas de sentido, o que implica na possibilidade de reconstruir sua própria trajetória pela meditação de um relato.

Ora a ‘condição de peregrino’ se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos.¹¹⁹

Ocorre, nesse processo, a formação de uma identidade religiosa: isto é, quando a subjetividade, através de uma construção biográfica e a objetividade de uma linhagem de crença se encontram em uma comunidade na qual o indivíduo se identifica. Antes de uma incorporação definitiva em uma comunidade, há uma operação de bricolagem que permite o ajuste das crenças pessoais à própria experiência. Esta “religiosidade peregrina” pode ser caracterizada, portanto, antes de tudo, por uma fluidez dos conteúdos de crença que as próprias pessoas elaboram, mas, ao mesmo tempo, pela incerteza das adesões ou pertenças comunitárias às quais podem dar lugar. Verifica-se que a necessidade de pertença não deriva

¹¹⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 51.

¹¹⁸ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89.

¹¹⁹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89.

de uma crença. No caso do peregrino, a pertença institucional pode ser provisória, o que demonstra o movimento religioso na modernidade religiosa, propiciando buscas de autenticidade afetiva nas vivências espirituais incorporadas nas trajetórias pessoais.

Diferentemente do praticante regular,¹²⁰ a figura do peregrino cristaliza a mobilidade, uma característica da modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais. A figura do peregrino, hoje, permite a leitura da especificidade da modernidade religiosa, assim como a figura do praticante regular determinava os traços de uma sociedade religiosa em torno da paróquia, modelo de referência para a compreensão da paisagem religiosa.

Outro paradigma para a interpretação da religião na contemporaneidade é a “religião vivida”, termo de Meredith McGuire. A religião vivida é uma experiência em que as pessoas vivenciam a fé em seus contextos particulares, histórico, social, corporal e de gênero.

2.4 A religião vivida

Cristián Parker¹²¹ escreve que William James reconhecia em sua teoria da variedade de experiências religiosas que o campo religioso está dividido em duas dimensões fundamentais: de um lado o institucional e de outro lado a religião pessoal. O mesmo Parker destaca o esforço de Meredith McGuire¹²² de abordar a religião dos indivíduos. O foco de McGuire é “como a religião e o espiritual são praticados, experimentados e expressados por gente ordinária”. A autora está consciente de que a religião institucional e o que promove como religioso é parte do panorama, mas, com James, segue adiante, e, ao centrar-se na experiência religiosa das pessoas, “a organização eclesiástica, com seus sacerdotes e sacramentos e todas as mediações, se dissipam num lugar secundário”.¹²³

A religião vivida, segundo Parker, é um novo paradigma emergente na sociologia da religião contemporânea que ainda precisa ser desenvolvido, mas que permite vislumbrar o panorama da diversidade de expressões das vivências religiosas e espirituais que desbordam

¹²⁰ Segundo Hervieu-Léger, o “praticante regular” é a figura típica do praticante religioso. A figura do indivíduo religioso é o praticante regular, figura estável e facilmente identificável. Ele é a referência para o estudo da paisagem religiosa, o modelo de fiel em comparação com o praticante ocasional, episódico, festivo ou não praticante. Ele serve para avaliar as formas de pertença. O “praticante regular” é a figura típica da civilização paroquial, período típico do catolicismo, da centralidade do poder paroquial e pela territorialidade das pertenças comunitárias. O modelo protestante é o do praticante engajado. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81.

¹²¹ PARKER GUMUCIO, Cristián. Nuevos paradigmas en sociología de la religión: comprendiendo las religiones populares emergentes. CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO 4, 2010, Goiânia. *Religião, transformações culturais e globalização. Anais...* [Organizado por: Irene Dias de Oliveira; Ivoni Richter Reimer; Sandra Duarte de Souza]. Goiânia: PUC Goiás, 2011. p. 55-71.

¹²² MCGUIRE, Meredith B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

¹²³ JAMES *apud* PARKER, 2011, p. 55-56.

do catolicismo e do protestantismo latino-americano. A religião vivida tem uma relação com o conceito de “religião popular”. “A pergunta principal subjacente a este novo enfoque é como as pessoas, o povo ou as pessoas ordinárias se comprometem com, ou trabalham com, as inevitáveis contradições e necessidades da vida em termos religiosos ou espirituais”:

Estes enfoques estabelecem que também tenha que se repensar como é que na religião vivida diariamente se envolvem o corpo, as emoções, o sexo, o gênero, os objetos e as coisas materiais. Além das dimensões das ideias ou intelectuais das formas religiosas, além das doutrinas e dogmas, inclusive além das expressões explicitamente religiosas, têm dimensões que são constitutivas das práticas cotidianas e não levam usualmente uma explicitação religiosa (não são práticas sacramentais ou rituais convencionais), mas são fundamentais para entender o sentido de essas formas espirituais e tem sido usualmente deixadas de lado pelos enfoques clássicos da sociologia da religião [...].¹²⁴

De acordo com Parker, a religião vivida se aproxima da religião popular, como religiões práticas, avessas ao exercício intelectual, e, por isso mesmo, estão distantes da teologia.

Uma análise sociológica acerca da sociologia da religião deve poder traçar as consequências do fato de que os conceitos sociológicos clássicos da religião têm sido produzidos em contextos sociológicos e históricos muito determinados. Essas condições sócio-históricas tem tido consequências precisas que tem resultado no obscurecimento (e inclusive na invisibilização) de muitas realidades que nas ações têm sido elementos chaves na experiência cotidiana religiosa e espiritual e têm sido tratadas como realidades ‘não religiosas’, ou realidades religiosas ‘degradadas’, ‘secundárias’, ou ‘corruptas’. Estes atos históricos tendenciaram toda nossa interpretação acerca do complexo panorama do que chamamos religiões no mundo atual.¹²⁵

Para McGuire, segundo Parker, toda forma de religião vivida é, em certa medida, uma “experiência sincrética”. Conforme Parker deve-se compreender “o sincretismo como um resultado da agência, quer dizer da capacidade criativa dos atores sociais”. O sincretismo é “um fenômeno autônomo e muito comum de parte dos atores locais, em seus discursos e práticas [...]”. Dessa forma, “os símbolos, rituais, práticas e estruturas significativas das religiões vividas e populares seguem uma lógica diferente daquela que nos propõe e impõe o dualismo e racionalismo ocidental”. É nesse sentido, que o simbolismo “evolui por meio da bricolage (Levi-Strauss) uma forma popular de ‘fazer-um-mesmo’ que transforma símbolos e rituais disponíveis e que são radicalmente distintos aos produtos intelectuais e racionais da teologia e da pastoral ocidental”.¹²⁶

¹²⁴ PARKER, 2011, p. 56-57

¹²⁵ PARKER, 2011, p. 59.

¹²⁶ PARKER, 2011, p. 64.

É nesse sentido que Parker propõe a necessidade de compreender de forma distinta o que se entende por tradição. Deve se assumir o processo de construção das religiões tanto como um processo ativo e dinâmico quanto por um processo de ‘reconstrução da tradição’:

Os processos de globalização vão derrubando as fronteiras nacionais [...] e o panorama global da diversidade religiosa se está abrindo: dando mais liberdade e espaço para releituras religiosas que provém de uma criatividade espiritual e religiosa e diminuindo a capacidade de controle e hegemonia de parte das religiões institucionais – oficial sobre as massas.¹²⁷

Esta abordagem faz pensar o que se quer dizer com a oposição entre uma religião vivida e uma religião não vivida. Para Parker, ambas são instituídas. Uma religião institucional é designada como uma instância normativa, uma religião eclesial, oficial. A pergunta é se esta religião que propõe, prescreve, normatiza, regula, é a religião vivida por todos os fiéis. Na realidade, somente uma minoria consegue viver em plenitude de acordo com as normas e as regras de uma vida que a ortodoxia propõe. Nesse sentido, a forma pura de uma religião é um tipo ideal. A relação entre as práticas e as adesões religiosas, compreendidas como a autorreferência das identidades reconhecidas institucionalmente, acabam não se aproximando do significado e do sentido simbólico do conjunto da vivência religiosa dos fiéis praticantes. Uma sociologia da religião, ao ocupar-se com um enfoque eclesial-centrado, deixa de penetrar no mundo complexo e multifacetado da religião vivida.

Conforme Adam,¹²⁸ a religião vivida há tempo tem recebido destaque nos estudos das manifestações religiosas contemporâneas entre os estudiosos alemães. Não se trata, portanto, de um novo paradigma, mas mais um novo olhar sobre um fenômeno bastante conhecido, a expressão da religião pouco instituída, presente na moda, música, marketing, cinema, esportes, etc.

Outro problema para a sociologia da religião na contemporaneidade é lidar com um conceito de conversão. É esse debate que nos propomos agora.

2.5 A questão da conversão

Christine Lienemann-Perrin cita quatro modelos de conversão vigentes na Europa atualmente: a) a conversão como transição da pertença religiosa atribuída para a adquirida; b)

¹²⁷ PARKER, 2011, p. 66.

¹²⁸ ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 176-195. Nesse artigo, o autor faz uma revisão de pesquisadores alemães importantes no estudo da “*gelebte Religion*”, termo para a religião vivenciada.

a conversão como transição para uma forma religiosa “adequada ao presente”; c) a conversão como expressão da busca de uma nova identidade no relacionamento dos sexos; e d) a conversão como superação de problemas relacionados à migração.¹²⁹

Nas Ciências da Religião, podemos destacar quatro definições de conversão:

1. Para William James, conversão significa:

Regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma graça, são tantas outras expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência de seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isto, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos quer não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem.¹³⁰

Para James, a conversão está associada a uma experiência mística, envolvendo toda a pessoa. Segundo Edênio Valle, a conversão, para James, quando repentina, “implica quase necessariamente uma crise do universo interior do convertido, provocando por isto mudanças profundas na personalidade do convertido e repercutindo em seu comportamento exterior global”.¹³¹ A crítica é que James ignora as tensões da época e o meio cultural nas motivações para a conversão. Da mesma forma, o acento da presença do sagrado é posto em detrimento da experiência da conversão na pessoa em crise.

2. Em H. Carrier também se insiste no caráter repentino e totalizante da experiência da conversão. Esta se expressa aqui como uma “uma adesão total, repentina e frequentemente acompanhada de crise, aos valores compartilhados com uma dada comunidade; a experiência tenderá à reunificação da personalidade e à integração social”.¹³² Carrier acentua o lado sociológico da conversão e julga pertinente ter os significados presentes na conversão como doutrina, comportamentos, códigos de deveres, rituais, mística, que cada grupo pede ao convertido.

3. Em Zetterberg, a conversão é “a aceitação imprevista de um papel social valorizado pelo grupo religioso”¹³³ que a pessoa entra. Ele acentua o lado psicogrupal da experiência da conversão. Importa as posições de status, poder e participação, as socializações prévias do sujeito, as relações com o grupo, mudança de status, relações com figuras

¹²⁹ LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 61-80, p. 65-69.

¹³⁰ JAMES *apud* VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002.p. 62.

¹³¹ VALLE, 2002, p. 63.

¹³² VALLE, 2002, p. 63.

¹³³ ZETTERBERG *apud* VALLE, 2002, p. 64.

significativas do grupo, o papel da agência religiosa e do agente institucional com suas orientações, restrições e expectativas que se desempenham sobre o processo.

4. Em Heirich, a concepção de conversão está associada a um processo dramático na trajetória individual, em que o “ego aceita um conjunto de crenças que questiona as estruturas cognitiva e de ação anterior ou em que ele retoma um conjunto de crenças e compromissos contra os quais um dia havia se rebelado”.¹³⁴

Outro modelo de conversão, citado por Valle,¹³⁵ é o de Tippett que estabelece seis pontos especiais ao pesquisador:

1. Atenção às circunstâncias sociais (macro e micro) que podem obstruir ou facilitar a conversão. Atentar para a apresentação da religião como formas, ritos e doutrinas que atingem as pessoas.
2. Atenção às crises existenciais das pessoas, especialmente, espirituais. Verificar os picos de alteração da vida rotineira e normal para situações de picos de elevação e de depressão.
3. Atenção às buscas da pessoa. Insatisfação e irrealização produzem anseios. As pessoas em situação de sofrimento interior buscam a interiorização e a reflexão, nesse momento, as pessoas buscam leituras, grupos. Líderes anunciadores de mudanças são atrativos.
4. Atenção aos encontros com pessoas ou mensagens: aproximação ao grupo se dá através de grupos de conversão, ou por amigos e parentes. Os mediadores perdem importância e a pessoa cria um vínculo individual com o grupo ou a mensagem.
5. Compromisso: momento de entrega ao grupo. Ruptura com a vida anterior e opção por uma nova vida. Quatro níveis de compromisso: aceitação de ideias e doutrinas do grupo, sentir-se emocionalmente como membro, assumir estilos de vida e valores do grupo, acatar lideranças e papéis propostos pelo grupo.
6. Consequências: atentar pra as mudanças comportamentais. Depois da euforia da conversão, pode surgir uma depressão pós-conversão.

A noção de conversão, como visto, não é unívoca. Valle a entende na linha de Carrier, como uma atitude que conota elementos afetivos, conativos e cognitivos. Reflete

¹³⁴ HEIRICH *apud* MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000. p. 58.

¹³⁵ VALLE, 2002, p. 69-70.

Weber, que distinguia entre duas funções das religiões, uma de propiciar sentido e outra de oferecer um lugar social de pertença onde ancorar a identidade da pessoa. Estes dois aspectos devem ser conjugados na análise. Um vem da psicologia social, chamado de *self*: “Toda atitude tem por baixo processos sensoriais, perceptivos e motivacionais de natureza idiossincrática”.¹³⁶

Para Hervieu-Léger, a figura do convertido oferece uma excelente perspectiva para a identificação dos processos de formação das identidades religiosas num contexto de alta mobilidade. Apesar da crença no “fim da religião”, as últimas décadas do século XX foram marcadas, paradoxalmente, pelo aumento das conversões.

O fato só é paradoxal nas aparências, na medida em que essa desregulação da crença, ela mesma inseparável da crise de identidades religiosas herdadas, favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada à sua natureza e da qual eles devem, cada vez mais, imbuir-se.¹³⁷

Segundo ela, os estudos tipológicos mostram que a conversão como uma experiência íntima e privada, é um ato social e socialmente determinado, cuja razão depende de disposições sociais e culturais dos convertidos e dos seus interesses e aspirações.¹³⁸

As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições que faz emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto privado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente. É por isso que a figura do convertido se reveste de um caráter exemplar.¹³⁹

A autora expõe a tríplice figura do indivíduo convertido: “O que muda de religião, aquele que abraça voluntariamente uma religião, aquele que re(descobre) sua religião de origem –, o fio condutor para uma descrição móvel da modernidade religiosa”.¹⁴⁰ A primeira modalidade é a do indivíduo que muda de religião, “seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova.”¹⁴¹ Os indivíduos religiosamente socializados vão em busca de uma intensidade espiritual e comunitária que as grandes igrejas não oferecem mais.

¹³⁶ VALLE, 2002, p. 67.

¹³⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 107.

¹³⁸ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108.

¹³⁹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108-109.

¹⁴⁰ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108.

¹⁴¹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 109.

Mais uma vez, não é tanto o conteúdo claramente estereotipado dessas críticas que é interessante. É a maneira como aparece, nesta avaliação comparativa das diferentes tradições disponíveis, não somente a forte aspiração a uma integração personalizada em uma comunidade em que se é recebido como um indivíduo, porém, mais amplamente, um ‘direito à escolha’ religiosa que toma o passo acima de todo dever de fidelidade a uma tradição herdada.¹⁴²

A segunda modalidade de conversão “é a do indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide, finalmente, integrar-se”. Isto tende a ocorrer numa sociedade em que a transmissão religiosa familiar é cada vez menor.

A figura do convertido, na qual se inserem os traços de uma religiosidade em movimento, é, assim, antes de tudo, a do que está em uma ‘busca espiritual’, cujo percurso, muitas vezes longo e sinuoso, se estabiliza, ao menos temporariamente, em uma afiliação comunitária escolhida que traz identificação pessoal, social e também religiosa.¹⁴³

A terceira modalidade da figura do convertido “é a do “re-afiliado”, do “convertido de dentro”:

Aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida *a mínima*, de maneira puramente conformista. O protestantismo, como o catolicismo dos países ocidentais, oferece, hoje, exemplos múltiplos dessa dinâmica da re-afiliação, presente em particular (mas não exclusivamente) nos movimentos de renovação – do tipo neopentecostal e carismático – que oferecem a seus membros as condições comunitárias de uma experiência religiosa pessoal e fortemente emocional. Em cada caso dessas figuras, a conversão marca a entrada em um “regime forte” de intensidade religiosa.¹⁴⁴

A “conversão de dentro” em muitos casos significa o questionamento de um ‘regime frágil’ de pertença religiosa”.¹⁴⁵ A figura do convertido evidencia a dimensão da escolha da identidade religiosa em uma sociedade de indivíduos. Em todo caso, esta figura perpassa a história das tradições religiosas.

Em todas as épocas, ‘grandes convertidos’ ilustraram a experiência da re-apropriação pessoal intensiva de sua própria tradição religiosa ou da entrada em uma outra tradição, reconhecida, geralmente, como aquela que se havia sempre desejado ter abraçado.¹⁴⁶

Esse processo se relaciona ao enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa. Novos crentes franceses falam que seus pais – também batizados – não procuraram

¹⁴² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 110.

¹⁴³ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 111.

¹⁴⁴ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 111-112.

¹⁴⁵ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 113.

¹⁴⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 113.

vinculá-los a uma religião definida. Outros, que foram batizados, afirmam que, quando crianças, nunca ouviram falar do cristianismo em casa. Este tipo de afiliação ocorre de modo puramente formal. Intensifica-se uma perda da identidade transmitida de uma geração a outra.

O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida. O ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa, dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente. A conversão religiosa, na medida em que inicia, ao mesmo tempo, uma reorganização global da vida do interessado segundo normas novas e sua incorporação em uma comunidade, também constitui uma modalidade notavelmente eficaz de construção de si em um universo onde se impõe a fluidez de identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social.¹⁴⁷

Diferente dos casos das conversões ao Islã de jovens imigrados, em condições sociais e econômicas de exclusão, onde o Islã opera a reorganização do sentido da vida e oferece uma identidade socialmente reconhecida, as conversões ao catolicismo atuam mais em situações de desordem individual do que a partir de condições sociais da existência dos interessados. Mesmo que as condições sociais dos convertidos não estejam completamente separadas dos motivos de conversão, são eventos trágicos da vida pessoal como morte de um familiar, destruição, estupro, etc. que ligam a conversão. Os motivos estão ligados a reorganização da vida espiritual. Estas são as constatações da análise da maior parte de relatos de conversão ao catolicismo francês. No entanto, “quer eles estabeleçam uma relação ou não com essa cristalização dramática da desordem vivida, todos os percursos de convertidos são descritos como um caminho de construção pessoal”.¹⁴⁸

Os relatos de conversões recenseados pela autora revelam uma estrutura narrativa comum, uma distribuição das trajetórias individuais em dois conjuntos diferenciados. O primeiro apresenta a conversão como a última etapa de um caminho errante, cheio de experiências de tormento, envolvimento com drogas, seitas. O segundo mostra a descoberta da verdadeira vida, depois de passar pelas fases de vida mundana despreocupada, vida profissional sem sentido, permitindo chegar a um cuidado “autêntico de si mesmo”. A primeira apresenta um ingresso de tipo familiar, enquanto a segunda evidencia uma dimensão ética e cultural. A procura pelo tipo familiar de agregação à linhagem crente está ligada aos convertidos de origem popular, com trajetórias de exclusão, já o segundo tipo de organização ético-cultural de identificação corresponde ao caso de convertidos de origem burguesa.

¹⁴⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116.

¹⁴⁸ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 117.

Nesses casos, a relação com a Escritura pode ser maior que a integração comunitária. Em alguns casos, é a cerimônia do batismo que soleniza o reconhecimento social e de si mesmo.

Evidentemente, pode-se identificar, ao lado de trajetórias mais elaboradas, casos de conversões que escapam a essa polaridade e é preciso cuidar, em todos os casos, para não forçar o enquadramento mecânico das conversões atuais. Mas, esses diferentes exemplos de autoconstrução através da conversão marcam precisamente os dois pólos sociais nos quais se desenvolve, da maneira estaticamente mais significativa, o movimento atual das conversões ao catolicismo: de um lado, os convertidos saídos das camadas sociais mais desfavorecidas; de outro, os convertidos socialmente privilegiados e detentores de uma bagagem cultural elevada; estes últimos tomam suas distâncias em relação aos critérios da situação social que lhes é proposta e que atingiram e eles vivem a conversão como uma nova realização pessoal.¹⁴⁹

A conversão cristaliza um processo de individualização, da opção de identificação religiosa e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, que pode exprimir um protesto contra a desordem do mundo. A entrada simbólica e afetiva em uma comunidade ideal típico da conversão protestante pode colocar a comunidade escolhida em oposição à sociedade ambiente. Este pode ser o caso dos novos grupos religiosos e o caso dos jovens convertidos ao islamismo. No caso do catolicismo, a dimensão utópica é menos perceptível, para quem “a reorganização de sua vida pessoal não implica, ou apenas excepcionalmente, qualquer separação social. Ela se insere, todavia, de maneira mais ou menos explícita, nas expectativas manifestadas em relação à comunidade catecumenal de acolhimento. Esta encarna, geralmente, aos olhos dos novos fiéis, uma igreja ideal, ao mesmo tempo em que esta família ideal onde reina um regime de relações humanas fundadas na confiança, na escuta e no reconhecimento mútuo, se difere do regime existente na vida social ordinária. As conversões do tipo “familiar” se caracterizam, via de regra, por um forte investimento utópico da comunidade de acolhida, investimento que torna, às vezes, difícil, a posterior adaptação dos novos batizados à vida religiosa “ordinária” de uma paróquia local.

O convertido espera que a comunidade ideal aspire à comunidade secular. Mas como esta alternativa religiosa perdeu sua plausibilidade em sociedades secularizadas, é o próprio fato da conversão que cobre, agora de modo individualizado e subjetivo, “a utopia trazida pela mensagem religiosa”. Já que a religião não pode mais regular o mundo nem a sociedade, ela pode transformar os indivíduos. A reorganização da vida pessoal do convertido, esta ruptura, demonstra que o poder divino de transformação e de organização do mundo, permite o reconhecimento retrospectivo dos sinais de um “trabalho da graça em sua vida, anterior ao evento da conversão e anterior à consciência que eles tiveram de si mesmos”. A autora lança a

¹⁴⁹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 123.

hipótese de que a figura do convertido é o suporte de um “processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa”.

A ‘figura do convertido’ condensa, no registro da adesão e da implicação individual, o ideal de uma totalização religiosa da experiência humana que, no plano social, não faz mais nem sentido nem, *a fortiori*, norma. Ela funciona, neste sentido, como uma transposição individualizada de uma utopia religiosa esvaziada de seu potencial de mudança social.¹⁵⁰

A figura do convertido tende a impor-se como uma figura modelo de crente. Como a secularização está corroendo as formas conformistas de participação religiosa, a conversão passa a ser relacionada à concepção de uma intensidade de compromisso religioso que reitera uma autenticidade da opção pessoal do indivíduo. “Converter-se é, em princípio, abraçar uma identidade religiosa em sua integridade”.¹⁵¹ Para a autora, o cristianismo vê no convertido “uma testemunha da ação divina”, tendo nele uma atitude de acolhimento: “As igrejas deveriam até, logicamente, empenhar-se em provocar conversões para realizar sua missão salvífica, como o fazem, com formidável eficácia, as correntes evangélicas e neopentecostais pelo mundo inteiro”.¹⁵²

Lienemann-Perrin¹⁵³ cita a compreensão de Otto Bischofberger sobre a conversão para reiterar a dificuldade em operar com um entendimento fechado sobre conversão. Para ele, a conversão é “o processo religiosamente interpretado de uma reorientação completa, em que um indivíduo ou um grupo reinterpreta a vida passada, se afasta dela e refunda e reconfigura a vida futura em uma nova rede de relações sociais”. Segundo Bischofberger, é preciso que haja quatro características para que se possa falar de conversão: reorientação completa, reinterpretação da vida passada, afastamento da mesma, reconfiguração da vida em uma nova rede de relações sociais (comunidade religiosa).

Nesse sentido, quando comparadas as quatro características da conversão com as investigações empíricas na pesquisa sociológica sobre a conversão, chama a atenção que apenas raramente todas elas estão presentes em uma biografia. Quanto a isso, algumas concretizações:

1. “Em vez da reinterpretação da vida passada no horizonte da antiga religião, acontece, por exemplo, meramente uma conversão seletiva, quando alguns aspectos da religião

¹⁵⁰ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 130.

¹⁵¹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 131.

¹⁵² HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 133.

¹⁵³ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 69.

de origem são deixados de lado, mas outros são conscientemente levados junto para a religião pela qual se optou”.

2. “Em vez de uma reorientação completa, trata-se em muitos casos mais de uma ampliação da pertença religiosa. Acrescenta-se uma nova pertença religiosa sem por isso abrir mão daquela que existiu até o momento. O bilinguismo religioso pode ser uma forma conscientemente escolhida de autointerpretação religiosa e prática de fé”.
3. “Em vez do abandono definitivo da religião de origem, ocorre uma ‘conversão’ informal temporária”.
4. “Em lugar da reconfiguração duradoura da vida em uma nova rede de relações sociais, trata-se de uma conversão condicionada pela fase da vida, que é substituída, depois de algum tempo, por uma reconversão”.¹⁵⁴

Assim, no contexto da Europa atual, as formas de “conversão” são mais diversificadas; afastando-se das definições clássicas. Nesse sentido, melhor será empregar outro conceito. Lienemann-Perrin adverte que, ao invés de conversão, é melhor falar em “mobilidade religiosa”.

A pertença fluida é uma característica da sociedade europeia da modernidade tardia. Enquanto em épocas anteriores da história europeia a pertença do indivíduo, em todos os níveis da vida social, a uma concepção religioso-cultural geral era predeterminada, a sociedade da modernidade tardia oferece ao indivíduo a possibilidade de uma pertença de tempo limitado, parcial e múltipla.¹⁵⁵

De acordo com Lienemann-Perrin, não é a busca de uma verdade de fé o sentido primeiro para a troca de uma religião por outra. Isto só ocorre quando o convertido se familiariza com a nova mensagem e com a nova comunidade religiosa

Aponto para o fato de que numerosas publicações da pesquisa empírica sobre a conversão chegam à conclusão de que a saída de uma comunidade religiosa e o ingresso em uma outra religião raramente podem ser atribuídos primordialmente a percepções de uma nova verdade de fé. Somente depois de seu ingresso as pessoas que se converteram se familiarizariam lentamente com as verdades de fé de sua nova comunidade religiosa e somente então, com o tempo, poderiam se identificar com elas.¹⁵⁶

Apesar dos contextos sociais, históricos e culturais diferentes, a advertência de Lienemann-Perrin encontra equivalentes entre os cientistas sociais da religião no Brasil. Antes

¹⁵⁴ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 70-71.

¹⁵⁵ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 71.

¹⁵⁶ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 69.

de retomarmos esta ideia, vamos falar rapidamente sobre a relação entre conversão e pertença religiosa e a concepção de conversão no Novo Testamento.

2.5.1 Relação entre conversão e pertença

Edênio Valle relaciona o conceito de conversão com o de pertença:

De um modo bem amplo, a psicologia entende a conversão como sendo o processo de encontro da pessoa com um novo grupo religioso. É a pessoa, com o seu modo próprio de ser, sentir e pensar que é chamada em causa na conversão, mas o grupo oferece a contextualização do que ela experimenta. A pertença é uma noção associada à de conversão, mas designa mais os laços que prendem o sujeito ao modo de ser, aos comportamentos e estilos do grupo no qual entra, fazendo com que ele se sinta e aja como membro pleno do grupo, sobretudo no que diz respeito aos papéis sociais, às normas e valores.¹⁵⁷

Segundo Valle, na psicologia social da religião, existem dois tipos básicos de aproximação da conversão e da pertença religiosa. O primeiro privilegia o que passa no interior do indivíduo que se converte e adere a um grupo religioso. O segundo observa mais o que acontece no nível psicogrupal e psicossociológico. Starbuck, Leuba nos EUA, ou Girgensohn centram suas análises nas vivências pessoais e nas experiências dos convertidos. Assim também W. James coloca o tema “da experiência subjetiva do sagrado como sendo uma prioridade no estudo psicológico do comportamento religioso”.¹⁵⁸ Segundo James, conversões são “sentimentos, atos e experiências do indivíduo humano, em sua solidão”. Para Leuba, a conversão tem íntima relação com “uma experiência emocional que renova as potências vitais de uma pessoa. Trata-se de um estado emocional que transmite resistência, ou prazer, ou sentido”.¹⁵⁹ A utilidade subjetiva da conversão é a chave de seu significado. Valle menciona que os pesquisadores norte-americanos seguem esta linha de interpretação, ao usar palavras do vocabulário cristão tais como renascimento – *rebirth* –, reavivamento – *revival* –, para descrever o que ocorre na “alma” do convertido.¹⁶⁰

Após esta tendência idiossincrática no estudo das conversões e adesões religiosas, a partir da Segunda Guerra Mundial, surgem novas teorias mais compreensivas que coloram as relações que o comportamento religioso do indivíduo com o pluralismo das culturas e a peregrinação religiosa. Segundo Valle, estes estudiosos “se preocuparam com os aspectos claramente históricos, sociológicos e culturais que influenciam as religiões e incluem alguns

¹⁵⁷ VALLE, 2002, p. 54, nota 8.

¹⁵⁸ VALLE, 2002, p. 55.

¹⁵⁹ Ambos citados por VALLE, 2002, p. 55.

¹⁶⁰ VALLE, 2002, p. 55.

mecanismos relacionais, organizacionais e grupais que pesam na adesão inicial e na posterior permanência do convertido em um dado grupo religioso”.¹⁶¹

Para Harvé Carrier,

as atitudes e pertenças sociais nos levam a tomar em consideração dois aspectos complementares na interação entre a pessoa e o grupo com o qual essa se identifica. De um lado, a pertença pode ser vista como uma 'fonte' da qual têm origem as atitudes... (Isto) tem um significado evidente, devido ao caráter 'compreensivo' dos comportamentos religiosos, pois, como escreve Stoetzel, 'a influência da afiliação religiosa se faz sentir sobre as atitudes em geral'... Mas há um segundo ponto de vista que toca mais de perto ainda o fenômeno da pertença... consiste na consideração da pertença como objeto da atitude, ou melhor ainda, como uma 'atitude específica'.¹⁶²

Porém, a conversão e a pertença não devem ser entendidas como origem e fonte única dos comportamentos, mas como uma atitude fundamental do convertido em relação ao novo grupo de pertença. Assim, o pesquisador não deve basear a conversão e a pertença nos comportamentos, como se fazia nas análises dos sociólogos, “mas como uma realidade psicossocial complexa da qual faz parte integral o itinerário pessoal do convertido”.¹⁶³ Portanto, as contradições, os avanços e o esforço pessoal do indivíduo são momentos integrantes deste processo. Nesse sentido, o autor sugere um termo que vem da fé nômade: itinerário. O termo tem um sentido de inquietação e busca. Segundo Paiva, “o vocábulo (itinerário) sugere caminho, etapas, movimento, paradas, retomadas, possíveis retornos, transumâncias, desvios de rota e, eventualmente, o fim da jornada”.¹⁶⁴

2.5.2 A conversão no Novo Testamento

Lienemann-Perrin¹⁶⁵ menciona que o conceito de conversão recebe diferentes terminologias no Novo Testamento. a) *metanóia* (mudança no sentido de arrependimento); b) substantivo *epístrofe* (conversão) em relação aos gentios (ocorre uma única vez (At 15.30); c) forma verbal *epístrefo* (ocorre 36 vezes, sendo que 18 vezes tem o sentido de converter-se, voltar-se). Este último termo se refere ao voltar-se da pessoa para o Deus que se revelou em Jesus, incluindo uma vida reconfigurada (At 11.21, 1Pe 2.25).

Os atores que aparecem na versão bíblica são a) a pessoa individual que se converte, b) a comunidade e suas testemunhas que chamam pessoas que provém de povos (*ethne*) para a

¹⁶¹ VALLE, 2002, p. 56-57.

¹⁶² CARRIER *apud* VALLE, 2002, p. 57.

¹⁶³ VALLE, 2002, p. 58

¹⁶⁴ PAIVA *apud* VALLE, 2002, p. 58.

¹⁶⁵ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 72-73.

fé e para a conversão e c) Deus, quem opera a conversão independentemente da ação humana. As motivações são decorrentes primeiramente da autorreferência: a ação e a interpretação passam por critérios das pessoas; secundariamente, a uma referência alheia, quando a comunidade torna-se ativa, chamando pessoas para a conversão, recebendo-as segundo alguns critérios e acompanhando-as no novo caminho de vida e, por último, está o nível da transcendência, que põe a ação e o julgamento individual e coletivo a reserva fundamental: “Deus permanece o ator propriamente dito no evento da conversão, e somente a ele está reservado o juízo último sobre se se trata de uma conversão bem-sucedida ou simulada (1Co 4.5)”.¹⁶⁶

Segundo Lienemann-Perrin, a distinção lógica “entre o ato religioso como aquilo que o convertido e a comunidade que age missionariamente realizam e aquilo que Deus opera no ser humano de forma indisponível permeia os relatos neotestamentários de conversão”.¹⁶⁷ Há que se tomar cuidado com a diferenciação entre os componentes humanos que ocorrem numa conversão com aquilo que é operado por Deus, sendo que esta distinção “não pode ser comprovada, mas tão-somente testemunhada a partir da fé”.¹⁶⁸

Já, na época das primeiras comunidades, diferentes modelos de conversão podem ser encontrados. Lienemann-Perrin cita Andreas Feldtkeller, quem se ocupou com a multiplicidade de conversões no protocristianismo sírio: “Ao lado do modelo de conversão que – como a experiência no caminho para Damasco – pressupõe uma profunda incisão biográfica, Paulo também conhece por experiência própria o processo menos espetacular de amadurecimento que jamais pode ser concluído: a biografia religiosa se transforma em um paulatino chegar à maioridade (1Co 13.11)”.¹⁶⁹

Concomitantemente a isso, sucede uma integração lenta na fé e na vivência cristã. Esta integração nem sempre é acompanhada de uma reorientação abrangente. Este é o exemplo de Nicodemos, quem permanece simpatizante de Jesus mesmo sem ter se tornado um seguidor seu (Jo 3.4s). O mesmo ocorre com os magos do Oriente, que regressam para sua terra depois de peregrinar até Belém, sem relatos de uma mudança de orientação em sua religião anterior (Mt 2.12). Para Lienemann-Perrin,

Apenas quando o número de cristãos gentílicos cresce sensivelmente é que as exigências de conversão se tornam mais elevadas, visando a delimitar mais acentuadamente as comunidades cristãs em relação ao mundo pagão. As imagens de luz e trevas, de morrer e vida nova (Rm 6.1-11) apontam para o profundo corte entre

¹⁶⁶ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 73.

¹⁶⁷ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 73.

¹⁶⁸ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 73.

¹⁶⁹ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 74.

o passado e o presente. Entretanto, estas exigências extremas quanto à conversão se rompem, por assim dizer, nas fragilidades humanas. As cartas paulinas confirmam quão limitada era já entre os primeiros cristãos a capacidade de mudança religiosa e ética.¹⁷⁰

Nesse sentido, critérios de conversão demasiadamente rígidos não resistem aos textos bíblicos. Conforme Lienemann-Perrin, “importa redescobrir a multiplicidade dos modelos de conversão e aproveitá-las para lidar com a mobilidade religiosa de nossa sociedade”.¹⁷¹

2.6 Migração religiosa, conversão e o campo religioso brasileiro

Além de conversões em sentido mais estreito, nas quais se pode distinguir claramente um ‘antes’ e um ‘depois’, a troca de pertença religiosa e de convicção de fé pessoal parece, muitas vezes, acontecer de forma pouco espetacular. Em nosso país, seria melhor falar de “mobilidade religiosa” ou “trânsito religioso”, sendo que na reflexão teórica se colocam em primeiro plano o caráter de caminho, o peregrino e o nômade religioso como figuras? É, dessa forma, que Bartz, Bobsin e Sinner propõem algumas interrogações sobre a mobilidade religiosa no Brasil e o conceito de conversão.

O que está acontecendo aqui ainda deve ser descrito como conversão? Ou deve-se distinguir entre ‘peregrinos’ e ‘convertidos’? Ou devem-se fazer distinções mais sutis ainda? Será que no Brasil nem se pode mais falar de conversão?¹⁷²

Foi com a expansão do protestantismo que surgiram novos parâmetros e exigências mais definidas de pertença. As possibilidades de trânsito religioso são:

1. Passagem de uma igreja cristã a outra.
2. Permanência na mesma igreja. O indivíduo abandona uma maneira de viver a fé por outra mais intensa.
3. Passagem silenciosa de pessoas de classe média urbana para uma busca que se dá fora das igrejas institucionais e das religiões e movimentos constituídos.

Nesse sentido, quando se fala em um movimento de reorganização do indivíduo, pode-se falar em processos de conversão, pois “as pessoas passam por significativas

¹⁷⁰ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 74.

¹⁷¹ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 75.

¹⁷² BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012, p. 231-268. p. 246. Para os argumentos a seguir utilizei desse artigo citado e de FRIGERIO, 2007.

transformações no nível da personalidade”.¹⁷³ Conforme Valle, Luckmann chamou esta situação sócio-religiosa de invisível, mas que leva a alterações no nível pessoal e sócio-grupal:

Na situação de anomia, pluralismo e transição criada pelo consumo e pelo ‘mercado’ de ofertas religiosas, os indivíduos parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os, de alguma forma, no religioso e no espiritual. O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (auto-imagem, senso de identidade) e do mundo (sentido e opções de vida) que havia sido (parcialmente, ao menos) perdida com o desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disto, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio sócio-cultural motivador e dotado de sentido.¹⁷⁴

Segundo Frigerio,¹⁷⁵ os estudiosos brasileiros dispõe de uma diversidade de argumentos, que são utilizados para interpretar a mobilidade religiosa, tal como passagens, mediações, conversão minimalista, sincretismo, denominador religioso comum. Essas concepções derrubam o uso do termo conversão, e estão imbricadas na concepção de cultura brasileira.

2.6.1 A noção de passagem: espaços de interlocução entre grupos religiosos

Patricia Birman escreveu um artigo que remexeu as discussões sobre os processos que ocorrem na migração religiosa. Como ela destaca, a conversão “por privilegiar a ideia de percurso individual, sobretudo por valorizar quase que exclusivamente a elaboração subjetiva e interior da crença, leva pouco em conta o contexto social e religioso que preside as mudanças ocorridas”.¹⁷⁶ A autora não chegou a desconsiderar completamente a noção de conversão como chave analítica nos estudos sociais “uma chave reificadora e simplificadora para a interpretação do processo”,¹⁷⁷ dedicando-se a repensar o tema ao centrar sua interpretação sobre as migrações de grupos pentecostais à IURD.¹⁷⁸

Birman propõe-se a explorar “os processos sociais, os contextos ‘de passagem’ caracterizados pela redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações simbólicas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também à mudança

¹⁷³ VALLE, 2002, p. 60.

¹⁷⁴ VALLE, 2002, p. 61

¹⁷⁵ FRIGERIO, 2007, p. 35.

¹⁷⁶ BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*, v. 17, p. 90-109, 1996, p. 90.

¹⁷⁷ BIRMAN, 1996, p. 90.

¹⁷⁸ Deve ser dito que a *passagem* de uma religião para a IURD não significa que as migrações se resumam a este modelo de igreja.

os cultos envolvidos”.¹⁷⁹ Para ela, os cientistas sociais, ao explorarem a relação entre grupos religiosos além dos limites postos pela noção de conversão, acabam favorecendo a noção de uma trajetória individual – valorizando quase exclusivamente a subjetividade e a elaboração da crença – oferecendo pouco crédito para o contexto religioso e social que precede a mudança. O movimento individual de passagem entre grupos inclui um constante espaço de interlocução, onde mediações sociais e simbólicas (como mediadores) são encontradas, fazendo a conversão possível. Este espaço de interlocução é necessariamente fluído, sincrético... envolvendo sucessivas formas de apropriação e re-elaboração simbólica entre os dois sistemas religiosos que entram em contato.

Esta interlocução ocorre em dois níveis: num individual, quando pessoas redefinem seus lugares e identidades religiosas e a forma como eles pensam sobre eles mesmos na relação com a esfera sobrenatural, e no nível das relações sociais, quando nós encontramos mediações que são construídas entre os grupos pelos seus devotos.¹⁸⁰

A análise de Birman teve uma grande repercussão entre os antropólogos brasileiros e, em certa medida, instalou no país a concepção de que o Brasil é um país de passagem ao invés de conversão.¹⁸¹

2.6.2 *Conversão minimalista*

A antropóloga Clara Mafra estudou o processo de conversão para a IURD no Brasil e Portugal e apresenta um ponto de vista muito semelhante às concepções teóricas da frágil natureza da conversão e do compromisso religioso de Birman. Para Mafra, a conversão é um rito de passagem, mas se constitui não como ruptura pontual e radical de reorientação, mas como um processo que contém uma “negociação” constante de concepções e ações religiosas, ampliando-se as possibilidades para que os conversos “vivam a nova adesão religiosa como um processo”.¹⁸²

A autora aponta para as mudanças na dinâmica da conversão no meio evangélico, tanto na intensificação do ritmo quanto no crescimento das populações envolvidas: “As mudanças na dinâmica da conversão têm sido pouco problematizadas e balizadas em relação

¹⁷⁹ BIRMAN, 1996, p. 90.

¹⁸⁰ FRIGERIO, 2007, p. 35: “This interlocution occurs at two levels: at the individual one, when persons redefine their place and religious identity and the way they think about themselves in relation to the supernatural sphere, and at the level of social relationships, where we find mediations that are constructed between the groups by their devotees.” (Tradução própria).

¹⁸¹ FRIGERIO, 2007, p. 36.

¹⁸² MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 45.

às possíveis revisões conceituais que demandam”.¹⁸³ A categoria conversão, apesar de receber significados diversos, não está sendo descrita satisfatoriamente, pois certas características dos movimentos pentecostais têm demonstrado “uma maior fragilidade, vulnerabilidade e pelo caráter pouco exclusivo e totalizante das novas adesões”.¹⁸⁴

Em sua análise, é central a observação que o rápido crescimento dos grupos pentecostais é aquele que tem reduzido a tensão com o ambiente e tem-se engajado mais com a cultura secular, relaxando seus requerimentos para a membresia e seu controle ideológico sobre seus membros. A adesão para estes grupos é mais frágil e vulnerável, e a membresia é menos exclusiva e totalizante que era anteriormente. Seu argumento central é que

os pentecostais estão incentivando a experimentação sobre a mudança de sentido produzida pela conversão. Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis - a congregação - que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se ‘sentir bem’.¹⁸⁵

Assim, os pentecostais¹⁸⁶ cada vez mais incentivam que haja experimentação sobre a mudança que ocorre com a conversão. O próprio convertido é que vai adequando sua nova postura às diretrizes e às normas estabelecidas pelo pastor e pela congregação. De tal modo,

o campo de negociação de significados, sobre o que deve ser recusado e o que deve ser aceito, o que tem valor de persuasão e o que deve ser combatido porque se revela ilusório, tende a responder a um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal.¹⁸⁷

Ao lado da narrativa tradicional e clássica que interpreta a conversão como um processo de virada dramática na trajetória individual, oferece-se uma segunda opção de análise, que aponta para “movimentos de passagem entre alguns cultos [que] incluem um campo amplo de interlocução, um espaço de negociação entre os sistemas simbólicos em relação”.¹⁸⁸

A autora propõe tratar estes casos como uma espécie de “conversão minimalista”:

Ao contrário da conversão máxima, que conta com o controle e coesão do grupo para encaminhar o converso para um ‘novo mundo de crenças e disposições’, a diminuição do controle do grupo e da congregação sobre o indivíduo, levando-se em conta as nuances e as sutilezas da experiência individual [...] o meio pentecostal tem aberto seu referencial simbólico para conviver com as nuances e ambiguidades normalmente associadas às buscas de mudança de comportamento (e de adesão a

¹⁸³ MAFRA, 2000, p. 58.

¹⁸⁴ MAFRA, 2000, p. 58.

¹⁸⁵ MAFRA, 2000, p. 60.

¹⁸⁶ Deve-se ter em conta que se trata novamente da IURD.

¹⁸⁷ MAFRA, 2000, p. 60.

¹⁸⁸ MAFRA, 2000, p. 58.

novas ou ampliação das redes de significado compartilhadas) cuja responsabilidade repousa sobre o próprio indivíduo.¹⁸⁹

No caso de conversão máxima, o controle e a coesão do grupo levam o convertido para esse “novo mundo de crenças e disposições”. Em contraposição, na conversão mínima, o indivíduo tem mais autonomia e responsabilidade em articular crenças pentecostais, cosmologias e mitologias de sua trajetória anterior. Ao contrário da dinâmica de conversão máxima, na conversão mínima há menos disciplina na recepção da mensagem religiosa, permitindo a possibilidade que diferentes convertidos da mesma denominação apropriem-se da mensagem religiosa de múltiplas formas, “articulando de um modo não previsível os diferentes níveis de continuidade e descontinuidade”.¹⁹⁰

A continuidade referida ainda inclui elementos da religião anterior, pois elementos recorrentes da “conversão minimalista” seriam a “aceitação de Jesus Cristo” e a experiência do transe.¹⁹¹ Ambos os elementos são importantes na medida em que contêm o encontro com o estranho e a aceitação do estranho em si mesmo. “Nesse sentido, a conversão minimalista desencadeia um trabalho de alargamento ontológico e não apenas de adesão a dados ou a pontos fixos e completos de uma cartilha institucional”. Ao pluralizarem-se as recriações religiosas a partir da nova adesão, ao levar em conta os relatos individualizados, a conversão minimalista abre caminho “para uma maior diferenciação interna no bojo do pentecostalismo”,¹⁹² promovendo, com isso, a composição de narrativas cada vez mais similares. Entretanto, os relatos individuais daí resultantes estão submetidos, ao mesmo tempo, a uma tendência à homogeneização na medida em que correspondem ao gênero narrativo do “testemunho”, e são, portanto, individuais e parecem singulares, mas também revelam padrão típico.

2.6.3 Natureza sincrética da cultura e da sociedade brasileira: dupla e múltipla pertença

Para Frigerio, Sanchis e Negrão¹⁹³ desenvolvem uma compreensão do campo religioso brasileiro dentro da concepção de sincretismo, da duplicidade, da múltipla pertença.

¹⁸⁹ MAFRA, 2000, p. 60.

¹⁹⁰ MAFRA, 2000, p. 69.

¹⁹¹ MAFRA, 2000, p. 74.

¹⁹² MAFRA, 2000, p. 76.

¹⁹³ SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997a. SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Pedro Ari; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis/RJ, Vozes, 1997b, p. 103-115. SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (Ed.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 2001. p. 10-57; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo

Ao relacionarem suas análises da migração religiosa às características da sociedade brasileira a abordagem de Sanchis e de Negrão reitera que a passagem de uma religião para outra não é problemática porque não é distinta. Esta ausência de distinção na sociedade não acaba por problematizar a noção de conversão. Os hábitos religiosos sincréticos promovem “dupla ou múltipla pertença”, ou “identidades religiosas porosas”.

Pierre Sanchis foi quem provavelmente defendeu com mais ênfase as peculiaridades da estrutura social brasileira e sua incidência nas formas que as identidades religiosas são construídas. O antropólogo toma a perspectiva diacrônica para descrever as características presentes no campo religioso brasileiro, argumentando que os três grupos étnicos que compõem a nacionalidade brasileira (português, negros, e índios) foram desenraizados de suas terras natais e foram condenados, num espaço não definido, a redefinir a si mesmos constantemente em referência mútua, vindo a desenvolver uma identidade religiosa de forma natural (embora histórica).¹⁹⁴ Para Sanchis,

no Brasil, um encontro improvisado com o ‘outro’, primeiro o indígena, logo depois o afro, frente a quem, junto com quem, graças a quem se tratava de enfrentar as duras condições de sobrevivência em expedições arriscadas em meio a uma natureza ameaçadora e com esforços imprevisíveis de implantação. Um sincretismo *que advém*, que tende a pôr em comum sem confundi-los os recursos ultra-empíricos - e com eles as representações simbólicas que lhes conferiam sentido - de cada um dos grupos. Já nos primeiros decênios dessa relação, as ‘salvações’ indígenas, que reuniam gente da terra, elite branca e negros da Guiné, num mesmo culto ‘sincrético’ apresentam a realização desse processo.¹⁹⁵

Então, uma pluralidade sistemática marca a sociogênese brasileira, que foi depois traduzida dentro de porosidades mútuas, dando origem às passagens, porosidades, dupla pertença, trânsito e empréstimos. As características peculiares da história brasileira deram nascimento, não unicamente no campo religioso, a uma predisposição estrutural para a porosidade, embora não à confusão, de identidades. O Brasil tornou-se um gigante laboratório de mistura cultural, de sincretismo.

Mas este é apenas um lado da realidade, pois a questão que se coloca é por que haveria necessidade de uma pluralização progressiva da oferta religiosa, se já existem opções diferentes e combináveis. Sanchis identifica uma dialética dupla: por um lado, entre uma pluralização institucional com cobrança de disciplina e ortodoxia e uma crescente concentração da vida religiosa em experiências subjetivas, na “religião vivida”; por outro

antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, v.18, n. 2, 1997, p. 63-74.

¹⁹⁴ SANCHIS, 2001, p. 25; SANCHIS, 1997b, p. 112.

¹⁹⁵ SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... *Caderno CERU*. v.19, n.2, p. 71-92. 2008, p. 82. Disponível em: < <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ceru/v19n2/05.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

lado, entre um sincretismo pré-moderno e tradicional com uma “porosidade sem mistura, pluralismo e indefinição de identidades”, provavelmente reforçados pela pós-modernidade, e um “reavivamento das afirmações de identidades religiosas definidas e exclusivistas”, que ele atribui a uma “certa modernidade iluminista”, “em cujo nome elas precisam dividir o espaço social, cortando-o em pedaços.”¹⁹⁶

Para Frigerio, o ponto de vista de Sanchis sobre a conversão é provavelmente mais cheio de nuances que as de seus colegas. Ele acredita que a expansão do pentecostalismo produziu uma importante mudança de como as identidades sociais são construídas no Brasil. As identidades pentecostais delimitam o campo e definem uma adesão exclusiva: uma coisa não é uma mesma coisa e outra ao mesmo tempo mais. Nesse novo senso e nessa escala, a conversão é um novo fenômeno no Brasil. A expansão do neopentecostalismo, portanto, com sua fraca membresia e exigência de compromisso, torna-o vencedor, uma vez que a cultura brasileira tem prevalecido uma vez mais.

O sociólogo Lísias Negrão também sublinhou a peculiar “pré-moderna” característica da sociedade e da cultura brasileira que torna “dupla membresia” (às vezes múltipla membresia) uma característica comum da experiência religiosa do país. Esta “característica histórica da religiosidade brasileira tem hoje em dia sido reforçada pela grande diversificação das alternativas encontradas no campo religioso” e tem da mesma forma dado lugar a uma “mobilidade religiosa fácil” entre eles.¹⁹⁷

A generalizada existência de uma cultura religiosa brasileira popular constitui um “denominador religioso comum”,¹⁹⁸ presente nos diferentes grupos que compõe o campo religioso. Então, a crença em Deus e em uma variedade de espíritos intermediários, a possibilidade de sua interferência na vida diária, e sua manipulação em nome dos devotos, dentro de um contexto moral cristão, são os elementos mínimos presentes na religiosidade brasileira. Essas características são comuns para a maioria das religiões presentes no Brasil, favorecendo sua interpenetração e assim desmentindo a noção de conversão religiosa. A migração de um grupo para outro não implica a ressocialização do indivíduo. Assim, ela pode ser entendida como uma simples adesão motivada por circunstâncias específicas na vida diária.

Então, a história específica de formação do campo religioso brasileiro, que é diferente do europeu, base para o modelo de secularização, aqui merece uma leitura diferente.

¹⁹⁶ SANCHIS, 2001, p. 45.

¹⁹⁷ NEGRÃO, 1997, p. 73.

¹⁹⁸ NEGRÃO, 2009, p. 34.

O campo religioso brasileiro tem, de acordo com Negrão, lógicas e dinâmicas de sua própria natureza que vê dupla pertença não como excepcional, mas como uma adequada e coerente experiência religiosa.

2.6.4 Mercado religioso e a escolha racional

Reginaldo Prandi analisa dados quantitativos sobre a afiliação religiosa atual e anterior das pessoas e observa que quase um quarto da população brasileira adulta experimentou mudança para uma fé religiosa que é diferente daquela de nascimento. Ele argumenta que a religião foi lentamente sendo privatizada, deslocada para o domínio do indivíduo e, daí, para a esfera do consumo, onde agora é obrigada a seguir os papéis do mercado. Então, “a religião se transforma em consumo e o fiel em consumidor”, e, em sua visão, “consumo religioso, entretanto, não implica necessariamente conversão”.¹⁹⁹

Prandi evoca a perspectiva do “dossel sagrado” de Peter Berger, para afirmar que

a velha religião, fonte da transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos. [...] A religião não é mais para sempre, e só dura enquanto durar a capacidade de troca que se pactua de ambos os lados, do serviço e do consumidor.²⁰⁰

Na visão do sociólogo as decepções religiosas são seguidas por uma nova escolha. O que determina uma conversão são razões práticas e individuais e, por conseguinte, quando confrontados por um novo problema, o convertido não vai hesitar em mudar sua religião novamente. Para Frigerio, Prandi não usa a perspectiva de mercado como um modelo analítico, mas, ao invés, afirma que a religião atualmente tornou-se um produto e, portanto, outro item para ser adotado e descartado de acordo com sua utilidade diante dos problemas específicos do dia a dia. Em seu ponto de vista, na sociedade de consumo, a mudança de visão de mundo, que deve acompanhar a conversão, não é encontrada quando a religião é paga, como qualquer outro produto no mercado.²⁰¹

Outros estudiosos trabalham diretamente com a teoria racional da escolha religiosa e a teoria do mercado religioso. A terminologia reforça a relação entre oferta crescente de alternativas religiosas e a concorrência entre as organizações, inclusive, com estratégias de

¹⁹⁹ PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hicitec, 1996, p. 257-273. p. 260s.

²⁰⁰ PRANDI, 1996, p. 273. Ele destaca principalmente a “de-moralização” e a “magicização” das religiões, que, desta forma, vão ao encontro de seus “clientes”, salientando o “produto” “experiência emocional do Sagrado” ao mesmo tempo em que fazem cada vez menos exigências morais aos fiéis.

²⁰¹ FRIGERIO, 2007, p. 16 e PRANDI, 1996, p. 272.

marketing para angariar novos fiéis. Mariano discutiu a teoria da *rational choice* composta especialmente por Stark e Finke,²⁰² contrapondo com o campo religioso brasileiro, campo especial para testes da teoria, já que aqui a economia religiosa contemporânea “é pluralista, competitiva e funciona como um mercado livre, apesar da hegemonia e da maior legitimidade social da Igreja Católica e dos privilégios estatais de que usufrui”.²⁰³

No entanto, Mariano adverte que a aplicação da *rational choice* no campo religioso brasileiro pode ceder a uma visão “mecanicista e determinista”, pois pode levar a uma hipertrofia do papel das lideranças religiosas, reduzindo a ação dos leigos e relegando a um nível inferior o papel dos grupos que alcançam sucesso, mas que são desprovidos de estruturas organizadas e de finanças centralizadas. A teoria da *rational choice* ainda é criticada por não fazer justiça aos sujeitos religiosos e suas razões, orientando-se unicamente pela oferta que pressupõe uma demanda religiosa estável, não correspondendo aos fatores empíricos.²⁰⁴ Gooren ainda defende que as igrejas estão vinculadas a um mínimo de coerência doutrinária que estabelece limites à sua adaptabilidade.²⁰⁵

Mariano, por outro lado, destaca que o modelo da *rational choice* leva a sério a escolha pessoal das pessoas. Para Mariano, a teoria aplicada às igrejas pentecostais pode confirmar a teoria do mercado religioso, uma vez que

do lado da oferta, diversas igrejas pentecostais apresentam ampla disposição para enfrentar a concorrência, competir por mercado, fazer proselitismo, criar novas demandas, exigir compromisso exclusivo dos adeptos, adotar técnicas publicitárias, estratégias de marketing e métodos de gestão e organização típicos da racionalidade econômica. Do lado da demanda, por sua vez, verifica-se a presença, em larga escala, de uma racionalidade instrumental fomentada pela oferta de serviços mágicos e por promessas de benefícios materiais e espirituais baseadas em relações de reciprocidade e de troca.²⁰⁶

Há ainda que se destacar o aspecto social da conversão, particularmente do pentecostalismo. Estas igrejas, ao captarem universos populacionais que ocupam uma posição baixa na escala social, promovem novas oportunidades para a dignidade humana.

Conforme Bernice Martin, trata-se de um processo autodeterminado em que a “busca de cura” seria a motivação mais aguda, que normalmente inclui “a integridade moral e a

²⁰² Cf. STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000. STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

²⁰³ MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*. São Paulo, FFLCH-USP, v. 20, n. 2, p. 41-66, nov. 2008. p. 61.

²⁰⁴ Cf. ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92; SANCHIS, 2001, p. 36.

²⁰⁵ Este aspecto é enfatizado principalmente por GOOREN, Henri. The Religious Market Model and Conversion. *Exchange*. Leiden, v. 35, n. 1, p. 39-60, 2006. Ainda HERVIEU-LÉGER rejeita uma teoria econômica das religiões. Cf. HERVIEU-LÉGER, 2005.

²⁰⁶ MARIANO, 2008, p. 61.

reparação das relações humanas”.²⁰⁷ Nesse processo, a pessoa convertida “torna-se um indivíduo num sentido novo e libertador, chamado e reivindicado por Deus, sem se converter porque ele ou [...] ela já é um consumidor ‘individualizado’ nos moldes modernos”. Assim, “a conversão é experimentada simultaneamente como uma opção pessoal e como dom imerecido da graça”, à qual normalmente se segue a adoção voluntária de regras e comportamentos em vigor naquele grupo.²⁰⁸ Conforme Bartz, Bobsin e Sinner, Martin consegue, portanto, descobrir uma individualização intensificada ou produzida pela conversão que não segue simplesmente um pensamento utilitarista racional, mas se coloca em relação com uma oferta entendida como divina.²⁰⁹

Luís Benedetti, a partir de uma leitura que enfoca sua análise a partir da ótica do consumo e, portanto, no peso da subjetividade, pergunta pelas definições da religião e de seu lugar no espaço público, uma vez que a religião não mais constitui a estrutura da vida social, o que não significa o seu desaparecimento da esfera pública, mas exerce influência principalmente sobre a organização das relações sociais, da prestação de serviços à comunidade e na mobilização de interesses econômicos e políticos. Portanto, o autor apresenta provocações para se pensar a religião num contexto de trânsito religioso.²¹⁰

Benedetti traz vários casos para se pensar a religião na contemporaneidade brasileira. Entre eles, cita o caso de uma senhora aliviada por ouvir do bispo que “Deus é de todos”, contrariando a afirmação feita no rádio por um padre de que “fora da Igreja não há salvação”. Um outro exemplo relata o caso de uma pessoa que busca a “Paróquia dos Santos Anjos”, uma comunidade católica carismática independente que oferece uma “benção poderosa”. Ainda, uma família de treze pessoas que se reúne para almoçar, reunindo treze religiões diferentes. Uma outra cena relata uma concentração religiosa em que a ministra evangélica diz que sua proposta não se trata de religião, mas de “dar a benção”.²¹¹

Estes casos evidenciarão a perda de influência institucional. Não se trataria de deslocamentos institucionais, mas de uma nova realidade em que o deslocamento é interior: “a esfera subjetiva, a escolha pessoal”. A verdade religiosa estaria na resposta que oferece às necessidades e às buscas subjetivas. Assim, a religião estaria perdendo a capacidade de conferir identidade. Começa a valer a religião que é boa e não verdadeira. A banalidade do cotidiano passa a ser “transcendentalizada”. A Igreja Internacional da Graça é um exemplo da

²⁰⁷ MARTIN, Bernice. Pentecostal Conversion and the Limits of the Market Metaphor. *Exchange*. Leiden, v. 35, n. 1, p. 61-91, 2006. p. 77-78.

²⁰⁸ MARTIN, 2006, p. 79.

²⁰⁹ BARTZ, BOBSIN E SINNER, 2012, p. 255.

²¹⁰ BENEDETTI, 2006, p. 123, 129.

²¹¹ BENEDETTI, 2006, p. 125-127.

ocultação da identidade religiosa. Tanto a bênção quanto a unção são para todos. Há uma negação inicial da identidade religiosa como forma de ser igreja. Ela abole e ignora fronteiras confessionais. Nesse sentido, o autor levanta o questionamento sobre o próprio termo religião:

A religião, como a propriedade, a profissão, perde cada vez mais a capacidade de conferir identidade. E com isso conduz a uma pergunta radical: de que se fala quando se usa a palavra religião? E então, que sentido tem falar de trânsito religioso se a própria expressão supõe universos constituídos, estáveis?²¹²

Assim, segundo Benedetti, a análise do trânsito religioso deveria deslocar seu foco: “trata-se de encarar disposições subjetivas, mais do que a competição entre grupos religiosos instituídos”.²¹³ Não se trataria de competições de agências dotadoras de sentidos, porque o sentido vem a reboque de um bem material, físico e objetivo: “cura, prosperidade, bem-estar, satisfação emocional”. Ainda o próprio “universo de sentido” é efêmero e múltiplo.²¹⁴

O autor aconselha realocar a compreensão de conversão, tendo em vista que um em cada quatro paulistanos já mudou de religião e que sete em cada dez convertidos mudou de filiação religiosa no período de dez anos, de acordo com levantamentos realizados em 1996. Nesse sentido, parece que as mudanças sociais levaram a uma situação de *indiferenciação religiosa*.

Para ele, há mudanças mais importantes na migração religiosa que a ênfase na descatoalização do país. Mesmo dentro do catolicismo, há variação, pois o praticante perde referência em relação à pessoa filiada, ao movimento carismático ou a uma comunidade de base. O modelo do católico seria cada vez mais o seletivo. Seria uma migração invisível, quando há aceitação formal e vinculação à igreja, mas as verdades da fé e as normas morais passariam pelo juízo pessoal do crente, que tem a opção de aceitá-las ou não. Uma aceitação formal, mas que encobre posturas dissonantes. Este é o caso do tipo de catolicismo que cresce na Itália. Na interpretação de Garelli, nesse caso, o pluralismo seria um “modo bastante diversificado de interpretar um senso religioso comum”, e não uma diversidade de crenças.²¹⁵

Para Benedetti, há um material padronizado entre os grupos evangélicos, mas que se resume na concepção de que se deve “frequentar uma igreja que siga fielmente a Palavra de Deus e na qual você se sente bem”.²¹⁶

Através de uma força espiritual, benzem e curam os doentes, normalizam casamentos arruinados, resolvem os problemas amorosos mal resolvidos, abrem os caminhos fechados, afastam os espíritos que provocam brigas no lar ou nervosismo

²¹² BENEDETTI, 2006, p. 124.

²¹³ BENEDETTI, 2006, p. 128.

²¹⁴ BENEDETTI, 2006, p. 128.

²¹⁵ GARELLI *apud* BENEDETTI, 2006, p. 130.

²¹⁶ BENEDETTI, 2006, p. 131.

e vícios descontrolados, abrem as [sic] caminhos para a prosperidade e desmancham qualquer trabalho do mal. Benzimentos e rezas contra quebrantos, mau-olhados, invejas, dores de cabeça, coveiros, feridas, tosse, medo, susto, dor de coluna, diabetes, bronquite, reumatismo, insônia, pesadelo. Benzem crianças e adultos.²¹⁷

Mesmo nas procissões católicas, há um comércio da fé, reunindo devoção e entretenimento. Haveria, assim, segundo o autor, um “*feeling* mercadológico” na migração religiosa. Materiais de proselitismo aproveitam o momento, mostram uma capacidade de sacralização do profano. A ótica do consumo, portanto, se interpõe entre o indivíduo e a instituição religiosa. O consumo cria um universo particular, passageiro, assentando seu peso mais na subjetividade do que nas instituições. Assim, para Benedetti,²¹⁸ o trânsito, se de fato existe, está na “nova” subjetividade plural, que põe limite a própria definição da religião na contemporaneidade.

2.7 Críticas aos intérpretes brasileiros

Frigerio faz uma revisão das teorias que compõem o pano de fundo das visões sobre a religião no Brasil. Esta revisão permite extrair que

[...] a maioria dos estudiosos no Brasil está trabalhando dentro um quadro que não é a favor do uso de conversão como um conceito adequado ou perspectiva para a análise da expansão dos novos movimentos religiosos ou para a compreensão do trânsito de um grupo para outro. Eles têm nivelado explicações alternativas e enfatizado a prevalência de passagens entre grupos, a dupla pertença ou as conversões mínimas. Eles têm ainda defendido que certas características da sociedade brasileira forma seu campo religioso em tal maneira que ‘conversões’ não explicam adequadamente sua dinâmica ou sua realidade.²¹⁹

Conforme Frigerio, a abordagem dos estudiosos brasileiros sobre conversão é informada por uma certa imagem de cultura e de sociedade, e pela ideia de uma “conversão passiva”. Pelo menos três aspectos são comuns aos estudos brasileiros que permitem a rejeição do conceito de conversão. São eles: a) o paradigma paulino como uma noção subjacente à ideia de conversão; b) a utilização em grande parte de dados qualitativos extraídos de entrevistas ou quantitativos tirados dos censos e enquetes, ao invés da observação

²¹⁷ BENEDETTI, 2006, p. 131-132.

²¹⁸ BENEDETTI, 2006, p. 132-133.

²¹⁹ FRIGERIO, 2007, p. 41: “[...] most scholars in Brazil are working within a frame that does not favor the use of conversion as a suitable concept or perspective for the analysis of the expansion of new religious movements or for the understanding of transits from one group to another. They have advanced alternative explanations that stress the prevalence of passages between groups and the prevalence of dual membership or of minimal conversions. They have also argued that certain features of Brazilian society shape its religious Field in such a way that ‘conversion’ does not adequately explain its dynamics or its reality.” (Tradução própria).

participante; c) uma imagem da sociedade e da cultura brasileira compartilhada. Estas concepções vão contra a visão processual de conversão e ainda ampliam o caráter não problemático da mudança religiosa.

a) *Paradigma paulino de conversão*: Apesar do ceticismo em relação ao conceito de conversão, poucas são as definições claras na literatura brasileira. Trabalha-se com uma noção tradicional ou um senso comum dos leitores. A perspectiva de um evento radical e dramático da trajetória da pessoa, citado por Mafra, retoma as compreensões dos estudiosos ingleses e norte-americanos sobre conversão, durante os anos 1970. Prandi também cita que a conversão é uma mudança religiosa longa e que não ocorre frequentemente. Ao lembrar que há uma facilidade em mudar de uma religião para outra, sem alterações, a noção de conversão se tornou um conceito fraco. De acordo com Frigerio,

estas raras referências explícitas sobre a natureza da conversão e pressupostos teóricos atrás dela, mostram a prevalecente natureza do paradigma tradicional paulino de conversão que pressupõe um sujeito passivo. De acordo com a descrição de James Richardson, este paradigma considera a experiência de conversão como súbita, dramática e emocional, uma completa mudança de vida, [...] implica o rompimento total com o passado [...] uma negação total do velho *self* e a implantação de um novo. Dentro dessa visão, a conversão é geralmente interpretada em termos cognitivos, uma vez que é crido que uma mudança nas crenças é seguida por uma mudança de comportamento...²²⁰

Frigerio cita que Richardson tem oposto um paradigma de “conversão ativa”, que reconhece mais a determinação pessoal no processo e visualiza um sujeito ativo, tornando-se um “agente autodeterminado”, “autor”, e “negociador” da própria experiência de conversão.²²¹ Nesse sentido, alguns dos dados presentes nos estudos brasileiros poderiam ser lidos como um paradigma de “conversão ativa”.

Para Frigerio, a noção de que não existe uma conversão verdadeira, se os indivíduos mudam mais de uma vez de religião, fazendo isso para resolver problemas específicos, encontrados na vida, também revela o uso subjacente do paradigma paulino. Nesse sentido, Richardson tem sugerido ser comum que indivíduos sofram mais que uma conversão durante seu tempo de vida e, por conseguinte, urge, em vez disso, estudar as carreiras de conversão (*conversion career*):

²²⁰ FRIGERIO, 2007, p. 42: “These rare explicit references regarding the nature of conversion and the theoretical assumptions behind them show the prevailing nature of the traditional Pauline paradigm of conversion that assumes a passive subject. According to James Richardson’s description, this paradigm considers the conversion experience to be sudden, dramatic, and emotional, thoroughly changing one’s life in a relatively permanent way and in a manner that entails a total break with the past, causing a total negation of the old self and the implantation of a new one. Within this view, conversion is generally interpreted in cognitive terms, since it is believed that a change in beliefs is followed by a change in behavior.” (Tradução própria).

²²¹ FRIGERIO, 2007, p. 42.

[a] *conversion career* é vinculada à ideia de alternativas seriais pelas quais se entende a sequência de experimentação de novas crenças e identidades em um esforço para resolver dificuldades sentidas. Olhar para o processo de alternativas seriais requer afastar-se do foco das conversões enquanto evento singular e em direção a uma visão de que muitas conversões contemporâneas são sequências de identidade que podem às vezes ser vistas como cumulativas... muitas pessoas se submetem a múltiplas conversões ou alternações dentro de um período de tempo relativamente curto... Nós devemos nos focar na história de conversão, em todo evento relacionado à conversão que uma pessoa experimenta. Tal história realmente nunca termina.²²²

O autor encontra relações entre a teoria de Richardson da “conversão ativa” com as ideias de Mafra e de Birman. Reconhece-se as noções de autonomia e responsabilidade das pessoas na articulação das crenças e a margem de adaptação a nova religião, num processo gradual em que ele se sinta confortável, e a noção de Birman de um “trabalho sincrético” de reinterpretção das crenças, empreendidas por indivíduos em sua passagem de um grupo religioso para outro. Certamente, estas ideias não vão contra, mas em vez disso em “direção à ideia de um sujeito ativo de conversão”.²²³ Na mesma direção Henri Gooren,²²⁴ dentro do ciclo das carreiras de conversão – pré-afiliação, afiliação, conversão, confissão e desfiliação – propõe, em lugar da visão singular de um ato único, a compreensão das *múltiplas conversões* cumulativas e alternadas, para a história do evento pessoal, como um ato intermitente.

b) *Os limites das narrativas de conversão*: os tipos de dados coletados e analisados também militam contra uma conceitualização de conversão como um processo. O uso exclusivo de entrevistas limita o escopo de informação que uma pesquisa consegue obter sobre as circunstâncias de uma passagem de um grupo para outro e os eventos que tornam esta passagem possível. Isto não leva em conta que o trânsito pode levar semanas ou meses, permitindo idas e vindas entre grupos. Numa entrevista superficial e acrítica, quando se toma alguns minutos de uma conversa, resultando em poucas linhas de uma transcrição final, o

²²² RICHARDSON *apud* FRIGERIO, 2007, p. 42-43: “Conversion career is tied to the idea of serial alternatives by which is meant the sequential trying out of new beliefs and identities in an effort to resolve felt difficulties. Looking at the process of serial alternatives requires moving away from the focus on single-event conversions and toward a view that most contemporary conversions are identity sequences that can often be viewed as cumulative... many people undergo multiple conversions or alternations within a relatively short period of time... [W]e should focus on the conversion history, all conversion-related events that a person experiences. Such a history never really closes”. (Tradução própria).

²²³ FRIGERIO, 2007, p. 43. Para Frigerio, o sociólogo Ricardo Mariano, provavelmente, é o único estudioso brasileiro que revisou ceticamente as abordagens de conversão dos colegas brasileiros, procurando distinguir entre conversão e compromisso e para a existência de diferentes tipos de relações entre indivíduos e as igrejas pentecostais que eles participam, que vão de cliente para convertido.

²²⁴ GOOREN, Henri. Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a continent: Religious change in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007, p. 52-71; GOOREN, Henri. *Religious conversion and disaffiliation: tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

processo de conversão não é captado. Este tipo de método de pesquisa não captura a progressão dos eventos que o indivíduo se submeteu.

O mesmo ocorre com as pesquisas através de dados quantitativos derivados dos censos e enquetes. As pesquisas sociológicas que interpretam estes dados terão que utilizar completamente sua perspectiva teórica para explicar as mudanças de filiação entre grupos. Nesse sentido, a observação participante, informada por um paradigma de conversão ativa, faz-se necessária para a correta apreciação das dificuldades e nuances do processo de conversão e de desconversão.

c) *Imagens subjacentes da sociedade e cultura brasileira*: Em uma recente revisão dos estudos antropológicos da religião, Paula Montero observa que “sincretismo é a forma em que os intelectuais formulam as representações de (sua) nacionalidade”.²²⁵ Frigerio escreve que Negrão e, especialmente, Sanchis, percebem o sincretismo como uma definição básica das características da nacionalidade brasileira. Como lembra Frigerio, em sua análise das passagens religiosas, Birman, similarmente, segue Sanchis, acentuando que o sincretismo é um traço relevante da religiosidade brasileira, marcado pela acumulação das práticas religiosas. Ainda os três estudiosos identificam o exemplo de praticantes de religiões afro-brasileiras que se identificam como católicos para provar a existência generalizada de sincretismo religioso, dupla membresia, ou identidades religiosas porosas.

Frigerio segue a condução de Otavio Velho, que observa a opção dos antropólogos brasileiros em geralmente usar de uma metateoria implícita em suas análises. O autor argumenta que estas pressuposições não vêm de uma teoria social, mas decorrem principalmente da imagem que os intelectuais têm “do que faz o Brasil, Brasil?” Isto se tornou costumeiro para explicar certos comportamentos, inclusive religiosos, como derivação do jeito brasileiro de ser e de fazer que é, por sua vez, produzido pelas características exclusivas de nossa sociedade. Estas características distintivas são obtidas por contraste da realidade local com os países de primeiro mundo, geralmente, dos EUA ou da França, que resultam em uma imagem excepcional dos brasileiros. O Brasil é então visualizado como um país singular que é religiosamente sincrético, culturalmente antropofágico, e racialmente mixado, um país naturalmente caracterizado por mediações e mediadores. Esta imagem é claramente

²²⁵ FRIGERIO, 2007, p. 45. MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. I. Brasília; Sumaré: ANPOCS, p. 327-367, 1999. p. 357.

expressada nos escritos de Roberto Da Matta.²²⁶ Para Frigerio,²²⁷ a ideia da inexistência de conversão e, em vez disso, da prevalência de passagens, sincretismo, e dupla pertença ressoam fortemente com essa larga imagem da sociedade brasileira.

O estudo das rotas das migrações e das crenças de Almeida e Montero, exposto no primeiro capítulo, permite que outra perspectiva sobre a religião no Brasil seja apresentada. Das rotas da escolha da religião, torna-se evidente a existência de poucos espaços de interlocução, mediações, ou trânsito entre grupos religiosos brasileiros. Segundo essas rotas, percebe-se que os espíritas não fazem conversão para religiões afro-brasileiras. Poucos espíritas tornam-se pentecostais e, menos ainda, pentecostais tornam-se espíritas. Por fim, mesmo se umbandistas, algumas vezes, tornam-se pentecostais, o oposto é raramente verdadeiro. O que estes dados, apesar de suas limitações, mostram é que existem muitas trajetórias definidas de trânsito religioso. Para Frigerio, “este forte condicionamento do intervalo do trânsito possibilidade desmentir a ideia de que passagens são generalizadas e que espaços de interlocução entre grupos religiosos abundam”.²²⁸ Os espaços de interlocução existem, mas devem ser encontrados em diferentes níveis, dependendo dos grupos religiosos envolvidos, enquanto entre outros grupos esses espaços são inexistentes. Esta constatação modifica a concepção vigente de um “denominador religioso comum”, tornando o trânsito religioso fácil. Se este fosse o caso, a percentagem de mudança entre certos segmentos religiosos (cujas crenças parecem ser muito fechadas) não seria fechado para zero. Por último, ele também desafia a ideia que as identidades religiosas são porosas e que elas se interpenetram livremente. De acordo com Frigerio,

A maioria os autores brasileiros rejeita a ideia de conversão por causa da suposta superabundância de sincretismo, mudança de religião, e identidades porosas. Estes dados parecem indicar que alguns tipos de conversões são, de fato, raros, mas precisamente por razões opostas: não devido a existência de muitas passagens e mediações entre grupos, mas em vez disso, porque aí parece haver importantes forças excludentes para o trabalho que não são reconhecidas ou estudadas porque eles vão contra a imagem predominante de um país caracterizado por sincretismo, identidades religiosas e porosas, e mediações sociais. Enquanto isto não refutar necessariamente a interpretação brasileira da escolha religiosa, sugere que a existência de passagens e mediações tem sido exagerada e que, por causa de razões teóricas, metodológicas e factuais, é prematuro descartar conversão completamente em favor de passagens.²²⁹

²²⁶ Ver: BARTZ, Alessandro. *Raízes do Brasil, entre o tradicional e o moderno: contrapontos à 'ética protestante' na interpretação do Brasil*. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2009.

²²⁷ FRIGERIO, 2007, p. 45.

²²⁸ FRIGERIO, 2007, p. 46.

²²⁹ FRIGERIO, 2007, p. 46: “The majority of the Brazilian authors have reviewed the idea of conversion because of the supposed overabundance of syncretism, religious switching, and porous identities. These data

É provavelmente imprudente, no entanto, substituir uma abordagem por outra. Se, como Sanchis defende para o Brasil, que lógicas pré-modernas, modernas, e pós-modernas coexistem e interagem nas mesmas situações, nós somos provavelmente testemunhas das passagens, mediações e de conversões ao mesmo tempo. A natureza exata do trânsito religioso ou de mudança depende do grupo estudado, a classe social que os devotos pertencem, e o estágio do “conversion career” da pessoa. Em vez de opção para outra passagem ou conversão, como parece ser o caso em grande parte na literatura brasileira, seria mais produtivo tentar descobrir as condições ou os contextos no qual cada um aparece. Como Henri Gooren argumenta, tal abordagem requer que nós analisemos o todo da conversão dos indivíduos que se movem dentro e entre grupos religiosos.

2.8 Eixos de interpretação da mobilidade religiosa

A compreensão da mobilidade e da migração religiosa pode ser construída por eixos que se entrecruzam e se opõem uns aos outros. Silvia Fernandes propõe a articulação de quatro eixos que estimulam o desenvolvimento da pesquisa sobre a mobilidade religiosa: 1) a desfiliação institucional; 2) a destradicionalização; 3) a noção de conversão e 4) as configurações do pluralismo.

O sentido sociológico da pesquisa sobre mobilidade religiosa no Brasil está relacionada com a situação desconfortável que passam as igrejas tradicionais nas últimas décadas, frente a constante “perda de membresia”.

A mobilidade religiosa no Brasil evoca imediatamente a noção de fluidez da adesão, ou de uma menor radicalização no momento da vinculação institucional. É com essa intuição que Benedetti defendeu uma certa tendência ao desaparecimento do fenômeno de conversão com destaque para a subjetividade como o principal elemento motivador da atitude de ‘peregrinação’ dos fiéis ou para a migração religiosa. A circulação de pessoas não apenas entre os pentecostalismos ou diferentes igrejas pentecostais, mas entre Igrejas históricas e minoritárias é confirmada nessa pesquisa e promove não necessariamente um desaparecimento da noção de conversão, mas um remodelamento desta.²³⁰

seem to indicate that some kinds of conversions are indeed rare, but precisely for the opposite reasons: not due to the existence of many passages and mediations between groups, but instead because there seem to be important excluding forces at work that are not recognized or studied because they go against the prevailing image of a country characterized by syncretism, porous religious identities, and social mediations. While this does not necessarily disprove Brazilian interpretation of religious choices, it does suggest that the existence of passages and mediations been over stand and that, because of theoretical, methodological, and factual reasons, it is premature to discard conversion altogether in favor of passages.” (Tradução própria).

²³⁰ FERNANDES, Silvia Regina Alves. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, p. 31-53, 2006a. p. 33.

Fernandes aponta que as pesquisas publicadas no Brasil nos últimos anos reiteram que, dada a crescente oferta de denominações religiosas, as pessoas se filiam e desfiliam sem culpas de uma determinada igreja. A modernidade produziu uma racionalidade que movimenta as identidades individuais. Tanto a adesão quanto o abandono de uma religião ganham força com o movimento de relativização dos papéis atribuídos à religião na vida dos indivíduos. A liberdade religiosa proporciona tanto a ampliação das ofertas, mas também traz consigo o questionamento, a crítica e o confronto com o sistema religioso estabelecido outrora. Nesse sentido, é a discordância em relação aos preceitos e às doutrinas o principal motivo para o abandono de uma religião. Fernandes argumenta que a religião, entendida como “prece, culto e sobretudo doutrina”, promoveu a racionalização do ocidente, na tese weberiana, a saída da religião, pelo menos quando interpretada como um conjunto de normas e doutrinas, traria consigo um retorno da magia, como ausência de normatizações. Pelo menos é o que se pode tirar da insistente presença de entidades influenciando o mundo da vida.

Nos parece que o processo de desfiliação no cristianismo – digo processo, porque ele não ocorre de uma hora para outra – é composto de racionalização no sentido de confronto entre o acesso a um universo de outro mundo, com toda a consideração sobre um Deus transcendente, e o discurso institucionalizado sobre os caminhos possíveis de acesso a esse Deus. Muitos dos que abandonam uma religião o fazem porque perderam a credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar em suas vidas uma fórmula simples que conjugue flexibilização de normas e desenvolvimento de uma ética, ainda que carregada por símbolos religiosos, muito particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração da pertença.²³¹

Cada vez mais, e a pesquisa desenvolvida pelo CERIS pôde constatar isso, os indivíduos, principalmente os que vivem em ambientes urbanos, tendem a defender uma “religiosidade própria”, uma presença da subjetividade que prioriza a experiência, os arranjos individuais de pertença, e uma disposição própria de articulação entre símbolos e valores religiosos, integrados à decisão de afiliar-se ou desfiliar-se institucionalmente.

Em suma, para desfiliar-se basta um sinal mínimo de insatisfação com o grupo ao qual se está vinculado. Isso ocorre tanto no mundo da religião quanto no da família, do clube, do partido e essa desfiliação tanto pode assumir um caráter dramático quanto pode ocorrer de modo natural, sem grandes crises de consciência; para desfiliar-se, basta um desencanto qualquer e uma identificação da possibilidade de atender à busca de felicidade e satisfação pessoal de outro modo que não aquele proposto pelas instituições de referência e assimilados ao longo da vida.²³²

²³¹ FERNANDES, 2006a, p. 36.

²³² FERNANDES, 2006a, p. 37-38.

A destradiconalização²³³ é um processo em que as certezas são relativizadas. A nova organização social oferece possibilidades múltiplas para os agentes humanos, mas não imprime guias capazes de nortear as escolhas e condutas.

[...] Na fase da modernidade avançada ou pós-modernidade lidamos com o encorajamento dos microdiscursos, ou seja, de narrativas que não possuem um caráter universal ou universalizante e mais ainda, que são inaptas quanto a assegurar a própria validade ou permanência nas consciências individuais. A questão que se coloca é a seguinte: a situação de destradiconalização de fato se aplicaria também ao universo religioso, considerando a atual vitalidade da religião principalmente no cenário latino-americano? [...] as igrejas cristãs têm passado por um processo dinâmico e tenso de reconfiguração da tradição provocado pelo movimento também dinâmico da sociedade que com elas interage. Por um lado, se procura assegurar e reforçar a tradição e a identidade cristã em suas vertentes (protestantismo e catolicismo) e por outro, braços ou tentáculos dessas tradições expandem-se para além de seu próprio corpo adequando-se à proposta mais atraente no universo religioso hoje que é aquela que vai de encontro às subjetividades, que incluem as emoções e o ‘sentir’.²³⁴

Por exemplo, na pesquisa do CERIS, os entrevistados elegeram a opção “porque você se sente bem” para a pergunta sobre o motivo para estar na religião atual. Isso demonstra que a tradição tem mudado de lugar na vida das pessoas, uma vez que poucos elegeram a opção que demarcava a manutenção da religião dos pais, uma preservação da herança recebida. Outro aspecto que atrai as pessoas a uma nova religião é a presença de elementos emocionais, como música e louvor, mas também esses são os motivos que mais desagradam os fiéis. Para Silvia Fernandes,

esse posicionamento dos informantes sugere a existência de um imaginário social no qual a religião não precisa necessariamente oferecer conteúdos teológicos ou normativos que fortaleçam os vínculos com a comunidade religiosa, mas antes, essa relação é fortalecida pela capacidade da instituição em oferecer sentido à comunidade de fiéis propiciando uma vivência religiosa muito mais subjetiva do que objetiva. A instituição precisa “tocar o coração”; produzir um apelo do tipo emocional.²³⁵

Conforme a autora,

é bom que se reforce que a destradiconalização [...] não implica numa rejeição ou negação radical dos sistemas de referência, mas produz a atitude ativa de enunciação

²³³ Heelas aponta para o processo de *destradiconalização* da religião, mas também das esferas em geral, como a da família, da política, da tradição cultural, em que a autoridade legítima é substituída pelo próprio indivíduo: “Detraditionalization involves a shift of authority: from ‘without’ to ‘within’. It entails the decline of the belief in pre-given or natural orders of things. Individual subjects are themselves called upon to exercise authority in the face of the disorder and contingency which is thereby generated. ‘Voice’ is displaced from established sources, coming to rest with the self”. HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Eds.). *Detraditionalization*. Cambridge: Blackwell Publishers. 1996. p. 2.

²³⁴ FERNANDES, 2006a, p. 39.

²³⁵ FERNANDES, 2006a, p. 40.

dos sujeitos religiosos, de descentramento desses sistemas como núcleos rígidos que informam a conduta diante do religioso e a própria concepção de religião.²³⁶

Fernandes também problematiza a noção clássica de conversão, num contexto de intensa mobilidade religiosa. A concepção weberiana trabalha com a implicabilidade de uma ruptura radical em que é realizada uma demarcação da vida religiosa entre um “antes” e um “depois”. Esta noção herdada da reforma protestante apresenta uma maior rigidez nos parâmetros de pertença à determinada instituição religiosa. “Ao converso cabia a mudança de vida, a adesão incontestada às determinações da organização religiosa que exigia do novo adepto um comportamento social distinto dos demais e a atitude crítica diante do sistema religioso precedente”.²³⁷ Sendo assim, Fernandes faz as seguintes indagações: O indivíduo que circula pelas organizações “ou que migra e se estabelece em uma nova instituição religiosa seria de fato um convertido”? As situações de circulação entre denominações e mudança de autodefinição de pertença podem ser relacionadas separadamente, apesar de não constituir em exclusão mútua, mas processual. Uma pessoa pode circular pelas instituições, “ficar por um tempo na condição de sem religião, retornar a uma determinada Igreja ou grupo religioso e aí assumir uma nova identidade e sentido de pertença”.²³⁸ Por outro lado, Edênio Vale, mesmo num campo marcado pela alta mobilidade religiosa, não abandona a noção de conversão, pois, segundo ele, “sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações no nível da personalidade”.²³⁹ Para ela,

a conversão no contexto atual continua se definindo prioritariamente em torno da mudança comportamental e da vinculação institucional, mas incorpora e esse processo as experiências religiosas que não estão institucionalizadas e que podem garantir da mesma forma intenso sentimento de mudança nos hábitos cotidianos e nos modos de autorrepresentação dos indivíduos.²⁴⁰

Lísias Negrão observa que, no Brasil, a *estrutura simbólica* permite a *passagem* entre as igrejas, sem rupturas. O autor, com base em estudos de adesão a religiões japonesas no Brasil, defende uma compreensão através de “transferências gradativas”, quando o adepto assume aos poucos a nova religião. Nesse sentido,

[...] a presença de número significativo de católicos-protestantes atesta que a passagem entre esses dois tipos diversificados de simbólico não é sempre definitiva.

²³⁶ FERNANDES, 2006a, p. 41.

²³⁷ FERNANDES, 2006a, p. 43.

²³⁸ FERNANDES, 2006a, p. 44.

²³⁹ VALLE, 2002, p. 70.

²⁴⁰ FERNANDES, 2006a, p. 47.

Há casos de indecisão, em que a permanência no catolicismo dá-se pelas dificuldades que alguns têm em adequar-se à maior rigidez moral do protestantismo, apesar de julgarem este superior e melhor àquele; há também a negativa de abandonar-se a devoção aos santos, especialmente, a Nossa Senhora, mesmo frequentando templos protestantes; há ainda a dificuldade de alguns em perceber as diferenças entre as duas tradições.²⁴¹

A partir dessas reflexões creio ser importante no estudo da migração religiosa trabalhar com alguns eixos de pesquisa: *Trajatória e vivência religiosa, itinerários individuais e percursos religiosos, motivações para a migração religiosa, participação e relações com a comunidade/igreja, vivência da fé e a inclusão da família na nova comunidade.*²⁴² Conforme nosso respaldo teórico, as pertenças religiosas são bastante dinâmicas, apresentando características diversificadas. O contexto social, cultural, relações intersubjetivas e as trajetórias pessoais são variantes importantes no estudo das pertenças. Vamos tentar decifrar alguns modelos de migração religiosa, identificando nas trajetórias biográficas, as motivações, os níveis de participação e envolvimento com o grupo religioso; bem como as novas relações sociais e individuais; ainda as práticas e experiências religiosas; os conflitos familiares gerados pela adesão; e, por último, mas não menos importante, a frequência à igreja.

2.9 Considerações finais

No Brasil, quase um quarto da população adulta mudou para uma religião diferente da de nascimento, dado que leva os estudiosos da religião a uma atitude de ceticismo sobre a própria existência da conversão. Muitos artigos de antropólogos e sociólogos brasileiros têm questionado a utilidade desse conceito para descrever a maneira que indivíduos passam de um grupo religioso para outro, bem como as consequências que esta passagem implica.

Conforme Prandi,

a religião que se processa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe. A religião que alguém elege para si hoje, escolhida de pluralidade em permanente expansão, também não é a que seguirá amanhã. [...] Houve um tempo em que a mudança de religião representava ruptura social e cultural, além de ruptura com a própria biografia, com a adesão a novos valores, mudança de visão de mundo, adoção de novos modelos de conduta, etc. A conversão era um drama, pessoal e familiar, representava mudança drástica de vida...²⁴³

Frigerio advertiu que a prática estabelecida por participantes do espiritismo e das religiões afro-brasileiras de identificar a si mesmos como “católicos” (uma identidade

²⁴¹ NEGRÃO, 2009, p. 16.

²⁴² Essa proposta de interpretação foi desenvolvida e utilizada nos estudos de caso desta pesquisa.

²⁴³ PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: CNBB (Org.). *O itinerário da fé na iniciação cristã de adultos*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 51s.

religiosa que pode também incluir atendimento aos domingos e participar em outros rituais católicos) tem conduzido muitos pesquisadores a considerar a “dupla pertença” como um característico recurso da experiência religiosa brasileira. Ainda, o trânsito religioso de indivíduos do catolicismo para o pentecostalismo e o crescimento rápido das igrejas pentecostais têm convencido que a afiliação religiosa contemporânea e o compromisso são também leves e frágeis e não importantes o bastante em suas vidas de indivíduos para serem considerados como conversão.

Almeida e Montero consideram inútil o conceito de conversão porque, sendo proveniente de Weber, é definido de modo excessivamente racional e impõe às diversas formas religiosas o modelo weberiano de religião como forma internalizada da doutrina. Isto, porém, parece-me não levar suficientemente a sério a doutrina e as histórias a ela subjacentes como *uma* forma de expressão da religião (além do rito e do *ethos*). Os antropólogos Ronaldo Almeida e Paula Montero alertam que o

conceito weberiano de ‘conversão’, que até muito recentemente explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo, não parece mais capaz de elucidar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si: um processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas.²⁴⁴

O sociólogo Lísias Negrão, ao sugerir a existência de um “denominador religioso comum”, descreve que esta base desmente a noção de conversão religiosa. A migração de um grupo religioso para outro não requer ressocialização individual, e pode ser entendido como uma simples adesão, motivado por eventos específicos na história da vida individual. Já para Valle,

o brasileiro médio nunca se distinguiu pela sua adesão a essa ou aquela igreja. Seu comportamento religioso sempre foi de tipo de ‘bricolage’. A identidade religiosa do brasileiro costuma ser um *mix* por ele mesmo construído com materiais retirados de procedências bem diferenciadas, mas que para ele não se apresentam como contraditórias.²⁴⁵

Lienemann-Perrin advertiu para a dificuldade em operar com uma opinião fechada sobre a conversão à luz de textos neotestamentários, em que a relação entre Cristo e os seguidores não apresenta estabilidade, como nos relatos em que não se têm mais notícias sobre os personagens. O movimento de Jesus conheceu discípulos e simpatizantes, e Jesus encontrou buscadores que tatearam, como Nicodemos (João 3), o qual não rejeitou.

²⁴⁴ ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 92.

²⁴⁵ VALLE, 2002, p. 59.

Como afirmou Fernandes, os migrantes religiosos fazem parte de um imaginário social na qual a religião não precisa oferecer conteúdos teológicos ou normativos que venham a fortalecer os vínculos com a comunidade religiosa, mas antes esta relação é fortalecida pela capacidade da instituição em dar suporte e sentido à comunidade de fiéis que propiciem uma vivência religiosa mais subjetiva que objetiva.

Os enormes deslocamentos e as forças no campo religioso brasileiro devem ter ficado em evidência pelas análises e as interpretações empíricas e sociológicas. A mobilidade religiosa no Brasil acontece, mormente, entre igrejas e denominações cristãs que se enxergam, via de regra, como competidores num mercado religioso. Contudo, ainda que existam fortes fatores sociais que devem ser incluídos na interpretação da mobilidade acima descrita, as mudanças de pertença têm, ao menos parcialmente, motivação genuinamente religiosa. Que se dê num grau de intensidade diferenciada não surpreende.

Certamente, não se pretende designar simplesmente toda experiência de transformação como conversão. Entretanto, na medida em que tal mudança tem uma conotação religiosa e produz uma mudança real na vida dos crentes, ela constitui um aprofundamento discursivo e prático de sua fé, podendo, por conseguinte, ser considerada com razão como uma conversão. Em geral, a conversão aumenta o nível de compromisso religioso, e o estudo excessivo das migrações em igrejas neopentecostais não deveria tirar de cena esta importante categoria interpretativa do estudo da migração religiosa no Brasil.

Nesse campo religioso brasileiro, plural e multifacetado, porém, majoritariamente, cristão, pretendemos caracterizar, antes do estudo empírico, o luteranismo. Para isso, vamos, ao longo do capítulo que segue, a partir da sociologia da religião, apresentar o luteranismo no contexto brasileiro, através de indicadores sociais, demográficos, culturais e religiosos, orientando-nos pela guinada histórica, social e teológica dos anos de 1970, em que juntamente com outras religiões, como a Umbanda, passa por uma alteração de função, pois oferece-se já “sem reserva de mercado”; de preservação de patrimônio étnico-cultural passa a ser de caráter universal, aberto a todas as pessoas, independentemente, da natureza étnica.

3 PROTESTANTISMO BRASILEIRO DE RITO LUTERANO: CLASSIFICAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

De um modo geral, a religião é sempre o centro de resistência mais importante nas mudanças culturais. Muda-se mais facilmente de língua, de maneiras de viver, de concepções amorosas. A religião forma o último baluarte, e em torno dela cristalizam-se todos os valores que não querem morrer. O sagrado constitui, nas batalhas das civilizações, a última trincheira que recusa entregar-se. E o fato é verdadeiro para alemães [...].²⁴⁶

3.1 Introdução

Nesse capítulo, não temos como objetivo tratar dos pormenores históricos do luteranismo brasileiro, e sim realizar um levantamento geral de suas características na implantação no Brasil.

Ao descrever o protestantismo étnico, José Miguez Bonino levanta algumas questões gerais que são úteis para pensarmos as mudanças ocorridas na IECLB. Quando a Igreja evangélica luterana renuncia a ser uma igreja determinada por sua origem étnica para transformar-se numa igreja evangelística dirigida a todas as nações? Qual a elaboração teológica para isso? Esta mudança decorre do processo de naturalização da Igreja? Deve-se a alterações na visão teológica derivadas das relações ecumênicas nacionais e internacionais? Tem relação com a formação nacional dos seus pastores? É decorrente das transformações sociais, como participar de uma sociedade progressivamente pluralista, ou pelas condições econômicas da membresia que é obrigada a migrar e não mais pode participar de sua igreja étnica, ou pelo fato de que com a integração na sociedade passa a assumir posições sociais e políticas que obrigam a reflexão teológica e eclesial?²⁴⁷ É provável que vários desses fatores estejam atuantes em diversas proporções. Muitas destas questões serão tematizadas no decorrer do capítulo.

O capítulo está organizado da seguinte forma: o protestantismo latino-americano possui diferentes rostos, entre eles, o de missão e o étnico. O protestantismo de imigração de rito luterano atuou em função de preservar a identidade étnica do povo alemão, unindo povo e religião, etnia e reforma de vertente luterana. O desenvolvimento do protestantismo luterano germânico no Brasil pode ser subdividido em três períodos: autogestão, institucionalização e passagem para uma Igreja Evangélica Luterana no Brasil. Mesmo que trabalhemos com a

²⁴⁶ BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 9. ed. São Paulo: DIFEL, 1979. p. 193.

²⁴⁷ MIGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 90.

hipótese da aculturação e acomodação, a partir do terceiro período em diante, tendências de aculturação sempre estiveram presentes. Os casamentos mistos, a religiosidade popular, a participação em sociedades culturais, etc., são exemplos disso. No entanto, é a partir das últimas décadas do século XX que há um despertar para a missão fora dos muros étnicos, em grande parte, em decorrência da crescente nacionalização da Igreja, passando pela nacionalização do clero e pelo envolvimento com os problemas nacionais. Ainda, receberão destaques os fatores de migração, e as dificuldades de sobrevivência das comunidades, em decorrência do declínio do crescimento natural, fatores que agiram para o processo de “desobstrução étnica”. Por último, através de dados atuais e demográficos, vamos identificar o lugar do protestantismo de rito luterano no campo religioso brasileiro.

3.2 Rostos do protestantismo brasileiro

O protestantismo nasceu diversificado no século XVI. A Reforma Protestante se configurou luterana, calvinista, anabatista, etc., desde a sua origem. A diversidade de ramos da Reforma Protestante, no Brasil, tem a sua origem na Europa e nos Estados Unidos. A presença do protestantismo na América Latina data do século XIX. Anteriormente, houve algumas incursões, correlacionadas com o esforço militar e de ocupação do país, no Rio de Janeiro, Pernambuco e na Bahia, que não lograram êxito, pois não encontraram condições locais de expansão. É, no século XIX, principalmente, na segunda metade daquele século, que o protestantismo começa a ter alguma relevância.

Uma tipologia para o protestantismo sempre dá a impressão de que elementos se perdem. Boa parte dos intérpretes deste fenômeno separa o protestantismo de imigração – étnico ou de transplante – do de missão. Com a proliferação do movimento pentecostal, uma tipologia ganhou ainda mais dificuldades, pois, em grande medida, sua caracterização histórica e social negligencia a teologia, para separar os fenômenos. Conforme Bonino, há diversidade teológica entre as igrejas de imigração e posições semelhantes com as igrejas de missão.²⁴⁸ Cabe salientar que, na América Latina, o protestantismo está longe de constituir-se homogêneo, muito pelo contrário, existe uma multiplicidade de protestantismos. Muitos trabalhos foram realizados na tentativa de compreendê-lo, demarcá-lo, caracterizá-lo.

O protestantismo latino-americano, dentre os quais, o brasileiro, veio da necessidade de atrair populações imigrantes para as terras virgens do continente. Com a imigração

²⁴⁸ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 88.

européia, pretendia-se estimular a sociedade brasileira para uma modernidade econômica. Entre as políticas moderadas que favoreceram a imigração, segundo Dreher, ainda estão a busca de mão de obra barata, o branqueamento da raça, a luta contra os indígenas, e a valorização das terras.²⁴⁹

Bastian²⁵⁰ entende como fatores favoráveis ao surgimento e ao desenvolvimento do protestantismo latino-americano a tentativa de modernizar a sociedade, substituindo o catolicismo que freava o modernismo e o anticatolicismo das minorias liberais radicais. Embora não superestime a importância numérica do protestantismo na América Latina, pouco mais de 1% da população no século XIX, o autor assinala para duas contribuições fundamentais: forjar um novo povo, inculcado de valores democráticos, tanto religiosos como políticos, e defender um projeto educativo portador de modernidade antioligárquica, com uma pedagogia baseada no modelo norte-americano. Ele identifica quatro fases no desenvolvimento do protestantismo latino-americano: a) a primeira fase compreende os anos entre 1810 e 1850, caracterizada como a *fase da tolerância*, forçada por acordos comerciais entre as nações protestantes e os países latino-americanos; b) a segunda fase compreende os anos entre 1850 e 1890, caracterizada como a *fase da radicalização*, na qual os liberais se associam ao protestantismo, tomando uma forma anticatólica; c) a terceira fase compreende os anos entre 1890 e 1940, caracterizada como a *fase da consolidação*, com a influência protestante na educação e sua presença em quase todo o continente latino-americano; d) a quarta fase compreende os anos entre 1940 e 1989, caracterizada como a *fase da domesticação*, com a corporativização do protestantismo.

Camargo,²⁵¹ na década de 1970, aponta para a existência de dois pólos nos quais o protestantismo se agrupa: protestantismo de imigração e protestantismo de conversão. Mendonça vai além e sugere uma configuração institucional do protestantismo no Brasil. Para isso, tenta formular um quadro dos ramos protestantes no país, que abrange os de origem missionária, migratória e os pentecostais. Os ramos são o anglicano (anglicanos, episcopais, metodistas); o luterano (IECLB e IELB/norte-americano); o reformado (presbiterianos, congregacionais, reformados europeus); o paralelo à Reforma (batistas, menonitas); o

²⁴⁹ DREHER, Martin N. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2. ed., rev. e amp. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2003. p. 19ss.

²⁵⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.

²⁵¹ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 105.

pentecostal (clássicos e de cura divina).²⁵² Esta classificação, como o autor mesmo diz, não esgota as igrejas protestantes no Brasil, pois é uma tentativa de “classificação por famílias e cada uma delas se estende por ramificações bastante extensas”.²⁵³

Dreher²⁵⁴ menciona cinco tipos de protestantismo no Brasil. O primeiro deles é beneficiário do Tratado de Comércio e Navegação com a Inglaterra (1810), tratando-se de agentes e comerciantes anglicanos. A parte mais significativa deste grupo é o de imigrantes luteranos que aportaram no Brasil, em 1824. Convencionou-se chamar este tipo de *protestantismo de imigração* ou de *transplante*, já que ele se desenvolveu a partir da emigração de alemães para alguns países da América Latina, como, por exemplo, Brasil, Argentina e Chile. De alguma forma, tais Igrejas ficaram, por longo tempo, restritas a um grupo étnico, preservando os valores culturais. Este tipo deu origem a duas igrejas luteranas, mas também fez originar comunidades étnicas batistas e menonitas.

O segundo grupo instalou-se a partir de 1835/1859, designado como *protestantismo de missão*. Sob “protestantismo de missão” foi entendido um conjunto de Igrejas que nasceram de projetos missionários oriundos do exterior, principalmente, através da ação missionária de denominações protestantes dos Estados Unidos da América do Norte. Entre estas, podemos mencionar os batistas, os presbiterianos, os metodistas, os congregacionais. Vieram para o Brasil com o objetivo de converter as pessoas – em grande parte católica – para o protestantismo. Também fundaram escolas, pelas quais desejavam formar as elites brasileiras. Mas não lograram sucesso numérico. Um das marcas fortes do protestantismo de missão foi a de converter os indivíduos. Com a mudança do indivíduo convertido, a sociedade, considerada tradicionalmente católica, seria transformada à semelhança do modelo democrático liberal dos EUA. Mendonça descreve que, na década de 1980, o protestantismo de origem missionária ainda era conversionista/individualista:

O atual protestantismo brasileiro de origem missionária ainda é conversionista. O individualismo conversionista produz ética também individualista, altamente excludente, não só do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais íntimos. A ética de exclusão se expressa frequentemente em cânticos conversionistas como estes: ‘Caminhando vou pra Canaã, Caminhando vou pra Canaã! Se você não vai, não importa a mim! Se você não vai, não importa a mim! Caminhando vou pra Canaã, se meu pai não vai, não importa a mim’ ...²⁵⁵

²⁵² MENDONÇA, G. Antonio. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, p. 11-59, 1990. p. 17-18.

²⁵³ MENDONÇA, 1990, p. 19.

²⁵⁴ DREHER, Martin N. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 219-221.

²⁵⁵ MENDONÇA, 1990, p. 33.

Iniciando-se por São Paulo e Belém, desde 1910, instalou-se o *pentecostalismo*. Seus representantes são a Igreja Evangélica Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. Ainda, a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo” e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Decorrente desse, o quarto tipo é o *neopentecostalismo*, iniciado na década de 1970. Ainda o quinto grupo é denominado de *transconfessionalidade* protestante. É um grupo dissidente do protestantismo histórico, criando grupos interdenominacionais que se dedicam a reevangelização das denominações tradicionais, e com os indígenas, com forte influência carismática. Também pode ser constatada em grupos do protestantismo de imigração e de missão que aderiram à Teologia da Libertação.²⁵⁶

Juntamente com outras pessoas, que classificaram os diversos tipos do protestantismo latino-americano, podemos destacar José Miguez Bonino.²⁵⁷ O autor elabora perfis, rostos distintos para classificar o protestantismo: liberal, evangélico, pentecostal e étnico: a) *protestantismo liberal*, caracterizado como democrático, progressista, modernizador, que portava a redenção social para a América Latina. Foi sob esse pano de fundo que o protestantismo liberal conquistou lugar na discussão do pan-americanismo e na modernização das sociedades latino-americanas; b) *protestantismo evangélico*, conhecido como protestantismo crioulo, caracterizado por uma ideologia anticatólica, centrado na leitura fundamentalista da Bíblia, num certo sectarismo de antissociedade, engajado na transformação e regeneração do indivíduo; c) *protestantismo pentecostal*, caracterizado como um protestantismo popular, situado na transição da América Latina de uma sociedade tradicional a uma moderna, de uma sociedade rural a uma urbana. Vem se desenvolvendo com muita rapidez; d) *protestantismo étnico*, constituído pelas igrejas de imigração e de missão. As igrejas de imigração, ou de transplante, mantiveram-se fiéis ao seu povo de origem, enquanto que as de missão tinham o propósito de encontrar fiéis nas massas religiosas e nas sombras deixadas pela Igreja Católica. Sobre este último vamos nos deter com mais profundidade, pois é neste rosto que o protestantismo de rito luterano pode ser classificado.

3.2.1 Um “rosto étnico” do protestantismo latino-americano?

Émile Léonard, em sua síntese sobre o protestantismo brasileiro, publicada em 1963, deixa de fora as igrejas de colônias estrangeiras, pois, em sua visão, não apresentavam “nada

²⁵⁶ DREHER, 1999, p. 221.

²⁵⁷ MIGUEZ BONINO, 2002.

de especificamente brasileiro”.²⁵⁸ É curioso, diz Miguez Bonino, que um pesquisador, da estirpe de Léonard, “não encontre nada de especificamente brasileiro na implantação e no desenvolvimento das numerosas comunidades protestantes [...] que foram chegando desde muito cedo ao Brasil”.²⁵⁹

De acordo com Bastian, o chamado “protestantismo de imigração” não chegou à América Latina,²⁶⁰ por acaso, carente de significado. Para Miguez Bonino, sua chegada, mais que um fenômeno “exógeno”, está em resposta “a certas políticas imigratórias gerais, quando não a convites expressos das mesmas elites modernizadoras que abrem as portas às missões”.²⁶¹ Este fato, inicialmente, define em boa parte a situação das igrejas, “os locais de assentamento, as condições materiais e o *status* que se lhes outorga, as dificuldades com que se deparam e, por conseguinte, as respostas ideológicas, institucionais e teológicas que elas vão desenvolvendo”.²⁶²

A designação dessas igrejas ainda precisa de um vocabulário mais satisfatório, já que foi taxado de diversas formas. Monti e Bastian as chamam de “igrejas de residentes”.²⁶³ Por outro lado, é mais corrente a designação de “igrejas de imigração”, termo utilizado por Damboriena, Deiros e Prien.²⁶⁴ Num estudo coordenado por Villalpando, elas são chamadas de “Iglesias de trasplante”.²⁶⁵ Estas três designações, residentes, imigração e transplante, revelam algo sobre estas comunidades religiosas. Se as duas primeiras dizem algo sobre sua forma de entrada, a terceira menciona o *modo* de entrada. Para Miguez Bonino, “essas três designações são insuficientes e podem tornar-se equívocas”.²⁶⁶

²⁵⁸ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002 [1963]. p. 21.

²⁵⁹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 75.

²⁶⁰ BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA, 1990.

²⁶¹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 75.

²⁶² MIGUEZ BONINO, 2002, p. 75.

²⁶³ MONTI, Daniel P. *Presencia del protestantismo en el Rio de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1969; BASTIAN, 1990.

²⁶⁴ DAMBORIENA, Prudencio. *El protestantismo en América Latina*. Friburgo: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962-1963. DEIROS, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, PRIEN, Hans-Juergen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

²⁶⁵ VILLALPANDO, Waldo Luis. *Las Iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos (C.E.C.), 1970.

²⁶⁶ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 76: Estas designações parecem querer afirmar que o que caracteriza essas igrejas é sua origem “exógena”. O fato de “vir de fora” caracteriza todas as igrejas na América Latina, inclusive a Igreja Católica Romana. Isso significa que “entram a partir do contexto de uma cultura, de uma língua, de configurações institucionais, de usos e costumes plasmados em outra parte e em outro tempo”. O termo “transplante” nasceu de um trabalho em que Miguez Bonino cita a conclusão de uma pesquisa de Robert Ricard sobre a implantação da Igreja Católica no México, já que não se implantou “uma Igreja mexicana, e sim uma Igreja espanhola transplantada para o México”. Tal fenômeno ocorrera, de acordo, com Villalpando, com as igrejas de imigração na Argentina. É o próprio Miguez Bonino quem diz que a analogia deixa a desejar, pois a “Igreja Católica é trasladada para a América e imposta a uma população autóctone: as igrejas de imigração são trasladadas com a população original na qual nasceram”.

Miguez Bonino sugere a designação de “igrejas étnicas”.²⁶⁷ Esta expressão não diz algo somente sobre a origem ou a forma de entrada, mas da “própria natureza de uma Igreja”, de uma “característica constitutiva”. Esta designação, por um lado, amplia e, por outro, complica ainda mais o tema, apesar de abrir “uma temática teológica mais profunda e significativa do que a mera menção da origem e do modo de entrada”.²⁶⁸ A complexidade do tema ocorre porque amplia o quadro, já que a característica distintiva de “homogeneidade étnica” estende o panorama para as igrejas indígenas, como a Igreja Unida Toba na Argentina, as igrejas indígenas moravas misquitas na Nicarágua ou ainda as igrejas quase exclusivamente negras no Panamá, entre outros casos. Ao mesmo tempo, o termo complica o tema, principalmente, pela introdução de uma categoria complexa, o termo “étnico” e a categoria de “etnicidade”.

Miguez Bonino alerta que os estudos antropológicos continuam a debater sobre uma definição ou identificação adequada de etnia e étnico. Ele cita Narroll, quem propõe quatro indicadores encontrados nos estudos antropológicos para definir uma etnia: 1) uma comunidade que se perpetua biologicamente a si mesma; 2) compartilha valores culturais fundamentais; 3) integra um campo de comunicação e interação; e 4) onde os membros se identificam e são identificados por outros grupos, e que se constitui em uma categoria distinguível de outras da mesma ordem.²⁶⁹

Se os elementos objetivos reinavam na antropologia do século XIX, propondo a perpetuação biológica e o compartilhamento de valores culturais, no século XX, as Ciências Sociais ressaltaram os valores subjetivos e a mobilidade das migrações, que faziam surgir novos grupos étnicos. Também ressalta a comunicação e interação criadas por adscrição própria e pela adscrição por outros. Ainda, por último, os processos de transformação que ocorrem dentro da etnia não permitem mais sustentar uma visão estática desses grupos, quando não se percebe as mudanças nos grupos étnicos que ocorrem no tempo e no espaço. Ainda a pluralidade de adscrições na sociedade moderna como classe, religião e ideologia dificulta a identificação étnica. Portanto, “as dimensões em que se assume a identificação étnica podem variar. E, por sua vez, as redes de comunicação e as organizações que se estabelecem sobre a base da identidade étnica podem definir seus limites de formas diversas”.²⁷⁰ Isto ocorre quando se admite ou se rejeita outra pessoa fundamentando isso em

²⁶⁷ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 77.

²⁶⁸ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 77.

²⁶⁹ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

²⁷⁰ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 78.

opções ideológicas, de classe, política ou religiosa, ou ainda por força cultural, excluindo ou admitindo o diferente pelo uso da mesma língua.

Por isso, ao se falar de “igrejas étnicas”, estas não podem ser pensadas mais como uma unidade homogênea e estática, identificável em termos de origem nacional, língua e usos culturais uniformes e imutáveis. Mesmo o significado da dimensão religiosa na identidade étnica tem variações de um grupo para outro e dentro de um mesmo grupo. Algumas igrejas mantiveram-se fechadas para fora, enquanto outras não tiveram problemas em envolver a população local em suas atividades. Nesse sentido, a própria separação entre igrejas étnicas e de missão deve ser relativizada.

3.2.2 *Protestantismo de missão e protestantismo étnico*

José Miguez Bonino²⁷¹ diz ser inegável o distanciamento e a falta de comunicação entre igrejas de “missão” e igrejas “étnicas”, situação mantida até pelo menos o final da primeira metade do século XX. Ambas as igrejas adotavam atitudes de desconfiança e deslegitimação mútuas. As igrejas de imigração não participaram do Congresso do Panamá (1916) e no Congresso de Montevideu (1925), enviaram somente três representantes. Já em Havana (1929) novamente não houve nenhuma representação no Congresso Evangélico. Em 1949, em Buenos Aires, a Conferência Evangélica Latino-Americana registrou a presença de quatro igrejas étnicas: Valdense, Protestante de Fala Francesa, Menonitas do Paraguai e Sínodo Evangélico Alemão do Rio da Prata (este como observador).

As atitudes de desconhecimento e rejeição estavam marcadas por estereótipos mútuos. As igrejas de missão consideravam as igrejas étnicas como catolizantes, formalistas, igrejas de estado e mundanas. São identificadas com o protestantismo e o anglicanismo europeus, que, em conjunto (Conferência Missionária de Edimburgo de 1910), determinaram a decisão de excluir a América Latina da missão cristã, por ser considerado “um continente cristão”. A liturgia, o uso da língua de origem e a renúncia ao “proselitismo” agiam como escândalo aos olhos do protestantismo de missão. Ainda, o consumo de álcool e tabaco, a dança e outros costumes, das igrejas étnicas, colidiam com a ética puritana pregada pelas igrejas de missão. Do outro lado, as igrejas de imigração olhavam com desconfiança para as igrejas de missão, ao identificarem-nas com as “igrejas livres” que, nos países de origem, faziam proselitismo em detrimento da “igreja do povo” (*Volkskirche*). Para estas, a piedade

²⁷¹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 79.

desordenada, fanática ou entusiasta, assim como a pregação superficial, carecia de solidez confessional e doutrinária.

Conforme Miguez Bonino,²⁷² estas fronteiras criadas entre as igrejas têm origem no vocabulário utilizado nas igrejas protestantes europeias, entre “igrejas livres” e as “igrejas territoriais”, “nacionais” ou “do povo”, vinculadas organicamente ao Estado ou à nação. A clássica obra de Ernst Troeltsch intitulada “As doutrinas sociais das igrejas e grupos cristãos” (1912),²⁷³ estabeleceu os termos “igreja” e “seita”

[...] como categorias sociológicas características, justamente, das igrejas – que se concebem como coincidentes com um povo, das quais se faz parte por nascimento e que, por conseguinte, praticam majoritariamente o batismo de infantes, que se integram com a cultura nacional, têm relação orgânica com o estado e não praticam o proselitismo fora de suas fronteiras – e das seitas – que são formações voluntárias, nas quais se entra por decisão pessoal, que praticam majoritariamente o ‘batismo de conversos’, são contraculturais, não tem vinculação com o estado e praticam o proselitismo.²⁷⁴

Segundo Miguez Bonino, esta terminologia foi utilizada para além de seus autores (Troeltsch e Weber), sendo transformada, de uma categoria sociológica, numa “luta por legitimação doutrinal e até legal”.²⁷⁵ Conforme o autor, tanto seita quanto igreja são duas formas de ser igreja que caminham lado a lado na história e como categorias, na América Latina, devem ser relativizadas.²⁷⁶

A concepção da relação entre igreja e povo/nação/etnia é diferente nas igrejas étnicas. O anglicanismo concebe-se como a dimensão religiosa da nação, e em cada nação a igreja precisa organizar-se com autonomia. O anglicanismo atuou sobre as duas formas, como igreja dirigida aos “expatriados ingleses” e como “igreja livre”, competindo no campo religioso latino-americano. Outras igrejas étnicas entraram na América Latina em períodos em que suas nações estavam alcançando a unidade nacional, caso da Alemanha e da Dinamarca. Isto provocou a identificação entre igreja e nacionalidade, mesmo que de forma distinta para cada caso. No Cone Sul, esta vinculação criou muitas tensões e divisões nas igrejas de origem alemã, caso da Igreja ligada ao Sínodo de Missouri e das Igrejas ligadas à Igreja Evangélica Alemã.

Mesmo que as igrejas étnicas fossem, em muitos casos, “igrejas do estado” em seus países de origem, possibilitou-se que se tornassem libertas para transformar-se em “igrejas

²⁷² MIGUEZ BONINO, 2002, p. 80.

²⁷³ TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2. Neudruck. Aalen: Scientia Verlag, 1965. (Gesammelte Schriften 1. Bd.).

²⁷⁴ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 82.

²⁷⁵ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 83.

²⁷⁶ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 83.

livres”. Este é o caso dos imigrantes alemães no Brasil, que, ao chegarem entre 1823/1824, bem antes da unificação alemã, viram a possibilidade de organização autônoma das comunidades religiosas como agradável, pois estariam livres da tutela dos “organismos eclesiásticos atrelados, como igrejas de Estado, aos governos territoriais alemães”.²⁷⁷ Em contraposição, estas comunidades eram obrigadas a manter financeiramente as congregações e os pastores, quando o apoio recebido do exterior era insuficiente ou interrompido. Além disso, o fato de elas estarem em um país que tinha sua “igreja nacional”, a Igreja Católica Romana, que se beneficiava das relações históricas com a sociedade e com o Estado, exigiu que operassem agora como igrejas “de um espaço social, cultural e religioso parcial e delimitado, e amiúde discriminado ou ameaçado”.²⁷⁸

Miguez Bonino destaca que as igrejas de missão e as de imigração operam com uma diferença no modo de situar-se na sociedade. As de missão reproduziram, na América Latina, a experiência norte-americana de reavivamento do século XIX, em que os sacramentos e a educação cristã são relegados a um lugar marginal, “e seu próprio etos teológico se identificou com a palavra ‘evangélico’”.²⁷⁹ Fundamentado em Albert Outler, o autor identifica como traços desse “segundo despertar”, a salvação e a moralidade pessoal. Este protestantismo, reprimido na Europa, pelas igrejas de estado, é montanista na eclesiologia: antissacerdotal, antissacramental, anti-intelectualista. Ela suspeita do clero erudito, considera a conversão e não a iniciação, e a religião pessoal como “a única essência verdadeira do cristianismo”.²⁸⁰

Outra diferença está no campo teológico. O protestantismo clássico, recebido pelas igrejas de missão, é remodelado em sua passagem pelo contexto anglo-saxão, assim como o protestantismo de imigração, proveniente da Europa central, passa por várias mediações, antes de chegar à América: os filtros da ortodoxia protestante, do racionalismo, do pietismo, e as revisões liberais. Quase todos os pastores que vêm ao subcontinente, no século XIX, possivelmente, têm componentes pietistas e rigoristas. Veja que o Sínodo de Missouri, dos Estados Unidos, é criado por Wilhelm Walther, converso ao pietismo, que vai atuar fortemente no Brasil entre os imigrantes alemães. Como exemplo, o pastor Friedrich Sauerbronn, que fundou a comunidade de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, em 1824, estava vinculado à linha

²⁷⁷ ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994. p. 121ss.

²⁷⁸ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 85. Sobre as condições civis e religiosas dos imigrantes ver adiante.

²⁷⁹ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 85.

²⁸⁰ MIGUEZ BONINO, 2002, p. 85.

teológica de Schleiermacher.²⁸¹ Assim, as igrejas de imigração, apesar de possuírem referências teológicas diferentes, podem apresentar posições frequentemente análogas às que se encontram nas igrejas de missão. Segundo Miguez Bonino, cabe ressaltar que as diferenças teológicas não afetam o comportamento étnico em relação com o meio: “Ortodoxos ou pietistas, bíblicistas ou liberais, ‘mundanos’ ou ‘ascéticos’, provenientes de igrejas de estado ou livres, até a muito poucos anos, todos tendem a compreender sua missão e o âmbito de sua responsabilidade exclusiva ou quase exclusivamente em termos da comunidade étnica”.²⁸² Por outro lado, as igrejas de influência evangélica como a Congregacional e a Igreja Evangélica Luterana Argentina que, apesar de étnicas, definem-se como igrejas missionárias, compreendem sua missão em reativar a fé dos protestantes nominais, isto é, segundo Lalive, têm como meta a “missão interna”.²⁸³

Portanto, as igrejas étnicas seguiram caminhos diferentes. Enquanto algumas atuaram mais entre seu público de origem, outras optaram pela evangelização de públicos distintos, atuando sobre a população local. Ainda a progressiva naturalização e aculturação agiram sobre essas igrejas, modificando-as com o passar dos anos. Elas foram sendo integradas ao panorama religioso nacional, pelos fatores sociais e históricos – como as sucessivas gerações, a ascensão social, a incorporação em setores da vida nacional, os casamentos mistos. Lalive utiliza como índice de aculturação das igrejas étnicas, o uso da língua, a nacionalização e a formação de um pastorado local. Ainda, Miguez Bonino complementa o índice de aculturação, pela quantidade e pela proporção de membros que aderem às igrejas de fora do campo religioso étnico.²⁸⁴ Este último critério, muitas vezes, age contra a desobstrução étnica, como veremos em relação à IECLB.

3.3 Caracterização do protestantismo de imigração no Brasil

As categorias classificatórias e interpretativas das Ciências Sociais, inspiradas na concepção weberiana e na abordagem funcionalista, levantaram problemas específicos no estudo das denominações e seitas protestantes. O problema central enfrentado pelos estudiosos consistia em explicar o desenvolvimento do protestantismo em uma cultura

²⁸¹ Cf. PRIEN, Hans-Juergen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 80ss.

²⁸² MIGUEZ BONINO, 2002, p. 88.

²⁸³ LALIVE D'EPINAY, Christian. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo Chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. LALIVE D'EPINAY, Christian. *Religion, dynamique sociale et dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris: Mouton&Co., 1975.

²⁸⁴ MIGUEZBONINO, 2002, p. 90.

marcada pelo catolicismo.²⁸⁵ Como uma alternativa cultural minoritária, era estranha aos padrões institucionais dominantes. As indagações versavam sobre os a) processos sociais que permitiram a entrada do protestantismo no país; b) as categorias sociais em termos de origem, etnia e classe social; e c) as funções sociais e culturais que o protestantismo exercia no cenário nacional.²⁸⁶ Nesta parte, vamos abordar a teoria funcionalista, o processo imigratório, e a ideologia de sustentação da função de preservar a identidade étnico-cultural.

3.3.1 A teoria funcionalista

Segundo Camargo, “a necessidade de estudar funções divergentes da religião no mundo contemporâneo constitui a problemática fundamental que inspirou a abordagem teórica e a seleção de tópicos estudados”²⁸⁷ em *Católicos, protestantes, espíritas*. A relação entre religião e sociedade é dialética, pois a religião se configura, a partir de um contexto cultural e socioeconômico específico e também por ele é influenciado. Diante das constantes transformações das sociedades, as diferentes religiões redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. O processo de secularização do mundo moderno, ao mesmo tempo em que limita o conteúdo das religiões, pois estas abandonam áreas de influência historicamente atribuídas a elas, por outro lado, convive com o reavivamento religioso, principalmente, nos países subdesenvolvidos.²⁸⁸

As transformações sociais e, conseqüentemente, da vida religiosa em vigor, iniciadas nas últimas décadas do século XX, são estímulos para a continuidade da pesquisa sociológica da religião, complementando as perspectivas de Marx e Engels, Durkheim e Max Weber. Nesse sentido, ao analisar-se o desenvolvimento das religiões, a teoria das funções da religião com sua “ênfase em caracterizar o fenômeno religioso por suas funções de integração social e de conservação de valores e normas”,²⁸⁹ apesar de ser insuficiente diante das transformações do mundo social contemporâneo e do aperfeiçoamento das técnicas de pesquisa das Ciências Sociais, ainda tem valor heurístico. Se a tese de Marx e Engels denuncia a alienação religiosa, pois a religião deforma a compreensão da realidade, Durkheim enfatiza “as funções de conservação e integração social desempenhadas pela religião”. De outro lado, Max Weber, em sua interpretação da vida religiosa, ressalta as funções da religião “no processo de mudança

²⁸⁵ CAMARGO, 1973, p. 125.

²⁸⁶ CAMARGO, 1973, p. 126.

²⁸⁷ CAMARGO, 1973, p. 12.

²⁸⁸ CAMARGO, 1973, p. 13.

²⁸⁹ CAMARGO, 1973, p. 14.

social”.²⁹⁰ Nesse sentido, a perspectiva utilizada por Camargo, de compreender “as funções contraditórias desempenhadas pelas religiões”,²⁹¹ no Brasil, é mais relevante para o objetivo deste capítulo do que a perspectiva histórico-culturalista.

Para Camargo, a doutrina, o ritual e a organização eclesiástica expressam soluções sacrais originadas em diversas civilizações. No seu desenvolvimento histórico, elas vão se despreendendo das formas ortodoxas. Elas atendem a situações sociais emergentes, mesmo que sejam inspiradas no mesmo contexto cultural. Por isso, não é válida a tese de Léonard de que o protestantismo europeu trazido pelas Igrejas foi distorcido, afastando-se da Reforma Protestante.²⁹² As religiões constituem, de acordo com o critério histórico-cultural, “formas de organização institucional que mantém certa unidade doutrinária e de organização eclesiástica”.²⁹³

As estatísticas utilizadas na categorização das religiões no país estavam postas sob categorias classificatórias de acordo com a perspectiva histórico-cultural. O critério histórico-cultural, utilizado pelos censos da época, não capta os diferenciais de crescimento e os surtos de desenvolvimento religioso nos centros urbanos do país. Não consegue explicar o crescimento do espiritismo, do adventismo, do pentecostalismo, em detrimento das religiões afro-brasileiras. Somente a teoria funcionalista seria capaz de explicar este surto seletivo. Estas religiões desenvolvem em áreas urbanas, exercendo, portanto, funções idênticas, de reorientação de vida, para amplos grupos populacionais atingidos pelo processo de mudança social. O conteúdo destas religiões, portanto, não explica seu crescimento ou decréscimo.²⁹⁴

Portanto, apesar das religiões possuírem conteúdos culturais distintos, há uma semelhança nas funções sociais que exercem. Assim, a classificação funcional das religiões explica o crescimento diferencial das formas religiosas. Estas se distinguem em duas funções: 1) de preservação de determinado patrimônio étnico-cultural ao conservar a autoidentificação de um grupo social e 2) de caráter universal, abertas para a conversão de todos os indivíduos. Mesmo que a maior parte das religiões possuía vocação para realizar proselitismo, e que as funções essenciais da vida religiosa sejam exercidas pelas religiões de tipo étnico-cultural, o

²⁹⁰ CAMARGO, 1973, p. 15.

²⁹¹ CAMARGO, 1973, p. 16.

²⁹² MENDONÇA, 1990, p. 16.

²⁹³ CAMARGO, 1973, p. 20.

²⁹⁴ CAMARGO, 1973, p. 20.

crescimento diferencial das religiões “não parece estar pré-determinado por seu conteúdo cultural, mas pela funcionalidade das instituições à situação social brasileira”.²⁹⁵ Por isso,

[...] o gradiente umbandista-espírita e as seitas pentecostais – constituídos por teologias extremamente diferentes – incluem-se também entre as religiões de tipo universal. Estas disputam, por meio de agressivo proselitismo, a conversão de novos adeptos, recrutados nas classes sociais urbanas mais pobres, e suscetíveis de encontrarem na solução sacral respostas ideológicas às condições de sua existência.²⁹⁶

A teoria funcionalista, levada a cabo por Candido Procópio de Camargo, no estudo do fenômeno religioso brasileiro, portanto, parece útil para entender o protestantismo de rito luterano no Brasil. Este, até o final da primeira metade do século XX, entendeu sua missão indissociável da etnicidade, e restringiu sua mensagem e atuação aos grupos étnicos.

3.3.2 O processo imigratório

A imigração no Brasil faz parte de um processo de emigração que, nos estados alemães, perdurou de 1815 até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Segundo Wirth,²⁹⁷ o Brasil recebeu cerca de 2% destes migrantes, sendo que a grande maioria foi para os EUA. De acordo com Dreher,²⁹⁸ a imigração europeia ao Brasil, até por volta de 1860, estava ligada à criação de pequenos proprietários que cultivavam diretamente a terra. Com a interrupção da entrada de escravos, um novo projeto imigratório foi patrocinado pela iniciativa privada, quando o migrante veio a ser substituído do braço escravo africano.

Estima-se que 300.000 imigrantes alemães, suíços, luxemburgueses e holandeses desembarcaram no Brasil, entre 1824 e 1945. Este número expressivo de emigrantes, aliciados pelos agentes brasileiros enviados à Europa, é explicado pelo empobrecimento no meio rural, explosão demográfica, industrialização, má colheita, divisão da terra e pela Lei da Herança na Europa Central.²⁹⁹

O sistema brasileiro procurou valer-se do imigrante para diversas finalidades. Usou-o em sua política de branqueamento da raça, assentou-o em áreas estratégicas pra a defesa das fronteiras nacionais, valeu-se dele para a formação do exército nacional, usou-o para construção, conservação e proteção de estradas, valeu-se dele para o apoio a núcleos urbanos, para a valorização fundiária, para a obtenção de mão-de-obra barata, para a criação de uma classe média brasileira. Não raras vezes, os

²⁹⁵ CAMARGO, 1973, p. 23.

²⁹⁶ CAMARGO, 1973, p. 24.

²⁹⁷ WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n.2, p. 156-172, 1998, p. 160.

²⁹⁸ DREHER, 1999, p. 202.

²⁹⁹ DREHER, 1999, p. 223.

imigrantes foram usados para eliminar nações indígenas. Em São Paulo, quando da criação do sistema de parceria, foram substituídos para a mão-de-obra escrava.³⁰⁰

No Brasil, é possível distinguir duas correntes,³⁰¹ no que se refere ao destino dos imigrantes europeus, no caso, predominantemente, alemães. A primeira destina-se à ocupação de fronteiras, principalmente no Sul do país, como forma de consolidação do território brasileiro nesta região, após a recém-proclamada independência do País (1822). Seu berço principal são as colônias de povoamento, a pequena propriedade rural e as fronteiras agrícolas, consequência da migração interna. A pequena propriedade rural, voltada para a produção de subsistência com mão de obra familiar é a principal característica do sistema produtivo nessas regiões de colonização. A segunda corrente consiste no envio de imigrantes para os centros agroexportadores, especialmente, São Paulo, para substituir a mão-de-obra escrava, através do sistema de parcerias.

No século XIX, o processo imigratório permitiu a implantação dos primeiros núcleos protestantes no país. No entanto, a constituição de 1824, no artigo 5º, versava que “a Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião oficial. Todas as demais serão admitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas destinadas a esse fim, que não possuam forma exterior de Templos”.³⁰² Assim, no Brasil Imperial, o protestantismo não se constituiu em competidor do monopólio ideológico católico. Apesar disso, as autoridades católicas criaram medidas que impediam o desenvolvimento de grupos protestantes, considerados heréticos, e estes criavam em seus conversos, atitudes críticas à doutrina, à liturgia e à organização clerical da Igreja Católica.

De acordo com Dreher, “a luta travada pelos luteranos para se integrar à vida brasileira foi dolorosa”. Como imigrantes e protestantes eram estrangeiros e “acatólicos”. Não podiam votar nem serem votados. O matrimônio não era válido até 1860. Depois disso eram válidos os realizados na presença de pastores luteranos, os quais não podiam celebrar casamentos mistos. Tiveram que criar e manter os próprios cemitérios, pois para os mortos luteranos não havia cemitério público. O templo não podia ter forma exterior de igreja. “Tudo isso levou ao isolamento, que se aliava ao isolamento geográfico, étnico e linguístico”. Nem a política imperial, muito menos a política da Velha República, que buscaram nacionalizar e

³⁰⁰ DREHER, 1999, p. 223.

³⁰¹ WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo brasileiro de rito luterano. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 68-77, set./nov. 2005. p. 70. Prien diferencia três tipos de colonização no Brasil: as criadas pela iniciativa imperial, provincial e particular (companhias de colonização, iniciativa privada de pessoas físicas, colônias de parceria). PRIEN, 2001, p. 39.

³⁰² Artigo 5º da Constituição brasileira de 1824 *apud* REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003. p. 48.

misturar os grupos populacionais, ajudaram a romper o isolamento. Foi nessa condição que a *política pangermanista* do reino alemão encontrou “solo fértil”.³⁰³

Estas dificuldades trouxeram problemas para a cidadania do imigrante. Somente a partir de 1863, aspectos como a validade civil dos matrimônios, entre protestantes, o registro dos filhos, de nascidos no Brasil, o sepultamento de seus mortos, etc., foram regulamentados. “Em termos formais, a omissão do poder público diante dessas demandas conferia aos não-adeptos da religião oficial o *status* de “cidadãos de segunda categoria”,³⁰⁴ um quadro que persistiu até a separação entre Igreja e Estado com a Proclamação da República no Brasil, em 1889.

3.3.3 Preservação da identidade étnico-cultural

A função de preservar a identidade étnico-cultural dos imigrantes e descendentes de alemães no Brasil, como tarefa da Igreja/comunidade, despertou e desperta grandes debates. Limitamo-nos a mencionar um deles: a visão dos historiadores da igreja, Dreher e Prien. Prien avalia criticamente a relação entre igreja e etnia e todas as medidas tomadas para a conservação da identidade étnica no Brasil, passando por elaborações teológicas e proposições políticas, uma forma de *germanismo*. É assim que, em sua obra *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*, é abundante o uso deste termo,³⁰⁵ através de um minucioso trabalho histórico de estudo das fontes documentais. Em contraposição ao *germanismo*, Dreher desenvolveu o termo *germanidade*, que assim justifica na nova edição de seu trabalho clássico *Igreja e germanidade*.

Tolerado, o povo luterano organizou sua sociedade comunitária. E, aqui, o conceito ‘organizou’ tem que ser realmente levado a sério. Ele, assim como outros grupos de imigrantes, criou sociedade própria, para a qual, inicialmente, se atribui a designação ‘picada’ ou ‘linha’ e designações similares. Nessa sociedade, buscou-se exercitar cidadania e direitos civis. Não me cabe descrever aqui o todo desta sociedade, os ofícios que soube criar e acomodar a seu modo de vida. Foi sociedade tolerada num contexto de Brasil escravocrata, oligarca. Nela, usos, costumes e tradições se preservaram, criando-se cultura de cunho próprio e peculiar, que em seu conjunto pode ser designada de ‘germanidade’, neologismo por mim criado, quando da tradução de minha tese de doutorado, e que teve como referência o conceito ‘orientalidade’, que designava o conjunto da cultura da atual República Oriental do Uruguai. As pessoas que seguem a ideologia do Marquês de Pombal têm evitado este conceito e privilegiado o conceito ‘germanismo’.³⁰⁶

³⁰³ DREHER, 1999, p. 225.

³⁰⁴ WIRTH, 2008, p. 71; DREHER, 2003, p. 38.

³⁰⁵ PRIEN, 2001, por exemplo, p. 43, 82s., 88s., 94, 120, 260, 424, 486, 530.

³⁰⁶ DREHER, 2003, p. 274.

Segundo Candido Procópio de Camargo, a imigração estrangeira no Brasil pode ser classificada em dois tipos de contingentes populacionais. O primeiro deles, do qual estamos tratando nesse capítulo, é o formado por imigrantes de origem rural, concentradas, principalmente, no Sul do país. O segundo deles, mais minoritário, concentrou-se nas áreas urbanas de São Paulo e Rio de Janeiro, e não se parou em agrupamentos homogêneos e isolados, sofrendo com mais intensidade o processo de aculturação. O primeiro grupo, por estar concentrado nas colônias agrícolas, permitiu que mantivessem as técnicas de trabalho e estilo de vida semelhante e coerente com a cultura de origem, características que ocasionaram o isolamento dos territórios povoados por luso-brasileiros, bases que ajudaram na formação de um “gueto”.³⁰⁷ Entre as características do protestantismo podem ser citadas a constituição como uma religião minoritária e de isolamento social. O protestantismo de imigração ficou limitado a práticas de atendimento às populações estrangeiras, sem preocupação em conquistar prosélitos entre os brasileiros. Este isolamento reforçou a incompatibilidade entre esta religião e os costumes nacionais. Os valores culturais se confundiam com a formulação católica, preconizados pela sociedade inclusiva, que os protestantes buscavam se diferenciar.³⁰⁸

O protestantismo de imigração de ramo luterano, que se instalou em áreas rurais, segundo Camargo, é interpretado pela bibliografia sociológica como um sustentáculo para reforço da segregação das minorias étnicas, ao desempenhar “funções de preservação do patrimônio étnico-cultural germânico”.³⁰⁹ Dessa forma, a manutenção da língua alemã, entre os colonos luteranos, nos períodos das comunidades esparsas, e ainda, com a chegada dos pastores da Alemanha, permitiu a função de preservação do patrimônio étnico-cultural de origem. Os serviços religiosos realizados em alemão, assim como os cânticos, as escrituras e a literatura teológica ajudaram na conservação da religião à maneira germânica. Este fator tem relação com o processo de imigração em outros países em que este ramo protestante assume “função de garantir a autoidentificação étnico-cultural de seus adeptos”.³¹⁰

Ao analisar o protestantismo de imigração, tomando como ponto de referência seu mais expressivo grupo, o dos luteranos, pode-se concluir que as comunidades religiosas por eles constituídas procuraram de início, preservar, pela manutenção da

³⁰⁷ CAMARGO, 1973, p. 132.

³⁰⁸ CAMARGO, 1973, p. 129.

³⁰⁹ CAMARGO, 1973, p. 132.

³¹⁰ CAMARGO, 1973, p. 110. Este autor cita os estudos de NIEBUHR, Richard. *The social sources of the denominationalism*. 9. ed. Cleveland: World, 1965.

língua, tradições e vínculos de dependência com a igreja de origem, sólida identificação cultural, formando, desse modo, subculturas no país receptor.³¹¹

Segundo Mehl, citado por Camargo, a manutenção desta função tem relação com a tradição prevalente na Alemanha, em que há um estreito vínculo entre luteranismo e Estado. A identificação do luteranismo com a cultura germânica contribuiu, no Brasil, para reforçar o caráter de segregação dos protestantes alemães. Ainda o quadro religioso brasileiro, onde prevalecia o catolicismo como religião oficial, vinculado às instituições e costumes do país, diferentemente do quadro vivido no país de origem, ajudou na sua segregação. A diferenciação com a sociedade brasileira, tanto pela ausência de assistência religiosa, por parte das organizações luteranas alemãs, quanto do Estado Brasileiro, desenvolveram características de *igrejas minoritárias*, constituindo sociedade fechada e de caráter comunitário, “cujos integrantes se ligam por relacionamento primário e mantêm assídua participação nas cerimônias religiosas”.³¹² As escolas comunitárias criadas, ao estarem associadas com a igreja luterana, cumpriram a função de expressar a consciência de separação deste grupo, reitera Camargo.

O luteranismo, ao manter o uso exclusivo da língua alemã, portanto, “reforçou o caráter de isolamento de um grupo culturalmente homogêneo, constituindo a religião, desse modo, um dos obstáculos à assimilação dos alemães no país”.³¹³ Este fato não ocorreu com os imigrantes alemães católicos, os quais encontram possibilidade de integração ao sistema eclesial que aqui existia. O clero católico, sendo recrutado entre os descendentes de alemães e italianos, do meio rural, fazendo uso do português, aproximou brasileiros e imigrantes. Ainda, o isolamento dos luteranos se mantém pelo padrão de casamentos endogâmicos por etnia. No Estado do Espírito Santo, por exemplo, a ocupação territorial pelos imigrantes, católicos ou protestantes, ocasionou uma segregação espontânea em função da religião, que somente diminuiu com a vinda de outros contingentes migratórios, cuja distribuição, tanto por etnia como por religião, foi realizada somente em meados do século XX.³¹⁴

³¹¹ CAMARGO, 1973, p. 110.

³¹² CAMARGO, 1973, p. 133.

³¹³ CAMARGO, 1973, p. 108.

³¹⁴ CAMARGO, 1973, p. 133. No Espírito Santo, o luteranismo, já em 1860, de acordo com Roche, representava 2/3 da população de imigrantes. Decorrido um século, em 1960, dos 55.000 teuto-capixabas, 42.745 eram luteranos. Se na década de 1970, ainda o luteranismo mantinha a predominância na região, este grupo religioso era mais expressivo nas colônias antigas e isoladas, não ocorrendo da mesma forma nas áreas pioneiras e de colonização recente, ocupadas por missionários e pregadores de outros ramos do protestantismo, em consequência do proselitismo. Apesar de manter o uso da língua alemã nos serviços religiosos, já naquela época, as relações entre as comunidades e a Alemanha se enfraqueceram na medida em que os pastores são formados nos seminários do Sul do Brasil.

Esta tendência é percebida pela correlação entre valores religiosos e sentimento de nacionalismo germânico, “a um tal ponto que tornaria impossível dissociar religião e cultura alemã”, observa Willems.³¹⁵ Roger Bastide chamou este tipo de protestantismo de “estrangeiro”, em contraposição ao “nacional”, referindo-se também ao fato de persistir entre os imigrantes alemães e seus descendentes.³¹⁶ Bastide contrapõe o luteranismo germânico com o luteranismo que sofreu influência do Sínodo de Missouri: “A igreja luterana de origem alemã teria se constituído como núcleo fechado, cultural e linguisticamente, ao passo que o contingente e migrantes ligados ao Sínodo de Missouri manifestaria ‘a separação entre paróquia e comunidade local, entre religião e vida social, entre fé protestante e civilização germânica’”.³¹⁷

Wirth alerta para a flexibilização deste luteranismo germânico diante da dinâmica social, principalmente, nas primeiras décadas de sua instalação. A autonomia das comunidades em escolher suas lideranças, o imaginário social e religioso permite traçar uma correlação com a cultura nacional, como o messianismo e a benzedura.³¹⁸ Ainda a “homogeneidade étnica” pode apresentar contradições e ambiguidades, conforme se avança na investigação dos espaços concretos de articulação da vida, que apontam para possibilidades, “tanto de tradições teológicas, de práticas rituais e litúrgicas quanto de modelos eclesiológicos”. A identidade étnica também tende a se adequar às necessidades concretas da vida. Como exemplo, podemos citar as “igrejas livres”, as associações eclesiais que atuavam a partir de princípios associativistas, a superação da rivalidade entre protestantismo e catolicismo na construção de cemitérios, e ainda na educação como as iniciativas orientadas por demandas concretas das comunidades locais. Tudo isso aponta para a existência de uma pluralidade de orientação dos grupos étnicos.³¹⁹

[...] Se perguntarmos pela relação entre religião e etnia a partir dos espaços concretos de articulação da vida, percebe-se uma flexibilidade e dinamicidade tanto da religião quanto da etnia, de acordo com as demandas locais, principalmente quando se trata de uma organização social emergente, como era o caso dos centros de imigração de que estamos tratando. A partir daí pode-se inferir que a identidade étnica era um fator conjuntural, entre outros, no cotidiano dos imigrantes, um elemento que tendia a se diluir na medida em que o imigrante e, principalmente, seus descendentes se integravam à sociedade envolvente.³²⁰

³¹⁵ WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967. p. 3s.

³¹⁶ BASTIDE, 1979, p. 193.

³¹⁷ BASTIDE, 1979, p. 194.

³¹⁸ WIRTH, 2005, p. 75-76.

³¹⁹ WIRTH, 1998, p. 158.

³²⁰ WIRTH, 1998, p. 158.

Lauri Wirth não nega a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração como um aspecto que o configura. No entanto, discordando da tese que sustenta a centralidade do fator étnico no protestantismo de imigração, ele relativiza a esta função como decorrência natural da conjuntura dentro da qual o protestantismo de imigração se desenvolveu. Wirth levanta a hipótese, restrita ao caso da imigração alemã no sul do Brasil, pelo perfil institucional desenvolvido, de que o discurso religioso e as estratégias de inserção foram influenciados por interesses de grupos identificados com o expansionismo alemão após a unificação, não ocorrendo, portanto, já nas primeiras etapas da colonização.³²¹

O fato de a unificação dos estados alemães só ocorrer em 1871 levanta a pergunta pela identidade nacional do imigrante alemão. Ao portar culturas regionais diferentes e até mesmo línguas distintas, faladas em dialetos, não havia garantia de coesão étnica, antes eram mais um elemento de diferenciação social entre os próprios imigrantes. Nesse sentido, Wirth propõe que “a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não se explica pela experiência religiosa nem pela vida cotidiana do imigrante. A explicação da preservação da identidade étnica precisa ser buscada em ingerências exógenas”,³²² o que Camargo não enxergou, acrescentamos, em sua teoria da função social do luteranismo étnico. A referência às ingerências externas se deve aos interesses políticos e econômicos, vinculados às disputas por mercado na segunda metade do século XIX, até os anos de 1940, quando iniciou a Segunda Guerra Mundial (1939-1945):

É a partir desse pano de fundo histórico que o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais do que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política aos imigrantes e seus descendentes. *Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante.*³²³

3.3.4 Igreja e etnicidade: fundamentação teológica da relação igreja/etnia

O que levaria Rotermund, presidente do Sínodo Riograndense, a formular, em 1914, uma ligação exclusiva entre germanismo e eclesianismo evangélico no Brasil, ao ponto de escrever: “germanismo e Evangelho estão unidos na vida e na morte”, pergunta-se o historiador Prien.³²⁴

Prien menciona as raízes histórico-filosóficas do pensamento etnicista. O historiador encontra no teólogo alemão Friedrich Schleiermacher a *ideia do organismo*, defendida depois

³²¹ WIRTH, 1998, p. 156.

³²² WIRTH, 1998, p. 159.

³²³ WIRTH, 1998, p. 159. Grifo meu.

³²⁴ ROTERMUND *apud* PRIEN, 2001, p. 358.

pela teologia elaborada em Erlangen. Esta ideia está enraizada no nacionalismo alemão, no pietismo e em Herder, onde história e revelação são relacionadas. A comunidade cristã e o povo como ordem criacional de Deus foram identificados no conceito de *Volkskirche*. Fichte elabora sua teoria de povo original, em que o povo alemão “é o único ao qual foi preservado um acesso direto ao espírito absoluto por meio de sua língua original não-falsificada”, uma relação de essência alemã e língua alemã. Assim, cada povo possui um acesso próprio ao evangelho. O conceito *Volkskirche* ganha uma dimensão eclesiológica com Wichern, que elabora a compreensão do povo como criação divina, referindo-se ao primeiro artigo do Credo Apostólico. Ainda, posteriormente, já no final do século XIX, na visão etnicista da Reforma, Lutero é eleito um herói, um “eterno alemão”, e a Reforma é vista como a irrupção da forma do cristianismo adequado à natureza alemã. Por isso, Prien, citando Fausel, o biógrafo de Rotermund, diz que, para ele, “o cristianismo evangélico era absolutamente inseparável da Alemanha; não apenas porque isso lhe convinha no Rio Grande do Sul em sua luta pelo germanismo, mas porque acreditava que a fusão de alemão e evangélico estava fundamentada histórica, psicológica e essencialmente”.³²⁵

Como já foi dito, a relação entre Igreja e etnicidade, do ponto de vista histórico, começa a ganhar contornos teóricos com o projeto expansionista alemão tardio. Muitos são os pastores, missionários e sociedades missionárias que defendem a relação entre igreja e etnia. Para nosso interesse, vamos nos deter no ideólogo da IECLB, o pastor Hermann Dohms (1887-1956), articulador da Federação Sinodal.

Dreher auxilia-nos no aprofundamento da concepção teológica encontrada no programa executado por Hermann Dohms. Segundo o historiador, a teologia de Dohms pode ser definida na pergunta pelo relacionamento entre Igreja e Germanidade, “de Igreja e comunidade étnica, de Igreja e o povo do qual ela se compõe” [...]. Esta Igreja “deve encarnar sua mensagem no grupo ao qual se dirige”. Em sua teologia havia “a preocupação pela identidade da Igreja em seu ambiente cultural”.³²⁶

Consciente de que a etnia não surgiu com a criação, portanto, não é um desígnio original definitivo de Deus, a etnia é uma ordenação relativa ao mundo e deve ser vista como cheia de graça e de pecado. Assim, Dohms percebe nos diferentes povos uma ordem divina, na qual Deus se torna compreensível. É na finitude “que Deus se encarna”. “Dohms só

³²⁵ PRIEN, 2001, p. 342-345.

³²⁶ DREHER, Martin. Hermann Gottlieb Dohms: tentativa de teologia protestante em uma igreja de imigrantes no Brasil. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA DA IGREJA. Realizado a 23-24 de maio de 1986, em São Leopoldo, por ocasião do centenário de fundação do antigo Sínodo Riograndense. São Leopoldo: Sinodal, p. 35-50, 1986. p. 39.

consegue conceber Igreja como Igreja que se encarna, que veste a roupa de um povo [...]. A Igreja que não reconhecer a limitação imposta por Deus, a limitação étnica [...] quererá o ilimitado [...] se identificará a si mesma com o Reino de Deus”. O sentido da história da Igreja é para ele: “individuação do cristianismo, i. é., entrada do evangelho nas individualidades criadas por Deus, especialmente nesta ou naquela etnia”.³²⁷

A visão de povo de Dohms, segundo Dreher, é uma visão romântica. Por isso, ele não enxerga na realidade brasileira um conceito de povo. Com a progressiva mistura de grupos étnicos, Dohms acreditava que o Sínodo Riograndense,³²⁸ como Igreja, se abandonasse as bases étnicas, perderia “por um tempo indeterminado, a possibilidade de uma compreensão total e pura do Evangelho; pois o pleno desdobramento do poder e da compreensão do Evangelho é impossível para o indivíduo, e só se torna possível na família e em seu povo”.³²⁹ Conforme Dreher, a possibilidade de fusão das etnias significaria a inclusão “num povo que ainda está em formação e que, além disso, é católico romano”.³³⁰ Faltaria à Igreja Luterana, o povo (povo alemão). Para ele, a função do Estado era preservar a germanidade e a etnia. No entanto, com a ausência do Estado, a Igreja deveria cumprir com esta função.³³¹

Estas concepções de Dohms vão se alterar com o tempo, principalmente, depois da Segunda Guerra Mundial. Dreher acredita que a mudança pode ter nascido do apoio de seu colaborador Ernesto Theophilo Schlieper (1909-1969), que após estudar na Alemanha (anos 20/30), substituiria sua intenção de “colaborar na preservação da germanidade no Brasil” pela reflexão crítica da relação entre igreja e etnia. Em um artigo escrito em 1937, Schlieper já desconfiava da teologia do credo de Dohms, baseada unicamente no primeiro artigo do credo, sem levar em conta Jesus Cristo (2º artigo).

Nessa virada, Dohms vai buscar uma Igreja Evangélica Brasileira, para as “populações evangélicas brasileiras”. Exemplo disso é sua posição contra um grupo do

³²⁷ DREHER, 1986, p. 40.

³²⁸ O Sínodo Riograndense foi fundado em 20 de maio de 1886, em São Leopoldo/RS. O 15º Concílio do Sínodo Riograndense, reunido em Paraíso do Sul/RS em 1901, decidiu alterar seu nome para Igreja Evangélica Alemã do Rio Grande do Sul (Sínodo Riograndense). Fundamentou-se a inclusão do termo “alemã” assim: “Era preciso que ao nome Igreja Evangélica do RS fosse anteposta ainda a palavra ‘alemã’. Em primeiro lugar, para a distinção [...]. Depois, porém, se destaca com razão o trabalho de nossa Igreja em sentido nacional. Queremos ser e permanecer alemães até a medula. [...] Ninguém precisa preocupar-se. Não estamos a serviço de qualquer partido ou de um organismo estatal. Nosso Rei que nos envia está acima disso. E o germanismo, como diz Lagarde, não está localizado no sangue, e, sim, na mente [...] Pois todos nós amamos nossa nova pátria, nosso belo Brasil. [...] Mas se quisermos ser elementos úteis, temos que permanecer o que somos”. IECLB. *Sínodo Rio-Grandense. História.* Disponível em: <http://www.ieclbhistoria.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=3614&Itemid=32>. Acesso em: 1dez. 2012.

³²⁹ DOHMS *apud* DREHER, 1986, p. 41.

³³⁰ DREHER, 1986, p. 41.

³³¹ DREHER, 1986, p. 42.

Sínodo Riograndense que queria separar as comunidades que falavam alemão das que falavam português. Já na época da fundação da Federação Sinodal (1949), ele pode defender uma Igreja que tem aqui

sua pátria e seu campo de ação. Constituiu-se aqui como entidade jurídica e administrativa, com os próprios meios materiais, em plena autonomia em concordância com a legislação brasileira. Tem sua vida aqui, no povo e Estado brasileiros, em cujo destino se acha entrelaçado com os seus membros. Procura com todo o seu serviço o bem desta terra e de seu povo. Que a Federação como Igreja resolutamente queira edificar assim e levar assim a co-responsabilidade para que na pátria brasileira seja procurada a honra de Deus, anunciada sua palavra, que sejam ensinados e cumpridos os seus mandamentos, é nisso que reside um dos motivos pelos quais nossas comunidades tão entusiasticamente a acolheram.³³²

Dohms, agora, ao não mais utilizar o conceito étnico de povo, cede espaço para o desenvolvimento de uma Igreja voltada para o Brasil e para o mundo (Ecúmena). É por isso que Dreher diz que a Igreja Evangélica Luterana no Brasil só pode ser compreendida a partir do empenho teológico de Dohms.³³³

3.4 Protestantismo de rito luterano: periodização

Wirth propõe uma periodização para melhor interpretar o protestantismo de rito luterano. A presença deste protestantismo no país pode ser dividida em três períodos, cujas características são distintas, mas responsáveis pela formação do atual modelo de igreja. Os três períodos são: 1. Autonomia das comunidades (gestação de um protestantismo de raízes germânicas); 2. Institucionalização do protestantismo étnico; 3. Do protestantismo étnico ao luteranismo brasileiro (da etnia ao universalismo). Vamos caracterizar brevemente cada período.

³³² DREHER, 1986, p. 46.

³³³ DREHER, 1986, p. 47. Prien nota que Dreher, em seu trabalho *Igreja e Germanidade* não esclarece as relações entre Dohms com o nacional-socialismo. Em sua defesa da relação povo/igreja/nação, os escritos de Dohms permitem uma leitura de sua aproximação com a ideologia do Estado e concomitante da Igreja Evangélica Alemã. Como escreve Prien: “Não é possível sustentar, em termos tão gerais, a tese de Dreher a respeito da neutralidade de Dohms no *Kirchenkampf*” (literalmente, “luta da Igreja”: o termo designa o conflito que houve no seio da Igreja alemã durante o período nacional-socialista). Por outro lado, atuou como mediador entre os pastores nacional-socialistas e os adeptos da Igreja Confessante. De toda forma, esta relação só poderá ser explicada com profunda pesquisa histórica nas fontes da época e pelos testemunhos das pessoas que acompanharam a crise gerada antes, durante e após a Segunda Guerra Mundial. Cf. PRIEN, 2001, p. 17.

3.4.1 Autonomia das comunidades (gestação de um protestantismo de raízes germânicas)

Os alemães de crença luterana ficaram durante 40 anos desvinculados das organizações de origem. As duas primeiras capelas foram fundadas por anglo-saxões e alemães para atender somente a população de imigrantes. As comunidades que foram criadas nesse período, entre as quais a de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, em 1823 e de São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, em 1824, eram praticamente independentes, pois não contavam com pastores ordenados e mantiveram-se sem contato com as Igrejas da Alemanha.

De acordo com Wirth, no *período congregacional*, o protestantismo em gestação nos centros de colonização “organizou-se em comunidades de fé pouco estruturadas e autônomas, sem vínculos hierárquicos e independentes de qualquer autoridade fora da própria comunidade”.³³⁴ Esta gestão autônoma deu-se na criação de muitas associações eclesásticas, que cuidou das demandas religiosas destes grupos, através de um princípio associativista, que se expressou ainda em outros espaços de convivência social. No Rio Grande do Sul, estas comunidades foram chamadas de “comunidades livres”, que além da autonomia, não tinham vínculos formais com outros grupos religiosos, formando, portanto, “o único espaço de socialização religiosa dos imigrantes e seus descendentes”.³³⁵

Segundo Dreher, os imigrantes luteranos organizaram sua própria vida religiosa. “Sua religiosidade esteve determinada por três obras: Bíblia, livros de cânticos e catecismo”.³³⁶ O número de pastores era inadequado, o que levou os colonos a escolherem dentre eles pessoas que assumissem funções pastorais, os chamados pastores-colonos.³³⁷ Os colonos alemães reproduziram aqui a vida religiosa que tinham na terra de origem. Assim, as construções envolviam templo, escola e sociedade de cantores.³³⁸

O historiador da Igreja, Lauri Wirth, menciona que o alcance desse protestantismo, que se gestou no Brasil até os anos 1880, precisa passar por uma interpretação que enfoque sua atuação na vida cotidiana dos imigrantes e seus descendentes. Este período foi interpretado pelos agentes institucionalizadores como de “degeneração religiosa”, pois os escolhidos pelas comunidades para atuar como lideranças religiosas eram “pastores não-ordenados”. A crítica era tripla: ausência de formação teológica, familiaridade com a cultura

³³⁴ WIRTH, 2005, p. 71.

³³⁵ WIRTH, 2005, p. 72.

³³⁶ DREHER, 1999, p. 224.

³³⁷ Também foram chamados pela literatura especializada de pseudo-pastores, “pastores fabricados”, “pastores cachaceiros”. A atuação dos “pastores emergentes” (Prien) deu-se com mais intensidade no Sínodo Riograndense. Com a crescente institucionalização e regionalização das comunidades foram perdendo espaço, mas não sem lutar pelo lugar que ocuparam durante décadas. Muitas vezes, criaram dificuldades para a sinodalização das comunidades. Para maior aprofundamento ver: PRIEN, 2001, p. 71ss.

³³⁸ DREHER, 1999, p. 224.

local e falta de autoridade, o que levou a percepção de um “déficit eclesiológico” neste protestantismo gestado no país, pois não tinha instâncias normativas que orientassem as comunidades. Na verdade, um princípio protestante foi utilizado, o de que as comunidades deveriam eleger as lideranças e julgar a pertinência de sua atuação, como pregação e ensino.

Este protestantismo possibilitou relações entre os imigrantes e a cultura popular brasileira, no que se refere ao imaginário religioso local, como os elementos mágicos e o messianismo. Curandeiros e benzedoras utilizavam seus poderes de cura e de orientação nas tramas da vida cotidiana, tornando-se parte da constituição do universo mental da população.³³⁹ Nesse sentido, para Wirth, “teríamos aí um importante indício de uma cultura popular influenciada pelo protestantismo, mas adaptada e ressignificada a partir do cotidiano e das demandas do novo contexto em que os imigrantes e seus descendentes foram obrigados a buscar sua sobrevivência”.³⁴⁰ Com a institucionalização destas comunidades, por agentes externos, houve uma ruptura na gestação de um protestantismo mais familiarizado com a cultura local.

3.4.2 Institucionalização do protestantismo étnico

O início do novo período no protestantismo de imigração de rito luterano ocorreu a partir da ação de sociedades missionárias, sob a influência de missionários alemães e pela crescente institucionalização das comunidades.³⁴¹

A autonomia das comunidades deu lugar, paulatinamente, aos organismos sinodais, espécie de associações de comunidades. Este processo acabou com a afiliação da maior parte das comunidades à Igreja Evangélica da Alemanha que, com isso, tornaram-se comunidades estrangeiras no país. Com a lei eclesiástica de 1907, o Brasil tornou-se um dos focos da atenção desta lei, pois 20% das comunidades religiosas alemãs, espalhadas por 23 países, estavam concentradas no Brasil. De acordo com Wirth, a lei eclesiástica possibilitou

a filiação de comunidades religiosas situadas fora do território alemão à Igreja Territorial da Prússia e conferia ao Conselho Superior Eclesiástico, em Berlim, o poder de determinar, em última instância, não só a institucionalização das comunidades dos imigrantes alemães e seus descendentes, mas também de interferir em todos os assuntos da vida religiosa das comunidades. Esta medida teve uma

³³⁹ Neste período ocorre o fenômeno messiânico dos “Mucker”. Cf. AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: a Revolta dos “Mucker”*, Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Símbolo, 1973.

³⁴⁰ WIRTH, 2005, p. 73.

³⁴¹ Entre as sociedades missionárias que atuaram no Brasil podemos citar: Sociedade Gustavo Adolfo, Superior Conselho Eclesiástico Evangélico, Federação Evangélica, Sociedade Evangélica Central para Colonos e Emigrantes Alemães, Sociedade para o Cultivo do Germanismo Evangélico em Países Extra-europeus, Sociedade Evangélica para os Alemães Protestantes na América, Sociedade para o germanismo no Exterior.

incidência fundamental sobre o perfil das comunidades do protestantismo de imigração no Brasil.³⁴²

Isto ocorreu pela coincidência entre o aumento do fluxo migratório e a mercantilização da emigração, pois setores atrelados ao comércio exterior e às companhias de navegação perceberam que a emigração tornara-se um campo de investimentos.

Na Alemanha cria-se uma ampla articulação de apoio a igrejas, escolas e associações culturais no Brasil que, além de organizações religiosas, envolve agências de fomento à cultura alemã no exterior, setores da indústria e comércio, centros de formação e órgãos governamentais. Em nível local a institucionalização das comunidades pressupõe certo grau de estratificação social, sendo que representantes dos setores socialmente ascendentes também assumem a liderança das comunidades religiosas.³⁴³

Segundo Wirth, “com a unificação dos Estados alemães, em 1871, e a ideologia nacionalista que lhe dava sustentação, a preservação do caráter germânico das comunidades passou a ser o principal elemento definidor de identidade desse protestantismo”.³⁴⁴ Este modelo de igreja buscava vincular os imigrantes e seus descendentes à cultura alemã, extrapolando, no entanto, o significado religioso, já que fazia parte da estratégia de fortalecer a Alemanha em seu projeto tardio de expansão. De acordo com o mesmo autor, a emigração, para os alemães, passou a cumprir com duas funções: esvaziar os movimentos sociais internos e auxiliar na conquista de mercados externos para a economia, o que implicava no estabelecimento de laços culturais permanentes entre os emigrados e a “pátria mãe”.³⁴⁵ Daí em diante, “o conceito de cidadania alemã é fundamental, na medida em que a pertinência ao povo alemão pressupõe um vínculo sanguíneo e não meramente territorial. Alemão é, pois, quem possui sangue alemão, independente de seu lugar de nascimento”.³⁴⁶

Para Dreher, “desde a década de 1860, sociedades missionárias alemãs enviaram pastores e missionários com a finalidade de, além de lhes pregar o Evangelho, manter também a sua germanidade. Aqui foi importante a intervenção de autoridades consulares, principalmente, da Prússia e da Suíça”.³⁴⁷ Quando a Prússia e outros estados alemães tomaram conhecimento dos imigrantes no Brasil criaram condições para a ação das sociedades missionárias e da Igreja da Prússia que começaram a enviar pastores e professores. Foi a partir de 1886 que a Alemanha começou a enviar pastores para o Brasil.

³⁴² WIRTH, 1998, p. 168

³⁴³ WIRTH, 2005, p. 74.

³⁴⁴ WIRTH, 2005, p. 74.

³⁴⁵ WIRTH, 2005, p. 74.

³⁴⁶ WIRTH, 2005, p. 74.

³⁴⁷ DREHER, 1999, p. 207.

Veja que os imigrantes não receberam com entusiasmo as tentativas de criar estruturas normativas. Duas tentativas, uma em 1863 e outra em 1868, de criar instâncias estruturais de Igreja, do tipo clerical, não encontram apoio entre o povo luterano. Somente em 1886 chegou-se a um consenso na criação do Sínodo Riograndense. Em 1905, criou-se o Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados. Em 1911, foi criada a Associação de Comunidades Evangélicas de Santa Catarina e Paraná e, em 1912, o Sínodo Evangélico do Brasil Central, que abrangia os Estados da região Sudeste.³⁴⁸

Willems³⁴⁹ menciona que ainda, em 1923, muitas comunidades permaneciam “livres”, totalizando mais de 20.000 adeptos. O mesmo autor menciona o desinteresse religioso que alcançava algumas comunidades, como a de São Paulo, que agrupando mais de 20.000 alemães protestantes, tinha apenas 800 membros praticantes. No mesmo sentido, Prien faz menção à mesma comunidade: “Com exceção de Santos e Pelotas, não conheci outra comunidade no Brasil cuja vida religiosa tivesse atingido um nível tão baixo como a de São Paulo. [...] A maior parte da comunidade jamais frequenta o culto [...], informa Friedrich Karl Martin Braunschweig, emissário do Conselho Superior Eclesiástico. A situação não é diferente na comunidade do Rio de Janeiro, no início do século XX. O mesmo emissário escreve que em 80 anos de comunidade, “se pode constatar vida religiosa somente em dois momentos [...] em ambos os casos quando surgiram dissensões entre o pastor e a Comunidade, que levaram à saída dos pastores e, por fim, ao desligamento da comunidade da Igreja Territorial [...] é preciso admitir que a frequência dos cultos é lamentável”.³⁵⁰

O fomento às organizações religiosas e culturais nas regiões de imigração alemã passou a ser política de Estado, quando as companhias colonizadoras passaram a ter o objetivo de “preservar a germanidade entre os emigrados e tornar a emigração frutífera de acordo com os interesses da pátria, através de seu direcionamento a alvos apropriados”.³⁵¹ Foi a partir de Friedrich Fabri, um pastor luterano e diretor da “Sociedade Evangélica para os Protestantes Alemães na América”, que se pode desenvolver intensa atividade de propaganda e arrecadação de dinheiro para auxiliar as organizações religiosas e escolares de imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil. Em sua visão, Igreja e escola deveriam preservar entre os imigrantes a língua e o espírito alemães, como vínculo íntimo e nacional do emigrado e seus descendentes com a nação alemã. Esta estratégia, arquitetada por Fabri, é assumida como política alemã de colonialismo tardio, através de uma orientação imperialista. Nela, o sul do

³⁴⁸ Outra parte dos imigrantes reuniu-se em 1900 no Distrito Brasileiro do Sínodo Luterano de Missouri.

³⁴⁹ WILLEMS *apud* CAMARGO, 1973, p. 107.

³⁵⁰ BRAUNSCHWEIG *apud* PRIEN, 2001, p. 161, 157.

³⁵¹ WIRTH, 2005, p. 74.

Brasil, Chile, Argentina e Uruguai eram um dos poucos espaços ainda disponíveis para o colonialismo alemão, sobretudo, porque as características dos emigrados favoreciam isto, visto que preservavam sua identidade étnica.³⁵²

A simbiose entre identidade religiosa, cultura germânica e colonialismo tardio teve outro típico representante, o pastor atuante nas regiões de colonização alemã no Brasil, Max Dedekind, que em diagnóstico previa que

[...] cada família alemã no exterior é um elo valoroso do nosso povo. Com cada emigrante assentado na floresta distante, o povo alemão dá um passo adiante sobre o globo terrestre. Cada uma destas famílias é portadora da cultura e da índole alemã. E cada família alemã no exterior propicia novos mercados ao comércio alemão, enquanto esta família permanecer alemã.³⁵³

As tensões entre o perfil institucional da igreja em formação urdido de fora e as dinâmicas comunitárias locais permaneceram, já que, segundo Wirth,

a resistência das comunidades contra a ingerência externa é uma constante [...]. Nas palavras de um pastor envolvido no debate, isso se devia ao fato de o Conselho Superior Eclesiástico de Berlim ser a instância decisória sobre os rumos da comunidade ‘em seus mínimos detalhes’, o que tanto impediria a formação de lideranças locais como inibiria qualquer ‘espírito comunitário’.³⁵⁴

Este modelo de igreja enfrentou sua primeira dificuldade com o desenrolar da Primeira Guerra Mundial. O governo brasileiro proibiu o uso da língua alemã na veiculação de notícias pelos periódicos que circulavam nas colônias de imigrantes e, inclusive, nos serviços religiosos. Os auxílios externos recebidos foram interrompidos, o que causou crise econômica nas comunidades, que estiveram ameaçadas de ficar inviabilizadas. Mesmo assim, Wirth menciona que esta crise não passou de um acidente de percurso, não alterando os rumos do protestantismo étnico no Brasil.³⁵⁵

3.4.3 Do protestantismo étnico ao luteranismo brasileiro

O protestantismo étnico brasileiro passou por um período de grande crise entre os anos de 1930 até 1945. Como fator interno está a política nacionalista do governo Vargas (1930-1945) e externo à crise que envolve o protestantismo germânico durante o regime nazista. Nesse período, de acordo com Wirth, as comunidades alemãs no Brasil encontravam-se numa situação de “dupla orfandade”: a dependência da Igreja Evangélica da Alemanha foi

³⁵² WIRTH, 1998, p. 164-165.

³⁵³ DEDEKIND *apud* WIRTH, 2005, p. 74.

³⁵⁴ WIRTH, 2005, p. 75.

³⁵⁵ WIRTH, 2005, p. 75.

rompida, e a insustentabilidade de manter uma cultura germânica como “elemento definidor da identidade religiosa”,³⁵⁶ diante dos horrores do nazismo. Nesse momento difícil, houve a gestação de novos rumos para uma igreja em formação.

As medidas nacionalizadoras do governo brasileiro, já antes da Primeira Guerra Mundial e, principalmente, no período de Getúlio Vargas foram sentidas pelos luteranos. Dreher menciona que “muitos luteranos estavam envolvidos no integralismo e na ideologia nazi-fascista”. A entrada do país na Segunda Guerra Mundial “deu aos luteranos a sacudida final, fazendo surgir a convicção de que ou se voltavam consciente e conseqüentemente para o Brasil e sua realidade ou teriam que deixar de ser Igreja de Jesus Cristo no Brasil”.³⁵⁷

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, as organizações em que se subdividiam os luteranos reuniram-se na Federação Sinodal (1949).³⁵⁸ No segundo Concílio Eclesiástico (1954) a Federação Sinodal complementou o nome para Federação Sinodal, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Com isso, expressava-se seu caráter de Igreja enraizada no Brasil. A partir disso, apesar de ainda receber recursos financeiros externos, o luteranismo brasileiro se estabeleceu com independência e autonomia em relação às organizações estrangeiras de origem.

A “sacudida final” provocou a reação das lideranças locais, principalmente, de Hermann Dohms, através de iniciativas que iam em direção a uma maior “centralização administrativa” e de “definições doutrinárias”. De agora em diante, a instituição religiosa, que reunia os imigrantes alemães e seus descendentes, deveria ser “Igreja de Jesus Cristo no Brasil, em todas as conseqüências que daí resultarem para a pregação do Evangelho neste país e a corresponsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica do seu povo”. Ao mesmo tempo, como lembra Wirth, acentuou-se os vínculos com a “igreja mãe”, o que inscreve o luteranismo brasileiro na “comunhão da cristandade evangélica na Alemanha”.³⁵⁹

Wirth nota que a manutenção da identidade religiosa, interpretada pela “cultura e a índole alemã”, foi substituída pela teologia luterana, o que não significa que os luteranos

³⁵⁶ WIRTH, 2005, p. 75.

³⁵⁷ DREHER, 1999, p. 225.

³⁵⁸ Nesse contexto, às vésperas da Formação da Federação Sinodal, a avaliação dos caminhos percorridos pela igreja até ali e as novas perspectivas estavam no centro do debate. Prien cita três grupos existentes no sínodo Riograndense, depois da Segunda Guerra Mundial: o grupo pietista, que via a guerra como juízo de Deus e exigia a renovação interna da igreja, o grupo formado pela grande maioria dos fiéis que não se autoquestionava pelos acontecimentos, desejando que em breve pudesse utilizar novamente a língua alemã na igreja, apesar de reconhecer que daí em diante a Igreja seria bilíngue e o grupo dos “alemães conscientes”, que estavam perplexos com a situação. Entre estes haviam os resignados e os cínicos. Mesmo assim, em todas as discussões entre pastores e comunidades predominava a opinião de que a igreja necessitava ser renovada em suas bases. PRIEN, 2001, p. 465.

³⁵⁹ Discurso de Dohms na formação da Federação Sinodal em 1950. Cf. DREHER, 2003, p. 224ss. WIRTH, 2005, p. 75.

brasileiros tenham deixado de se definir como um elo da cristandade evangélica alemã no Brasil. “Portanto, a adoção do luteranismo como elemento definidor da identidade do protestantismo de imigração, antes de significar uma ruptura com o modelo herdado, aponta para sua continuidade e sua adequação à conjuntura posterior à Segunda Guerra Mundial”.³⁶⁰ A estrutura eclesiástica, que foi gestada no contexto brasileiro, segue a forma da Igreja Evangélica da Alemanha, e a língua alemã é preservada como idioma tanto nas celebrações religiosas como no ensino teológico. Esta condição mantinha o modelo que fora implantado pelas agências missionárias, as quais definiram o caminho do protestantismo de imigração no Brasil. Para o autor, “desde então esse grupo religioso está marcado por certa tensão entre as demandas religiosas das comunidades de fé e a estrutura eclesial e burocrática que sobre elas se levanta”.³⁶¹ Westhelle percebe as implicações desta conjuntura na teologia luterana:

[...] À medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades. Foi uma teologia que jamais aterrizou porque supunha que o caráter germânico destas comunidades sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. O meio em que se desenvolveu a teologia não foi, então, a comunidade, mas a estrutura eclesial, o sínodo. Criou-se a lenda da identidade étnica baseada na raça e se perdeu o mito vivo que as próprias comunidades criavam e recriavam já em solo brasileiro.³⁶²

O modelo eclesiológico germânico, que persistiu após o fim da Segunda Guerra Mundial, começou a ser contestado por iniciativas de autoridades eclesiásticas locais e de grupos internos da igreja, como pelo debate teórico. Isto indicaria para o gérmen de mudanças principalmente no momento em que o centro do debate começa a ser ocupado pelas temáticas da realidade brasileira. A partir disso, houve esforços para a nacionalização do clero que, juntamente com os novos rumos do país, levaram ao progressivo abandono da língua alemã e a um crescente envolvimento com os problemas do país. Alguns teólogos acharam que a língua alemã era o problema. Por isso, na década de 1960, houve discussões sobre o uso da língua alemã nas comunidades e no ensino teológico.³⁶³

Porém, a modificação de “maior vulto” no luteranismo germânico surgiu com a criação da Faculdade de Teologia de São Leopoldo, em 1946, o que permitiu a formação de quadro de pastores no Brasil, com isso, paulatinamente, substituindo o hábito de trazer pastores da Alemanha. A criação da Escola de Teologia permitiu que teólogos luteranos, em

³⁶⁰ WIRTH, 2005, p. 75.

³⁶¹ WIRTH, 2005, p. 75.

³⁶² WESTHELLE, Vítor. Uma Fé em Busca de Linguagem: o Sedicioso Charme da Teologia na IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 32, n. 1, p. 68-82, 1992, p. 74-75.

³⁶³ SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, EST/IEPG, 1992. p. 44.

contato com a teologia crítica do pós-guerra, articulassem a discussão teológica com as temáticas do mundo moderno. Em 1955, a Federação Sinodal tornou-se independente da Igreja Evangélica Alemã, ao mesmo tempo em que definiu sua base confessional, normatizada pela Confissão Augustana e pelo Catecismo Menor de Lutero. Ainda as iniciativas de filiação da Igreja Luterana aos organismos ecumênicos nacionais, como a Federação Evangélica Brasileira (1958), e internacionais, como o Conselho Mundial de Igrejas (1950), apontam para uma mudança profunda em germinação.

A abertura da Federação Sinodal para a problemática social brasileira teve origem nas questões teológicas, surgidas no seu interior. Os grupos de luteranos simpáticos à Igreja Confessante,³⁶⁴ e da teologia de Karl Barth, em oposição aos grupos ortodoxos luteranos, que defendiam a doutrina dos “dois reinos”,³⁶⁵ serviu para abrir espaço para a visão de uma igreja não mais atrelada à nacionalidade, mas uma Igreja que resistia à tentativa de subordinação a essa mesma nacionalidade. Isto se deu muito pelo esforço do pastor Ernst Schlieper, aluno de Karl Barth em Bonn, adepto da Igreja Confessante.³⁶⁶ Conforme Schlieper:

o tempo da Igreja de imigração alemã, cujo trabalho era, por natureza, preponderantemente um trabalho de reunião e preservação, está chegando ao fim. Ela é substituída por uma Igreja que, como Igreja nacional, se sabe co-responsável por todo o país, e para que no futuro a mensagem do Evangelho seja dirigida a todas as pessoas deste país, sem distinção.³⁶⁷

Uma nova geração de luteranos lentamente participa de eventos, debates e conferências que tematizavam a realidade brasileira.³⁶⁸ A Conferência do Nordeste, em 1962, que teve como tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro” foi um destes momentos. Ainda assim, o processo de abertura esteve cheio de ambiguidades e contradições. O tema da “responsabilidade social da igreja”, se, por um lado, empolgava as novas lideranças, proporcionava conflitos no interior da igreja. O exemplo mais famoso foi a tentativa da Igreja Luterana de sediar a V Assembleia da Federação Luterana Mundial, o encontro mais

³⁶⁴ A Igreja Confessante foi uma reação ao Movimento de Fé Teuto-Cristã, criado em 1932, que reunia nazismo e fé cristã. Arianos, buscavam introduzir o princípio do *Führer* nas igrejas territoriais. Esta batalha foi chamada de *Kirchenkampf*. A oposição tem nos nomes de Martin Niemöller, Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer seus expoentes. A Igreja Confessante formulou a Declaração de Barmen, em 1934, onde defendeu a rejeição da síntese entre fé cristã e nacional-socialismo e proclamava a revelação em Jesus Cristo como exclusiva. Depois de 1939, a Igreja Confessante atuou na clandestinidade, quando muitos de seus líderes foram presos ou exilados. Cf. DREHER, 1999, p. 181ss.

³⁶⁵ Sobre a doutrina dos “dois reinos”, ver: DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

³⁶⁶ MENDONÇA, 1990, p. 29.

³⁶⁷ SCHLIEPER *apud* PRIEN, 2001, p. 493.

³⁶⁸ DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. In: FISCHER, Joaquim. *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 113-124.

importante do luteranismo mundial, em 1970.³⁶⁹ O evento foi transferido na última hora para a França, em protesto pela convivência das lideranças luteranas locais ao regime militar brasileiro, pois a maior parte das delegações estrangeiras ameaçavam cancelar sua participação na Assembleia. Segundo Wirth,

[...] episódios dessa natureza mostram a pouca experiência das lideranças luteranas de então diante dos conflitos que assolavam a sociedade ao mesmo tempo em que apontavam para a necessidade de definições mais claras em relação a temas como a relação entre igreja e Estado e sobre a responsabilidade social da igreja.³⁷⁰

O principal debate da década de 1970 foi a responsabilidade social da IECLB e, conforme Rolf Schünemann, os desafios de “ser-igreja-no-Brasil”.³⁷¹ Em 1970, o VII Concílio Geral da IECLB, em Curitiba, criou um documento em que é manifestado oficialmente, pela primeira vez, a relação entre igreja e Estado. Para Wirth, de certa forma,

o teor desse documento reflete a ação de setores críticos ao regime militar no interior da igreja ao mesmo tempo em que revela a cautela e o conservadorismo das lideranças do luteranismo brasileiro em relação à conjuntura política do país na época. Se por um lado indaga criticamente a respeito das ‘notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso país, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos...’, a nota que acompanhou a divulgação do documento relativiza essa crítica, destacando a boa receptividade do governo e sua abertura para dialogar sobre críticas e sugestões construtivas. De qualquer forma, tratando-se de um documento conciliar, pode ser considerado indicativo da inclusão tardia do universo político na pauta de preocupações do luteranismo brasileiro.³⁷²

De mesmo teor, em 1976, outro documento indicava a mudança de horizontes na IECLB, com a publicação de “Nossa Responsabilidade Social”.³⁷³ Este documento expõe, além de uma tentativa de autocrítica da própria instituição, ao admitir até mesmo sua omissão diante dos problemas sociais do país, um esboço de uma análise da estrutura econômica e social da época.

No seu todo o documento expressa a articulação de setores comprometidos com a crítica social no interior da igreja e articulados com os movimentos de contestação

³⁶⁹ Sobre este evento ver SCHÜNEMANN, 1992, p. 81ss.

³⁷⁰ WIRTH, 2005, p. 76.

³⁷¹ SCHÜNEMANN, 1992, p. 56.

³⁷² WIRTH, 2005, p. 77. Documento na íntegra em SCHÜNEMANN, 1992, p. 168-170. Segundo Kunert, a discriminação que os evangélicos sofreram por parte do Estado brasileiro contribuiu para a aversão a questões políticas: “Os quase 60 anos iniciais da presença de comunidades evangélicas em terras brasileiras foram de luta e de sofrimento. Foram, também, testemunho da fé, de firmeza e de decisão evangélica, quando, sob todas as adversidades por parte de autoridades, sofrendo pressão, sendo os evangélicos diminuídos a cidadãos de 2ª categoria, limitados e prejudicados em seus direitos civis, permanecem fiéis ao legado da Reforma. A experiência com a discriminação marcou nossos antepassados durante gerações e foi, no meu entender, a forte causa do enclausuramento das comunidades evangélicas e consequente afastamento da vida pública brasileira”. KUNERT, Augusto E. Aspectos da relação IECLB e Estado, em uma compreensão história e teológica. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 22, n. 3, p. 215-242, 1982, p. 221.

³⁷³ Documento na íntegra em: SCHÜNEMANN, 1992, p. 171-174.

ao regime militar. Seu significado, contudo, está na relevância das temáticas que veiculava mais do que no impacto das mesmas dentro e fora da igreja.³⁷⁴

A partir dos anos 1970, a pauta da IECLB é motivada por dois movimentos que afetariam sua geografia de inserção no Brasil: a expansão da fronteira agrícola e a migração do campo para a cidade. A IECLB começa a desenvolver trabalhos de apoio aos pequenos agricultores, com a causa indígena, acompanhamento aos trabalhadores do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), projetos sociais voltados à população de baixa renda, etc. Com a redemocratização do país, o mote da responsabilidade social da Igreja substitui a crítica ao Estado, para ações concretas de capacitação dos luteranos em projetos de ações sociais e na vida política, bem como na formação de redes de ação social, buscando para isso o apoio de agências ecumênicas internacionais.

O êxodo rural e a migração interna confrontaram a IECLB e os luteranos com um fenômeno inédito para ela, o tema do pluralismo religioso e a diversidade cultural do povo brasileiro. “Essa conjuntura motivou diferentes esforços no sentido de articular a teologia luterana com as grandes questões sociais do Brasil e da América Latina. No geral essa teologia mostra-se aberta ao pluralismo, à tolerância religiosa e à cooperação ecumênica”.³⁷⁵ É, nesse sentido, que Mendonça avalia o desenvolvimento histórico dos luteranos:

A IECLB, como toda a comunidade luterana no Brasil, tem sido considerada Igreja de etnia – Igreja de alemães e seus descendentes. E realmente foi assim durante a maior parte de sua existência. Em 1934, quando foi fundada a Confederação Evangélica do Brasil, as Igrejas de origem missionárias norte-americanas não convidaram a IECLB por considerá-la Igreja estrangeira. No entanto, hoje a IECLB é, das Igrejas protestantes tradicionais, a que avança mais na direção da identificação com os problemas da sociedade brasileira, principalmente na defesa dos injustiçados.³⁷⁶

Estas mudanças em relação à sociedade externa foram acompanhadas por um processo interno de desobstrução étnica da Igreja.

3.5 Processos de desobstrução étnica da igreja

Muitos são os fatores que fazem com que a identidade étnica seja superada como centro gravitacional do luteranismo brasileiro. Nesse sentido, atuam os processos de aculturação e acomodação social, especialmente, com o fim do uso exclusivo da língua alemã

³⁷⁴ WIRTH, 2005, p. 77.

³⁷⁵ WIRTH, 2005, p. 77.

³⁷⁶ MENDONÇA, 1990, p. 28.

nas atividades religiosas, o despertar missionário e as novas frentes de missão, bem como as dificuldades da IECLB nos centros urbanos e o fim do crescimento natural.

3.5.1 *Contato cultural: acomodação e aculturação*

O funcionalismo³⁷⁷ de Candido Procópio Ferreira de Camargo permite distinguir entre religiões étnicas – com função de preservação de identidades étnicas – e religiões universais – abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade. O autor apresenta uma listagem de base empírica das instituições religiosas brasileiras daquela época. O quadro divide as instituições por função, mostrando que, a partir de 1970, algumas religiões mudaram de função no Brasil. De preservação de patrimônio étnico-cultural passaram a ser de caráter universal. A lista mostra, por exemplo, a divisão entre Umbanda e Candomblé, a primeira como de caráter universal, e a outra como função de preservação do patrimônio étnico-cultural. O autor comenta que na atualidade (1970) algumas daquelas religiões se apresentam sem “reserva de mercado” de natureza étnica. Para Camargo, há uma linha desenvolvimental de alteração de função no interior do campo religioso brasileiro na direção de religião étnica para religião universal. Não mais em direção contrária – de etnização de religiões. Este é o caso dos luteranos, dos colonos alemães, mas também do budismo dos imigrantes japoneses. Há, portanto, na visão do autor, um processo de *desobstrução étnica* no luteranismo. Mas como entender isso?

Esta categorização deve ser compreendida como uma guinada sócio-histórica na IECLB, em que essa Igreja passa, paulatinamente, a não mais limitar-se à relação entre etnia e religião como exclusiva de sua meta de ação. Ao contrário – do atendimento exclusivo às famílias de imigrantes e descendentes – passa a defender uma ação universal, não excluindo, de seu horizonte de ação, pessoas de outras etnias.

No entanto, de onde vem esta universalização que Camargo enxerga na IECLB de 1970? Como ele mesmo explica,

as religiões com função de preservação de patrimônio e interesse étnico-culturais somente crescem de modo vegetativo, acompanhando o desenvolvimento demográfico das populações a elas vinculadas. Tendem a diminuir, por outro lado, na medida em que os processos de acomodação e aculturação tornam menos

³⁷⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006b. p. 17-34.

importantes a defesa de interesses de grupos étnicos minoritários através da preservação de sua autoidentidade religiosa.³⁷⁸

O contato cultural, através dos processos de acomodação (processo social com o objetivo de diminuir o conflito entre indivíduos ou grupos, reduzindo o conflito ou mesmo encontrando um novo *modus vivendi*) e aculturação (processo pelo qual duas ou mais culturas diferentes, entrando em contato contínuo, originam mudanças importantes em uma delas ou em ambas) diminuíram os conflitos de interesse de manter um grupo étnico. Na medida em que a defesa dos interesses de grupo étnico minoritário tornaram-se menos importante para a preservação da autoidentidade religiosa, permitiu-se que novas demandas pudessem ser criadas. Segundo Allan G. Johnson, o contato cultural é o que ocorre quando duas ou mais culturas entram em contato uma com a outra, através, por exemplo, da imigração, de modo que podem influenciar-se de várias maneiras.

A assimilação é um processo de absorção de um indivíduo ou de um grupo minoritário de pessoas por outra sociedade ou por outro grupo, através do aprendizado e da adoção de tradições culturais por parte da sociedade à qual a assimilação ocorre. Esse processo é frequentemente acelerado por casamento entre pessoas de culturas diferentes e pela diminuição da ênfase dada as diferenças culturais ou biológicas, fazendo parte do ciclo do contato social. [...] Com o processo de assimilação (conhecido também como aculturação), um grupo dominante pode impor com tanta eficiência sua cultura a grupos subordinados que estes se tornam virtualmente indistinguíveis da cultura dominante. Uma forma menor de assimilação ocorre quando recém-chegados a uma sociedade conformam-se externamente aos valores e normas vigentes como maneira de se adaptar à nova situação. É mais fácil para imigrantes ter sucesso em seu país de adoção caso se conformem e aceitem a nova língua, usem a nova moeda e obedeçam às normas. Não renunciando inteiramente à cultura de origem, esses grupos formam a base do pluralismo cultural, através do qual culturas diferentes coexistem e mantêm certo grau de identidade separada. Além disso, a assimilação raramente e uma rua de mão única e a cultura de grupos dominantes também é afetada.³⁷⁹

A tese de Camargo pode nos ajudar na medida em que ele cita os processos de acomodação e aculturação vindos pelas transformações sociais (*modernização*, industrialização e urbanização). Acreditamos que há um movimento duplo, um que vem de baixo, como força social, e outro que vem de cima, como orientação política, no caso as opções ideológicas assumidas pela Igreja. O processo de aculturação dos imigrantes e descendentes ocorreu através da ação das forças sociais ligadas ao êxodo rural, quando os colonos abandonaram os locais de nascimento, vindo em busca de trabalho nas cidades. O fenômeno migratório agiu com muita força, sacudindo os laços tradicionais das comunidades. A urbanização promoveu o encontro com as outras etnias, levando a progressiva

³⁷⁸ CAMARGO, 1973, p. 24.

³⁷⁹ JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 52.

miscigenação. A miscigenação social, cultural, os casamentos mistos, também contribuíram. Contudo, o elemento determinante na crescente aculturação e acomodação foi a perda da língua de origem. De cima, o debate político e teológico, sobre a responsabilidade social da igreja, da relevância do contexto sociopolítico em que a igreja atuava começaram a agir como fatores mais importantes do que manter a tradição de origem. Mesmo assim, é importante lembrar que esta guinada sócio-histórica ocorreu nos âmbitos de direção da Igreja, o que não significa que tenha encontrado respaldo nas comunidades.

A mudança de *status* da IECLB só pode ser interpretada no sentido de que esta não busca mais a relação etnia/igreja, mas insere-se no contexto brasileiro, cumprindo funções públicas, e paulatinamente, não mais exercendo distinção entre pessoas. Somente, assim, a IECLB pode ser entendida no quadro universal de Camargo, já que não havia uma política eclesial voltada a atingir públicos distintos do de origem na década de 1970. Explica-se, portanto, pela guinada de direção, tanto de política eclesial (responsabilidade social da Igreja no Brasil), como teológica (influência dos teólogos no pós-guerra). No entanto, não há uma defesa teológica no sentido de ir em direção a adeptos de outras etnias. Pelo menos, não na década de 1970. Isto só ocorreu mais tarde, com a incorporação do conceito de missão no discurso e nas metas eclesiais, decorrente de dificuldades encontradas nos novos contextos de atuação. A orientação de Jesus de ir à busca de discípulos e batizar pessoas de todas as nações é uma meta que, em 1970, não encontrava ressonância na IECLB. Mesmo os projetos suburbanos não tinham a intenção de atrair pessoas para a Igreja, mas estavam orientados por uma política assistencial, o que não é menos importante. Talvez a falta de ação missionária para fora seja explicada pela não necessidade, já que a Igreja contava com o crescimento natural, como abordaremos em seguida.³⁸⁰

Mendonça tece o seguinte comentário sobre as igrejas de imigração, como as luteranas:

Sujeitas às regras da etnia e com teologia mais definida na relação com suas fontes – fontes mais estáveis e menos conflituosas –, essas Igrejas passaram a gozar há algum tempo, no campo religioso brasileiro, de maior objetividade e liberdade de ação. Quanto ao crescimento, embora vegetativo, por ocorrer dentro da etnia, constituem exceção em face das de origem missionária [que já nas últimas décadas do século passado não mais continuavam a crescer].³⁸¹

³⁸⁰ O projeto suburbano vai ao encontro de políticas comunitárias que vão atuar nas periferias através de ações assistenciais e sociais. Lá encontram luteranos dispersos. Mas não é articulada uma política eclesial para fazer das pessoas que participam dos programas criados membros das comunidades. Não há uma política voltada a arremeter a membros fora do público de origem. Isto dá a impressão de que o atendimento vai em direção às pessoas como propostas diaconal, mas não como irmandade que celebra junto.

³⁸¹ MENDONÇA, 1990, p. 24.

Mendonça escreve que

[...] não deixa de ser sugestiva a ideia de analisar o campo religioso cristão brasileiro a partir da seguinte hipótese: os segmentos desse campo ligados a planos culturais religiosos mais estáveis tendem a crescer, ao menos vegetativamente, ao passo que os ligados a planos culturais religiosos em constante ebulição tendem a estagnar ou diminuir.

Assim teríamos um protestantismo de imigração com uma “ligação com a cultura religiosa europeia mais estável e crescente para ajustamento à cultura brasileira”.³⁸² Então, o protestantismo de imigração ligado a estrangeiros, muda de ênfase: enquanto o protestantismo de origem missionária, ao acentuar suas características de seita estrangeira, estagnava, o de origem imigratória avança “na direção da integração à sociedade brasileira ao inserir-se cada vez mais nas lutas sociais”.³⁸³ Estas ideias parecem confirmar a hipótese de que a integração de um segmento religioso ao campo pode facilitar seu crescimento ou manter ao menos seu volume relativo.

Mas, dada a abertura da IECLB para a sociedade brasileira e sua identificação progressiva com ela, é possível que seu crescimento atinja outras dimensões no futuro. No plano simbólico ela tem boas chances porque sua liturgia se situa a meio caminho entre o ritualismo católico e a total ausência ritual das Igrejas protestantes de origem missionária norte-americana [...]. O ritual é componente importante da religião e seu abandono por parte das igrejas protestantes brasileiras de origem missionária tem sido negativo para elas, ao menos tendo em vista a classe média, sua principal clientela. A IECLB pode atrair aqueles que desejam uma religião moderadamente ritualista.³⁸⁴

Como diz Wirth, sobre as características do protestantismo de imigração: “Com as novas gerações, nascidas nos países de imigração, constata-se um processo de aculturação que se evidencia na independência institucional, na adoção do idioma nacional, no engajamento social, no desenvolvimento de estratégias para conquistar adeptos entre a população autóctone, um processo que geralmente vem acompanhado por uma crise de identidade, por estagnação ou por um crescimento apenas vegetativo”.³⁸⁵ Por isso, como reação à crise, houve um despertar para a missão externa.

3.5.2 *Despertar para a missão externa*

De tudo o que já se falou até aqui sobre o movimento migratório é importante ainda mencionar que ele atuou como fator de rompimento das fronteiras eclesiásticas. O fluxo

³⁸² MENDONÇA, 1990, p. 24, 25.

³⁸³ MENDONÇA, 1990, p. 25.

³⁸⁴ MENDONÇA, 1990, p. 29.

³⁸⁵ WIRTH, 1998, p. 158.

migratório de evangélicos de confissão luterana foi especialmente para o oeste dos Estados de Santa Catarina e Paraná. Conforme Droste,

os membros que migraram dentro da área geográfica restrita aos três Estados sulinos levaram consigo as tradições das comunidades de origem. Pode-se falar em transplante de Igreja de um lugar para outro. Os cultos, o trabalho com crianças, jovens e mulheres, tudo foi reeditado nas novas localidades.³⁸⁶

Outro fluxo migratório ocorrido, a partir de 1970, envolveu membros da IECLB de Estados do Sul e do Espírito Santo, levando-os ao Centro-Oeste do Brasil (Rondônia, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Goiás). Nesses casos, o acompanhamento da IECLB foi dentro de um contexto geográfico amplo, onde as comunidades estavam dispersas, o que ocasionou dificuldades para o trabalho pastoral.³⁸⁷

Neste processo migratório, de área rural para rural e de área rural para urbana, a IECLB perdeu parte da membresia. Estimava-se que “37% dos membros migrou de área rural para área rural e 26% de área rural para área urbana”.³⁸⁸ A necessidade de sobrevivência destas paróquias, tanto as que permaneceram, como as novas criadas, agiu como um “despertador missionário”, formulado pela pergunta “pelo ser Igreja para si ou para os outros”, do isolamento comunitário para a missão junto ao contexto de atuação.

Droste, na década de 1980, menciona que as novas paróquias viveram a tensão entre permanecer Igreja étnica e cultural, ou ser “Igreja missionariamente aberta para o povo em meio ao qual vive”.³⁸⁹ Tomar esta decisão traria reflexos na vida comunitária, no comportamento do corpo social tradicional e nos serviços religiosos. Como esta consciência missionária não havia sido despertada, havia a necessidade de trabalhar esta dimensão, pois a resposta a essa “exigência inquestionável” dependeria a fisionomia da IECLB do futuro.

O teólogo alerta que não somente as comunidades de áreas rurais, mas as comunidades urbanas mais antigas, “com estruturas e serviços tradicionais”, onde estavam 44% dos membros da IECLB, deveriam despertar-se para a missão, desenvolvendo “novas formas de vida comunitária e de ação missionária”. Diz que a missão “é inerente à fé”, mas não justifica teologicamente o sentido da ação missionária da IECLB. Menciona os atores da missão, “a missão é de todos”, invoca o sacerdócio geral de todos os crentes. No entanto,

³⁸⁶ DROSTE, Rolf. Estrutura e missão da IECLB. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 163-174. p. 170.

³⁸⁷ Nestes locais existiam, em 1987, 38 Paróquias e 256 Comunidades.

³⁸⁸ DROSTE, 1989, p. 171. Em 1968, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil substituiu os sínodos por uma nova estrutura eclesial que vigorou até 1997. No final da década de 1980, a IECLB era constituída por 1651 comunidades e por 501 pontos de pregação, que juntas formavam 324 Paróquias. As paróquias estavam organizadas em 40 Distritos Eclesiásticos, subdivididos em 5 Regiões Eclesiásticas. A estimativa de membros era de 800.000 pessoas.

³⁸⁹ DROSTE, 1989, p. 172.

faltam bases para a missão, além do “Ide e fazei discípulos...”. É como se a universalidade da ação evangelizadora fosse interpretada parcialmente, pela metade.

O autor cita um trabalho embrionário, criado na década de 1980, na divisa entre Mato Grosso do Sul e São Paulo, onde não havia membro da IECLB, denominado “missão zero”. O mote do projeto era “pregar o evangelho e contar apenas com a ação do Espírito Santo, tendo o apoio da intercessão de irmãs e irmãos, bem como seu apoio financeiro”. Este projeto era visto como um modelo missionário que possibilitava um ensaio “para sair das próprias paredes, sair de casa”.³⁹⁰ Outras frentes de missão eram junto aos movimentos sociais, e de trabalhos dirigidos a outros grupos, já que a “satisfação própria” dos trabalhos religiosos era questionável. A partir disso, da ação em conjunto, que ocorre nas próprias comunidades tradicionais da IECLB, a ação missionária poderia auxiliar internamente na “reevangelização’ dos próprios membros”.³⁹¹

3.5.3 Igreja na encruzilhada: em busca de sobrevivência

O texto “Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas”³⁹² faz um balanço sobre os caminhos percorridos e as perspectivas para a IECLB a partir dos anos 1990. Brakemeier abre a discussão com um subitem intitulado “Igreja na Encruzilhada”. Nesse ponto, o autor, então pastor presidente da IECLB, diz que a missão tornou-se uma questão de “sobrevivência” da Igreja. No final da década de 1980, as dificuldades da Igreja no campo religioso, que já implicava na perda de parte da membresia, deviam-se a quatro pontos que agiam ao mesmo tempo: processo migratório, urbanização, empobrecimento e erosão da tradição.

O processo migratório estava destruindo a estrutura tradicional da comunidade evangélica luterana. As paróquias localizadas no interior se esvaziaram com a migração dos membros para as periferias das metrópoles. Outra parte da membresia estava espalhada pelo território nacional. A mobilidade geográfica provocava o fracionamento da IECLB, agravando a situação de “diáspora”. De acordo com Brakemeier, a mobilidade constituía-se num processo lento, mas os efeitos seriam incisivos e deveriam acentuar-se no futuro. Apesar do esforço da IECLB em acompanhar o processo migratório da membresia, somente teria força se os pequenos grupos desenvolvessem força missionária em seu ambiente local de

³⁹⁰ DROSTE, 1989, p. 173.

³⁹¹ DROSTE, 1989, p. 174.

³⁹² BRAKEMEIER, Gottfried. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 175-195.

atuação: “A perda de membros que a IECLB sofre em decorrência da migração precisa ser compensada pelos ganhos de outros”.³⁹³ Mas o caminho para isso não deve seguir um “proselitismo desleal e antiecumênico”, mas ao contrário, deveria ocorrer através do convite a pessoas que estão desarraigados, à procura de uma comunidade de fé. Nesse sentido, “pontes devem ser construídas entre pessoas de diversas origens étnicas (sic), culturas e mentalidades”. Mais ainda, é preciso “apreender que a fé luterana não é o privilégio reservado a um só tipo de pessoas e que a melhor maneira de preservar o nosso é compartilhá-lo. A IECLB certamente está dando passos nesta direção. Mas ainda está a caminho” [...].³⁹⁴

Junto com o processo de migração em direção às metrópoles, a urbanização provocava mudanças nas comunidades urbanas. A IECLB do futuro seria uma igreja da cidade. Brakemeier argumenta que, se, por um lado, as experiências de missão urbana são poucas, por outro lado, a IECLB estava despertando para a missão. Para isso, de uma igreja rural deveria “converter-se em igreja urbana, com todas as mudanças que isto exige em termos de estrutura, metodologia de trabalho e mentalidade”.³⁹⁵

O empobrecimento de grande parte dos brasileiros começara a atingir a membresia da IECLB, principalmente, nos grandes centros urbanos. Nas comunidades havia diferença de classe, desníveis entre centro e periferia, o que afetava as relações sociais entre os membros.

A erosão da tradição ocorria com as transformações sociais em andamento. O número de evangélicos luteranos que mantém a confissão religiosa dos pais está diminuindo. Este processo passa pela crise da família e das instituições sociais. “A mera tradição não vai segurar os membros em sua igreja”,³⁹⁶ ressalta Brakemeier. Estas constatações são determinantes para se pensar uma igreja que viu a ligação entre luteranismo e tradição germânica como sinônimos. A descendência e os valores culturais permitiram identidade entre o grupo étnico. Mesmo que a IECLB seja composta em grande parte por descendentes de imigrante alemães, e que muitos serviços religiosos continuam a ser oferecidos neste idioma, o “membro luterano se entende como filho desta terra [...] integrante da pluriétnia brasileira, na qual valores culturais são relativos”.³⁹⁷ Isto provoca choques de mentalidades em outros níveis como a distinção entre “sulista” e “nortista”, branco, negro e indígena. Barreiras criadas por este modo de pensamento deverão ser superadas.

³⁹³ BRAKEMEIER, 1989, p. 176.

³⁹⁴ BRAKEMEIER, 1989, p. 177.

³⁹⁵ BRAKEMEIER, 1989, p. 177.

³⁹⁶ BRAKEMEIER, 1989, p. 178.

³⁹⁷ BRAKEMEIER, 1989, p. 179.

Para Brakemeier, “a etnia já não exerce a função de identificar e unir os membros luteranos”. A participação na IECLB ocorre também por outros grupos étnicos, minoritários, mas em crescimento. Na IECLB do futuro, o tipo de afiliação vai ser o motivado e não tanto o membro tradicional. Por isso, a missão deve passar pela própria comunidade. Nesse sentido,

na medida em que a IECLB acha expressões próprias de fé e teologia, desenvolve estruturas autóctones e forma obreiros, o luteranismo se contextualiza. Os avanços nesta direção são consideráveis. O preço a pagar, porém, é a perda da estabilidade e identidade outrora asseguradas pela etnia. Não podemos nem queremos negar a nossa história. É preciso assumi-la. Mas como minoria étnica nenhuma igreja terá futuro no Brasil. Vai sucumbir no fabuloso processo de miscigenação em andamento. Eis por que a IECLB não mais pode fiar-se na força sustentadora de suas tradições étnico-culturais. Deve proceder a uma reavaliação de sua identidade e missão sob critérios estritamente confessionais.³⁹⁸

3.5.4 O declínio do crescimento natural

As motivações para a preocupação de Brakemeier e Droste, no final da década de 1980, entre outros motivos, devem-se ao declínio do crescimento natural da Igreja.

Gerd Uwe Kliewer, Secretário Geral da IECLB, em 2002, ao concluir seu artigo sobre o declínio do crescimento natural da Igreja escreve o seguinte: “A análise que fizemos mostra que a IECLB, se procura o crescimento do número de membros, não mais poderá esperar este do crescimento natural através do batismo dos filhos dos seus membros. Deverá encontrar outros meios de agregar pessoas às suas hostes”.³⁹⁹ Como ele chegou a estes dados, e quais os motivos para o pessimismo?

É de 1949 a estimativa do então Pastor Presidente do Sínodo Riograndense, Hermann Dohms, de que em, 30 anos, o “número de almas” daquele Sínodo iria duplicar. Os motivos: taxas de natalidade alta (3%), imigração que ainda continuava, e admissão de comunidades que ainda não pertenciam ao Sínodo. Era um período em que a Igreja estava em expansão no Rio Grande do Sul, principalmente, em áreas novas, como Taquari, Cachoeira, Ijuí, Erechim, regiões em que a idade média dos membros era baixa. O superávit de batismo sobre sepultamentos chegava, em 1948, a quase 5%. Ainda a entrada por migração e casamento apresentava bons resultados. Além do Sínodo Riograndense, que concentrava dois terços dos membros da Igreja, outros Sínodos como o Evangélico de Santa Catarina, Brasil Central e Evangélico Luterano, organizados mais tarde, apresentavam um crescimento natural, isto é, através de batismo de infantes.

³⁹⁸ BRAKEMEIER, 1989, p. 179.

³⁹⁹ KLIEWER, Gerd Uwe. IECLB: o declínio do crescimento natural. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v.5, ano 3, n. 3, set.-dez., p.82-93, 2004. p. 93. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/005/ano03n3_06.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2013.

Em 1968, ano que a IECLB foi constituída nos moldes atuais, apesar de que o crescimento não tenha ocorrido nas mesmas proporções que entre 1948 e 1949, correspondeu a 2,05%. Entre 1948 e 1968 houve um crescimento de 50% no número de membros. Apesar da taxa de batismo ter reduzido nas regiões RE IV (1,76%) e III (2,76%), a taxa de mortalidade estava baixando (0,65%). Nestas mesmas regiões, que apresentam dados para pesquisa, o crescimento natural se manteve vigoroso, apresentando taxa de crescimento de 42,26% em vinte anos.⁴⁰⁰

Em 1978, os dados disponíveis evidenciam um número de fiéis em torno de 736.901 membros na IECLB, com taxas de mais de 2% de batismos, apesar de que quando comparado com 1968, o número começa a diminuir, na relação batismos e sepultamentos. Dados gerados pelos levantamentos de 1987 indicam que as faixas etárias dos membros da IECLB, quando comparadas as do país, evidenciavam diferenças significativas. Na população brasileira quase 50% da população era jovem, enquanto na IECLB era de 36%. Na faixa etária com membros acima de 60 anos, a taxa na IECLB era de 12,31%, enquanto a brasileira era de menos de 7%. Era um indício de que a taxa de natalidade estava diminuindo nas regiões de colonização alemã no Brasil.

Em 1997, quando entrou em vigor a reformulação estrutural da IECLB⁴⁰¹, foi averiguado que a taxa de batismos na Igreja reduziu-se drasticamente, conforme a tabela seguinte.

Tabela 8: Batismo por cada grupo de 100 membros, 1997 a 2002

Tabela IV: Batismos por cada grupo de 100 membros, 1997 a 2002								
Ano	1997	1998	1999	2000	2001	2002	Variação 1997-2002	Variação 2001-2002
Taxa de Batismo	1,3782%	1,3254%	1,3051%	1,2638%	1,1510%	1,0886%	-21,01%	-5,42%

Fonte: Kliewer, 2002.

Em 1997, a taxa de batismos mostrava em decréscimo, 1,37%, chegando a 1,08% em 2002. O autor acreditava que entre 2003 e 2004 o número de batismos deveria cair para

⁴⁰⁰ KLIEWER, 2002, p. 86.

⁴⁰¹ Em 1997 entrou em vigor a reformulação estrutural que objetiva a descentralização da Igreja, que criou 18 sínodos. São eles: Sínodo Brasil Central; Sínodo Centro-Campanha-Sul; Sínodo Centro-Sul Catarinense; Sínodo Espírito Santo a Belém; Sínodo Mato Grosso; Sínodo Nordeste Gaúcho; Sínodo Noroeste Riograndense; Sínodo Norte Catarinense; Sínodo Paranapanema; Sínodo Planalto Rio-grandense; Sínodo Rio dos Sinos; Sínodo Rio Paraná; Sínodo da Amazônia; Sínodo Sudeste; Sínodo Sul-Rio-Grandense; Sínodo Uruguai; Sínodo Vale do Itajaí e Sínodo Vale do Taquari.

abaixo de 1%. Com o aumento da expectativa de vida, as taxas de mortalidade ficaram entre 0,80% e 0,87% no mesmo período. Este número deverá chegar a 1% nesta década, de acordo com o Kliewer.⁴⁰²

Na tabela 9, é realizada uma comparação entre os índices nacionais e de alguns estados, com a IECLB, no ano de 2000. A tabela compara a taxa de batismos da IECLB, com a de nascimento na população brasileira e a taxa de sepultamentos, como taxa de mortalidade. Com base em Kliewer, é possível tecer algumas observações:

1. A taxa de nascimento da população brasileira chega quase ao dobro da encontrada entre a membresia da IECLB.

2. A taxa de mortalidade na IECLB é mais elevada que a da população brasileira, 1,56% a mais. No Rio Grande do Sul, Estado que apresenta a taxa de mortalidade mais alta do país, a da IECLB vai a quase 37%. Em São Paulo, a da IECLB é quase 70% maior.

3. Se em 2000, a diferença entre taxas de nascimento e de falecimento na IECLB, era de 0,2%, no Rio Grande do Sul, em 2002, esta diferença foi negativa, quando a taxa de sepultamento superou a de nascimento. “Os Sínodos do RS registraram 3.022 batismos e 3.136 sepultamentos.”⁴⁰³

Tabela 9: Comparativo taxas Brasil & IECLB - 2000

Tab. XXVII: Comparativo taxas Brasil x IECLB							
	População	Nascimento	Taxa de Nascimento	Casamento	Taxa de Casamento	Óbito	Taxa de Óbito
BRASIL 2000*	169.590.693	4.227.563	2,49%	698.614	0,41%	935.789	0,55%
IECLB BRASIL**	710.923	8.973	1,26%	3.448	0,49%	6.208	0,87%
RS*	10.181.749	194.605	1,91%	36.107	0,35%	69.152	0,68%
IECLB-RS**	337.358	3.812	1,13%	1.393	0,41%	3.151	0,93%
SC*	5.349.580	111.788	2,09%	22.019	0,41%	27.332	0,51%
IECLB-SC**	220.336	2.829	1,28%	1.109	0,50%	1.948	0,88%
PR*	9.558.454	217.106	2,27%	47.342	0,50%	55.514	0,58%
IECLB-PR**	46.967	650	1,38%	268	0,57%	380	0,81%
SP*	36.969.476	777.377	2,10%	181.271	0,49%	229.868	0,62%
IECLB-SP**	15.799	223	1,41%	87	0,55%	164	1,04%
ES*	3.094.390	77.584	2,51%	17.127	0,55%	17.961	0,58%
IECLB-ES**	58.696	1.011	1,72%	412	0,70%	390	0,66%

*Dados do IBGE do censo 2000

**Dados do levantamento estatístico 2000 da IECLB.

Fonte: Kliewer, 2002.

⁴⁰² KLIEWER, 2002, p. 89.

⁴⁰³ KLIEWER, 2002, p. 91.

Segundo Kliewer, a diferença entre batismo e falecimento no Rio Grande do Sul deve expandir-se para as igrejas que se encontram em outros Estados no próximo decênio. Nos Sínodos Brasil Central, Mato grosso e Amazônia, até 2014, a tendência é de superávit dos batismos. Porém, são áreas que abrigam menos de 10% dos membros da IECLB.

Nas paróquias das cidades, o declínio do crescimento natural começou há mais de uma geração. Nessas comunidades, a reprodução natural já era negativa na década de 1970. Com o afastamento de membros destas paróquias, que se diluíram na cristandade católica, a manutenção da vida foi o fluxo de migrantes do interior para as cidades. “Foram as colônias do interior, onde os casais evangélico-luteranos tiveram muitos filhos, que garantiram o crescimento da Igreja através do batismo de infantes”.⁴⁰⁴ Isto significou a perda da dinâmica comunitária nas vilas rurais na última geração. Com a saída dos jovens, a população envelheceu. As taxas de batismo nas comunidades do interior caem mais rapidamente que nas cidades. Se a faixa etária da população é mais jovem nas cidades, que no interior, isto vale para a população em geral, e não para os membros da IECLB.

Em termos geográficos, a estagnação no número de batismo e de membros que começou no Rio Grande do Sul, nas antigas colônias, moveu-se para o Norte do Estado. O decréscimo no número de membros no Estado alcança os sete sínodos.⁴⁰⁵ Em Santa Catarina, os quatro Sínodos apresentam mais estabilidade, mas não tardarão a tomar o mesmo caminho. No Paraná, o crescimento mantém-se dinâmico para o Norte. Os sínodos, nestes estados, têm conseguido admissões de pessoas de outra origem religiosa, e do saldo de batismos, já que contam com populações mais jovens. No Sínodo Sudeste, apesar da idade média dos membros, a admissão de pessoas de outras origens também mantém o crescimento. Já nos Sínodos da Amazônia e Espírito Santo a Belém, o crescimento ocorre pela reprodução natural. São por estes motivos que a IECLB deverá encontrar outros meios para agregar pessoas às suas hostes, diz Kliewer.

Assim como a Igreja Católica, a IECLB está tendo que aprender a lidar com uma situação ainda mais desfavorável, em que ela cada vez mais perde espaço. Portanto, saiu de uma posição em que sua reprodução se dava de forma quase automática, transmitida através da família e da cultura, para uma posição inédita no país, de ter que “disputar”, ensaiando formas de proselitismo (no sentido de fazer prole).

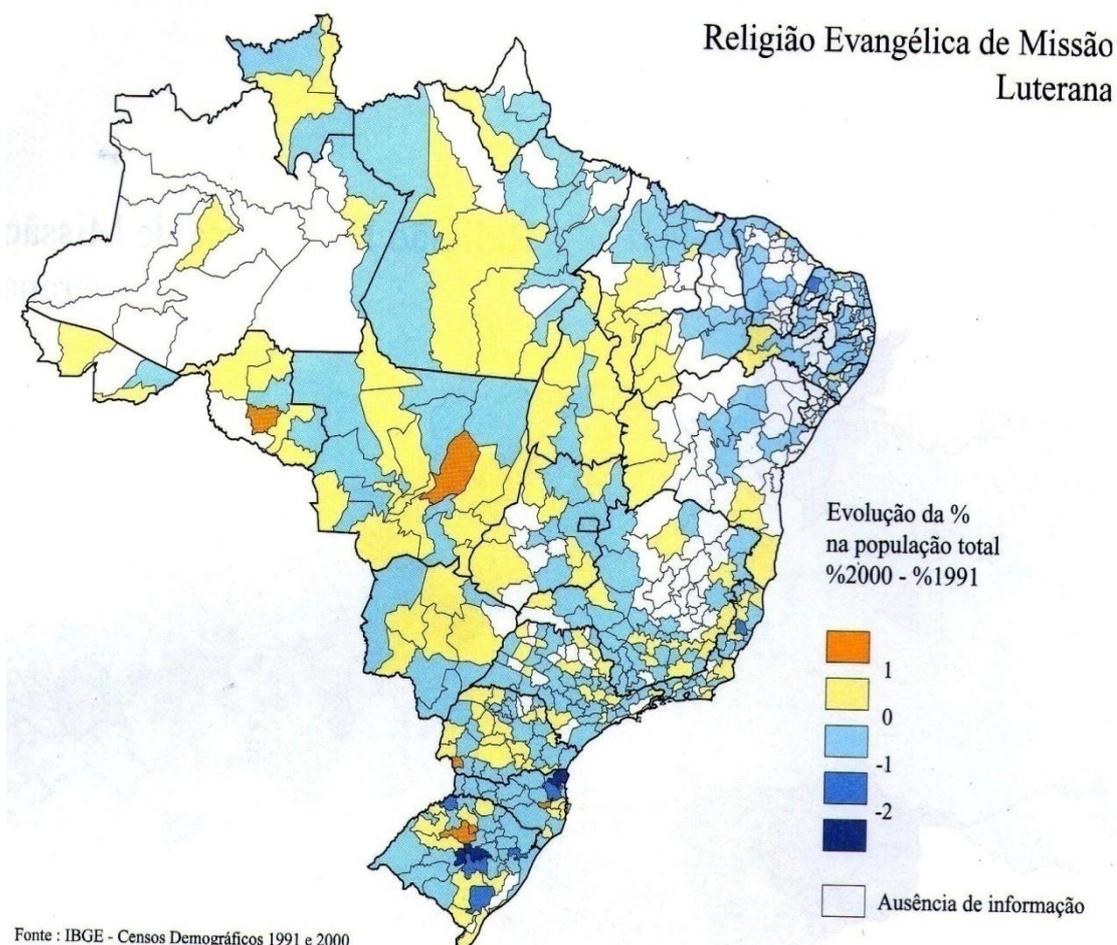
⁴⁰⁴ KLIEWER, 2002, p. 92.

⁴⁰⁵ KLIEWER, 2002, p. 92.

3.6 Dados atuais e estatísticos

O ramo protestante luterano, na década de 1970, era o maior representante da categoria “evangélicos de missão”. Na época, Camargo escrevia que “muito embora essas igrejas luteranas, concentradas na região Sul e estendendo-se também até o Espírito Santo e Minas gerais representem atualmente o segundo grupo numérico entre as ramificações do Protestantismo, guardam ainda suas raízes histórico-culturais, sendo seu crescimento, em grande parte, relacionado com a expansão demográfica do grupo étnico-religioso”.⁴⁰⁶

Figura 5: Religião Evangélica de Missão Luterana – 1991 – 2000



Fonte: Jacob et al., 2003, p. 96.

⁴⁰⁶ CAMARGO, 1973, p. 106.

O Censo de 2000 estimou que os luteranos, IELB e IECLB, tinham um pouco mais de um milhão de adeptos, número que correspondia a 12,5% dos evangélicos de missão, ocupando a terceira posição entre as igrejas evangélicas de missão no Brasil.

Com base nos estudos de Jacob et al., a distribuição espacial dos luteranos revela que os fiéis estão disseminados, sobretudo, nas áreas de colonização alemã na Região Sul e do Espírito Santo, conforme a figura 6.

Na Região Sul, os evangélicos luteranos estão concentrados na maior parte no nordeste de Santa Catarina e na metade-norte do Rio Grande do Sul. A organização em comunidades está ligada entre os rios, como o Itajaí, em Santa Catarina, e o Ijuí, no Rio Grande do Sul, e por estradas, o que lembra os caminhos seguidos pelos imigrantes alemães no século XIX e XX. No Espírito Santo, os luteranos estão presentes na serra capixaba, sobretudo, em Domingos Martins e Santa Maria do Jetibá, aonde somam percentuais de 25% da população total desse Estado.

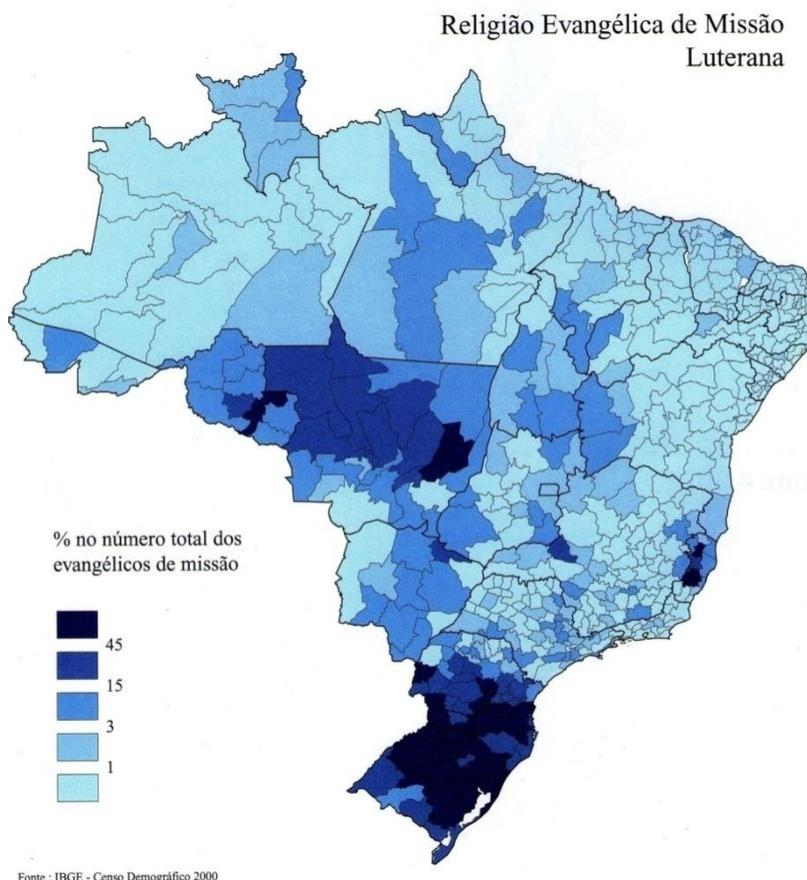
Ainda constituem parte importante dos protestantes tradicionais instalados na metade-norte do Mato Grosso, área ocupada por migrantes sulistas, muitos deles luteranos, por isso, há uma presença significativa das Igrejas Luteranas nesse Estado. Jacob e outros observam que chama a atenção “a expansão dos protestantes tradicionais nas frentes pioneiras da Região Centro-Oeste”.⁴⁰⁷

Contudo, os autores alertam que as comunidades protestantes de Santa Catarina e do Rio grande do Sul estão crescendo muito pouco, chegando a diminuir em termos relativos. Entre os luteranos, “ao longo da década de 1991-2000, não se conhece, porém, o mesmo fôlego missionário que caracteriza os batistas e os adventistas. Ao contrário, o seu peso na população total estaciona ou regride em grande parte do país, e o que caracteriza os luteranos é a ausência de conquista de novos fiéis”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ JACOB et al., 2003, p. 69.

⁴⁰⁸ JACOB et al., 2003, p. 72.

Figura 6: Religião evangélica de missão luterana no território nacional – 2000



Fonte: Jacob et al., 2003, p. 95.

Em 2004, a IECLB contava com 713.502 membros, distribuídos em 18 Sínodos, 413 paróquias, 1.770 comunidades e 1.162 pontos de pregação. O censo de 2010, ao não fornecer uma categoria religiosa correta para definir a membresia da IECLB – apresentou Igreja Evangélica Luterana – acabou prejudicando o estudo da evolução demográfica dessa vertente religiosa. Mesmo assim, os números indicam decréscimo entre o período de 2000 a 2010, em mais de 5% (cf. Tabela 10).

De acordo com o censo, os luteranos tiveram uma variação negativa de -5,90%. O decréscimo é bem mais intenso do que a Igreja Católica (-1,36) e bem acima de uma igreja da mesma classificação como a Igreja Metodista (-0,01). Enquanto em 2000, formava 0,62% da população, em 2010, chegou a 0,52% do total populacional.

Tabela 10 – Igrejas evangélicas Censo – 2010

Bureau de Pesquisa e Estatística Cristã		2010		2000	
Total (1)	190 755 799			169 872 856	
Católica Apostólica Romana	123 280 172	64,627%	-1,36%	124 980 132	73,573%
Católica Apostólica Brasileira	560 781	0,294%	12,03%	500 582	0,295%
Católica Ortodoxa	131 571	0,069%	245,69%	38 060	0,022%
Evangélicas	42 275 440	22,162%	61,45%	26 184 941	15,414%
Evangélicas de Missão	7 686 827	4,030%	10,76%	6 939 765	4,085%
Igreja Evangélica Luterana	999 498	0,524%	-5,90%	1 062 145	0,625%
Igreja Evangélica Presbiteriana	921 209	0,483%	-6,10%	981 064	0,578%
Igreja Evangélica Metodista	340 938	0,179%	-0,01%	340 963	0,201%
Igreja Evangélica Batista	3 723 853	1,952%	17,74%	3 162 691	1,862%
Igreja Evangélica Congregacional	109 591	0,057%	-26,37%	148 836	0,088%
Igreja Evangélica Adventista	1 561 071	0,818%	29,03%	1 209 842	0,712%
Outras Evangélicas de Missão	30 666	0,016%	-10,40%	34 224	0,020%
Evangélicas de origem pentecostal	25 370 484	13,300%	44,01%	17 617 306	10,371%
Igreja Assembléia de Deus	12 314 410	6,456%	46,28%	8 418 140	4,956%
Igreja Congregação Cristã do Brasil	2 289 634	1,200%	-8,01%	2 489 113	1,465%
Igreja o Brasil para Cristo	196 665	0,103%	11,98%	175 618	0,103%
Igreja Evangelho Quadrangular	1 808 389	0,948%	37,12%	1 318 805	0,776%
Igreja Universal do Reino de Deus	1 873 243	0,982%	-10,88%	2 101 887	1,237%
Igreja Casa da Bênção	125 550	0,066%	-2,43%	128 676	0,076%
Igreja Deus é Amor	845 383	0,443%	9,11%	774 830	0,456%
Igreja Maranata	356 021	0,187%	28,37%	277 342	0,163%
Igreja Nova Vida	90 568	0,047%	-1,89%	92 314	0,054%
Evangélica renovada não determinada	23 461	0,012%			
Comunidade Evangélica	180 130	0,094%			
Outras igrejas Evangélicas de origem pentecostal	5 267 029	2,761%	186,16%	1 840 581	1,084%
Evangélica não determinada	9 218 129	4,832%	780,86%	1 046 487	0,616%
Outras Evangelicas	-			581 383	0,342%

Fonte: IBGE. Censo demográfico 2000-2010. Adaptado pela BEPEC⁴⁰⁹

3.7 Considerações finais

A introdução do protestantismo, no Brasil, a partir do século XIX, deu-se por motivações diversas. Entre os protestantismos instalados aqui, o de rito luterano acompanhou a rota dos imigrantes, sobretudo, alemães. Sua entrada foi facilitada por acordos comerciais e diplomáticos entre o governo brasileiro e o britânico. Com *status* de tolerado, o protestantismo evangélico luterano pode ser mantido como confissão de fé dos imigrantes, mesmo que com dificuldades. Durante o *período congregacional*, principalmente, mas pelo menos até a Proclamação da República e a Constituição Nacional de 1891, que levou a separação entre Igreja e Estado, a condição religiosa dos imigrantes criou problemas para sua condição civil. Não só as igrejas não podiam ser construídas em forma exterior de templo e o

⁴⁰⁹ BEPEC. Bureau de Pesquisa e Estatística Cristã. *Censo 2010*: Em meio ao crescimento evangélico, há grande retração das denominações protestantes históricas. 25 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.genizahvirtual.com/2012/07/censo-2010-em-meio-ao-crescimento.html>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

culto tinha caráter doméstico, como os matrimônios entre evangélicos não eram reconhecidos, e assim seus filhos tampouco podiam ser registrados. Para seus mortos não havia lugar nos cemitérios privados disponíveis, pertencentes à Igreja do Estado, isto é, a Igreja Católica. Se não bastasse isso, havia poucos pastores para atendê-los, não mais de 20, entre 1824 até 1864.

As dificuldades civis encontradas pelos imigrantes no país, somadas aos locais utilizados pelo governo imperial para seu assentamento, facilitaram a formação, em alguns locais, de “ilhas alemãs”. A primeira fase da imigração e formação de comunidades é caracterizada pelo abandono pelas autoridades alemãs e Império Brasileiro. Esta situação propiciou que um luteranismo germânico criasse raízes em solo brasileiro, quando comunidades foram organizadas pelos próprios imigrantes, inclusive assumindo funções de liderança religiosa. Com a unificação alemã, e o crescente interesse ideológico e econômico do segundo *Reich*, através do *pangermanismo*, buscou-se relacionar religião (evangélica) e etnicidade (povo alemão), sobretudo, após o afastamento de Bismarck e a sua substituição por Guilherme II. A instituição utilizada para isso foi o Superior Conselho Eclesiástico Evangélico de Berlim. Esta relação, chamada pela literatura de “germanismo”, colocou fim aos processos de aculturação em andamento. A construção de uma teologia das ordens da criação permitiu que a compreensão de povo alemão fosse ampliada para além das fronteiras geográficas, esticando-se para a ascendência sanguínea. Esta relação entre igreja e etnia passou a ser defendida, não só, mas em grande parte, por teólogos, que ocuparam cargos de direção e representação nas sociedades de missão criadas para atender aos imigrantes alemães e teuto-brasileiros, em grande medida, como recurso para conseguir liberação de recursos materiais, culturais e espirituais, no que se chamou de “diáspora” alemã. Isso ocorreu, principalmente, depois da lei eclesiástica da Igreja Territorial da Prússia Antiga de 1907, que possibilitou a filiação das comunidades alemãs no exterior.

No período da institucionalização, através das organizações regionais, conhecidas por sínodos, coube o esforço de reunir as comunidades, então distanciadas, muitas, conscientemente, autônomas e desconfiadas de qualquer tipo de regulamentação por instâncias externas. As consequências da Primeira Guerra Mundial repercutiram na organização regional dos sínodos e nas comunidades, principalmente, pelas medidas de nacionalização tomadas pelo governo brasileiro. Passado o susto, nada mudou na orientação eclesiástica sinodal.

No período entre-guerras e durante a Segunda Guerra Mundial, novamente, medidas foram tomadas pelo governo brasileiro que, em seu programa cultural, desenvolveu medidas para a nacionalização do país, naturalização e aculturação dos imigrantes, sobretudo, através

de ações de nacionalização e fechamento das escolas comunitárias, no controle das atividades coletivas dos imigrantes e nas atividades e serviços religiosos. Estes serviços ficaram prejudicados com a progressiva proibição do uso da língua alemã, bem como de literatura que corroborasse a ideologia alemã do Partido dos Trabalhadores Nacional Socialista Alemão (PTNSA). As comunidades evangélicas luteranas no Brasil foram perseguidas durante a Segunda Grande Guerra, ao mesmo tempo em que muitas pessoas, inclusive pastores, aproximaram-se da ideologia nazi-fascista, em voga na Alemanha, e amplamente difundida pelas sociedades alemãs que auxiliavam no trabalho étnico-religioso no país.

Com o fim da guerra, começa uma guinada histórica e ideológica nos âmbitos eclesiásticos, que cria sementes para a paulatina inserção social do protestantismo étnico luterano no Brasil. Com a aproximação dos sínodos existentes, foi possível a formação da Federação Sinodal, em 1949, que se entende como Igreja de Confissão Luterana no Brasil, assumindo as responsabilidades deste confessar junto ao povo brasileiro. Com a fusão dos sínodos, a partir de 1968, surgiu a IECLB. Como recorte histórico, diante das constantes crises políticas no país e na própria Igreja, a década de 1970, com o mote da responsabilidade social da Igreja, modificou seu *status* de “gueto” para uma condição de participação social. Este recorte serve como baliza para a atuação política eclesiástica junto ao Estado brasileiro, o que não significa reorientação política e ideológica das comunidades evangélicas luteranas. Estas sofreram impacto com as mudanças sociais decorrentes da modernização, industrialização e urbanização, que mudaram profundamente o país. Com isso, a situação de fechamento interno das comunidades, decorrente das condições estáveis que elas vivenciavam, começa a mudar, principalmente, porque são abaladas pelas ondas de migração do país, e pelo empobrecimento dos povos oriundos de áreas rurais. Com o êxodo rural, e a hipertrofia dos centros urbanos, as raízes culturais vão se desfazendo, alterando as tradições herdadas.

Nas últimas décadas do século XX, as comunidades da IECLB passam por transformações profundas, decorrente de um processo de adaptação às demandas sociais e culturais, o que afetaria, principalmente, seu elemento mais forte de coesão e de identidade, a língua alemã. A miscigenação progressiva dos descendentes de imigrantes e a perda de costumes ligados às tradições herdadas forneceram uma dinâmica bastante difícil para uma igreja que buscava se autoafirmar em terras brasileiras. No entanto, a relação entre etnicidade e religião se manteve muito forte e ainda se mantém, mas aos poucos vai sendo rompida. Já na década de 1980 é possível ouvir vozes das instâncias diretivas da Igreja orientando as comunidades para a abertura às pessoas de outras etnias e costumes. É a missão evangélica

em sua universalidade orientada pelo “ide, pois, e ensinai a todos os povos e batizai-os” (Mt 28.19), que não faz distinção entre pessoas (At 10.34), conduzida como política de Igreja.

A mudança de *status* na IECLB veio acompanhada de muitas crises, sendo que a instituição, como apontado, vem aos poucos redefinindo e reorientando sua atuação para além do binômio etnia e religião. Com as ondas de migração no país, uma igreja fortemente rural passou a ter dificuldades em sua atuação tradicional, exigindo novas elaborações em processo ainda em construção. Não há dúvidas de que o luteranismo apresenta dificuldades enormes na atuação em comunidades urbanizadas.

O luteranismo brasileiro apresenta diversificações. O recurso de não fazer uso do recurso da *conversão* encontra resistências em tendências teológicas e grupos organizados concorrentes internamente. Assim como há uma diversidade de protestantismos e catolicismos, há uma diversidade de luteranismos, fracionado em movimentos, que convergiram em instituições organizadas. Do ponto de vista teológico, o luteranismo, ao organizar-se numa instituição eclesial, foi paulatinamente definindo suas bases confessionais. Em termos de membresia, a maior parte dela tem uma relação tradicional com a Igreja, percebida como herança familiar.

Como um tipo-ideal – *protestantismo de imigração ou étnico* – o luteranismo é bastante complexo. Conforme Weber,⁴¹⁰ o luteranismo ficara entre o catolicismo e o calvinismo, tanto na organização quanto na teologia. O seu tipo social “igreja”, ao contrário da de “seita”, revela uma atitude de tolerância e de aceitação do pecador, absolvido pelos sacramentos.⁴¹¹ Mas o tipo social *seita* perdura dentro da instituição e das comunidades fazendo oposição às estruturas eclesiais tradicionais, buscando, também, através da missão interna, o revigoramento das pertenças tradicionais. Conforme Wirth,

contudo, o luteranismo abriga em seu interior tendências que apostam na concorrência religiosa e relativizam a teologia luterana como elemento definidor da identidade religiosa. Pastoralmente deslocam o foco da teologia racionalmente elaborada para a experiência religiosa, geralmente vivenciada em celebrações abertas ao êxtase religioso, com significativos deslocamentos das práticas rituais e litúrgicas bem como sua fundamentação teológica. Ou seja, parece que a dinâmica do campo religioso brasileiro instalou-se definitivamente no interior da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Até que ponto sua teologia e suas opções no âmbito da política eclesiástica darão conta da fluidez característica do campo religioso brasileiro com a constante relativização da tradição como elemento unificador do grupo religioso é uma pergunta em aberto.⁴¹²

⁴¹⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

⁴¹¹ TROELTSCH, Ernst. Igrejas e seitas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 134-144. 1987.

⁴¹² WIRTH, 2005, p. 77.

Assim sendo, apesar de uma abundância de informações produzidas através de abordagens histórico-eclesiais sobre a formação do luteranismo, em sua organização institucional, como a formação dos sínodos e da IECLB,⁴¹³ há pouco material sobre sua dinâmica social, principalmente, no âmbito urbano.⁴¹⁴ Faltam-nos tipologias e pesquisas mais aprofundadas sobre participação, frequência, tipos de pertencimento. Por isso, a nossa proposta é entender as motivações para os diferentes tipos de adesão, mas ao mesmo tempo a dinâmica da vivência religiosa dos novos adeptos.

Autores como Droogers⁴¹⁵ e Bobsin⁴¹⁶ têm pesquisado a dinâmica do luteranismo, em seus aspectos sociais e culturais. Apesar de pontos de partida e de intuítos diferentes, uma mais antropológica outra mais sociológica, Bobsin oferece ricos *insights* sobre o luteranismo nas cidades, assim como Droogers, sobre a relação entre luteranismo e religiosidade popular. Nosso trabalho quer levar em conta a vivência religiosa na relação com a religiosidade popular, buscando compreender a vivência religiosa na vida doméstica e social, as negociações, os conflitos, as bricolagens e as rupturas, nas decisões de mudar de igreja.

⁴¹³ Citam-se alguns: WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2003 (Teses e dissertações; 19). BAADE, Joel Haroldo. *Os conflitos comunitários e sinodais e a formação e consolidação da IECLB: as trajetórias da Associação Evangélica de Comunidades e do Sínodo Evangélico-Luterano até a sua fusão e constituição do Sínodo Evangélico-Luterano Unido em 1962*. 2011. 323 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 2011; LINK, Rogério Sávio. *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997*. 2008. 401 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 2008; STEYER, Walter O. *Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o luteranismo: a fundação da Igreja Evangélica Luterana do Brasil e o confronto com o Sínodo Rio-Grandense 1900-1904*. Porto Alegre: Singulart, 1999.

⁴¹⁴ Existem pesquisas de cunho monográfico e parciais, como as de SCHULTZ, Adilson. *Misturando os espíritos...: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. 2000. 140 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 2000; ainda mais recentemente HENN, Fernando. *O religioso em movimento e a IECLB: as figuras do “peregrino” e do “convertido” de Danièle Hervieu-Léger em diálogo com uma experiência pastoral na IECLB - Paróquia Bom Pastor de Viamão*. 2010. 39 f. TCCP (Especialização em Missão Urbana) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

⁴¹⁵ DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana: relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*, em julho de 1982. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

⁴¹⁶ BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 37, n. 3, p. 261-280, 1997. BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1995a.

4 PRIMEIRO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DE SAPUCAIA DO SUL/RS

4.1 Contexto geral: a comunidade e seu local

A Paróquia Evangélica de Confissão Luterana de Sapucaia do Sul⁴¹⁷ está situada no município de Sapucaia do Sul, cidade que pertence à Mesorregião metropolitana de Porto Alegre e à microrregião de Porto Alegre. A cidade, que faz limite com Esteio, Canoas, Gravataí e São Leopoldo, tornou-se independente desta última em 1961.⁴¹⁸

O processo migratório do campo para a cidade, a partir da segunda metade do século passado, trouxe muitos agricultores para as fábricas urbanas instaladas em Sapucaia do Sul. As indústrias trariam milhares de pessoas de todos os lugares, em razão do número de empregos que gerava. “O parque industrial instalado em Sapucaia do Sul atraiu um contingente populacional muito grande. Os dados do censo de 1980 indicavam que mais de 70% da população adulta provinha do interior do Estado”.⁴¹⁹

Duas pesquisas realizadas por Oneide Bobsin, entre as décadas de 1980 e 1990, oferecem dados sobre a Comunidade, relacionados à migração, trabalho e urbanização. Por mais de três décadas, o processo migratório fez crescer o número de pessoas filiadas à Comunidade Evangélica de Sapucaia do Sul, formada, em 1968, por 30 pessoas. Menos de três décadas depois, na década de 1990, a Comunidade tinha 450 membros adultos, ou 240 famílias, sendo que 90% delas eram oriundas do campo, boa parte, das velhas colônias alemãs.

No início, os cultos eram realizados nas casas. Por muito tempo, a Comunidade esteve sob a responsabilidade pastoral da Comunidade Evangélica de São Leopoldo e Esteio.

Assim, surgiu uma comunidade de fé composta por trabalhadores assalariados em processo de urbanização. A primeira geração de migrantes veio em busca de trabalho, mas sem qualificação técnica para trabalhar nas fábricas. A indústria acolhia estas pessoas e lhes dava uma formação pelo trabalho. A qualificação profissional aconteceu no emprego e em pequenos cursos de qualificação. Muitos membros da comunidade vieram para trabalhar nas

⁴¹⁷ Doravante chamada Comunidade Evangélica de Sapucaia do Sul.

⁴¹⁸ ALLGAYER, Eni. *História de Sapucaia do Sul*. Porto Alegre: Mercosul, 1992. Em 1920, Sapucaia tinha 880 habitantes. Em 1960, a população já alcançara a casa dos 18.000 habitantes. Em 1970, a população da cidade era de 41.744 pessoas. De acordo com o Censo de 2010, o município possui 130.957 habitantes. IBGE. *Estatística do Registro Civil de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

⁴¹⁹ BOBSIN, Oneide. Reflexões sobre a comunidade religiosa em contexto de urbanização. Um estudo de caso. In: BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, p. 45-76, 1995b, p. 69.

indústrias instaladas.⁴²⁰ Com o tempo, algumas famílias foram trabalhar no setor de serviços, especialmente, o comércio. Os filhos destes migrantes já puderam realizar os sonhos de seus pais, qualificando-se em escolas técnicas. Hoje, muitos destes jovens estão com formação universitária, trabalhando de dia e estudando à noite.

Filiaram-se à Comunidade aquelas famílias cuja tradição foi alimentada pela experiência do mundo rural. A grande parte dos membros não conseguiu alcançar níveis de classe média alta, como noutras comunidades, cujos membros, oriundos das velhas colônias teuto-brasileiras, migraram em períodos anteriores, quando a língua alemã e os costumes rurais davam uma certa identidade cultural. Em Sapucaia do Sul, a identidade teuto-brasileira e origem na pequena propriedade rural se fragilizaram como suportes da comunidade\igreja. Mas a urbanização nestas condições fragilizou os muros étnicos,⁴²¹ facilitando, assim, a abertura para pessoas fora da tradição germânica. O casamento e a constituição da família trouxeram para dentro da comunidade pessoas de outras tradições étnicas e religiosas. Certamente, os mesmos fatores acima arrolados fragilizam a pertença tradicional, permitindo o desligamento da Comunidade.

Com o alcance de estabilização no trabalho e de moradia, também as definições religiosas foram se firmando. Nesse sentido, Bobsin fala da consolidação da comunidade:

Como a migração se dá por ocasião do casamento, também este é o período em que vêm as crianças. Seguindo o ciclo tradicional dos ritos eclesiais, esse período de estabilização na cidade é marcado pelo *batismo* e *confirmação*. Em função do *batismo*, define-se o primeiro passo em direção à comunidade. Na fase da confirmação, a vida já entrou na fase de estabilização.⁴²²

Bobsin traz este dado relevante para a pesquisa. A filiação comunitária ocorria, principalmente, em função do batismo das crianças e da confirmação dos jovens. Ainda o processo migratório proporcionava a vinda para a cidade através do casamento, onde se formava um novo lar, e se mantinha os vínculos tradicionais. Também é o casamento a forma de admissão à comunidade, quando um dos cônjuges acompanha a parte evangélica. No entanto, menciona que “a adesão de pessoas de outros credos é muito rara”. O autor ainda se deu o trabalho de contar a migração religiosa dos membros da comunidade.

A respeito de casamento de pessoas não evangélicas (exogamia), têm-se os seguintes números: das 102 mulheres, 39 deixaram a sua Igreja e acompanharam o marido;

⁴²⁰ BOBSIN, 1995b, p. 69

⁴²¹ Originalmente, povoada por descendentes de portugueses e alemães, a cidade recebeu também descendentes de negros, açorianos, árabes, libaneses e poloneses. Depois dos anos 1950, a população da cidade teve um grande incremento populacional devido ao êxodo rural e à busca de empregos, agregando-se às etnias já existentes descendentes de italianos e de japoneses.

⁴²² BOBSIN, 1995b, p. 70. Grifos do original

dos 98 homens, 14 acompanharam as esposas na religião evangélica. Quanto à origem étnica, o quadro é o seguinte: alemã, 143; portuguesa 39; italiana; 11; outras, 8, destas 1 pessoa é de origem africana.⁴²³

Percebe-se que é pelo casamento a grande porta de entrada nessa Comunidade. Da mesma forma, é pelo casamento que homens, mas, principalmente, mulheres deixam a IECLB. A maior parte da população da cidade é católico-romana, e é desta tradição religiosa que vem um dos cônjuges.⁴²⁴ Em todo caso, estes dados evidenciam a importância da pesquisa entre pessoas que aderiram à IECLB pelo casamento.

Bobsin observa, em 1995, níveis distintos de participação da membresia. Como a maior parte dos membros havia nascido na Igreja, vinculada pelo batismo de infantes, através dos pais, o nível de participação variava muito. Havia os que participaram desde o início dos trabalhos no local, e outros que se somaram aos poucos. O grupo maior era formado por pessoas que participavam dos cultos, ritos, sacramentos e promoções. Estes se situavam entre as lideranças e as famílias que pouco participavam, a não ser em situações especiais.⁴²⁵

Os dados da vida comunitária são muito semelhantes aos observados por Bobsin em suas pesquisas sobre a Comunidade. O culto comunitário, realizado aos domingos, mas também aos sábados à noite, é o momento mais importante de encontro. Os grupos de trabalho com jovens, crianças, mulheres ainda congregam as diferentes faixas etárias. Há um grupo de estudo bíblico que se reúne nos bairros. Além da diretoria, envolvida na administração da comunidade, as festas comunitárias tornam-se momentos de encontro entre a membresia.

4.2 A pesquisa

Na pesquisa utilizamos entrevistas semidirecionadas. Realizamos entrevistas coletivas e individuais, pelas quais exploramos alguns discursos que necessitávamos de maiores informações.⁴²⁶ Todos os informantes são provenientes da Igreja Católica e fizeram o

⁴²³ BOBSIN, Oneide. Luteranos, migração, urbanização e proletarização: observações introdutórias a partir de um estudo de caso. *Estudos Teológicos*, v. 29, p. 207-227, 1989. p. 215.

⁴²⁴ Dados do Censo 2010 apontam para uma população de 94.006 declarantes da Igreja Católica. Em relação aos evangélicos foram encontradas 21.631 pessoas. Entre os evangélicos de missão foram encontradas 3.360 pessoas, sendo 1.528 evangélicas luteranas. Os evangélicos pentecostais somam 12.361 pessoas, sendo que 6.524 pertencem à Igreja Assembleia de Deus. IBGE. *Censo Demográfico 2010. Religião: Amostra*. Rio de Janeiro, IBGE, 2012b.

⁴²⁵ BOBSIN, 1995b, p. 55.

⁴²⁶ Entrevistamos 9 pessoas, das quais escolhemos 7 para a pesquisa, por apresentar maior relevância para a problemática de pesquisa. As entrevistas ocorreram entre julho de 2010 e julho de 2011.

caminho direto para IECLB, pela via do casamento. A exceção é uma informante que, ao sair do catolicismo, fez um percurso religioso até descobrir a igreja do esposo.

No estudo que segue, a caracterização da mudança de pertença é realizada através dos seguintes eixos: formação religiosa; aproximação da igreja; conflitos familiares na decisão de mudar de igreja; integração na comunidade de fé; participação comunitária; comparação entre as igrejas; vivência da fé na nova igreja; e relações com o catolicismo atualmente.

Nos eixos-temas selecionados para o roteiro de entrevista, dois fatores chamaram-nos a atenção: a aproximação à igreja pela esfera familiar, casamento e posteriormente o envolvimento comunitário, daí a relação família, casamento e comunidade; e a vivência religiosa dúplice da religião – protestante/católico. Mesmo que estes informantes não continuem frequentando a Igreja Católica, as crenças, os hábitos e as práticas religiosas estão mais próximas do catolicismo que do luteranismo. Juntamente a isto, identificamos a defesa, por parte dos novos adeptos, da vivência dúplice do sagrado.

4.3 Características gerais

A presença de mais mulheres no grupo pesquisado pode revelar uma prática comum em comunidades tradicionais, isto é, a exigência de mudança de religião por parte das mulheres. O perfil das mulheres em termos de idade é adulto, assim como o do adepto homem. A profissão dos entrevistados, por se tratar de uma comunidade situada numa cidade comercial e industrial, gira em torno dos setores do comércio e indústria. O tempo na igreja varia um pouco. Existem casos em que o tempo de membresia não tem mais do que 5 ou 6 anos, e outros casos em que a membresia já passa da casa dos 20 anos. Ainda o número de filhos mostra um padrão regional, uma média de dois filhos por família. Duas das entrevistadas ainda não têm filhos. Os informantes que foram entrevistados são os seguintes:

- Pedro. Tem 37 anos, é técnico em meio ambiente, atualmente graduando em biologia. Migrante nordestino, está na cidade há quase vinte anos. É casado com esposa luterana de origem, com quem tem dois filhos. Católico-romano de nascimento está na IECLB há 15 anos, igreja pela qual optou através do casamento.

- Jurema. Tem 40 anos, cursou o ensino secundário, é empresária no ramo do comércio. Oriunda de uma cidade do interior do Rio Grande do Sul, é casada com marido luterano e tem dois filhos. Católico-romana de origem, ela está na igreja há 22 anos, desde o casamento.

- Patrícia. Tem 30 anos, e é estudante de pedagogia. Natural de Sapucaia do Sul, casou-se com um luterano e tem um filho, fruto de outro relacionamento. Ela é de origem católico-romana. Sua adesão à IECLB ocorreu há 5 anos e levou à re-adesão do esposo.

- Joana. Tem 40 anos, cursou o primário, trabalha como industriária. De origem católico-romana e procedente do interior do Rio Grande do Sul, é casada com marido luterano, tem dois filhos e está na igreja há 20 anos, desde o batismo do filho.

- Mariana. Tem 26 anos, cursou o segundo grau, é comerciária. Nascida em Sapucaia do Sul, de família de origem católico-romana, é casada com marido luterano, e está na igreja há 5 anos, desde o casamento.

- Neusa. Tem 30 anos, cursou o segundo grau, é comerciária. Nascida em São Leopoldo, de família de origem católico-romana, é casada com marido luterano, e está na igreja há 6 anos, desde o casamento.

- Vitória. Tem 40 anos, cursou o secundário, é comerciária. Nascida em Sapucaia do Sul, também era católico-romana, e casou-se com esposo luterano. Tem dois filhos, e está na igreja há 20 anos, desde o casamento.

4.4 Formação religiosa

A passagem pelos ritos religiosos católicos tradicionais (batismo, primeira comunhão e crisma), na maioria dos casos, apresenta pouca variação. Somente um caso não passou pela primeira comunhão e crisma (Mariana), e outro caso não passou pela crisma (Patrícia). Dois informantes mencionam um vínculo mais específico, relatando que foram “coroinhas” quando jovens. Há declarações de participação efetiva dos pais na Igreja Católica, outras nem tanto.

Os relatos dos diferentes informantes evidenciam níveis de participação e de práticas religiosas significativos, especialmente no período da infância e juventude. A participação assídua nas atividades da Igreja reflete a presença da religião na vida dos familiares dos informantes. Os entrevistados relatam, com mais intensidade, sobretudo os que vieram de regiões interioranas para a região metropolitana de Porto Alegre, ainda jovens ou já adultos, a presença dos pais nas decisões religiosas, contrastando um pouco com os nascidos no ambiente urbanizado da comunidade pesquisada. A participação nas missas, principalmente, é lembrada pela maior parte deles como um hábito semanal, realizado pela intermediação e insistência dos pais. Ainda, as diferenças de idade podem revelar níveis de participação religiosa distintos, pois há uma tendência de afrouxamento das exigências quando o declarante é mais jovem.

Jurema descreve sobre a sua religião na infância e juventude:

Eu venho de uma família muito praticante no catolicismo. Fui batizada, primeira comunhão, crisma. Particpei do grupo de jovens. Fiz esse EJC - Encontro de Jovens com Cristo, da católica. Particpei dos grupos de jovens dentro da comunidade, de ler um texto da Bíblia, né, de ler primeira leitura, segunda leitura, de ensaiar cânticos, de fazer passeios a seminários, né, em grupos de jovens, assim. Então eu tive uma vida bem, bem enraizada no catolicismo.

O envolvimento da família com a comunidade de origem também é relatado:

Minha família até hoje, meu pai e minha mãe, até hoje, são católicos praticantes, fundadores inclusive de uma comunidade de Sapucaia [do Sul]. Meu pai foi tesoureiro e festeiro e até hoje é. Minha mãe também sempre trabalhando em prol da igreja, da comunidade.

As práticas religiosas tradicionais do catolicismo são lembradas. Jurema narra que, quando jovem, tinha o hábito familiar de rezar o terço.

Enquanto eu era jovem, antes do casamento, nós tínhamos um ritual, uma vez por semana, ou quando recebíamos a santinha, que passa a imagem de Nossa Senhora, ou de qualquer outro santo, pelas casas, a gente tinha o ritual de rezar o terço. Um terço que meu pai fazia nos ajoelharmos, apoiados na cadeira, todos rezando juntos, com ele acompanhando. Isso era sagrado, uma vez por semana.

Concomitante a isto, Jurema descreve que na infância o período da quaresma era muito respeitado, o que na adolescência a levou, junto com os irmãos, a contestar certa rigidez na vivência religiosa.

Nos 40 dias não podíamos escutar música, não podíamos ir à danceteria, não podia fazer... tinha uma série de obrigações com a história da quaresma, que com a adolescência vieram as contestações do por quê. [...] Eu lembro que a gente questionava bastante isso. Mas sempre seguindo [...]. Meu pai faz o terço até hoje: primeiro dia, um Pai Nosso, uma Ave-Maria e um Credo, lá nos 40 dias ele está o dia inteiro, 40 Pai Nosso, 40 Ave-Maria, e nós mudamos um pouco essa situação em casa, pra poder sair, pra poder se divertir nesse período de quaresma.

Pedro relata que os pais eram católicos praticantes, igreja em que foi batizado, fez a primeira comunhão e se crismou. Ele também menciona o rigorismo exigido no período da semana santa, como a prática de jejum, proibição de banhar-se e de limpar a casa: “E a gente tinha que cumprir, era uma obrigação”, relata. A contestação à ordem estabelecida também é mencionada por ele. O informante narra que na infância estudava em uma escola católica dirigida por freiras, mas com o aprofundamento dos estudos e a preparação para a crisma, começou a questionar alguns ensinamentos e tradições:

Apesar de eu não conhecer outra realidade de igreja [...] tinha muita coisa que eu não concordava. Por exemplo, adoração de imagens que, segundo eles me falavam que não adoravam, né, mas veneravam, eu não vejo diferença. Isso eu não concordei até porque eu gostava de ler a Bíblia. Muita coisa eu li, né. E vi que muitas coisas

não *batia* com que eles pregavam. Tinha muita coisa que eu não concordava. Comecei a questionar [...].

Sua contestação também era dirigida ao culto papal.

E... outro caso que eu acho que foi a gota d'água do colégio, que até veio a intervenção dos meus pais depois, foi eu contestar a adoração que eles têm pelo papa. Eles consideravam o papa um homem santo, enfim essas *coisa*. Respeitava, na época, o papa João Paulo II, sempre respeitei ele muito bem, como pessoa. Como pessoa, pra mim, ele foi um grande homem, mas não o fato de ser considerado santo, na minha opinião, no meu ponto de vista. Daí, foi a gota d'água. Até que uma das irmãs, foi levantado numa... foi bem sério, foi bem constrangedor a situação, porque isso foi levantado numa aula de religião [sala de aula] e... teve essa minha posição. Ela me benzeu com água benta, dizendo que eu tava endemoninhado (risadas).

Apesar disso, ele não deixou de frequentar as missas, nem de participar dos grupos de jovens católicos:

E a partir dali eu continuei frequentando as missas e elas [freiras] não me entendiam, porque eu frequentava e eu era rebelde, no ponto de vista delas. Mas igual, eu participava das missas, sempre frequentei, nunca deixei de frequentar. Inclusive tinha as missas de manhã, eu raramente perdia, só que tinha muita coisa que eu não concordava. [...] Fui coroinha, participei de vários grupos de jovens.

Patrícia revela que a família toda era muito católica. Sua participação na igreja vem do tempo de criança, pois além de ser coroinha, entrou no “Apostolado Coração” (?). Segundo ela conta, sua mãe era “beata”, frequentando à igreja todos os dias. A exigência da mãe sobre ela fica evidenciada no hábito de ir ao Santuário Padre Reus,⁴²⁷ lembrado como uma ocasião em que sentia muito “medo”. No entanto, a informante relata que apesar de participar mais tarde de um grupo de jovens da comunidade católica, onde a família comungava, ela não quis passar pela crisma, pois foi “enjoando” do excesso de igreja:

A minha família é também católica. E de família, de esquema, tias, tios, a família toda, no geral assim. Toda muito católica. E eu vim seguindo. Fui batizada, aí fiz minha primeira comunhão, também fui coroinha. [...] A minha infância foi bastante perturbada, assim, eu fui criada pela minha mãe. Minha mãe é católica até hoje, assídua, fanática, chega a ser uma coisa de fanatismo. Chega a ir a 3 missas no mesmo dia. Chega a ir *no* Padre Reus, no padre Adélcio e outra. É uma coisa que eu acho assim, muito... eu fui criada dentro deste sistema, daí com 9, 10 anos, eu fui coroinha, na Igreja Católica, depois eu fui [...] àquele encontro de senhoras, do Sagrado Coração, eu fui a primeira criança a participar do grupo da Igreja da Fátima.

⁴²⁷ O Santuário Sagrado Coração de Jesus é um dos principais pontos turísticos da cidade de São Leopoldo, recebendo milhares deromeiros mensalmente, os quais pagam promessas por graças alcançadas, geralmente a pé partindo de diversas cidades da região metropolitana de Porto Alegre. Padre João Batista Reus, nascido Johann Baptist Reus (Pottenstein, Baviera, 10 de julho de 1868 – São Leopoldo, 21 de julho de 1947) foi um padre católico teuto-brasileiro. Ele ingressou na Companhia de Jesus e foi ordenado sacerdote, e mandado para o Brasil. No país, foi professor de teologia no Colégio Cristo Rei, na cidade de São Leopoldo. O Padre Reus tinha visões, especialmente, nas celebrações das missas. A ele são atribuídos milagres, e ao falecer já tinha fama de santo. Seu processo de beatificação iniciou em 1958 e foi retomado em 1990. O processo ainda tramita no Vaticano. Atualmente Padre Reus é considerado um Servo de Deus. Para aprofundamento, cf. WOBETO, Afonso. *Padre Reus*. Porto Alegre: Tchê!, 1985.

Com 12 anos, mais ou menos, eu ainda seguia a mãe sempre, só que minha mãe não vai à missa só no domingo, ela vai de segunda a segunda no Padre Reus e tudo, e eu tinha que ir junto, e aquilo foi me, não sei... foi me enjoando. Não fui mais, fui me desencantando, aí me afastei, não queria mais ir; ia esporadicamente.

Patrícia estabeleceu uma relação intensa com a comunidade católica, a partir do grupo de jovens. Neste grupo, ela foi bem acolhida. Participou da formação dos jovens que seriam incumbidos da organização dos encontros posteriores. Porém, neste período, quando tinha 17 anos, ela engravidou, sendo logo desaconselhada pelo padre a continuar participando das atividades. Ela relata que o padre local, preocupado com o mau exemplo dela, procurou induzir o grupo a não aceitá-la mais.

Eu *tava* muito feliz, foi um momento muito bacana da minha vida. [...] Daí, o padre não deixou eu participar, porque eu seria um mau exemplo, assim, pros outros... isso me marcou muito, assim, porque além de ser um momento que eu precisava, tanto psicologicamente, de estar envolvida ali, tanto na questão da fé, assim, de tu ter alguns horizontes, e aí foi uma decepção, assim, daí resolvi sair e a partir dali, comecei a desanimar. [...] O que eu acho, hoje, mesmo com a maturidade que eu tenho, seria um grande momento até de usar como exemplo, né, até porque depois, agora assim, agora eu encontro ainda algumas que foram assim, um tempo depois, depois que eu ganhei o Jonas [filho], eu encontrei várias, assim, grávidas, então, assim, eu acho que não, eu não seria exemplo nem pra sim, nem pra não. Eu achei que isso foi, e veio do padre, assim, não foi do pessoal, tanto que o pessoal tentou, mas o padre me vetou totalmente, assim.

Joana relata a exigência dos pais para que frequentasse regularmente as missas, apesar deles não serem assíduos. Ela menciona a prática de uma tradição religiosa popular, a circulação da imagem de Maria pelas casas dos fiéis:

A gente tinha esta santinha que vinha passear nas casas, a gente ia todos os meses nas casas fazer oração, reunia a mulherada pra fazer as orações, os terços, as novenas. Os pais iam *na* missa muito pouco, só nós crianças que famos. E quando, depois de grande, que a gente veio pra cá [Sapucaia do Sul], aqui também eu acompanhei bastante missas, aqueles terços e novenas. Mas nunca deixei de ser aquela criatura, né, de criança a gente fez comunhão, fez crisma, a gente nunca deixou de acompanhar a Igreja Católica...

Nota-se que Joana, ao migrar do ambiente rural para o urbano, manteve as práticas religiosas aprendidas na infância e juventude, apesar do espaço urbano, muitas vezes, provocar situações de desenraizamento e destradicionalização, o que afeta a vivência religiosa.

Observam-se ainda outras dinâmicas sociais na familiarização e socialização com a comunidade religiosa. Mariana, nascida em ambiente urbano, menciona ter sido batizada, quando criança, na Igreja Católica, mas, ao mesmo tempo, relata que não teve um “histórico de religiosidade”, pois não passou pela primeira comunhão e crisma, apesar de participar de grupos de jovens e das missas na adolescência. O fato dos pais não a incentivarem a

frequentar à igreja, serve como explicação para o não cumprimento dos ritos religiosos de passagem tradicionais. Foi através dos colegas de escola que foi reinserida no catolicismo:

É, então, assim, eu fui batizada, assim, na Igreja Católica, mas não fiz crisma, não fiz comunhão e adolescente, daí com a minha opção e dos meus colegas de escola, comecei a frequentar os grupos de jovens [...] e as missas. [...] Mas um histórico assim de religiosidade na minha vivência, eu não tive. É, na verdade, é assim. Depois que eu saí, que eu comecei a conhecer um pouco mais da Igreja Católica [...] aquelas confissões, aquelas confusões de adolescentes, que acaba tornando a cabeça da gente, fica mais fácil da gente acreditar em alguma coisa. E foi o que aconteceu. Acabei indo às missas com ela [mãe] nos sábados e comecei a conhecer um pouco mais da história.

Neusa, por outro lado, menciona a participação ativa no catolicismo, o cumprimento de todos os ritos de passagem, até o período da adolescência.

Aí, também era assim, ia na igreja com a mãe desde pequenininha, a mãe sempre foi, e a gente sempre ia junto, acompanhar... daí, depois, fiz a primeira comunhão, depois a crisma, daí, depois da crisma, comecei a trabalhar, aí não ia mais tanto como antes. Eles tinham também, assim, as pessoas adoravam ir limpar a igreja, e eu também gostava de ir limpar, depois as pessoas ofereciam café, depois de limpar o salão, daí eu ia mais ajudar a limpar por causa do café, eu adorava.

Vitória foi batizada, passou pela primeira comunhão e crisma na Igreja Católica, contudo, relata a não assiduidade às missas. “Eu ia primeiro às missas, com a família... Sempre tinha um casamento. Missa até a gente ia, mas eu vou confessar, não era aquela coisa assídua, assim, sabe”?

Notam-se, portanto, níveis de participação bastante ativos, o que proporcionou a criação de laços de identidade com o catolicismo, que presente nas trajetórias individuais e familiares na infância e juventude, manteve-se na migração para a nova cidade, ou nos casos de origem urbana, a manutenção da igreja de origem familiar na adolescência.

4.5 Aproximação ao luteranismo: casamento, família e comunidade

As motivações para a mudança de igreja ocorrem, principalmente, em razão da mudança de estado civil, isto é, são propiciadas pelo casamento – pela união a um parceiro ou uma parceira filiado à IECLB. Este processo envolve por consequência a nova família e a comunidade dos adeptos. A passagem de uma igreja para a outra, na grande maioria dos casos, é marcada por um rito de passagem, como a benção matrimonial, mas isto não é regra absoluta.

O parceiro ou a parceira do novo crente era membro da IECLB, mas nem sempre isto significa uma participação efetiva na comunidade, o que torna a passagem problemática, já

que o novo adepto, muitas vezes, é *praticante regular* na Igreja Católica. Nos casos em estudo, a passagem ocorre sem grandes dificuldades, mas também pode ser tensa, envolvendo discussões profundas no momento em que a decisão pela igreja do cônjuge é tomada. Sendo assim, a mudança de pertença religiosa não ocorre naturalmente. É um ato de embates que envolve a família de ambas as pessoas, sendo que, em alguns casos, acaba bem, enquanto em outros o vínculo anterior com uma tradição de fé nunca chega a ser interrompido, sendo motivo de nostalgia. Diante disso, boa parte dos informantes busca envolver os filhos na comunidade, para que não percam a socialização religiosa, pois os cônjuges de origem luterana, ao não receber incentivos à participação religiosa, por parte da família, não desenvolveram vínculos com a comunidade religiosa.

A aproximação ao luteranismo pela via do casamento é o caso de Neusa. De família católica tradicional, ela começou a namorar um jovem luterano. O desconhecimento da tradição de fé do futuro marido fica evidenciado em sua narrativa: “Eu não sabia o que era luterano. Eu disse pra ele: ‘Não é aquela igreja de fazer gritado, [se for] eu não vou’”. Chama a atenção que o conflito sobre a mudança de igreja ocorreu já no início do relacionamento. Também seu irmão havia casado na IECLB e, portanto, mudado de igreja, mas ela continuou desconhecendo o luteranismo.

Neusa relata que primeiramente queria passar pelo rito do casamento na Igreja Católica. Nota-se em seu discurso uma identificação individual muito ligada ao pároco local: “Eu disse pra ele: ‘Eu vou casar no Padre Adélcio, não vou casar na Igreja Luterana’”. Em sua declaração, o nome do padre⁴²⁸ aparece mais vezes que a referência à Igreja Católica. Devido à insistência dela, o namorado cedeu e aceitou o casamento na comunidade católica.

Eu já puxei o assunto no início. O dia que eu casar, eu não caso nessa religião, na luterana. Eu achei bonito o casamento do pastor, não teve diferença nenhuma pra católica (fala com um tom irônico), falei que eu gostava do padre Adélcio e tudo, gosto não tenho nada contra ele, mas eu quero casar com... *no* padre Adélcio, ‘o padre Adélcio’, eu disse pra ele. E ele disse: ‘Então não vai ser comigo, porque eu vou casar na luterana’ (ri sozinha)... até que foi.

No entanto, quando o padre exigiu do noivo, não católico, que passasse pela primeira comunhão e crisma, criou-se um impedimento, pois os noivos desejavam se casar e não havia este tempo todo para esperar. Também, segundo ela, a exigência causou indignação no namorado que se recusava a passar pelos ritos que já havia feito em sua comunidade de origem. Eles se dirigiram, então, à Comunidade Luterana de São Leopoldo, que aceitou a

⁴²⁸ Padre Adélcio identifica-se com a Renovação Carismática da Igreja Católica. Tem uma forte personalidade, através da qual congrega muitas pessoas nas celebrações/missas.

realização do casamento, não fazendo nenhuma exigência específica em relação à condição religiosa da noiva, além do que ela já havia passado na comunidade de origem. Em conversa com o pastor local, ela relatou que desejava mudar de igreja e que tinha gostado dos cultos, pois já ia regularmente, em companhia da sogra, que atuava na intermediação do conflito em torno da igreja a ser escolhida para o casamento, pois ela também havia mudado da Igreja Católica para a Igreja Luterana, igualmente pelo casamento. Revela-se, nesse caso, que a mudança de igreja ocorre mais por uma questão de assincronia em relação aos ritos exigidos pelo padre, do que uma ligação estabelecida com a Comunidade Luterana.

Já Vitória revela que o assunto sobre a igreja a ser escolhida para realizar o casamento não foi um tema debatido já no início dos planejamentos. “Eu nunca fiquei pensando ele é luterano, eu sou católica”. Ela relata que quando pensou em escolher a igreja, prontamente foi até a Igreja Católica. A formalidade dessa Igreja também aparece na exigência da realização de ritos religiosos pelo esposo, antes da celebração do casamento. Seu atual esposo também se recusou a passar pelos ritos exigidos, e sugeriu uma conversa com o pastor da comunidade. Ela assim descreve a conversa com ele:

Aí, meu marido disse: ‘Eu não vou fazer essa ‘coisarada’ toda’. Eu disse: ‘tudo bem’. Na empolgação. Então ele disse: ‘Você não quer ir conversar na nossa igreja, com o pastor?’. Eu disse: ‘Eu vou, não tem problema, vamos’. Aí, fomos lá, eu expliquei para o pastor a situação. Ele disse: ‘Olha, se você quer casar na nossa igreja, você casa, depois vai ver, se você quiser ficar aqui, se quiser ficar lá, não tem problema algum’.

Vitória revela que teve medo da reação da família, de etnia italiana. Neste caso, aparece a questão étnica, católico-gringo & luterano-alemão. Por outro lado, a liberdade deixada pelo sacerdote local a deixou mais aliviada, pois haveria tempo para pensar sobre qual igreja seguir posteriormente.

Minha família toda era católica, gringa. [...] Então eu disse: ‘Quem tem que aceitar é meu pai e minha mãe, os outros não têm nada que ver’. Então eu disse pra eles e eles disseram que ‘tava tudo bem, o negócio deles era ver casando’... Todo mundo saiu maravilhado. O pastor fez uma celebração muito boa [...] a mensagem interagiu com as pessoas, fez uma bênção pro pessoal. Foi um casamento muito comentado depois, porque minha família, nem eu, não conhecíamos como eram os luteranos.

Joana revela a importância da família do namorado na iniciação e aproximação com a Comunidade Luterana. Foram os seus sogros que a trouxeram a essa Igreja. Ela relata que no início não se sentiu bem no novo local religioso, pois não conhecia as demais pessoas, mas aos poucos, através dos sogros, isto foi mudando. No entanto, a saída do catolicismo foi um processo trabalhado aos poucos.

A minha gente [sogros] me aconselhou, me apoiou, foi maravilhoso. Eu disse: ‘Mas a religião católica... deixa-me ir mais uns dias, depois a gente continua. Deixa-me me afastar primeiro pra depois ir pra luterana. Eu disse: ‘Primeiro tem que chegar num ponto em que eu encerrei com a católica, e vou pra luterana que eu acho que será meu lugar. E aqui é meu lugar, e o resto de minha vida é aqui dentro’.

Como Joana não passou pelo rito de bênção matrimonial, o processo de afastamento da igreja anterior foi mais lento que os demais, ocorrendo somente com o nascimento do primeiro filho, como veremos em seguida.

Outro relato descreve o desconhecimento da tradição religiosa luterana. Pedro, proveniente da Região Nordeste, relata que conheceu a atual esposa numa festa. Ao conversarem sobre religião, ficou surpreso, pois ela se dizia evangélica, mas “bebia cerveja”.

Foi até uma situação bem interessante, porque eu [a] conheci, ela estava tomando cerveja, e aí começamos a conversar e tal, aí, falando em religião e tal, ela disse que era evangélica. Aí, opa (risadas). Aí, começamos a conversar, ela falou que era evangélica, que os pais eram evangélicos. ‘*Ta*, e eles permitem beber?’ ‘Permite’. ‘Não tem uma restrição *enquanto* a isso?’ Se tu perguntar pra dez [pessoas], sem medo de errar, eu acho que os dez vão te responder a mesma coisa [evangélicos não bebem bebidas alcoólicas]. É o mesmo ponto de vista em relação às igrejas evangélicas, sempre aquela tradição.

Na concepção do informante, evangélico era sinônimo de pentecostal.⁴²⁹ Bobsin cita que o hábito de tomar cerveja entre os teuto-brasileiros age como um mecanismo de “resistência cultural”, pois a “cerveja faz parte de nossa cultura”, portanto, um patrimônio cultural.⁴³⁰ Ele recebeu o convite da futura esposa para conhecer à comunidade religiosa e, para sua surpresa, apresentava características próximas a sua forma de pensar:

Ela começou a falar que era da Igreja Luterana, parecida com a Igreja Católica, e eu vim, por curiosidade. Quando eu cheguei, com 22 anos, a gente tem a necessidade, quem se cria com a presença de Deus, tem aquela necessidade de participar, mesmo não concordando, tu vais em busca de alguma coisa, você tem aquela necessidade, e eu continuei frequentando as missas de domingo, não todos os domingos, mas uma ou duas vez por mês eu ia à missa. Aí, a esposa me convidou pra vir ao culto. Eu me concentrei muito naquele culto, comecei a conversar com o pastor, a buscar material sobre a Igreja Luterana. Mas puxa vida! Era exatamente aquilo que eu pensava, fechou com todo o meu pensamento, desde a revolução que Martinho Lutero fez com a igreja. E a esposa disse: ‘Tu não queres pensar melhor’ - a gente tava namorando ainda. Eu disse: ‘Não, é essa mesmo’. Não tive influência de ninguém, exceto da minha esposa, quem me trouxe. Foi uma coisa que eu buscava, eu não sabia, e encontrei quase que por acaso.

Chama atenção a relação que o entrevistado estabelece entre suas concepções e o pensamento de Martinho Lutero, reformador da Igreja. Esta relação estabelecida na

⁴²⁹ Sobre a relação entre as igrejas protestantes e o consumo de álcool, ver WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004. Em relação ao pentecostalismo e proibição do uso de álcool, ver: SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

⁴³⁰ BOBSIN, 1995b, p. 58.

aproximação com a Comunidade vai sendo aprofundada através de livros e da internet. Ele continua: “É interessante que todas as ideias dele [Lutero], do que ele pregava, aquilo batia com a minha. Parece que nos encontramos, aquilo, com aquelas ideias, parece que não teve confronto nenhum com as minhas”.

A migração religiosa pelo casamento também proporcionou conflitos, como é o caso de Jurema. A mudança de pertença religiosa é uma decisão que, em alguns casos, não envolve apenas o indivíduo, mas, ao contrário, acaba por envolver toda a família. Esta decisão pode, em alguns casos, ocorrer tranquilamente, dependendo da trajetória individual e do envolvimento com a tradição de fé que se está deixando para trás, e a relação da família com a religião, como também pode ser um processo conflitivo, onde personagens familiares entram em cena, possibilitando um jogo em que as tomadas de decisões são dramáticas.

Jurema argumenta que há uma tradição em sua família da mulher mudar de religião.⁴³¹ Por isso, ela já sabia que precisaria mudar de confissão religiosa, e adotar a igreja do marido.

Ah... quando comecei a namorar o Márcio [marido], a gente descobriu religiões diferente. Conversamos e tal, chegamos a conclusão que íamos nos casar, chegou a questão da religião, né. Ah... existe assim... ah, no meu grupo assim, existe uma situação que, na maioria das vezes, a mulher acompanha o homem na religião. Ah... aí eu tive alguns problemas na família por causa disso, porque... eh... de não aceitação, porque eu optei em ficar na luterana com o Márcio. [...] Foi meio imposto assim, não, a mulher tem que seguir o marido...

Ela conta que os conflitos foram com os pais, especialmente, com seu pai: “Então foi um conflito muito grande, com minha família, eu tive atritos violentos com meu pai”. Jurema relata que para amenizar o conflito, negociou a celebração do casamento de forma ecumênica, com a presença do pastor e do padre, mas celebrado no templo católico. Apesar disso, ambos os sacerdotes reiteraram que havia a necessidade de escolher uma das igrejas, por causa dos filhos que viriam no futuro. A negociação com o marido foi de que o casamento seria celebrado na comunidade católica, em que seu pai era praticante, mas que os noivos seguiriam a Comunidade Evangélica Luterana. A informante revela que já passado tanto tempo o conflito com o pai ainda permanece.

Eu sou casada há 22 anos e até hoje eu não posso dizer assim ‘pai eu não sou católica mais’. Isso eu omito pra não ter... eu trabalho, eu faço parte da comunidade e tudo, ajudo nos churrascos até, e vendo os convites lá, mas de quando em quando ele me pergunta assim: ‘De vez em quando você vai à Igreja Católica’. Eu digo:

⁴³¹ Ainda que não utilizemos do recorte de gênero na pesquisa, não devemos deixar de perceber um caso que se configura numa tradição de dominação masculina sobre a mulher, que envolve a esfera religiosa. BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n.2, p. 133-184, 1995.

‘Vou pai’. Eu não posso tirar essa situação dele, uma pessoa criada na colônia, que se cria da maneira que ele se criou [...]. Na época o “padre” [pastor] teve que intervir, conversar com ele, explicar que existiam poucas diferenças, entre a católica e a luterana, que eu não estava me afastando, do que eu tinha aprendido e do que ele tinha me ensinado. Mas foi bem complicado.

Dessa forma, a participação religiosa na nova comunidade de fé somente se intensificou quando os filhos iniciaram o ensino confirmatório:

Nós casamos e eu fiquei perdida e agora? Ele não era praticante, eu não conhecia ninguém, e aí o que aconteceu? Eu me acomodei, eu não ia em nenhuma e nem outra, aí eu cheguei, e bom para aí! E foi, na verdade, o que puxou mesmo, daí eu comecei a me entrosar, comecei a participar, mas foi na confirmação. Aí tinha reuniões, eu conheci um pai, conheci, né, o pastor, e aí tu começa a *ti... ti...* fazer amizades...

A imposição da mudança de igreja, nesse caso, trouxe mudanças somente superficiais. Talvez, devido a esta situação, da mesma forma que Joana, ela continue mantendo muitas das tradições ligadas ao catolicismo, como veremos adiante.

Patrícia, que havia sido afastada da Igreja Católica, por causa da gravidez no final da adolescência, descreve que se rebelou com aquela situação, porém manteve a fé em Deus e a busca espiritual. Entretanto, quando o filho nasceu, sua mãe a influenciou para que o batizasse na Igreja Católica. Apesar de contrariada, ela cedeu e batizou o filho, porém, rompeu com a igreja anterior. Esta situação foi difícil, narra a declarante, pois precisava de um lugar, uma comunidade para congregar e participar e não poderia mais ser a Igreja Católica.

Porque a gente diz ‘ah, eu tenho um Deus, eu acredito em Deus’, mas é bom você ter uma comunidade participante [...] eu sempre acreditei muito em Deus, sempre gostei. E tem aquilo, né, tu pode *ta* presente com Deus, pode estar em sintonia com Deus, mas parece que sozinha tu é tão fraca, parece que se tu não tem uma comunidade, não tem um envolvimento [...] é bom você ir num domingo, dividir aquilo com várias pessoas. Daí, eu sentia aquela necessidade. [...] Eu comecei a procurar um lugar pra levar o Jonas, pra levar minha família e aí eu fiz um rodízio de igrejas, acho que andei por tudo que é igreja [...] até me encontrar.

Ela conta que passou por diversas igrejas: “Eu fui *na* Universal, eu fui *na* Testemunha de Jeová, eu fui *na* Show da Fé [Igreja Internacional da Graça de Deus], Quadrangular... teve mais... [...] e então eu ia, ficava um tempo”. Ela descreve que acompanhou mais de perto as Testemunhas de Jeová, através de uma missionária desta igreja, mas que aos poucos foi se desgostando, pois não se sentiu bem:

A Testemunha de Jeová tinha uma senhora, a dona Tânia [...] Eu estudei um ano a Bíblia com ela, ela ia lá *na* minha casa, e aí, esporadicamente, eu ia *no* culto deles, fui algumas vezes, mas, mais foi o estudo mesmo. Mas sempre tinha alguma coisa que não, sabe?... uma coisa que não fechava, que eu não me sentia bem, ou eu achava que não era correto, sabe? Coisas que não iam se fechando. E... aí chegou até

um tempo que eu fiquei meio surtada. Pensei Deus está... tem um monte de igreja e você não quer nenhuma, te decidi, né...

Sua chegada à IECLB foi através de uma conversa com um casal de evangélicos luteranos, que conhece desde criança.

E aí um dia eu *tava* neutra assim, sem ir *em* lugar nenhum, ãh... onde a gente mora tem um mercado e os donos do mercado são luteranos há anos. E... um dia eu fui *no* mercado, e a gente se conhece desde pequenininho, assim, e a gente estava conversando e veio a questão da igreja, e ela disse: 'Eu sou luterana. E eu disse: 'Meu marido também é luterano'. 'Mas vocês não vão *no* culto ali'? Eu disse: 'Não, a gente nunca foi'. 'Mas vocês têm que ir, eu vou entrar em contato com o pastor [...] pra ele fazer uma visita, pra ele... quem sabe vocês vão ali, tu vai adorar não sei o que'... e aí o pastor, e aí, eu dou crédito também pro pastor, acho que ele acabou, de repente, se eu viesse aqui assim, como eu *tava* tentando ir nas outras, poderia acontecer de eu não me sentir tão bem, como eu fui tão bem acolhida. Daí, um dia, eu recebi uma ligação, se ele podia vir fazer uma visita. Ele foi e eu fiquei bem encantada, da simplicidade, ele passou como era a comunidade.

Depois da conversa com o pastor, a disposição de assumir a nova Igreja foi uma decisão tomada em conjunto com o esposo evangélico luterano não praticante, que deveria participar junto com ela:

Quando o pastor veio lá em casa, eu e meu marido tivemos uma conversa bem séria. Se nós vamos estar participando, ou é só pra dizer que a gente é de algo, como se fosse um partido político. E aí eu falei bem isso. Se for pra gente ser participante, participativo, estar na comunidade, não precisa viver lá dentro. Aí, ele disse: 'É pra gente participar mesmo'. Ah, então *ta*, se não, então não.

Ela se sentiu acolhida no novo local de culto, sendo que a nova comunidade de fé supriu sua busca por um lugar religioso.

Há um caso dissonante, em que a aproximação à comunidade veio através de um dos grupos de interesse, mais especificamente, pelo grupo de jovens, o qual a informante veio a participar depois de conhecer o namorado, evangélico luterano de origem. Este é o caso de Mariana. O grupo de jovens da comunidade a acolheu bem, proporcionando-lhe, no final da adolescência, sociabilidade e formação religiosa que não havia tido na Igreja Católica. Ela identifica o acolhimento como essencial em sua decisão de mudar de igreja:

Eu sempre fui bem recebida, então acho que se torna mais fácil [...] o acolhimento, fazer parte de um grupo, de um grupo pequeno, onde as pessoas realmente se interessam, é diferente de fazer parte de um todo, que é tão grande, que, muitas vezes, tu não és reconhecido, eu sinto assim. Como é que uma pessoa vai vir, vai saber teu nome, olhar dentro do teu olho, e ver que aquele dia você não está tão legal, falar pra ti, ir à tua casa e saber o que está acontecendo dentro do ceio da tua família? Isso eu acho bem importante, isso é crença pra mim, querer ver o outro bem, independente da religião ou daquilo que ele segue. Então, foi isso que eu senti aqui.

Como sua família, de origem católica romana, era mais relaxada em relação à cobrança de participação religiosa, ela aderiu ao luteranismo aos poucos, através do grupo de jovens, quase como uma primeira experiência religiosa mais institucional. Nota-se, nessa declaração, que a participação religiosa começa pelo grupo de jovens, e através dele há o despertar de interesse em conhecer mais profundamente a comunidade e a tradição religiosa luterana.

Ao optarmos pela separação entre o marco demarcador do rito de passagem e a integração comunitária, precisamos esclarecer um ponto. O casamento age como um rito que marca a passagem de uma igreja para outra. No entanto, diferentemente de um disparador (tal como uma conversão), isto não significou a participação efetiva, imediata dos novos adeptos. Em alguns casos, isto só veio a acontecer a partir do envolvimento dos filhos nos ritos de passagem e nas atividades comunitárias regulares.

4.6 Integração e participação na nova comunidade de fé

O acolhimento dos novos adeptos na nova comunidade de fé é destacado pela maior parte dos informantes. Nos discursos, não há registro de problemas com os demais fiéis ou alguma oposição a suas participações. Se há conflitos, eles aparecerão posteriormente devido a elementos ligados à organização de festas ou eventos promovidos pela comunidade, ou conflito entre diretorias, mas não de ordem religiosa.

Pedro esclarece que a integração veio antes mesmo que a participação efetiva. Reitera o acolhimento das pessoas e do pastor e não encontra diferenças étnicas na comunidade:

Foi muito fácil, quando eu cheguei, eu interagi, tive a oportunidade de conhecer o pastor, também fui muito bem acolhido. [...] Acho que foi um dos fatores que me deixou mais à vontade, este acolhimento do pastor, das pessoas. Eu acho que por ser uma comunidade que é, não são muitos participantes [...] todo mundo se conhece ali, né, eu achei bem interessante participar daquele grupo ali, é... todos te respeitam, te olham [...] *por não ser alemão*, é... ninguém me olhava com indiferença, né.

A relação entre adesão e participação depende de alguns fatores, que podem ser determinantes na passagem entre as igrejas. A participação religiosa ativa nem sempre é imediata. Jurema, por exemplo, confessa que a sua integração foi mais problemática por causa de seu total desconhecimento da nova comunidade de fé. Isto é colocado como um “preço a ser pago” pela mudança repentina. A participação efetiva só se deu quando o primeiro filho iniciou o ensino confirmatório, que começa quando a criança completa 12 anos de idade,

tendo duração de 2 anos. Disso, podemos concluir que a participação na nova comunidade de fé só ocorreu 12 anos após sua benção matrimonial.

De forma semelhante, Neusa menciona que não continuou participando dos cultos após o casamento: “Quando eu casei, eu não fui mais, só umas duas vezes. Era lá em São Leopoldo, a gente tinha preguiça de ir e não ia”. A frequência mais efetiva dos momentos de culto ocorreu após o falecimento do sogro: “A gente começou [a frequentar] bem mesmo foi agora, quando meu sogro faleceu, 2 anos atrás. [...] Nós viemos de novo na missa de sétimo dia [sic], eu sei que depois passou”.⁴³² Os seus familiares, assim como ela, vivem em Sapucaia do Sul, há alguns anos, mas ainda continuaram filiados à Comunidade Luterana de São Leopoldo. A filiação à Comunidade Evangélica de Sapucaia do Sul, por meio de transferência, ocorreu a pedido da pastora local, pessoa que oficiou o sepultamento. Eles a conheceram naquele momento, logo após o falecimento do sogro dela. A permanência e a participação efetiva ainda são frágeis, necessitando da interferência da pastora, como ficam evidenciadas em seu depoimento: “Nós só participamos do culto [...] agora a gente está bem relaxado. No início, vínhamos bem seguido”. Isto significa que a participação efetiva ainda não ocorreu, possivelmente, venha a se intensificar a partir de outro rito de passagem.

Vitória relata que, no início, frequentava somente as celebrações mais festivas, como Natal e Páscoa. Com o nascimento do filho, o casal relaxou mais ainda. A participação mais efetiva ocorreu no período em que sua filha começou a cursar o ensino confirmatório, muito em razão da exigência da participação dos confirmandos nos cultos. Também foi o momento em que o pastor conseguiu envolver o esposo dela na diretoria da comunidade.

A partir do ensino confirmatório a gente começou a vir mais, tinha que trazer ela [filha]. Então o pastor falou: ‘Vem mais’, para o meu esposo fazer parte da diretoria. Ele disse que estava se formando, que depois viria. Então ele se formou em ciências contábeis; duas semanas depois o pastor disse: ‘Agora você vem’. A minha filha tinha sido confirmada, continuou na juventude, eu comecei a participar um tempo da OASE com minha mãe, depois ela ficou doente e não vim mais. Depois meu guri participou do ensino confirmatório [...].

A importância do pastor como incentivador de maior participação comunitária, mas sem exercer grandes exigências, também é relatada por Joana. Participante ativa na Igreja Católica na cidade natal, manteve as práticas religiosas na nova cidade. Ao nascer o primeiro filho, hoje com 19 anos, ela procurou o padre da paróquia que frequentava para batizar a criança. Para seu espanto, não foi acolhida e recebida pelo pároco:

⁴³² A IECLB não realiza missa de sétimo dia, tradição da Igreja Católica, mas sim um culto em memória da pessoa falecida, quando são mencionados alguns dados da pessoa que partiu, e termina com uma bênção à família enlutada. Nota-se que essa expressão demonstra que a passagem da entrevistada do catolicismo ao luteranismo é tão frágil que a própria linguagem religiosa não sofreu alteração significativa.

[...] Ele me disse assim: ‘Mas, você é casada?’ Eu digo: ‘Não’. ‘Da onde você veio?’ Eu disse: ‘Eu vim da católica. Só que eu sou de Venâncio Aires’. ‘E seu companheiro?’ Eu disse: ‘Meu companheiro é luterano’. Então... ‘eu não lhe devo nada’ - ele disse. ‘Ao sair daqui, você se encaminha ao seu pastor e vai pedir o seu batizado, aqui você não vai ter nada, se você quer continuar na igreja como membro, como católico, você pode continuar, agora pra batizar não vai servir’. Eu olhei pra ele e disse: ‘Eu, como filho de Deus, tendo um filho dentro de mim, junto comigo, nove meses carregando, pra chegar aqui nesse ponto resolver e sair, e me soltar *as pata*, acho que nesse ponto eu não cheguei’. Eu disse pra ele: ‘Eu vim aqui conversar na santa paz, você, como padre, não soube explicar, então eu vou procurar o meu direito’. ‘A porta está aberta’ - ele disse. Somente a porta está aberta.

Ela explica que conversou com a sogra, que lhe recomendou ir até a Comunidade Luterana, conversar com o pastor. Este recebeu-lhe muito bem. Segundo ela narra, o pastor lhe disse:

‘Nós vamos fazer o batizado aqui, se você vai casar hoje, ou vai casar amanhã, não casou ainda, isso aí é o teu por que’ – diz ele – ‘*porque a gente te conhece pela família*, pode marcar o dia do batizado que a gente faz’. Eu disse: ‘Meu Deus, onde que eu cheguei, acho que eu cheguei agora mesmo na casa de Deus’, que até agora eu não tinha conhecido Deus, mas agora eu vi que Ele estava aqui. Que é nessa igreja que eu conheci Deus, pois é aqui que eu vou continuar minha vida.

A rejeição sofrida por Joana pela igreja anterior e a recepção na nova comunidade de fé, envolvendo o batismo de seu filho, é um ponto determinante na decisão de aderir à nova igreja. Observa-se que tampouco o pastor aceitou o caso dela de forma leviana, mas a reconheceu como parte da comunidade, pela família.

Patrícia confessa que a integração foi tranquila. No início, o esposo, que não era praticante, demonstrou preocupação com a reação da comunidade à sua chegada: “Conversei com [o] marido, ele disse: ‘Faz tanto tempo que eu não vou [à igreja], será que eles não vão’ [aceitar]?... daí, a gente veio e foi muito bacana, foi muito legal”... Mesmo assim, ela relata que tem períodos que eles deixam de ir à igreja, o que gera a necessidade de intervenção da pastora:

O que me encanta [...] quando a gente fica um tempo sem vir, a pastora liga. ‘quanto importante eu sou pra essa comunidade pra ela se dar o trabalho de ligar e dizer: ‘Está tudo bem?’ E não me cobra ‘tu tens que vir ao culto de domingo’. [...] ‘Está tudo bem contigo, com vocês?’ Eu me sinto assim, uma parte [da comunidade], nunca tinha acontecido isso. Ela resgata as ovelhas dela, se elas estão se perdendo, e isso é da luterana, é deles fazer isso, as ovelhas fogem, os pastor estão sempre à cata (risadas). Não tem aquela pressão, é ligar pra ver se a gente está bem.

A relação dos novos adeptos com o ministro local pode aproximar ou afastar o novo crente da nova comunidade de fé. Patrícia diz que a preocupação e o cuidado da ministra local com ela, chamaram sua atenção, pois sua ação revelaria a importância da pessoa, condição que não ocorria anteriormente:

Eu acho importante este resgate que eles fazem, em igrejas muito grandes, de repente, eles não conseguem dar esta atenção, assim. De ser tão minuciosa, de ser os pastores. Teve tempo que eu deixava de vir, daí, aí, que vergonha, não vou nesse também, quando eu vejo passou um bom tempo.

Ela também destaca a recepção da comunidade, bem como cita a relação que estabeleceu com outras mulheres evangélicas luteranas, e da importância de estar envolvida nas atividades comunitárias.

E aí aquele abraço de manhã cedo, assim, sabe? Oi, tudo bem? Quando tu *está* chegando, é muito legal. E as gurias [diretoria] elas estão sempre nunca deixando o fio escapar, se tem um evento elas convidam pra pegar junto. Você acaba se sentindo parte daquilo dali. A tua ajuda é importante.

Mariana expõe que sua integração começou numa comunidade luterana localizada em outra cidade, no interior do Estado, muito em razão das festividades comunitárias. Seu marido era pouco participativo. Numa ocasião, ela teve oportunidade de conversar com o pastor daquela comunidade, e fez descobrimentos que mudaram sua atitude em relação à nova comunidade de fé. Ela soube que o pastor era casado, o que foi surpreendente e espantoso em sua visão. Despertou-lhe uma enorme curiosidade pela igreja que era filiada, mas que não mantinha nenhuma relação, nem proximidade. Ela relata que resgatou o esposo da “inércia religiosa”. Quando voltou para a cidade em que vive, procurou encontrar a igreja, pois não sabia nem onde esta se localizava. Mariana também lembra a recepção do pastor local como fator importante na sua participação:

[...] Pra mim... nunca tinha acontecido, eu liguei, eu vi a igreja aqui, mas não sabia que igreja era, depois que a gente foi saber: tem a luterana do Brasil [IELB] e no Brasil [IECLB]. Eu liguei e era o pastor. Ele marcou, foi lá em casa, com o maior acolhimento. Como na Igreja Católica é complicado o padre vir, escutar tuas aflições? E ele foi, passou uma tarde tirando dúvidas, porque eu tinha um questionário pra ele, assim, dúvidas, dúvidas... E ele convidou, sem compromisso, pra eu vir, ver se eu gostava, me adaptava, e eu vim, fiquei só analisando e aí eu disse que era isso que eu quero, é aqui que eu quero trazer meu filho, até ele se sentir bem, que ele siga. Só que também se era pra vir e não seguir eu não queria, acho que família é pra ti vir. E fiquei participando. [...] A questão do aprendizado e da palavra, tanto quanto da comunidade, não senti dificuldade, me senti a vontade, acolhida.

Se a integração parece ter sido fácil, as dificuldades surgem no estranhamento sentido, especialmente com as tradições evangélicas luteranas e, principalmente, nas celebrações religiosas, assunto que vem a seguir.

4.7 Comparando as igrejas

Apesar da proximidade entre o catolicismo e o luteranismo no plano litúrgico, o que proporciona pontos de encontro e semelhança na forma de culto, nos relatos há elementos que sinalizam para diferenças mais escancaradas, justamente nos momentos públicos da manifestação da fé.

O olhar dos novos adeptos para a tradição e o grupo de fé que aderem pelo casamento e pela família volta-se para aspectos comunitários (abertura, recepção, acolhimento, aceitação); da tradição religiosa (costumes, ritos, performances, hábitos religiosos, estranhamento e desconfiança); pastorais; e aspectos confessional-teológicos (crença, fé, teologia, reforma, confessionalidade). Os aspectos confessionais e teológicos recebem menor importância em relação aos demais, ou são pouco notados.

Mariana revela que fazer parte de uma comunidade religiosa menor, quando comparada às comunidades católicas, promove o estreitamento das relações comunitárias. O grupo pequeno abre oportunidades para o reconhecimento da pessoa. Jurema, do mesmo modo, destacada a participação em uma comunidade menor:

[...] De ser comunidade pequena, daqui a pouco eu estou com um problema, conversa com fulano e chega até a mim pra me ajudar. E isso é bom. Fulano, filho de fulano, tudo por sobrenome. Na católica, não tem isso porque é muito grande, então dispersa.

Vitória também reitera o valor de fazer parte de um grupo pequeno, onde as relações sociais estabelecidas são mais equânimes, até mesmo na diferenciação entre o líder religioso e a membresia.⁴³³ Revela-se aqui um dos aspectos do sacerdócio geral de todos os crentes e a visão da pessoa do sacerdote de Lutero.

Essa coisa de comunidade pequena, de conhecer todo mundo, saber o sobrenome da pessoa, isso não tem na Igreja Católica, lá o padre é maioral, isso eu questionava muito. Aqui eu vejo tudo igual, no mesmo plano, a mesma língua [...].

A informante Patrícia relata a recepção e acolhida como elementos importantes e diferenciais entre as duas igrejas:

[...] Três coisas me chamam muito a atenção. A primeira é a recepção de manhã, na entrada, eu acho aquilo o máximo, porque isso te dá a impressão de uma importância, não no sentido de importância pra fora, mas pessoal, porque quando chega alguém, a gente abre a porta de casa e diz 'seja bem-vinda'. Então, é sinal que te querem. O segundo é o abraço da paz, eu adoro aquela paz, você tem o momento de desejar 'paz' pras outras pessoas. E a ceia, o círculo, *diferente da católica*, que foi

⁴³³ Sobre as diferenciações sociais entre agentes religiosos, como sacerdotes e leigos, cf. BOURDIEU, 2005. Lutero buscou diminuir as diferenças entre sacerdote e leigo, estabelecendo uma doutrina do sacerdócio geral de todos os crentes.

a igreja que teve a santa ceia que eu fui, bem individual, entra uma pessoa e sai outra pessoa, ali todo mundo, todos juntos. Depois aquele fechamento com as mãos, eu acho incrível. Parece que ali tu sentes o que foi a mensagem que Jesus quis te passar, todo mundo de mão dada.

Os três aspectos levantados pela informante – recepção, aspectos litúrgicos: gesto da paz e celebração da ceia – são interpretados como elementos de comunhão, de fortalecimento individual em torno de um elo grupal, de conjunto.

Tradições religiosas da comunidade de fé anterior estão presentes tanto nas crenças dos indivíduos, através de concepções, visões de mundo, credos, quanto nos ritos, compartilhadas como hábitos, ações e costumes herdados das gerações anteriores, mantidos pelo culto religioso-comunitário regular. Estes credos sofreram variações na história, criando diferenciações nas tradições religiosas.

Este é o caso da oração do Pai-Nosso, com fórmula diferenciada no mundo protestante e católico. Mariana diz o seguinte sobre isso: “As primeiras duas ou três vezes eu me perdia muito nas orações do Pai-Nosso, que era diferente. E eu estava lá na frente, eles estavam lá atrás [...]”. Com isso, apesar de se manter dentro de uma mesma tradição religiosa, com uma prática litúrgica semelhante, no caso, a oração do Pai-Nosso, orado em conjunto no espaço de culto, a informante manifesta ter encontrado dificuldades na manifestação pública de sua fé na nova comunidade.

Jurema menciona que sente falta da forma como alguns ritos e tradições eram praticados na Igreja Católica, como a vigília. “Na sexta-feira santa, nós passávamos a noite na vigília do Sagrado Coração de Jesus. Da sexta-feira santa pro sábado de aleluia, isso até hoje não existe”. [...] Esta prática religiosa não é encontrada na nova comunidade de fé, gerando o sentimento de “falta”, de ausência de alguns momentos religiosos comunitários e familiares, já que ela utiliza a forma plural para descrever esta prática religiosa. A mesma declarante relata que a “consagração”, na eucaristia, igualmente, é realizada de forma distinta da praticada na nova comunidade de fé:

Eu noto também que na católica eles dão uma importância enorme pra consagração, aquele silêncio, aquele sino [...]. Então é muito importante aquela situação, a consagração, eu não vejo ser passado pra gente. Eu não vejo isso como a parte mais importante de um culto, uma consagração do cálice e do corpo, eu acho que seria a parte mais importante, eu aprendi assim, então eu notei essa diferença.

Outros informantes relatam o sinal da cruz como um elemento diferente e difícil de ser abandonado. Este é o caso de Vitória: “Outra coisa é o sinal da cruz. Isso é uma coisa que eu demorei tempo pra me acostumar, pra não fazer o sinal da cruz”. Neusa também narra que demorou a habituar-se às novas práticas: “Quando chegava lá em São Leopoldo, eu chegava à

igreja e... (ri, move as mãos como se fosse fazer o sinal da cruz)... até hoje”. Ela descreve outros elementos como diferentes, caso da recepção do pastor na porta do templo:

Também a questão do pastor receber. Quando eu fui à primeira vez [à igreja] com minha sogra, o pastor recebeu a gente na porta, eu achei ‘tri’ engraçado. Na igreja do padre Adélcio você ver ele, ninguém consegue, você vê ele, mas ele nunca cumprimenta. Eu cheguei em casa e falei com a mãe. Eu disse: ‘Mãe, no padre Adélcio, ele só cumprimenta os ministros’. A primeira vez que eu fui à Igreja Luterana, no casamento do meu irmão, eu fui com a minha sogra, não sabia que ele recebia o pessoal [...] eu achei bem diferente.

Neusa diz que não se sentiu bem com aquele tipo de culto praticado, principalmente, porque lhe estranhou a língua utilizada na celebração e a porta do templo fechada: “Se eu tivesse ido sozinha, eu teria voltado para casa, porque que culto é esse que a gente não entende nada que eles falam, a igreja com a porta fechada”?

Nos primeiros cultos em que eu fui com minha sogra, em São Leopoldo, tinha que pegar o ônibus às 8 e meia da manhã. O outro era só 10 e meia. Chega lá, sempre tinha culto só em alemão. Daí uma vez, nós chegamos e estavam os alemães rezando. Eu disse pra ela: ‘O que nós vamos entender que os alemães estão rezando?’ Ela disse: ‘vamos ficar aqui fora esperando, que agora é missa [sic] só dos alemães’. E a porta estava fechada também, né. Depois que vai ser outro culto.

As práticas litúrgicas igualmente lhe chamaram a atenção, causando-lhe desconfiança, principalmente a parte da celebração da ceia, realizada, diferentemente da Igreja Católica, sem a necessidade de confissão particular.

Quando eu comecei a ir, tinha a óstia, e eu não queria receber, aí minha sogra disse: ‘Porque você não recebe?’ Eu disse: ‘Porque eu não me confessei, como é que eu vou receber?’ Daí, ela ficou quieta, não disse nada, depois quando a gente ia voltando, ela explicou. Eu disse que na católica a gente aprendeu que precisa se confessar, que Cristo não vai nos receber cheio de pecado. Aí, minha sogra disse: ‘Não, a gente se confessa direto a Deus, não precisava confessar antes’. Mas eu estava sempre desconfiada, sabe? Mas eu custei a me acostumar, porque eu achava que tinha que me confessar.

Mariana diz que as concepções aprendidas na Igreja Católica continuaram vigentes durante sua integração na nova comunidade, como no caso da participação na eucaristia, já que ela não havia passado pelos ritos de passagem exigidos pela Igreja Católica, os quais habilitam a pessoa a fazer parte do sacramento. Ela descreve que não desobedecia as orientações da igreja de origem para não cair em pecado.

Pra tomar santa ceia, eu só tomei depois do casamento, porque, antes disso, eu ainda tinha a ideia de que eu estava pecando, porque eu não tinha feito a primeira comunhão, eu não tinha feito a crisma, então eu não tomava santa ceia, achando que eu estava cometendo pecado. Hoje eu já aprendi algumas coisas que eu sei que eram diferentes daquilo que eu acreditava [...].

A distribuição de óstia para crianças também é lembrada como uma prática diferente. Vitória diz que achou “estranho a óstia [ser distribuída] para as crianças”. Neusa descreve seu entendimento e a conversa sobre o assunto com familiares: “Na Igreja Católica é só depois da comunhão. Minha sogra dizia: ‘Como uma criança pequena vai ter pecado’”? Ambas as declarantes chegaram à IECLB num momento de transição tanto na concepção quanto na prática litúrgica. A distribuição dos elementos eucarísticos às crianças é uma prática recente, implantado a partir da última década.⁴³⁴ Também a concepção de que a criança não tem pecado, já que é inocente, remete a uma opinião bastante difundida e parte do imaginário religioso popular.

Vitória diz que, ao longo do tempo, foi mudando sua postura em relação às práticas religiosas exercitadas na nova comunidade: “Quando eu vim pra cá, eu tinha 25 anos. Imagina, criada de outro jeito. Aí, de repente, o sinal da cruz... dependendo do lugar que você está, você opa... vai percebendo, é mais cultural mesmo”. A não manutenção de determinadas hábitos religiosos significa para ela,

uma forma de ser diferente do outro, de saber que você é luterano. Mas a Igreja Luterana [...] te dá abertura pra isso. E buscando o que era luterano tinha muita coisa que eu não sabia, como têm muitas pessoas que não sabem, mas você vai aprendendo ao longo do tempo.

Vitória está na IECLB há mais de uma década, porém, confessa que, num ambiente católico, adotaria as práticas religiosas anteriores: “Se eu for a uma missa, a gente vai e faz [sinal da cruz] não tem como todo mundo fazer o sinal da cruz ou se ajoelhar, daqui um pouco você se ajoelha”.

Apesar dos informantes declararem sentir falta de algumas práticas religiosas anteriores, elas aparecem como elementos isolados – uma eucaristia celebrada de forma mais íntima, a necessidade de se confessar antes da comunhão –, que logo passam a ser substituídos por outros, atuando mais como um saudosismo, como as vigílias, os cafés na infância e juventude, como no caso de Pedro, que relembra os momentos festivos: “Eu sinto muita falta, de criança, é das quermesses, não é tanto das práticas da igreja, mas das folias de criança, de adolescente [...]”.

O estranhamento em relação às novas práticas religiosas encontradas na comunidade de fé, se por um lado, aparece como elemento faltante, por outro lado, provocam diferenciações que ao serem incorporadas pelos novos adeptos, fazendo parte de seus

⁴³⁴ Um estudo sobre a participação das crianças já estava em andamento nos anos 1990, mas somente a partir do XXIII Concílio da IECLB de 2002 as crianças puderam participar da comunhão da ceia, decisão que tem causado polêmicas nas comunidades da Igreja.

discursos, de sua nova identidade de fé. Em alguns casos, chega a levar a uma certa radicalidade. As questões confessional-teológicas começam a aparecer nos discursos dos novos adeptos. As diferenças são incorporadas pela nova crença, fazendo parte da nova postura individual, portanto, aprendidas com o passar do tempo. Este é o caso de Patrícia:

[...] eu não quis ir batizar [confunde aqui batismo com primeira comunhão] uma criança na católica, porque eu não acredito, isso é uma coisa que eu me coloquei na situação. Se eu quisesse batizar, de conversar com a pastor pra batizar aqui, eu até iria com todo prazer, mas na católica não [...] Quando eu fui lá, vi todo aquele monte de santo, de rezar pra Ave-Maria, eu não.

Pedro incorporou plenamente o discurso confessional luterano, colocando-se como contrário a prática religiosa de batizar a criança em casa e na igreja.

Uma coisa que pra mim foi novidade aqui quando eu cheguei, até mesmo sendo da Igreja Católica, que lá no Ceará não existe, é o batismo em casa. Depois que eu cheguei aqui eu fiquei muito surpreso com esta prática do batismo em casa, e depois, quando eu entrei pra luterana, eu fiquei mais ainda porque o que prega a Bíblia é que o batismo é um só. [...] Isso eu fiquei bem surpreso, tanto é que me convidaram e eu não aceitei. O batismo em casa eu não aceito.

As concepções de pecado, confissão, liberdade também são relatadas como sendo diferentes. Vitória diz que aprendera na Igreja Católica que “tudo era pecado”. Diferentemente desta, a IECLB oferece maior liberdade ao indivíduo:

Porque na Igreja Luterana, você tem essa liberdade, não tem algo que o luterano não possa fazer, porque para mim a religião é muito mais ações, porque pessoas vivem dentro da igreja dia e noite e quando saem da porta da igreja, não tem nada a ver com ela, então eu sou mais ações, dia a dia. Porque não pode isso e não pode aquilo, acho que tem que ter uma liberdade pra ti e fazer a tua ação.

Em seu discurso, a liberdade aparece junto com responsabilidade, relação que a IECLB faz questão de defender, e, portanto, encontra eco na declaração de Vitória.

Já Mariana traz a questão da equidade de gêneros na IECLB, ressaltando a presença de uma mulher como celebrante:

[...] As diferenças pra mim eram gritantes. E foi bem engraçado, a primeira vez que eu vim [...] e que tal foi a surpresa de uma pastora no altar. Eu fiquei assim, é ela, está usando uma roupa preta. Não... é ela mesmo. E eu fiquei a metade do culto tentando entender o que ela estava fazendo lá, pra depois escutar o que ela estava dizendo [...].

Como se percebe, a proximidade e as diferenciações entre as igrejas, em termos litúrgicos, não escapam aos olhos dos novos adeptos. Estes, apesar do estranhamento inicial, ao integrarem-se à nova comunidade de fé, optam pela continuidade das práticas anteriores (como será tratado no item relações com o catolicismo), mas, igualmente, adotam rupturas

com as tradições de origem. Em alguns casos, ao adotar às novas práticas religiosas, os adeptos acabam assumindo as diferenciações entre as igrejas como elementos que compõem sua nova identidade de fé. Isto leva-nos ao ponto seguinte, a forma de viver a fé na vida pessoal e na família.

4.8 Vivência da fé na vida pessoal e na família

A vivência da fé é mais intensa em alguns casos, em outros casos é mais relaxada. Como os informantes são, na maioria absoluta, mulheres, viver a fé, muitas vezes, significa a responsabilidade pela educação religiosa dos filhos e o incentivo para que participem das atividades propostas pela comunidade, como escola dominical, ensino confirmatório, juventude e cultos.

A iniciativa de frequentar os cultos é um ato adotado pelos novos fiéis, muitas vezes, com mais ênfase e disposição, quando comparado aos seus companheiros nascidos luteranos. Já a dinâmica de participação efetiva, varia muito, dependendo de fatores cotidianos ou climáticos. Os filhos acompanham os pais na frequência aos cultos.

A vivência da religião no recinto doméstico, na vida diária, é marcada por orações, leituras de devocionais e da Bíblia, especialmente dos salmos. É principalmente aqui que as práticas religiosas de origem continuam presentes, como veremos adiante.

Vitória declara que raramente conversa sobre religião com seu esposo. Sobre a rotina de oração, “cada um faz a sua oração antes de dormir”. A oração também é cobrada dos filhos, “mas de fazer oração à mesa [...] não tenho esse hábito de orar antes das refeições”. Isto remete a compreensão de hábitos religiosos comuns entre as famílias brasileiras, como a oração individual, principalmente, à noite, antes de dormir. A presença de devocionais também aparece na narrativa dessa informante, porém, neste caso, é o seu esposo que se dedica mais à leitura.

A educação religiosa dos filhos, no caso de pais que mudaram de igreja, pode estar de acordo com a nova confissão de fé ou seguir a confissão anterior. Vitória procura passar a educação religiosa luterana, muito em parte, pois ela e o esposo são bastante participativos na comunidade, portanto, não teria como “passar outra coisa”. A participação mais efetiva do marido também contribuiu na participação religiosa da família. O filho mais novo cursa o ensino confirmatório, situação que ela aproveita para aprender “sobre o luteranismo”. Ela lembra que, no início, estudou o material disponibilizado para formação dos jovens, fazendo

companhia à filha mais velha “porque eu estava chegando, digamos assim, eu queria aprender [...] na época. Eu lia mais que agora”.

No caso de Joana, a nova crente assumiu um papel mais ativo no acompanhamento dos filhos no ensino confirmatório, papel rejeitado pelo esposo.

[...] O ensino confirmatório, eu estou acompanhando ela [filha] aqui, eu assinei, estou vindo *no* culto, eu não vou deixar de mão. Ele (esposo), como membro da igreja há tanto anos, há 21 anos que nós estamos juntos, em vez dele me trazer pra igreja, quem tá trazendo ele sou eu, mas ele só vem também quando tem festa, batizado, mas já é alguma coisa. Ele, como membro, ao invés dele me encaminhar, eu é que o encaminho [...] A sorte é que tinha eu pra acompanhá-la, porque ela é minha filha [...] eu faço a minha parte [...].

Também Pedro participa da educação religiosa dos filhos. A esposa ensina o “Catecismo Menor” de Lutero. Ele cultivou o hábito da oração com a família, incluindo a esposa, que não tinha este hábito antes de conhecê-lo e, periodicamente, lê a bíblia.

No caso de Patrícia, ela não tem o hábito de oração pessoal, nem com os filhos. “É um pouco de desleixo, a gente se acomoda, deixa pro domingo, a gente lê, presta atenção, se concentra”. Ela descreve:

Eu já tive bem mais fervorosa, de acordar de manhã. Teve uma época que eu acordava de manhã e me ajoelhava mesmo, assim, na cama e antes de fazer o que eu tinha que fazer, de fazer uma oração. À noite, ainda, puxava o marido, puxava o Jonas (filho), acho que isso se perdeu. Hoje, nem uma oração eu faço.

Já Jurema tem o hábito de ler a Bíblia, que fica na cabeceira da cama, principalmente, os salmos. O hábito de oração em família é praticado em datas comemorativas, principalmente, religiosas.

Eu sou a única que tem o hábito de ler a Bíblia, eu tenho a Bíblia de cabeceira, não vou dizer que leio toda a noite, mas eu abro aleatória e leio, gosto muito dos salmos. Nós temos o hábito, até hoje, bênção mãe, Deus te abençoe filho, na noite, que eu também acho... e, principalmente, quando tem uma data mais marcante, religiosa, daí a gente faz um almoço, uma janta, e nós nos *demos* as mãos, a gente faz uma oração, a gente pede e agradece. Isso sim, mas fora isso não.

A informante menciona que anteriormente era mais dedicada à prática religiosa: “Eu rezava o terço inteirinho, ajoelhada em volta da mesa, da cadeira, 40 dias de quaresma, todos os dias”. A dedicação à educação religiosa dos filhos é uma constante em sua vida e, pelo exemplo dela, eles também aprenderam e mantêm hábitos religiosos.

Até hoje, mesmo quando eu sei que eles não têm o hábito de ler uma Bíblia, por exemplo, mas só o fato deles me verem lendo, ah, já aconteceu de várias vezes eles chegarem e dizer: ‘Ah, mãe o que tu tá lendo? Ah, eu digo: ‘A mãe gosta de tal salmo, por isso e por isso. ‘Julho (filho) faz tanto tempo que você não está indo no culto, e aí, vamos se mexer meu, cadê a preguiça? Bota pro lado, e a juventude? Tem juventude ou não tem’, entendeu? Este tipo de coisa a gente tem que estar

sempre, que eu acho que, se eu deixar muito por eles, eles têm fases. [...] Chega no sábado de noite, eu não preciso dizer: ‘Filho, tu não vai na juventude, porque tu não foi?’ O dia que ele não foi, eu nem questiono, tudo bem, ele não quis ir, né, deve ter tido os seus motivos, porque se não ele *ta* sempre pronto e vem.

Viver a fé, nestes casos, significa envolver a família, principalmente, os filhos, com os grupos de fé da comunidade. Também significa criar hábitos, e cuidar para que não deixem de viver a fé à sua maneira. Neste caso, Jurema acompanha mais de perto a vida religiosa dos filhos, porque seu marido não recebeu a mesma atenção de sua mãe, de origem católica, que mudou de igreja pela tradição, mas “não de coração”.

E no caso da minha sogra e do meu sogro, ela foi assim tem que ser e então tá, vamos batizar o Márcio na luterana, mas eles não tinham o hábito de vir, até porque ela não fazia muito esforço e [pra] ele *tá* bom assim, como *tá*, né, e quando eu entrei a coisa mudou depois de um tempo.

Patrícia menciona que o filho a ajuda, inclusive, a crer na ajuda de Deus, apesar dela, muitas vezes, ter dúvidas.

Ele tem uma... eu não sei se é do costume que a gente tem, ele tem o mesmo costume da questão da fé dele, às vezes, assim, aconteceu, no ano passado, um episódio de eu estar bem chateada, assim, que eu achei que algo não ia dar certo, que lá em casa a gente sempre compartilha [...] quando tem uma coisa que tava me incomodando, e ele chegou e disse: ‘Mãe tenha fé, se for pra ser, se Deus quiser que seja, será’. Tu leva um tapa, assim. Assim, com uma maturidade. No fim, a coisa deu certo e ele me cobrou, ‘eu não te falei’...

A falta de algumas práticas religiosas na nova comunidade pode ter contribuído para que a vivência de fé mais íntima tenha perdido o “fervor” anterior. Orações noturnas, vigílias, tradições em torno das festas religiosas, foram sendo deixadas de lado, pois não encontraram incentivos na nova comunidade. Talvez seja por isso que alguns informantes continuem mantendo muitas das práticas religiosas de origem, pois não encontram elementos para substituir os hábitos religiosos mais cotidianos.

4.9 Relações com o catolicismo

Apesar da maior parte dos informantes não continuar frequentando mais a Igreja Católica, as práticas religiosas anteriores permanecem muito presentes na vida de fé doméstica e, portanto, particular, constituindo casos de *vivência religiosa dúplice*. A integração na nova comunidade de fé e a adoção de um novo corpo confessional-teológico não significam, nesses casos, nenhuma ruptura dramática com as antigas tradições, naturalizadas em hábitos e costumes religiosos. A ausência destas práticas enraizadas na

trajetória da pessoa na nova comunidade de fé pode, por um lado, ser superada pela adoção de novos costumes, hábitos, transformados em práticas aprendidas, como, por outro lado, pode deixar um vácuo a ser preenchido por outros elementos, inclusive culturais.

Do mesmo modo, o histórico religioso pode continuar coexistindo com as novas tradições recebidas. Na maior parte dos casos, a integração na nova comunidade de fé é facilitada pela ausência de controle mais rígido da instituição sobre as práticas religiosas domésticas. Isto pode facilitar a integração à nova comunidade de fé, mas, ao mesmo tempo, acaba por ignorar a manutenção de práticas religiosas de origem no âmbito doméstico. Em outros casos, estas práticas religiosas, naturalizadas em *habitus*, vão paulatinamente se perdendo, pelo menos no exercício público da fé.

Joana narra que mantém tradições religiosas de origem como procissão, novena e devoção às imagens.

Até hoje, não adianta. Nós tava na festa da São Pedro [Paróquia da Igreja Católica], eu chegando lá na festa, minha cunhada disse: ‘Não tem nada ver ir à luterana, vai acompanhar a procissão’. Eu disse: ‘É... é por causa de Deus. Vou continuar indo na procissão’. Uma senhora olhou pra mim e disse assim: ‘Isso aí não se faz. Vir da luterana pra ir à católica’. Eu disse: ‘Eu sou filha de Deus. Pra mim isso aí não leva a nada’. Eu disse pra ela: ‘Desculpa, mas eu vou continuar indo na procissão. Eu sempre fui católica, só porque agora eu estou indo na luterana... Daí ela ficou na dela, até a perdi no meio do povo, aí o padre me abraçou, disse assim: ‘Que lindo’ - ele disse. [...] Nós gostamos muito de você, você hoje vai indo na procissão, que lindo’. Eu disse: ‘Eu vim do culto, eu sou luterana, e vim *na* católica na festa, eu estou acompanhando a procissão’. Aí, ele bateu palma: ‘Que lindo’. Ele disse: ‘Filha de Deus, seja bem-vinda, não tem nada a ver. Você está fazendo a sua parte’. Eu disse: ‘Eu estou fazendo a minha parte, mas eu não quero misturar feijão com arroz’.

Nesse caso, a vivência religiosa dúplice é repreendida por uma fiel da Igreja Católica e, paradoxalmente, aceita pelo padre. De todo modo, ela se sente confusa, como descreve:

Mesmo que lá na minha confiança (vizinhança), todo mundo me pede quando tem curso, novena, ‘ajuda nós’, vem fazer umas orações, aí eu fico pensando: ‘será que eu vou ou não vou?’ Aí, eu acho que não vai fazer mal. Acho que eu vou ali fazer umas *oração*, é tudo vizinho, é tudo amigo. Só que quando eu chego lá, tão rezando Pai-Nosso, Ave-Maria, creio em Deus Padre, eu chego aqui na luterana está errada, a minha oração é diferente, aí, eu misturo tudo de novo, eu não entendi a oração como é, que ali é um pouquinho diferente [...] estou rezando, estou orando, mas a minha cabeça sempre.... até hoje, com todos estes anos, eu ainda não peguei o ritmo da oração.

Talvez, esta desorientação, criada pela vivência religiosa dúplice, a tenha levado a pretender conversar com a pastora da comunidade sobre a possibilidade de continuar acompanhando excursões a santuários católicos em Santa Catarina:

E eu não sei se eu estou fazendo uma coisa certa, uma coisa errada. [...] Quando a minha cunhada faz as reuniões dela, por exemplo, ela me pede pra eu acompanhar ela, nas festas e eu a acompanho, em Santa Catarina. Eu não sei se fiz errado de

acompanhar aquele momento. Agora mesmo, nós estávamos juntas e ela me fez o convite. Eu disse: ‘Agora, eu vou pensar muito’. Eu disse pra ela: ‘Vou falar com o pastor lá, se ele disser que não se importa com minha companhia, da Igreja Católica pra Santa Catarina, eu acompanho’ - eu disse. ‘Mas, se eles disseram que eu não posso, eu estou com eles’. Eu não quero mais misturar coisa [...].

Apesar de participar das romarias, Joana sente-se insegura em continuar indo, como ela descreveu. Este caso destoa de Jurema, quem defende veementemente a continuidade na crença e devoção às imagens, apesar da mudança de pertença religiosa:

Então, eu tive uma vida bem enraizada no catolicismo. [...] Eu deixei bem claro no momento que eu optei, que algumas coisas eu não poderia mudar porque não tinha como eu mudar a minha maneira de ser e aquilo que eu acredito independente de religião, e eu fui criada assim. [...] Eu tenho que te dizer que muita coisa que eu aprendi, eu não consegui largar [...] se tu ir na minha casa, tenho as imagens, eu tenho pra mim que [Maria] é intercessora, mãe de Jesus Cristo. Eu acendo vela, compro flores, eu peço, eu agradeço, não julgo ninguém, cada um é cada um, eu respeito. Se na luterana não *usa* santos, eu aprendi a usar, e eu uso. Meu marido me respeita, meus filhos nunca disseram ‘tenha ou não tenha’. Então, eu não sei o que está certo ou está errado, mas foi a maneira como eu aprendi [...] por ser exemplos de humildade, exemplos de coisas boas. Jesus Cristo passou por tudo o que passou, mas eu me coloco no lugar dela como mãe, e eu acho que ela foi uma grande guerreira, eu acredito, eu tenho ela como intercessora, isso está em mim, no meu coração, e eu não consegui me desligar, independente de eu ler um livro que não cultue, eu acredito. Não na imagem, mas nela, no que ela foi, em São Francisco, no que fez.

O culto e a crença em imagens acompanham a informante, e ela se defende das críticas que as pessoas fazem à sua opção religiosa:

Até há pouco tempo, eu nem me dei por conta, eu usava a imagem dela como corrente. Alguém me perguntou um dia, eu disse: ‘Eu uso porque eu gosto’. [...] Uso, às vezes, uma corrente com imagem e... ainda quando eu... eu... às vezes, eu converso com o Márcio (marido) das pessoas não gostarem de mim, assim, eu não posso fazer nada, eu não vou mudar, né, se ficarem incomodados com a imagem em mim, então não olhem (risadas).

A vivência religiosa particular católica, no caso de Jurema, é respeitada pelos pastores que atuaram na comunidade. Assim como o marido, os filhos respeitam sua vivência religiosa dúplice, apesar dela não haver transmitido a eles essa prática:

Eu tenho o hábito de eventualmente acender uma vela pra agradecer, na maioria das vezes, pra pedir, aquela coisa toda, né, e... nunca ensinei isso pra um filho meu: ‘Oh, quando tu tiver em apuro acende uma vela, ou põe uma flor’. Eu sempre digo assim: ‘Oh, não esquece de agradecer, sempre que tu fizer um pedido, agradece. Agradece porque a gente não pode só pedir’. [...] Talvez de enxergar, eles são criados na luterana e acreditam. [...] Então, assim, eu tenho, eu tenho e... as pessoas que me visitam, que nem a pastora, tantos outros pastores, vão dar de cara com a imagem na minha casa, eu tenho, né...

Apesar de manter as tradições religiosas de origem como prática doméstica, Jurema não manteve como prática religiosa a confissão. Em relação a isto, ela diz: “*Pra mim eu não*

tive problema, acho que não é bem aquela coisa das outras religiões, confesse a Deus os teus pecados, a tua consciência é que te manda, né. Nesse ponto sim, não tive problema”. Nota-se, nessa declaração, certa contradição, pois a informante selecionou uma parte somente da tradição de origem, caso que evidencia uma situação de *bricolagem*.

Mariana, apesar da pouca participação dos pais no estabelecimento de suas crenças, também revela que acredita e cultua as imagens dos santos.

[...] Eu ganho bastante imagem, e eu tenho lá meu ‘tercinho’, do lado do meu catecismo, na minha cama, e eu pego ele e rezo e quando eu tenho alguma coisa, eu boto a mão na cabecinha da imagem, que eu tenho na minha cabeceira, e eu mantenho isso.

A declarante reforça a flexibilidade institucional referente à manutenção das práticas religiosas de origem:

Porque são coisas que também não são cobradas de mim, e *nem poderiam*. Inclusive, na casa da minha sogra, os pais dela eram luteranos, os pais do meu sogro, eles são luteranos também, existem na casa, imagens. Então, não foi uma coisa que eles sofreram impacto com minha vinda, com os meus rituais e nem eu com os deles, porque a primeira coisa que me chamou a atenção foi esta flexibilidade.

Observa-se que os familiares do esposo, luterano de origem, também acreditam nas imagens, pois estão presentes em seus lares. Já Vitória revela a crença e a devoção ao Padre Reus:

Eu vou ser bem sincera, Padre Reus. Até pouco tempo atrás, eu ia. Então, eu comecei a perguntar por que não existe santo na igreja luterana. O pastor falou que a Igreja Luterana reconhece [os santos católicos] como pessoas que fizeram o bem, e não santificadas. Exemplo..., mas não santificadas. Mas eu continuei a ver esse lado. [...] Já tive momentos difíceis que eu me apaguei a Deus, me apeguei a santos, me apeguei a tudo, porque eu estava precisando. Então, se você acaba precisando? Então, se eu consigo algo, eu preciso ir lá.

Ela relata que em situações de crise ainda buscava o Padre Reus, assim como o esposo luterano, que não tinha a crença no santo, mas que passou a acreditar, através dela.

Eu tive uma situação que, e hoje eu me sinto bem à vontade, o irmão do meu marido teve um acidente, estava entre a vida e a morte, e eu disse pra ele: [...] ‘Eu tenho uma ligação muito forte com o Padre Reus’, ele disse: ‘Tudo bem’. Daí, eu fiz de ele ir lá e ele foi. Então, meu marido foi duas vezes, uma eu não sabia. Ele caminhou. Outra: meu filho estava internado. A gente não sabia o que era, depois saiu do hospital, e ele foi [ao santuário]. Acho que tudo faz parte, é uma coisa muito forte.

Com o passar dos anos, Vitória relata um processo de desligamento dessas práticas religiosas citadas, como o culto ao Padre Reus:

[...] Agora eu ando desligada, com o tempo você vai se desligando, vai vendo o outro lado também. [...] Hoje eu busco direto a Deus. Antes, você tinha a compreensão que tinha que passar por ele para chegar a Deus. Parece que ele tinha

uma força em relação a Deus. Você tinha alguém que conhece a Deus. Ele dizia: ‘Ah dá uma forcinha’ - tipo um padrinho. Agora, eu vejo dessa forma. Eu pensava ‘porque eu não vou direto à pessoa?’ Aos pouquinhos, eu fui aprendendo, amadurecendo. Não é do dia para a noite. E difícil romper com tudo o que te foi ensinado. Hoje não. Eu acredito naquilo que ele fez, mas na questão do milagre, eu vejo a pessoa com muita fé, é uma coisa misteriosa, não só nele, mas em outros, você acaba se perguntando. O que leva a pessoa a fazer tudo aquilo?...

Neusa revela que o marido, luterano, acompanha-a na peregrinação ao Padre Reus, para fazer promessa: “Eu tinha também de fazer promessa, eu ainda tenho, na última sexta-feira eu ainda fui ao Padre Reus. Eu sei que foi minha mãe que botou [esta crença]. Então eu vou”. Ela comenta que sua sogra também tem a crença religiosa ligada ao Padre Reus: “São luteranos tudo, a minha sogra é luterana porque meu sogro já era luterano quando eles começaram a namorar. Ela sempre comentou conosco que quando ela ganhou as crianças, o primeiro passeio era no Padre Reus.

Percebe-se que estes católicos de formação, mesmo após a mudança de religião, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude. Permanece a devoção aos santos, principalmente, Nossa Senhora, ou ao Padre Reus. Fazem promessas e realizam novenas. Nota-se, nesses casos, a presença do imaginário religioso popular, exemplificado, na intercessão aos santos e na proteção das imagens. É o transcendente que se corporifica, aproximando-se da vida ordinária dos fiéis.

Outros relatos proporcionam outras perspectivas na relação estabelecida com o catolicismo de origem. Patrícia revela descontentamentos em relação às imagens, inclusive fundamentando bíblicamente suas crenças:

Eu, em relação às imagens, eu admirava, eu adorava imagens quando eu era... até, adolescente, [...] Assim, a mãe é de ir à igreja, mas ela não é de ler a Bíblia, a Bíblia é uma coisa que parece estar totalmente desligada da religião, sabe? Aí, a gente também não tinha, eu fiz a comunhão e a Bíblia... e eu comecei a ler por conta própria. Eu mesma comecei a ler, lia, e eu comecei a encontrar coisa assim. Pela própria pesquisa minha, assim, pela questão das imagens, foi algo que me chocou muito. E várias outras... daí, eu vi que eu tava indo, tendo um segmento religioso, mas que não era bem aquilo que tava dizendo na Bíblia, então, tava... se a Bíblia vem da religião que a católica prega porque algumas coisas ali não estavam se enquadrando?... Quando eu cheguei aqui, eu já praticamente não adorava mais imagem, e aí até porque no Velho Testamento eu comparava muitas imagens que eram adoradas, eu fiz essa semelhança, comparei os santos, através de algumas passagens que tem no Antigo Testamento, da estátua de bronze com pés de barro, eu fiz toda aquela *semelhança* que existe ali, com as imagens de hoje. E em minha opinião, na minha percepção, não é válido. Eu já vim pra Igreja Luterana já com essa percepção, mesmo não tendo conhecimento dos princípios da Igreja Luterana.

O processo de desapego em relação às práticas e crenças anteriores facilitou o processo de passagem dessa informante. Suspeitamos que a rejeição às imagens tenha relação não só com a decepção com o catolicismo, tendo em vista a exclusão sofrida em sua gravidez,

mas também pelo acompanhamento que ela teve da pessoa identificada com as Testemunhas de Jeová.

Eu descobri isso praticamente sozinha. Eu li na Bíblia. Imagina você descobrir, uma coisa que te falam, mas não é isso. A partir do momento que eu lia na Bíblia, isso doze anos atrás, desde aquele momento, que eu nem pensava que ia me tornar luterana, naquele momento me bloqueou de uma maneira que eu não consigo mais, eu apaguei aquilo. Então, no começo até foi complicado pra minha mãe, que me presenteava com santinho, com coisinhas. E eu não ficava nem pra agradecer. E o meu filho tem a mesma opinião. Está no ensino confirmatório, não tem nenhuma santinha. Ele tem o mesmo entendimento, a gente vai direto.

A ruptura da informante em relação à crença nas imagens causou atrito com sua mãe, ao mesmo tempo em que influenciou as concepções religiosas de seu filho. Da mesma forma, Pedro parece ter abandonado completamente os vínculos religiosos de origem. Ele expõe críticas ao catolicismo, como o celibato dos padres, a exigência da confissão, e a relação com a escravidão no Brasil. Estas críticas estão fundamentadas nos livros que procura ler, como descreve:

E tem um fato que reforçou minha participação na igreja luterana, foi uns livros neutros que eu li, que não tem nada que ver com a Igreja Luterana, mas que me fez abandonar de vez a Igreja Católica. Teve um livro que li, olhei o filme também, foi um o nome da rosa e outro livro que estou lendo, faz tempo que estou lendo, eu gosto de ler bem devagar, *As veias abertas da América Latina* [de] Eduardo Galeano. Ali tu vê muitas atrocidades cometidas aqui na América Latina, né, com o dedo forte da Igreja Católica. Então, isso aí me fez me afastar mais da Igreja Católica e me aproximar mais da Igreja Luterana.

Como já foi dito, alguns informantes mantêm as tradições religiosas de origem, inclusive se defendendo das opções tomadas, enquanto outros, no processo de adesão/passagem/conversão, rompem com a igreja de origem, de formação primária, a tal ponto de fazer críticas ao seu *establishment* e suas tradições.

4.10 Considerações finais

As narrativas dos depoentes podem ser sistematizadas através dos eixos de trabalho: formação religiosa, aproximação à igreja, integração e participação, comparação entre as igrejas, vivência da fé e relações com o catolicismo.

Os relatos dos entrevistados evidenciam níveis de participação e de práticas religiosas marcadas pelos ritos religiosos católicos tradicionais, como batismo, primeira comunhão e crisma. O ato de participar assiduamente das atividades da Igreja reflete a presença da religião na vida dos familiares dos informantes. As declarantes mantiveram as práticas religiosas da infância e juventude no mundo urbano, local que proporciona

desenraizamento e destradicionalização. Os níveis de participação permitiram a criação e manutenção dos laços de identidade com o catolicismo.

As motivações para a mudança de igreja ocorreram pelo casamento, envolvendo a família e a nova comunidade de fé. A passagem de uma igreja para a outra, na grande maioria dos casos, é marcada por um rito de passagem, como a bênção matrimonial, mas isto não foi regra geral, como no caso da declarante que se envolveu com a comunidade, após o nascimento do primeiro filho.

Os níveis de participação do cônjuge na grande maioria dos casos eram pouco efetivos, se não frouxos, confrontando-se com a participação efetiva da maior parte dos informantes no catolicismo. Diante disso, boa parte deles buscou envolver os filhos na comunidade, para que não perdessem a socialização religiosa. Nos casos em estudo, a passagem ocorre sem grandes dificuldades, mas também pode ser tensa, envolvendo discussões profundas, no momento em que a decisão pela igreja do cônjuge é tomada. Este é o caso de Jurema, quem teve conflitos com a família no período de decisão pela igreja do cônjuge, situação que lhe foi imposta por ser mulher.

Ainda a passagem para a IECLB foi facilitada pelos impedimentos criados pela igreja de origem. Os padres, ao exigirem os ritos de passagem no catolicismo, não reconhecendo os ritos luteranos, criaram empecilhos de “ordem burocrática”, para um dos noivos, que atuaram como um fator importante na passagem de uma igreja para outra. Uma das informantes superou os impedimentos através da atuação da família, que atou na relação entre ela e a nova comunidade de fé. Houve um caso dissonante, em que a aproximação à comunidade veio através de um dos grupos de interesse.

O casamento agiu como marco demarcador, na maioria dos casos, na passagem de uma igreja para outra. No entanto, isto não significou a participação efetiva imediata dos novos adeptos. Em alguns casos, isto só veio a acontecer a partir do envolvimento dos filhos nos ritos de passagem e nas atividades comunitárias regulares, mais de uma década depois do rito de passagem.

O acolhimento dos novos adeptos na nova comunidade de fé é destacado pela maior parte dos informantes. Além disso, foi mencionada a importância dos pastores na integração dos fiéis.

Se a integração pareceu ter sido fácil, as dificuldades surgem no estranhamento sentido, especialmente com as tradições evangélicas luteranas e principalmente nas celebrações religiosas. Nos relatos, há elementos que sinalizam para diferenças mais escancaradas nos momentos públicos da manifestação da fé, quando as trajetórias e as

experiências religiosas, vivenciadas ao longo a vida, deparam-se com uma nova tradição religiosa, especialmente, nos momentos de culto. Tradições religiosas da comunidade de fé anterior estão presentes, tanto nas crenças das pessoas, através de concepções, visões de mundo, credos, quanto nos ritos, compartilhadas como hábitos e costumes herdados das gerações anteriores, mantidos pelo culto religioso-comunitário regular. Percebe-se, especialmente, pelo vocabulário religioso utilizado, quando se faz alguma referência a algum rito ou prática religiosa da nova Igreja, a imprecisão linguística que ainda se mantém neste tipo de adesão: missa do sétimo dia (culto em memória), missa (culto), padre (pastor).

Apesar de os informantes declararem sentir falta de algumas práticas religiosas anteriores, elas aparecem como elementos isolados – como uma eucaristia celebrada de forma mais íntima, a necessidade de se confessar antes da comunhão –, que logo passam a ser substituídos por outros, atuando mais como um saudosismo, como as vigílias, os cafés na infância e juventude.

A proximidade e as diferenciações entre as igrejas, em termos litúrgicos, não escaparam aos olhos dos novos adeptos. Estes, apesar do estranhamento inicial, ao integrarem-se na nova comunidade de fé, optaram pela continuidade das práticas de origem, mas, igualmente, adotaram rupturas com as tradições religiosas dos pais. Em alguns casos, ao adotar às novas práticas religiosas, os adeptos acabam assumindo as diferenciações entre as igrejas como elementos que compõem sua nova identidade de fé.

A vivência da fé é mais intensa em alguns casos, em outros casos é mais branda. A vivência da religião no recinto doméstico, na vida diária, é marcada por orações, leituras de devocionais e da Bíblia, especialmente dos salmos. É principalmente aqui que as práticas religiosas de origem continuam presentes. A falta de algumas práticas religiosas na nova comunidade pode ter contribuído para que a vivência de fé mais fervorosa tenha sido abandonada. Alguns informantes continuam mantendo muitas das práticas religiosas de origem, pois não encontram elementos para substituir os hábitos religiosos mais cotidianos.

Mesmo que a maior parte dos entrevistados não continue frequentando mais a Igreja Católica, as práticas religiosas anteriores permanecem muito presentes na vida de fé doméstica e, portanto, particular, constituindo casos de vivência religiosa dúplice. A integração na nova comunidade de fé e a adoção de um novo corpo confessional-teológico não significou, em alguns casos, nenhuma ruptura dramática com as antigas tradições. Joana, por exemplo, narra que mantém tradições religiosas anteriores como procissão, novena e devoção às imagens. Apesar de participar das romarias, Joana sente-se insegura com isso. Este caso é diferente de Jurema, quem defende intensamente a continuidade na crença e

devoção às imagens, apesar da mudança de pertença religiosa. A mesma informante selecionou uma parte somente da tradição de origem (bricolagem), como a confissão, o que leva a certa contradição. A integração na nova comunidade de fé é facilitada pela ausência de controle mais rígido da instituição sobre as práticas religiosas domésticas. Isto pode facilitar a integração à nova comunidade de fé, mas, ao mesmo tempo, acaba por ignorar a manutenção de práticas religiosas de origem no âmbito doméstico.

No processo de adesão/conversão, alguns informantes romperam com a igreja de origem, de formação primária, a tal ponto de fazer críticas a suas tradições, como adoração às imagens, crenças populares e romarias.

Por último, a influência da família na escolha da religião a ser seguida, em alguns casos, revelou uma adesão parcial, quando a vivência religiosa particular continua atrelada à religião herdada. Trata-se de uma supremacia do indivíduo sobre a configuração da pertença religiosa facilitada por uma instituição que pauta sua ação evangelizadora na tolerância das crenças dúplices ou bricoladas, não identificando na pluralidade religiosa motivação para enfrentamentos com a membresia.

5 SEGUNDO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO

5.1 Contexto: a comunidade e seu local

Foi por volta de 1502 que os descobridores portugueses chegaram ao litoral da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, que passou a ser um forte ponto estratégico, por causa da sua baía. A fundação da cidade data de 1565, ano em que a incursão armada liderada por Estácio de Sá culminou na expulsão dos franceses. A cidade passou a desempenhar papel relevante por causa do porto de abastecimentos dos navios que se deslocavam até o sul da colônia portuguesa. Em 1763, a cidade passou a ser a sede do governo português, o que fez dela a maior cidade da Colônia no final do século XVIII, já no período da exploração das minas. No entanto, foi com a chegada da família real, em 1808, quando o Rio de Janeiro passou a ser a sede da monarquia, que a cidade se converteu no centro político do Império Português. É a partir deste momento, com a permanência da Corte, que através de novos empreendimentos a cidade ganha em prosperidade econômica e cultural. Isto preparou a sua escolha como capital do Brasil no ato de independência, em 1822. O status de capital só seria modificado em 1960, com a transferência da sede do Governo Federal para Brasília.

A cidade do Rio de Janeiro apresenta grandes dissonâncias e contrastes por seu processo histórico e importância na história do Brasil. Com a chegada da corte real portuguesa, o Rio de Janeiro passou a ser uma cidade importante mundialmente, não só na esfera política, mas na economia, na composição social, e religiosa do país. Com a abertura dos portos às nações amigas (1808), leia-se, principalmente a Inglaterra, importantes acordos se sucederam. Destaca-se o acordo sobre a tolerância religiosa do Império com outras denominações religiosas, as quais acompanhavam seus fiéis imigrados. Mesmo que a religião oficial do Império fosse a Igreja Católica, anglicanos, calvinistas, luteranos e posteriormente presbiterianos e metodistas foram oficialmente aceitos no país, apesar da proibição da externalização de suas crenças como templos, ofícios e manifestações públicas.

A cidade do Rio de Janeiro atualmente é a segunda maior aglomeração urbana do país, com 6.320.446 habitantes, de acordo com o Censo de 2010. O elevado grau de polarização se estende pelas cidades da sua região metropolitana, como Nova Iguaçu, São Gonçalo, Duque de Caxias e Niterói.

A densidade demográfica apresenta nítidos contrastes, com níveis elevados na Zona Sul e Zona Norte, e nos bairros dos subúrbios da Central do Brasil e da Leopoldina. O Centro

apresenta taxas baixas de ocupação por ser constituir numa área predominante de atividades financeiras e de serviços. As taxas são altas na periferia metropolitana como Nilópolis, São João de Meriti e Duque de Caxias, no bairro de Icaraí e no Centro de Niterói, até São Gonçalo. A cidade recebeu muitos migrantes durante as últimas décadas do século passado, fenômeno que se reduz devido ao saturamento da capacidade de absorção de novos migrantes.

Em 2000, em termos religiosos⁴³⁵ a cidade do Rio de Janeiro apresenta a redução mais acentuada do percentual dos católicos (61,1% – 48,7% na RM), do mesmo modo em que aumentam as porcentagens de evangélicos de missão (5,4% – 8,2% na RM), de pentecostais (11,3% – 17,1% na RM) e dos sem religião (13,3% – 19,7 % na RM). O Censo de 2010 encontrou 3.229.198 católicos romanos, e 1.477.021 evangélicos (794.006 são pentecostais). Os evangélicos de missão somam 239.362 pessoas, sendo 6.882 luteranos. Entre os sem religião foram encontradas 858.704 pessoas.⁴³⁶

Há mais de cento e oitenta anos o etno-luteranismo está presente na antiga capital do Brasil Colônia, Império e Republicano. A “Deutsche Evangelische Kirche zu Rio de Janeiro” foi a terceira comunidade criada no país. A iniciativa para a fundação de uma comunidade alemã partiu do cônsul prussiano de então, Wilhelm Theremin. Fundada por imigrantes alemães, em 1827, depois denominada “Igreja Evangélica Alemã do Rio de Janeiro”, “Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro” e, atualmente, “Paróquia Evangélica de Confissão Luterana do Rio de Janeiro” – ou “Igreja Luterana Martin Luther”, ela significou, para gerações de alemães e seus descendentes, uma representação da “pátria religiosa”,⁴³⁷ local de reunião dos emigrantes.

A Comunidade Evangélica de Confissão Luterana no Rio de Janeiro pode ser definida como uma comunidade muito semelhante às demais no Brasil.⁴³⁸ Sua trajetória histórica de quase dois séculos, suas conquistas, contradições, acertos e erros contados por membros que a frequentaram por décadas, participando das celebrações, grupos de interesses; organizando festas, brechós, envolvendo-se com as atividades oficiais e não oficiais; os conflitos com pastores; enfim, pode ser a história de qualquer outra comunidade etno-luterana no país. Diferente de outras comunidades são as pessoas que a formaram, constituída,

⁴³⁵ Dados obtidos em JACOB et. al, 2006, p. 146.

⁴³⁶ IBGE, 2012b.

⁴³⁷ DOERZAPFF, S. Rodolfo. CELURJ: uma história repleta de transformações. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007a. p. 25.

⁴³⁸ Sentença proferida no prefácio do livro comemorativo dos 180 anos da comunidade. Cf. ALTMANN, Walter. Prefácio. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007a. p. 7.

principalmente, por comerciantes e técnicos de várias especialidades,⁴³⁹ que vêm da Alemanha para fazer negócios, dado que contrasta com os imigrantes das colônias rurais, gente que ganhava o pão trabalhando diretamente com a terra, como aconteceu no Sul do Brasil e no Espírito Santo.

Segundo Prien, o fato de ser uma comunidade fundada na capital do Império e envolver o consulado é típico de comunidades implantadas em capitais, o que trouxe implicações para o seu desenvolvimento: “O motivo da fundação de uma comunidade e a constituição da comunidade na sede do governo são característicos de uma comunidade no exterior, que sempre espera ajuda da pátria e confia menos em seus próprios recursos do que autênticas comunidades de imigrantes, que surgiram em sua maioria em ambiente rural”.⁴⁴⁰ Diante da falta de disposição da membresia a colaborar com a comunidade, ela precisou de aportes exteriores para construir o templo. O autor supracitado ainda menciona que no século XIX os cultos eram pouco frequentados e havia falta de interessados em cultos realizados em língua portuguesa.⁴⁴¹

Apesar de o ponto de partida da Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro ter sido “pragmático-ecumênico”, ela manteve-se o quanto pode dentro da tradição luterana germânica, resultado do intenso trabalho étnico-nacional realizado após a fundação do Segundo Reich.⁴⁴² Os interesses dos imigrantes e seus descendentes se concentravam na celebração dos ofícios religiosos, como batismo, casamento, confirmação e no culto, principalmente na véspera de Natal. A rotina religiosa da comunidade assim permanecera por muitas décadas até o envolvimento do Brasil na Segunda Guerra, quando o idioma alemão foi proibido de ser falado em público, pelo menos, até 1945. Passado este tempo, tudo voltou ao normal e o alemão continuou a ser a língua oficial da comunidade.

A participação ativa de membros que ajudaram a construir e a manter sua infraestrutura não se sucedeu com os filhos destes.⁴⁴³ Não raro, filhos de membros, que ninguém mais na comunidade lembra, aparecem para pedir um rito religioso, alegando que seus avós ou pais eram membros da comunidade, tendo, portanto, direito aos ofícios como qualquer outro membro ativo. Ainda filhos e filhas de membros, quando adultos, não se filiam à comunidade, sendo levados “nas costas” dos pais.⁴⁴⁴ A comunidade é movimentada a partir

⁴³⁹ Prien menciona que os centros urbanos como o Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre atraíram “comerciantes, estudiosos, médicos, engenheiros e técnicos da Alemanha”. PRIEN, 2001, p. 30.

⁴⁴⁰ PRIEN, 2001, p. 60.

⁴⁴¹ PRIEN, 2001, p. 62.

⁴⁴² PRIEN, 2001, p. 60.

⁴⁴³ Entrevista realizada pelo autor, com um conselheiro da comunidade, em dezembro de 2009.

⁴⁴⁴ Entrevista realizada pelo autor, com o pastor da comunidade, em dezembro de 2009.

de “adesões parciais”, atendendo alemães e teuto-brasileiros em celebrações comemorativas e em seus ritos de passagem, como batismo, confirmação, casamento e falecimento.

Como a comunidade se renova muito lentamente, os fiéis mais antigos acabam assumindo a responsabilidade pela maior parte de sua sustentação financeira, já que morrem com idade avançada. Diante disso, alerta o líder religioso local, em nossas palavras: “A crise está por vir. Estamos no meio dela”. No entanto, nas últimas décadas, mais pelo fenômeno social, que por uma mudança de postura institucional, a comunidade começou a abrir-se para o contexto nacional. Por um lado, descendentes de alemães misturaram-se pela via do casamento, de outro lado, diversas pessoas viraram às costas para a tradição germânica, vindo a fazer parte do rol de novos membros, o que permite a circulação de novos ares, ou como diz o conselheiro entrevistado, “podendo ser nossa esperança de continuidade”. A modernidade religiosa tem modificado o fundamento da comunidade – grupo de famílias de sobrenomes germânicos – e posto em seu lugar adeptos, cuja pertença é individual, sem vínculos tradicionais ou familiares.

Segundo o pastor local, a comunidade investigada vive um conflito, nem sempre escancarado, entre duas vertentes opostas. De um lado, a colônia alemã apegada à tradição cultural étnica, que luta pela manutenção de algo que já se perdeu, cuja existência é alegórica.⁴⁴⁵ De outro lado, a presença de grande número de participantes, que desconhece a tradição étnica, visitando-a por motivos diversos: proximidade geográfica, convite de amigos, música, proximidade do Hospital,⁴⁴⁶ etc. Conforme o pastor, enquanto alguns desses ficam, a grande maioria não aparece mais e nada diz sobre isso.

5.2 Flutuação da membresia

A colônia germânica no Rio de Janeiro diminuiu muito nas últimas décadas. Muitos voltaram para a Alemanha, outros mudaram de cidade, outros se miscigenaram e muitos faleceram. Como a descendência étnica e a língua alemã são as características mais presentes dessa comunidade e os descendentes começaram a se misturar, logo a última das forças, a

⁴⁴⁵ Exemplo disso é a notícia veiculada no “Boletim da Comunidade” intitulado “Introdução das bandeiras no Salão Paroquial”, que apresenta a introdução de três bandeiras no salão comunitário, na seguinte ordem: da cidade, da Alemanha e do Brasil. A ideia é resgatar e homenagear a “saga” dos alemães que vieram ao Brasil, “intrépidos luteranos que desde 1827 honraram e dignificaram o pensamento de Lutero, trazendo-o até nossos dias”. Cf. GEORG, Rodolpho; CALDEIRA, Carlos. Introdução das bandeiras no salão Paroquial. In: *Boletim Informativo da Igreja Luterana Martin Luther*, n.9, mai.-jun., 2009, p. 2.

⁴⁴⁶ O Instituto Nacional do Câncer – INCA – fica localizado em frente à comunidade.

língua, tem seu vigor em enfraquecimento nos últimos anos, já que poucos membros sabem falar o idioma.

Com o ingresso de novos membros, principalmente, através do casamento entre teuto-brasileiros, ou entre teuto-brasileiros e pessoas sem ascendência alemã, houve uma flutuação no rol da membresia. Costumou-se chamar esse fenômeno social de “indigenização”, isto é, a nacionalização da Comunidade, não somente pela presença menor de membros teuto-descendentes, mas a presença de hinologia, liturgia, e a língua portuguesa nas atividades religiosas.⁴⁴⁷

Rodolfo Doerzapff⁴⁴⁸ escreve que, na década de 1950, restava um ou outro sobrenome na lista de membros que vinha da Alemanha e permanecia na Comunidade. A rotatividade de pessoas, segundo ele, trouxe “consequências inevitáveis”. Esta situação não era diferente já na segunda metade do século passado. Nessa época, houve disputas na comunidade, quando duas chapas diferentes concorreram aos cargos do presbitério. Porém, o grupo que desejava maior integração nacional não conseguiu vencer, permanecendo tudo como era.

A partir da mudança de pastor, em 1987, pequenos passos foram dados no sentido de uma adaptação ao contexto brasileiro. Isso se deu principalmente porque o português começou a ser o idioma mais solicitado nas celebrações e ofícios, pois boa parte da comunidade não sabia mais o alemão, resultado dos casamentos mistos, quando um dos noivos não tinha ascendência alemã.

Era preciso perceber, que com o aparecimento de uma nova geração, já aqui nascida, se tornou necessário que a Igreja se adaptasse às novas mentalidades a fim de poder cumprir devidamente a sua função precípua – a de levar a palavra bíblica a todos, pois foi exatamente assim que começou o luteranismo, quando o Reformador Martin Luther se deu ao imenso trabalho de traduzir o Novo Testamento para a língua alemã do povo, quando de seu refúgio no Castelo de Wartburgo.⁴⁴⁹

A Comunidade Luterana vem aos poucos abrindo as portas do espaço da comunidade e do templo religioso para pessoas de outras origens étnicas e sociais, como também vem superando as compreensões preconceituosas que “formaram as almas” dos etno-luteranos no

⁴⁴⁷ Um passo concreto no processo de nacionalização foi a alteração do nome da instituição religiosa na década de 1960. De “Comunidade Alemã” passou a ser chamada de “Comunidade Luterana”.

⁴⁴⁸ DOERZAPFF, S. Rodolfo. As metamorfoses nas atividades da Igreja Martin Luther durante os seus 180 anos de existência. *Boletim Informativo da Igreja Luterana Martin Luther*. Rio de Janeiro, n.11, set.-out., 2009, p. 3.

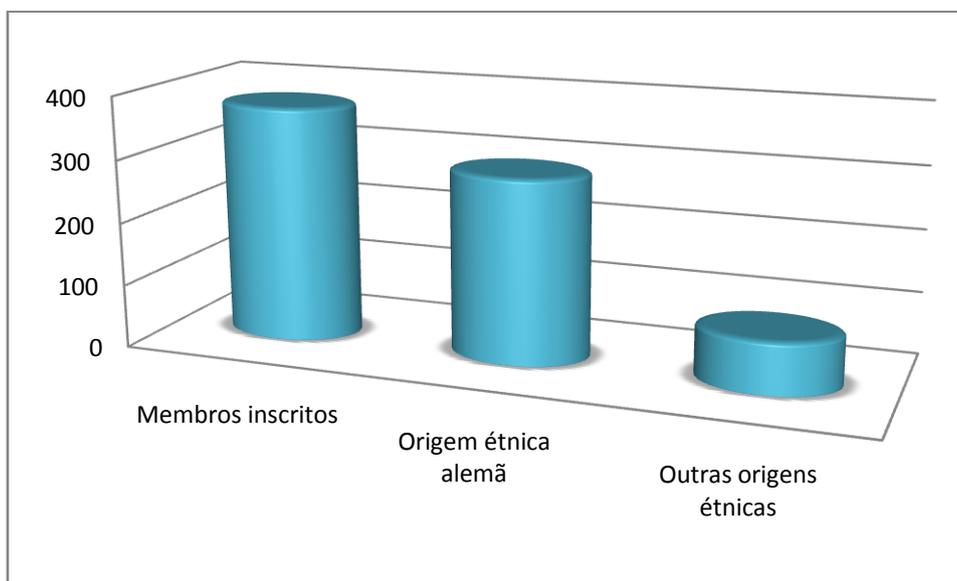
⁴⁴⁹ DOERZAPFF, 2009, p. 3.

Brasil.⁴⁵⁰ A mobilidade de pessoas, tanto social como religiosa, vem trazendo desafios à comunidade, que carece de novas adaptações, “necessitando a nossa Igreja de uma devida adaptação, atendendo que não mais estamos nos séculos 19 ou 20, mas já no novo”.⁴⁵¹

Ao analisarmos o Boletim Informativo da Comunidade⁴⁵² do ano de 2009, na sessão “aniversariantes”, podemos verificar a menção de 376 pessoas participantes da comunidade religiosa. Dessas pessoas, 293 sobrenomes são de origem alemã, enquanto 83 sobrenomes são na maioria de origem portuguesa (cf. Gráfico 2).

Os dados mostram que a maioria das pessoas que compõe a comunidade – não havendo aqui distinção entre migração via casamento misto ou de novas adesões –, é de ascendência germânica, mas vem cedendo espaço paulatinamente a adesões de indivíduos e de famílias de outras ascendências. Portanto, 22% das adesões à comunidade não são de origem germânica.

Gráfico 2: Sobrenomes de origem de membros da comunidade



Fonte: pesquisa do autor

⁴⁵⁰ A pesquisa não tinha o interesse explícito de identificar formas de exclusão e de preconceito em relação ao diferente. Mesmo assim, em algumas entrevistas esta realidade pode ser identificada, através de exemplos concretos de trato entre membros de origem étnica alemã em relação a pessoas provenientes de outras origens étnicas..

⁴⁵¹ DOERZAPFF, 2009, p. 3.

⁴⁵² Dados recolhidos de doze Boletins Informativos publicados nos anos de 2008 e 2009. As publicações são bimestrais.

A comunidade conta com diversos grupos de interesse, de diferentes faixas etárias. O momento de reunião mais importante é do culto dominical, que reúne aproximadamente cem pessoas. Quando há a celebração de algum rito por alguma ocasião especial, o número de presentes aumenta consideravelmente, como no caso de batismo, confirmação, culto em memória e culto de Páscoa e de Natal. Também os grupos de interesse, como coral e mulheres reúnem pessoas filiadas e não filiadas. Existe um trabalho com crianças que ocorre com muita dificuldade. Não há grupo de jovens, apesar das tantas tentativas de se criar um grupo. Há um conselho da comunidade, responsável pelas decisões administrativas. Ainda há dois pontos de pregação, um deles fica num lar de idosos. Sua membresia chegava a 300 famílias em 2009.⁴⁵³

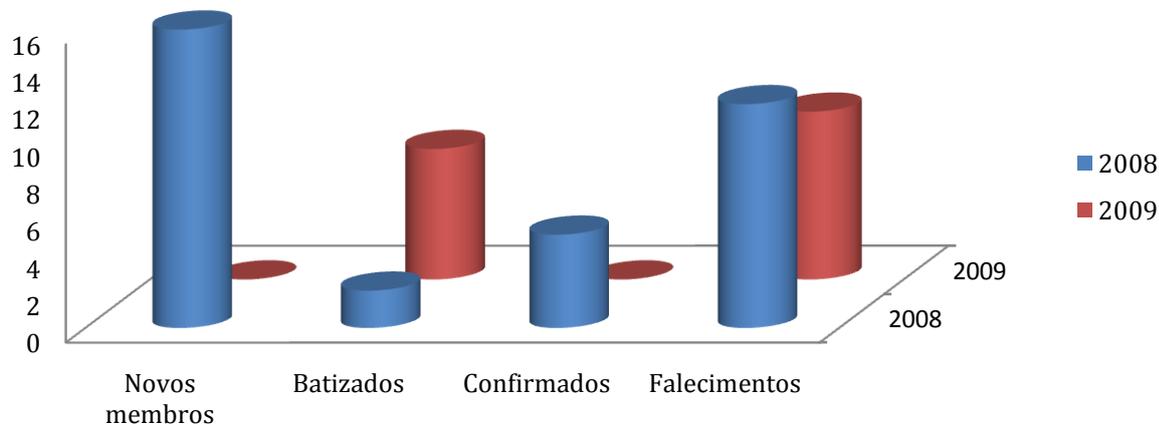
As características pessoais do pastor da comunidade merecem destaque. Sua trajetória profissional, além da formação teológica, é marcada pela habilidade musical, comprovada por vários CDs gravados. Aliás, a música tornou-se o centro de muitas atividades da comunidade, tanto nos cultos quanto nos concertos promovidos ao longo do ano e principalmente na véspera de Natal. Este faz parte da programação cultural da cidade. Por conta da música, o culto tornou-se mais popular, com a introdução de violão que se soma ao órgão de tubos. A presença de músicos profissionais permite que se introduza a flauta transversa, e não raro, músicas eruditas são tocadas no piano, entre os elementos litúrgicos. Tudo isso faz do culto um grande evento comunitário, ao estilo *Kirchentag*.⁴⁵⁴ Esta despesa financeira é assumida pela comunidade.

Outros dados que chamam a atenção é a pouca atividade oficial da comunidade. Os Boletins publicados nos anos de 2008 e 2009 noticiaram os eventos comunitários ocorridos, como batismos, confirmações, falecimentos e novas adesões. Os dados de 2008 demonstram a ocorrência de 2 batizados, 5 confirmados, 12 falecimentos e 16 novas adesões. Verificamos que no ano de 2009, houve 7 batizados e 9 falecimentos. Não há registro de novos membros (cf. Gráfico 3).

⁴⁵³ O pastor acredita que o número de adeptos pode chegar a 500 famílias. Ainda a comunidade atende pessoas nos ritos de passagens que são filiadas em outras Paróquias da IECLB pela ligação com a tradição alemã. Antigamente, os pastores da comunidade chegaram a mandar pessoas para outras comunidades, como a de Ipanema. “No passado não cabiam as pessoas aqui e o pastor mandava para Ipanema. Chegou uma vez que o pastor proibiu quem era de Ipanema que viesse aqui, que participasse lá”. No entanto, pessoas que são membros em Ipanema “na hora importante, exigem que o pastor de aqui faça, porque tem que ser em alemão”, relata o pastor. Afinal, a tradição, através dos laços simbólicos, em alguns casos, fala mais alto, principalmente, nos ritos de passagem.

⁴⁵⁴ Literalmente o Dia da Igreja, em alemão. Atividade realizada anualmente na Alemanha que reúne milhares de fiéis.

Gráfico 3: Novos membros, batismos, confirmações e falecimentos (dados boletins informativos 2008-2009)



Fonte: pesquisa do autor

Uma leitura prévia dos dados mostra que nos últimos dois anos, enquanto dezesseis pessoas aderiram à comunidade, dezenove pessoas faleceram. Há assim um déficit no crescimento da membresia. A contagem de nove batismos, nos últimos dois anos, prova o envelhecimento da comunidade. Notamos ainda a celebração de poucos casamentos em 2009. Em termos numéricos há a menção apenas de 1 bênção matrimonial.

Os dados evidenciam que das novas adesões à comunidade, nos últimos dois anos, cinquenta por cento são de indivíduos que não possuem ascendência germânica.⁴⁵⁵ Dando seguimento, narramos algumas das configurações destas pertenças religiosas através de estudo de caso.

5.3 A pesquisa

Realizamos nossa pesquisa de campo, em dezembro de 2009. Uma conversa prévia com o pastor local e a observação de um culto comunitário permitiram-nos a abordagem da adesão em dois sentidos. Apesar da quantidade de pessoas que frequentam os cultos e participam dos grupos de fé ser bastante intensa e variável, o número de adesões formais à

⁴⁵⁵ Constatação a partir da lista de novos membros publicada nos Boletins Informativos já citados.

comunidade é muito baixo. Assim, uma nova modalidade de “adesão” entra em cena, a da participação sem compromissos e vínculos formais, quando se trata, é claro, de uma comunidade protestante tradicional. Segundo o pastor local, a maior parte das pessoas que frequentam os cultos é composta pelos “simpatizantes”, chegando a dois terços dos frequentadores, e metade das pessoas de alguns grupos de interesse.⁴⁵⁶ Este fator não poderia, portanto, deixar de receber um aprofundamento descritivo e teórico.

A organização do estudo das adesões se refere a um universo de oito entrevistados, sendo quatro casos de adesão formal e quatro casos de “simpatizantes”, pessoas que não fazem da comunidade luterana sua única opção de pertença. Ainda, foram entrevistados um membro do conselho da comunidade e o pastor.⁴⁵⁷ Coincidência ou não, o grupo de novos membros entrevistados eram todos sem ascendência alemã. O termo “adesão” e “adesão eclesial” são utilizados para designar a relação de membresia, formalizada através de filiação na secretaria da comunidade. O termo “simpatizante” descreve o vínculo informal com a comunidade religiosa.

A entrevista era semiestruturada. As questões pré-preparadas tinham a intenção de resgatar a trajetória religiosa da pessoa desde a infância, juventude até a idade adulta. Procurava ainda identificar os percursos religiosos que a pessoa percorreu em sua trajetória; as motivações para a mudança de religião, em especial a última; a integração e participação na comunidade, o envolvimento da família, a vivência religiosa e a opinião sobre a Comunidade.

Na primeira parte, consideraremos as pertenças que se consolidaram em adesão e na segunda parte os simpatizantes. Para isso, apresentamos quatro casos (quatro homens, dois de meia-idade e dois jovens adultos) que se efetivaram em registro na secretaria da comunidade; e outros quatro casos (um casal e duas mulheres) de participação sem afiliação institucional.

5.4 Pertenças religiosas institucionalizadas - adesão eclesial através de filiação

Quatro narrativas de adesão chamam a atenção pelos diferentes motivos de chegada à IECLB. A primeira delas relata o caso de um jovem adulto que após passar uma década “sem religião”, encontrou na Comunidade Luterana a busca de mediação institucional e doutrinária

⁴⁵⁶ O coral da comunidade é um exemplo interessante. Dos 22 integrantes, metade não é membro da Comunidade. Cf. WEBER, Ingelore. Coral Martin Luther. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007. p. 39-40.

⁴⁵⁷ As entrevistas ocorreram da seguinte forma: uma por e-mail, seis na comunidade, três nas residências. Das quatro entrevistas com pessoas não filiadas, três entrevistas foram realizadas em suas residências particulares. Excluímos aqui a pessoa que aderiu à Comunidade pelo casamento, pois já tratamos desta modalidade de adesão no terceiro capítulo.

que procurava. O segundo caso narra o percurso de um homem adulto que passou a buscar uma igreja e uma teologia mais abertas, diferente do que havia em sua igreja anterior (Igreja Batista). O terceiro caso narra o encontro de mais um jovem adulto, fiel praticante da Igreja Batista, com a “essência protestante”, “algo mais sereno”, que permite maior liberdade de pensamento. Aliás, esta busca se assemelha ao quarto caso, que através da internet encontrou a localização da Comunidade Luterana, identificando-se com a liberdade de pensamento e com o tipo de pertença, menos exigente, quando comparado as suas experiências religiosas institucionais anteriores.

O que chama a atenção, como se verá, é que a pertença religiosa passa a ser uma escolha pessoal, livre de laços tradicionais, como a família e a etnia. Inclusive a mudança de pertença, nesses casos, não envolve os demais integrantes da família. Segue uma tentativa de esquematização dos percursos religiosos.

Fábio: catolicismo > judaísmo > mormonismo > luteranismo

Ezequiel: catolicismo > batista > luteranismo

Marcelo: catolicismo > batista > luteranismo

Armando: catolicismo > rosa-cruz > metodismo > batista > IURD > luteranismo

5.4.1 Formação e percursos religiosos

A formação religiosa na infância seguiu as religiões dos pais, católico-romanos nominais. Todos foram batizados na Igreja Católica, passaram pela primeira comunhão e crisma, com exceção de um caso que interrompeu a crisma quando mudou de endereço. Entretanto, todos perderam os vínculos com o catolicismo na adolescência ou já quando adultos. Foi nesse período da vida que foram batizados na Igreja Batista (dois casos), que chegou até eles através da conversão dos familiares. Outros dois casos traçaram percursos religiosos alternativos, um caso, levado por parentes ao judaísmo e mormonismo, no qual foi batizado, e outro já adulto chegou ao movimento Rosa-Cruz, e ao metodismo. No momento das entrevistas, todos estavam no luteranismo, com variações de participação e compromisso comunitário.

Fábio é carioca, tem 28 anos, é graduado em economia. Trabalha atualmente na área em que se formou, em uma empresa ligada à Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Ele vive com a mãe e o padrasto. Não teve contato com o pai, que mudou para uma

cidade do Espírito Santo, quando ele tinha ainda 6 anos. A família de Fábio não pratica nenhuma religião particular, embora sua mãe o fez passar pelos ritos católicos tradicionais. Sua lembrança do ambiente familiar religioso tem a ver com um dos tios que teve relação com o judaísmo e acabou por influenciar sua mãe. Ainda foi ela que o levou à comunidade judaica até os 8 anos de idade. Depois disso, sua mãe o colocou no catecismo na comunidade católica em que fora batizado.

Seu avô gostava de ler, mas ao perder a visão começou a frequentar um centro espírita na Barra da Tijuca, pois acreditava que através do “passe” poderia recuperar sua visão. Ele passou por três cirurgias, porém, não obteve nenhum resultado. Fábio comenta que não o deixavam acompanhar o seu avô no espiritismo, pois havia a insistência e o empenho da família em oferecer-lhe unicamente a prática católica da primeira comunhão e do catecismo. Ele não se sentia ligado a aquelas práticas religiosas: “Porque todo mundo é católico, eu também tenho que ser”? Assim, aos 10 anos de idade, começou a suspeitar da exigência familiar de participar de uma igreja que ele não se sentia à vontade.

Quando Fábio tornou-se um adolescente, apaixonou-se por uma menina, mas a relação não vingou, o que acabou o afligindo intensamente. Para esquecer, foi com um tio conhecer a Igreja dos Mórmons.⁴⁵⁸ Nessa igreja, foi (re)batizado. Participou ativamente do grupo de jovens, do estudo bíblico, visitava pessoas enfermas. Porém, passado algum tempo, começou a decepcionar-se com a igreja, que percebeu não ter “nada a ver” com ele.

Eu comecei a ler e vi que certos pontos doutrinários, apesar de eles utilizarem outras escrituras, além da Bíblia, tinham coisas contraditórias do que eles pregavam. Dizem uma coisa e depois dizem outra coisa que se anula. Mas isso, depois de algum tempo. No início, foi mais pelo comportamento. Não chegava a ser rígido, mas isso não era o problema. O que mais importou foi a fofoca, e demonstrarem um comportamento diferente do que eles pediam.

Depois disso, embora tenha visitado diferentes igrejas, passou 12 anos sem uma religião institucional: “Eu fiquei bastante tempo sem religião, sem seguir algo”. Mas isto não afetou sua relação pessoal com Deus: “Eu tinha minhas crenças, eu orava, falava com Deus”. A prática religiosa de oração, ele “adotou por vontade própria”. Agradecia a Deus “pela vida, pelas graças recebidas” e “orava *de* manhã o Pai-Nosso”.

⁴⁵⁸ Nome popular da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, presente desde os anos 1920 no Brasil. Curiosamente o movimento entrou no país depois do pedido de missionários por uma família de alemães, residentes em Santa Catarina. Cf. IGREJA de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Wikipédia*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Igreja_de_Jesus_Cristo_dos_Santos_dos_%C3%9Altimos_Dias>. Acesso em: 1 dez. 2012.

Ezequiel, 50 anos, consultor, é de família de pais muito católicos, principalmente, a mãe. Começou o catecismo nessa igreja. Nascido em Parati/RJ, para estudar, foi viver na Baixada Fluminense aos 7 anos de idade. Por residir próximo de familiares praticantes da Igreja Batista, acabou sendo levado a essa igreja, (re)batizado aos 11 anos de idade. Participou ativamente da comunidade de fé, através da formação de lideranças e com jovens até ir estudar teologia num seminário Batista.

Marcelo, carioca, tem 28 anos, é solteiro e vive com sua família. É graduado em Artes Plásticas, atuando como professor de artes visuais em uma Escola Estadual. Seus pais eram “frequentadores eventuais” da Igreja Católica, Igreja em que foi batizado. Com o passar dos anos, sua família – ele tinha 5 anos de idade – começou a frequentar a Igreja Batista, o que levou todos a serem batizados por imersão. Seu (re)batismo ocorreu quando tinha 12 anos de idade. Sua formação religiosa, durante a juventude, deu-se através da participação na Escola Dominical e por participação em “uniões de treinamento dentro da Igreja Batista”. Marcelo permaneceu nessa igreja durante 13 anos, participando regularmente dos cultos e das diferentes atividades religiosas.

Armando é consultor, tem 46 anos de idade. Migrante nordestino, do Ceará, vive no Rio de Janeiro há muitos anos. Sua família era católica, Igreja em que foi batizado, crismado e fez a primeira comunhão. Quando adolescente, foi engajado na igreja, participando do grupo de jovens. Já adulto começou a ter dúvidas e a autoquestionar-se, o que o levou a estudar o esoterismo, filiando-se ao movimento Rosa-Cruz.⁴⁵⁹ “Eu fiz perguntas e passei a buscar no esoterismo respostas para meus questionamentos interiores, mas não encontrei. Eu fui membro da Rosa-Cruz, me filiei. Eu estudei as apostilas. Quando eu não quis mais, eu devolvi a apostila e saí da ordem”, descreve.

Armando transitou por diferentes igrejas cristãs. Entre elas, a Igreja Metodista, Batista e, algumas vezes, foi à Igreja Universal. Na Igreja Metodista, teve um compromisso de filiação, durante 2 anos. Não chegou a ser batizado por imersão, pois seu batismo de criança foi aceito. Participou dos cultos e dos grupos de estudo bíblico. Quando começou a frequentar a IECLB, ainda participava simultaneamente da Igreja Metodista.

⁴⁵⁹ Fraternidade esotérica conhecida a partir do século XVII. No Brasil, a escola segue os ensinamentos e as doutrinas do dinamarquês Max Heindel, que reivindica a aproximação com o cristianismo. “De um modo geral os rosacrucianos defendem a fraternidade universal entre todos os homens. Para os rosacrucianos, os homens podem desenvolver suas potencialidades para tornarem-se melhores, mais sadios e felizes. O rosacrucianismo tem por objetivo primordial levar o homem ao autoconhecimento e à manifestação de sua real natureza espiritual, a fim de contribuir para a evolução de toda a humanidade”. Cf. ROSA-CRUZ. *Wikipédia*. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Rosa-cruz>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

Todos os quatro casos têm participação ativa nas igrejas de origem, tanto na infância como juventude, apesar de não negarem os descontentamentos com as práticas religiosas tradicionais. Em alguns casos, foi na juventude que se abandonou a igreja dos pais, em outros casos, quando adultos. A dinâmica religiosa na capital fluminense perpassa gerações, e as rupturas com a igreja de socialização primária alcança as gerações anteriores dos depoentes. De tal modo, é a conversão dos pais e familiares que leva dois casos a aderirem a Igreja Batista. Em dois casos os percursos religiosos foram mais dinâmicos, revelando a busca por uma igreja que se sentissem bem e respostas para os questionamentos interiores, que provavelmente não eram respondidas nas igrejas de origem. Em um caso, apesar de não ter uma religião institucional, isto não significou o abandono da fé, mas ativou a relação do depoente com sua espiritualidade, certamente aprendida na infância e juventude.

5.4.2 *Motivações para a migração religiosa*

A mudança de pertença é originada por fatores diferenciados como curiosidade, convergência, descontentamento com a igreja que se fazia parte, todavia, ao mesmo tempo, estes fatores convergem com o *modus operandi* da comunidade, a qual não cria e nem oferece dificuldades na adesão, integração e participação.

Fábio reside num bairro muito próximo à Comunidade Luterana. Ao passar seguidamente pelo templo, teve curiosidade e resolveu assistir a um culto. Esta iniciativa não é trivial, pois reflete sua busca por uma comunidade de fé, onde congregar.

A fé é muito pessoal, muito subjetiva. Eu senti a necessidade de ter isso mais presente. Senti a falta de uma presença institucional [...] A fé é pessoal. Mas a questão de a gente congregar, ter uma orientação espiritual de um pastor. A gente pode ter uma fé, orar, agradecer, pedir, mas eu sentia que isso não era suficiente. Justamente porque tem pontos na doutrina católica que eu não me identifico. Aí eu passei aqui (templo da igreja) num dia, num horário de culto e entrei. Participei três meses dos cultos, mas sem me filiar. Isso foi em agosto. Eu me identifiquei com os pontos doutrinários, com a doutrina da Igreja. Eu me sentia afinado com a doutrina e pela vida, dia a dia da comunidade, pregação, culto.

A atitude do pastor de não forçar a afiliação foi importante em sua decisão: “O fato do pastor não pressionar, ajuda a gente a tomar a decisão sem pressão, no nosso tempo”. Então, Fábio optou por aderir à comunidade. Não chegou a fazer uma “Profissão de fé”,⁴⁶⁰ mas pretende fazer algum dia. Recebeu do pastor a indicação de alguma literatura

⁴⁶⁰ O pastor relata que não mais realiza uma formação específica com os candidatos a novos membros. Depois de perceber que, muitas vezes, durante a formação, estes não voltavam mais à igreja, ele optou por oferecer momentos de formação nos cultos dominicais, através das pregações, onde fornece informações bíblicas, teológicas, confessionais e as vincula com a vida cotidiana.

confessional e o Castelo Forte, devocional que adquiriu o hábito de ler diariamente, desde então.

Ainda a reação da família foi importante em sua decisão. Tanto sua mãe quanto sua namorada acharam importante que ele encontrasse uma igreja que lhe agradasse e não o questionaram. Segundo ele, houve uma identificação com a doutrina e a tradição luterana, pois era algo que ele já se identificava: “Só a fé, só a graça. E da comunidade, da igreja, da atuação do pastor como líder espiritual da comunidade”. Fábio foi apresentado à comunidade num culto religioso dominical, o que nesse caso formaliza a adesão. Ele gostou da comunidade,

do culto em si, tradicional, sem excessos, como naquelas igrejas pentecostais, com aqueles ‘aleluias’ [...]. Eu gostei da pregação, da doutrina, algo bem feito, fundamentado. Eu comentei com um amigo meu. A Igreja Católica tem a coisa da culpa, da culpa. Aqui eu me sinto mais perto do meu dia a dia. É diferente do padre, que fala ao abstrato. Aqui o pastor relaciona o texto com o dia a dia e com o contexto.

Como se percebe em seu discurso, o vínculo comunitário recente, em torno de 1 ano, reflete um certo “deslumbramento” pela nova comunidade de fé, constatação verificada em outros estudos de recém-conversos.⁴⁶¹

Já Ezequiel conheceu a IECLB num Seminário Nacional de Teologia, em 1984. Como estava ligado a uma ala “mais aberta” (com preocupação social) da Igreja Batista, identificou-se com a escola de formação dessa igreja: “A EST (Escola Superior de Teologia) primava por uma teologia mais aberta, e isso valeu uma boa dose para minha mudança para IECLB”. Ele participou de projetos de missão transcultural⁴⁶² na América Latina, em meados da década de 1980. Na metade daquela década, quando regressou ao Rio de Janeiro, confrontou-se com fortes mudanças na linha teológica no Seminário que estudava. Mesmo assim, ali ficou por um tempo até voltar a estudar no seminário. Nesse tempo, um amigo, o P. Mozart Noronha, deixava a Igreja Presbiteriana e mudava para a IECLB, juntamente com um grupo de fiéis da igreja mencionada. Segundo Ezequiel, “ele [pastor] me disse: ‘Estou indo para uma igreja pesada, burocrática, mas tem uma característica que você pode falar, pôr em prática uma teologia mais aberta, você pode encontrar algo que possa lhe atender’”. Isso fez com que ele procurasse a própria EST e a IECLB para obter mais informações. Nesse processo, mudou para a Comunidade Luterana:

⁴⁶¹ Cf. MARIZ, Cecilia Loreto. *Religion and coping with poverty in Brazil*. Boston: Boston University, 1989.

⁴⁶² Sobre missão transcultural, cf. PATE, Larry D. *Missiologia: a missão transcultural da Igreja*. Miami: Vida, 1987.

Eu negro, uma comunidade de alemães, cultos em alemão, pessoas de consulado. O P. Braum⁴⁶³ perguntava: ‘Você perdeu algo aqui?’ Mas eu fui me enturmando. Então, veio o P. Germano Burger que era mais aberto. Então ele disse: ‘Eu vou mandar você para São Leopoldo’. Eu estava esperando, ele ligou para o Martin Dreher [reitor na época] e com a carta em mão, eu fui. Entrei como ouvinte e depois registrei o que fiz. Tudo o que eu praticava quando eu era iniciante na Igreja Batista, as minhas práticas eram práticas mais abertas de que era a Igreja Batista naquele tempo. Não tive problemas de adaptação, tanto na Igreja, como na EST. Foi pacífica e folclórica. Porque não havia negros na EST. Era um do Amazonas, outra pessoa e eu.

Em 1989, Ezequiel regressou ao Rio, onde terminou seus estudos teológicos. Nos anos seguintes, atuou como professor em igrejas pentecostais e prestou assessorias para políticos evangélicos, como Antony Garotinho. Junto a isso realiza seminários de discussão teológica e missionária com outros pastores de diversas igrejas neopentecostais.

O caso de Marcelo revela a aproximação da Comunidade Luterana, ao mesmo tempo em que mostra a ruptura com a Igreja Batista. Diferentes motivos levaram-no a sair dessa igreja. Ele afirma que não concordava com certas “ondas” e “modismos” que a Igreja Batista aderiu nas últimas duas décadas para tornar-se “popular” e “conter a evasão de membros para igrejas e seitas ligadas ao neopentecostalismo”. Certa revolta em relação a estes fatos, o motivou a buscar a “essência protestante” e a descobrir a IECLB. Chegou até ela por acaso, ao acompanhar o seu pai em sua internação no Hospital do Câncer, localizado em frente à comunidade.

Ao deixar sua denominação passou por vários constrangimentos, devido ao “radicalismo no pensamento denominacional”. De toda forma, saiu, pois, segundo ele, “estamos em um país em que não se pode violar a liberdade religiosa”. Devido à migração religiosa, enfrenta conflitos ainda hoje com seus familiares, pois suas convicções de fé são diferentes do modo de pensar de seus pais, “justamente por pensar no cristianismo de maneira mais racional, dando menor importância a coisas imediatistas, como pregam diversas igrejas em tempos atuais”. Participou pela primeira vez do culto comunitário na nova comunidade de fé, em 2006. No culto, foi apresentado publicamente à comunidade e participou da celebração da Santa Ceia.

No caso de Armando foi através da internet que encontrou a IECLB.

⁴⁶³ A menção ao referido pastor não confere. Na lista de ministros religiosos da comunidade consta que antes do P. Burger, o P. Wilhelm Kräutlein de Baviera, atuou 26 anos na comunidade, de dezembro de 1961 a setembro de 1987. Cf. DOERZAPFF, S. Rodolfo. Relação de pastores e diáconos da Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro desde 01 de fevereiro de 1837. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007b. p. 27.

Foi interessante minha vinda aqui, porque eu achei que a Igreja Luterana fosse fechada, a comunidade de alemães, de descendentes. Aí eu vim e perguntei se aceitavam visita. Aí disseram que a comunidade é aberta. Então, eu vim, fui bem atendido pelo pastor, e resolvi me filiar, me senti bem.

Ele optou por desfiliar-se da Igreja Metodista, igreja que frequentava, por sentir-se bem com a liturgia, a liberdade de pensamento, de ir e vir, e de menor coação, que encontrou na nova comunidade: “Lá você tem que estar mais engajado, mais comprometido, aqui é mais livre”. Sua integração foi fácil, não sofreu nenhum tipo de discriminação, o que o surpreendeu, pois pensava que a comunidade era mais fechada. A espontaneidade na oferta também chamou sua atenção: “Este foi um dos fatores que me fizeram mudar. Na Igreja Luterana há uma indicação da necessidade, mas o membro pode ofertar conforme ele pode. Há uma liberdade. No mês que você ganha mais você pode dar mais”. As motivações para a sua migração religiosa evidenciam a busca de vínculos fracos e individuais com a nova comunidade de fé, apesar de o entrevistado possuir família constituída. Sua família não se opôs à mudança de pertença, contudo não o acompanha.

Nos casos relatados chama à atenção a busca por um elo institucional, uma comunidade onde congregar, bem como, em todos os casos, o descontentamento tanto em relação à religião de origem quanto em relação às adotadas nos percursos religiosos. Isto se revelou em dois casos, em que há uma ruptura com a Igreja Batista, a qual, segundo os depoentes, modificou seu *modus operandi* nas últimas duas décadas. Pode se perceber que o pluralismo religioso abre o leque das alternativas tornando possível a comparação e a escolha de uma oferta disponível e condizente com a expectativa do sujeito. Isto se revela, num dos casos, na busca de uma igreja que permite liberdade de pensamento, mas ao mesmo tempo compromissos mais frouxos.

5.4.3 Integração na comunidade de fé – participação – envolvimento da família

Como estamos analisando adesões a uma religião institucionalizada, que exige participação regular, forma e mantém *habitus* religiosos, tratamos da relação entre integração, participação e frequência, e quando foi possível, buscamos verificar nas declarações o envolvimento dos familiares na nova comunidade de fé. Todos os casos relatam uma integração tranquila e não relatam dificuldades criadas por elementos étnicos, nem pelos demais membros.

Para Fábio, a integração à nova comunidade de fé foi simples. Não se sentiu incomodado pelo germanismo da comunidade. Foi sempre bem acolhido, apesar de não ter

ascendência alemã. Acredita que pelo fato de sua avó materna ser de ascendência italiana, facilitou sua abertura para “comunidades étnicas”. A integração e o convívio comunitário propiciaram rever certos valores e comportamentos, de acordo com a Bíblia, apesar de nada ter sido exigido. Sua frequência às celebrações dominicais é assídua. Tenta mobilizar outros membros para formar um grupo de jovens. Lamenta-se de que jovens batizados na igreja não se interessem em participar. Argumenta que tem muita coisa que concorrem com a igreja. “O tempo livre é para sair. A gente tenta construir um grupo de jovens, mas tem dificuldade em mobilizar”.

Fábio tem uma irmã, de sete meses, cujo batismo foi celebrado na Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro. Mesmo que sua mãe não compartilhe de uma religião definida, e acredite no batismo de crianças conscientes, por pressão do pai, resolveu batizá-la. Ele foi o padrinho. Como parte da família do esposo de sua mãe participa das religiões afro-brasileiras, e sua mãe não aprova, foi uma opção o batismo em uma igreja cristã tradicional.

Ezequiel, atualmente, quer ser pastor da IECLB, e faz a integralização do curso. Começou um projeto de missão na periferia carioca, em Nova Iguaçu. Segundo ele, o trabalho está gerando o interesse de pessoas que não conheciam a IECLB. O acento do trabalho é envolver a vizinhança próxima ao local de culto, com assuntos que envolvem não somente a religião, mas questões políticas e sociais. Sua esposa, de origem católica, batizada na Igreja Batista, filiou-se à IECLB há pouco tempo. Ela o auxilia nos trabalhos que realiza: “É meu braço direito, quando eu não posso, ela visita as pessoas”. Seus três filhos não são batizados, costume herdado dos batistas. Ele explica: “Eu não forcei para não ser um empecilho para ela (esposa) vir”. Quando começou o trabalho missionário, em Nova Iguaçu, sua família o apoiou muito pouco. Sua filha vendo seu esforço disse: “Pai a gente tem que começar um trabalho aqui, porque a gente vai todo o domingo lá pro Rio, cansa e gasta um monte de dinheiro”. Então, depois que o trabalho foi iniciado sua esposa aderiu. Ele pretende batizar as filhas na Comunidade Luterana.

Para Marcelo, a integração à nova comunidade de fé foi fácil. Foi bem recebido e motivado a persistir na busca de uma “essência do protestantismo”. Para ele, “a Igreja Luterana facilita o ingresso da pessoa, não ‘bitolando-a’ em estudos doutrinários para que a pessoa seja aceita”. A comunidade de fé não exigiu mudanças de conduta, mas Marcelo passou a ter um novo comportamento, de modo espontâneo.

Chama à atenção a participação ativa deste migrante religioso. O informante participa do coral, do grupo que organiza o brechó, ajuda a tocar o sino e na produção de leiautes das programações dos cultos. Também participa do culto, lendo textos bíblicos. Está

sempre disposto a ajudar no que for necessário e de seu alcance. Ele acredita que a pessoa que possui fé é mais forte.⁴⁶⁴ Ainda destaca a importância da formação religiosa da pessoa, auxiliada pela família e pela igreja:

Acredito que a minha família considera a educação religiosa como relevante, porque ajuda na formação do caráter de uma pessoa e na sua integridade moral. A pessoa se torna mais autoconfiante, justamente por possuir a fé em Deus e alguém que recebe essa instrução tende a ser mais esperançoso e capaz de acreditar nas coisas intangíveis.

Já a participação religiosa de Armando se dá por meio dos cultos aos domingos, sendo pré-candidato a participar do Conselho da Comunidade, pois sente vontade de contribuir mais com a igreja. Ele não participa de nenhum outro grupo.

Sua esposa, católica não praticante, também cearense, embora a tenha conhecido no Rio de Janeiro, não participa da vida comunitária com ele. Ela tem uma “simpatia” pela filosofia espírita kardecista, uma influência recebida das irmãs e principalmente pelas leituras que faz. Contudo, a simpatia não se transformou em participação efetiva. O casal conversa muito pouco sobre religião, pois “eu procuro não me aprofundar sobre o espiritismo e ela não pergunta sobre os luteranos”. Para ele, a IECLB, através da liberdade religiosa, ajuda na tolerância em relação a outros pensamentos. Nessa comunidade, não há exigência de participação efetiva da família nos cultos. Porém, ele traz os familiares aos almoços comunitários para confraternizar com os demais membros.

Seus dois filhos são batizados na Igreja Católica. Embora estejam cadastrados como seus dependentes – então filiados –, não frequentam a igreja. Seu filho mais velho é simpatizante da filosofia kardecista. O outro filho não tem nenhum sentimento e interesse religioso. A educação religiosa dos filhos é deixada livre: “Procuramos conversar um pouco, mas deixamos-los livres. Não fizeram a primeira comunhão, não decidiram”. Armando acha que seria bom que eles escolhessem ter uma fé e participassem da comunidade, “mas eu deixo livre”.

Embora a integração tenha sido fácil, o envolvimento comunitário é mais intenso em alguns casos e em outros menos. Em dois casos há um envolvimento além dos cultos, num deles a participação é bastante ativa, o que chega a surpreender, como descrito. Outros dois casos revelam níveis de participação menos ativos. O caso de Ezequiel é de idas e vindas com

⁴⁶⁴ Esta declaração lembra o velho Durkheim, conforme a citação de Rubem Alves: “O fiel que entrou em comunhão com seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou mais forte. Ele sente, dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los.” DURKHEIM *apud* ALVES, Rubem. *O que é religião*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 65.

a IECLB, como se revela na condição religiosa da família, que continua ligada à Igreja Batista, se não pela participação e frequência, pela continuidade dos *habitus* adquiridos, como a prática de não batizar os filhos, quando infantes. O caso de Armando é relevante, pois ao não envolver a família na adesão, e ao participar eventualmente das atividades religiosas, embora seja candidato ao Conselho da Comunidade, não criou vínculos e compromissos estáveis com a comunidade, o que levou a sofrer questionamentos de parte da membresia, principalmente, depois que se lançou candidato a vereador pelo PPS (Partido Popular Socialista) e não recebeu apoio da instituição e tampouco dos fiéis.

5.4.4 Opiniões sobre a nova comunidade de fé

Neste ponto reunimos as opiniões, as comparações, as críticas, os elementos faltantes e as práticas da comunidade, de acordo com o olhar dos depoentes.

Fábio, quando indagado sobre elementos faltantes na nova comunidade de fé, comenta que o culto religioso luterano embora sereno, afeta pouco a emoção. Esta forma de ser do luteranismo tradicional, muito próxima do catolicismo, provoca a perda de membresia, principalmente, dos mais jovens.

O ambiente é muito calmo, tranquilo. A liturgia é muito formal. É a prédica, leitura, avisos. Tenho amigos que eram da tradição luterana e foram para a Igreja Batista. *Parece uma Igreja Católica*. Teria que encontrar um equilíbrio. Para inovar você vai encontrar resistência por causa da idade das pessoas. Mas teria que encontrar uma dinâmica. Mas não dá para mudar com as pessoas que vêm aqui!

Outro ponto que falta à comunidade de fé, para ele, é o envolvimento mais efetivo no próprio bairro (Centro), inclusive com representação na subprefeitura. Fábio comenta que, muitas vezes, a única luz que funciona na rua é a do holofote do próprio templo. “É uma questão de segurança”. Para ele, a igreja “é uma organização de pessoas que interage com a comunidade do bairro”. Além disso, falta mais publicidade das ações comunitárias. A comunidade tem um coral, mas as atividades não são divulgadas. Este desconhecimento da comunidade é devido a não publicização do próprio espaço como um local de culto religioso: “As pessoas ouvem o sino e ficam procurando, mas não percebem que aqui tem uma igreja. A comunidade tem 180 anos, tem sua importância histórica para a formação da cidade do Rio de Janeiro, tem um potencial, mas não tem gente para fazer isso”.

O baixo número de participantes também o preocupa. Além de poucas crianças, são poucas as pessoas que querem fazer um trabalho com elas: “A gente tem dois colégios:

Cruzeiro e Corcovado.⁴⁶⁵ De que maneira isso pode ser ampliado, ajudando nas atividades da igreja? Como trabalhar em conjunto? Têm profissionais que poderiam atuar na comunidade"... Ele se pergunta: "Como será a igreja do futuro? O futuro da comunidade? Você tem que ter uma atenção especial para os que vêm, os idosos, mas tem que ver como será daqui [a] dez anos". Fábio percebe algo visível quando se observa o perfil das pessoas que frequentam os cultos: pessoas idosas.⁴⁶⁶

Ezequiel acredita que a Igreja deveria falar uma linguagem mais popular, voltar-se para as necessidades do povo. Fazer a ponte entre extremos.

As outras igrejas falam mais uma linguagem popular e estão cheias, mas o que as faz encher não é a linguagem popular que elas estão falando, mas é a prática de técnicas que não são pastorais, mas de mercado. Muitos têm participação financeira, têm estímulo que não é o reino [de Deus], que é crescimento, a teologia da prosperidade. Eu creio que podemos utilizar o termo é a teologia da prosperidade inconsequente, porque têm pessoas que, nesse processo, se quebraram, perderam tudo. Aí a gente quer fazer tudo do início, começar a falar do reino com cuidado, fazer a prática pastoral. Mas se você fundamenta no crescimento pessoal qualificado, você vai ter um resultado muito mais lento, do que aquele que oferece um carro novo, casa, empresa, gente que recupera tudo. Para fazer uma ponte entre um extremo e outro, a gente tem que pegar e ver o que há de bom entre um lado e outro e ver qual é a necessidade desse povo, mas para isso tem que ter contato com esse povo, tem que buscar lá fora.

O informante acha que uma igreja missionária deveria passar por uma transposição, superando sua história de igreja, "tipo sinagoga", dependente de aportes exteriores, abrindo-se para o novo, mesmo que para isso supere Martim Lutero. Para ele, a Igreja, para se reencontrar com o povo, deveria olhar para a porta de entrada:

A IECLB tem que reevangelizar a ela própria, os filhos, parentes. Nós temos muitos jovens e quem vem ao culto? Dois ou três. Onde está este jovem? Nós estamos no Centro e poderíamos fazer a preparação desse jovem em todos os sentidos. Quando eu cheguei à EST, era a discussão que 'Igreja queremos ser?', até hoje está se discutindo isso. O PAMI (Plano de ação missionária) foi uma grande *sacada*, mas a igreja não sabe onde vai chegar com o PAMI. A IECLB tem que começar a olhar mais para si mesma, e mostrar sua cara desnuda para o povo. Como seremos uma igreja diferente se o pastor sofre restrições enormes com o trabalho que ele tem com morador de rua. Se a gente fala em missão, evangelização, as periferias de nossa paróquia são as partes principais de nosso trabalho. O próprio discurso do PAMI é vazio, intelectualizado. Tem que ouvir mais o que as pessoas estão dizendo...

Já Marcelo acredita que falta à nova comunidade de fé voltar ao espírito comunitário da Reforma, ao convívio cotidiano entre os membros:

⁴⁶⁵ Ele se refere aos colégios Cruzeiro e Corcovado, duas escolas alemãs, uma pertencente à Rede Sinodal, associação que reúne a maior parte das escolas mantidas pela ISAEC, instituição que responde à IECLB.

⁴⁶⁶ No culto que observamos, em dezembro de 2009, havia a apresentação das crianças por causa do Natal. O número de crianças participantes não chegou a cinco. Percebi ainda que a presença de jovens no culto era pequena.

A Igreja Luterana precisa voltar a alegrar-se com o espírito reformista, de não ter vergonha de mostrar as suas verdades, porque muito tem a oferecer à sociedade. Infelizmente a Igreja, hoje se torna pobre por estreitar demais o diálogo com a Igreja Católica. Vejo uma Igreja que investe pesado no CONIC, mas despreza a sua própria missão, quando o caminho deve ser o inverso. A Igreja precisa mostrar a seus confirmandos de que não é ‘à distância’ que haverá crescimento espiritual, mas pelo contato e pela força dos temas que a Bíblia nos apresenta sobre Deus, encontramos respostas as nossas perguntas e nos tornamos melhores no convívio cotidiano. Infelizmente ainda possuímos ranços da ‘igreja social’, em que valorizamos apenas a instituição quando há batismos, confirmação, matrimônio, culto de Natal e anúncios de falecimento.

Para Armando, a igreja como está pode crescer, não necessitando de mudanças: “Acho que é possível, a igreja como local de edificação, de fé, de levar o amor de Cristo, acho perfeitamente possível”. O não constrangimento em relação ao pedido de ofertas e a liberdade individual são diferenças importantes nessa comunidade. Para ele, o culto é, em parte, muito racional, já que outros “segmentos usam do lado emocional para trazer novos membros. Acho que é um fator que pode ser considerado”. Ainda recomenda a criação de uma classe bíblica, onde “membros mais experientes poderiam repassar seus conhecimentos para outras pessoas interessadas”.

Como visto nas declarações, os depoentes mostram conhecer a comunidade que participam, e fazem suas críticas e elogios. Levantam que o tipo de culto praticado não afeta o emocional. Ainda o trabalho com crianças e jovens precisa ser estimulado, porém os próprios pais tampouco frequentam os cultos. Fábio menciona que falta maior envolvimento da comunidade com o entorno social. Já Marcelo critica o ecumenismo estreito com a Igreja Católica. Não menos importante, a falta de divulgação das próprias atividades internas da comunidade não condiz com sua função missionária de divulgar o evangelho ao mundo.

Na continuidade, vamos descrever o caso dos simpatizantes e sua relação com a Comunidade pesquisada. Pela complexidade dos percursos religiosos, iremos recuperar os dados essenciais dos quatro depoentes, apresentando uma narrativa corrida.

5.5 Vínculos religiosos informais: os simpatizantes

A seguir narramos as trajetórias religiosas de quatro pessoas, que se encaixam no tipo de vínculo que denominamos de “simpatizantes”. São pessoas que participam da comunidade, frequentam os cultos, porém, não são filiadas à Comunidade Luterana. O primeiro caso apresenta a história de um casal que se desentendeu com a comunidade religiosa anterior. O segundo caso apresenta a trajetória de uma mulher que é fiel da Igreja

Universal, mas que acompanha o marido no culto religioso na IECLB. O terceiro caso conta a história de outra mulher, a qual participa há mais de 15 anos da comunidade, porém, evita o compromisso formal e a exclusividade institucional, fazendo parte de outros movimentos religiosos e compondo sua própria crença religiosa, em forma de bricolagem. Apresentamos uma proposta de esquematização dos percursos religiosos.

Caso 1: Henrique: IECLB > IELB > IECLB; Daniela: catolicismo > IELB > IECLB

Caso 2: Mercedes: catolicismo > congregacional > umbanda > IURD > Assembleia de Deus > IECLB

Caso 3: Iraci: catolicismo > espiritismo > misticismo > novos movimentos religiosos > IECLB.

O casal Henrique e Daniela, ele com 71 anos e ela com 64 anos de idade, reside num bairro de classe média alta no Rio de Janeiro. Ambos são aposentados, ele ex-bancário do Banco do Brasil, ela dona do lar. Os pais de Henrique pertenciam à IECLB, entretanto migraram de igreja após o casamento, pois encontraram uma comunidade da IELB (Igreja Evangélica Luterana do Brasil) próxima ao bairro em que viviam. Daniela era filha de pai luterano e de mãe católica. Quando criança, ainda no Rio Grande do Sul, acompanhava a mãe na Igreja Católica. Ao mudar para o Rio de Janeiro começou a participar da IELB, cursou o ensino confirmatório, e conheceu seu esposo nas atividades com jovens nessa mesma igreja.

Ambos foram participantes ativos, assumindo a presidência da juventude e da comunidade por muitos anos. Henrique comenta que pensou em estudar teologia, mas a vontade não foi tão forte: “Eu não abracei o estudo teológico, muito embora, antes de casar, eu lia muito a Bíblia, leio ainda e estudo, faço comparação, conforme está no Castelo Forte sobre o momento daquela época e hoje”.

Em certa ocasião, há mais ou menos seis anos, o casal começou a não se sentir à vontade em sua comunidade de fé.

A gente não participa mais da comunidade luterana da IELB. De repente, a gente se decepcionou com uma ligação entre diretoria e pastor, um interferindo na parte do outro. Na Assembleia Comunitária houve manipulação de um pequeno grupo e a gente se decepcionou. Um grupo queria mudar os rumos da congregação e o pastor se envolveu. Houve uma Assembleia manipulada. Aí a gente viu que não valia à pena ir à igreja e ficar aborrecido. A gente chegava em casa aborrecido, chateado.

Henrique comenta que foi o membro mais antigo daquela comunidade. Do mesmo modo, percebeu que “o pastor estava se metendo na parte administrativa, que não é dele, que é cura de almas”. Ao objetar o fato ocorrido, começaram a frequentar a IECLB.

Aí surgiu a ideia de frequentar a IECLB. A gente se sentiu satisfeita. A gente sabe que não existe nada perfeito, mas existe uma lealdade, um jogo aberto e ficamos. Uma filha casou, uma neta foi batizada [na IECLB]. O neto é registrado. Nós estamos pensando em fazer em conjunto a filiação. Vamos nos retirar daqui e ir todos até lá.

Nesse tempo, na IECLB, frequentaram regularmente os cultos. O casal celebrou suas bodas de ouro e o batismo do neto na nova comunidade de fé. Participavam do coral, mas não o fazem mais pela violência que a cidade impõe aos idosos, principalmente à noite. Daniela participa do grupo “Montagsgruppe”⁴⁶⁷: “Eu estou muito satisfeita lá”, comenta. Relatam que se sentiram muito bem na nova comunidade de fé, pois já conheciam algumas pessoas e frequentavam a comunidade em ocasiões de celebrações festivas e de culto em memória.

Acham que a liturgia, os hinos, o comportamento são muito semelhantes à igreja anterior. Comentam que a nova comunidade de fé é mais liberal em relação à Ceia, oferecida a todos, pois “na IELB é para os conscientes”. Percebe-se certo incômodo com isso, apesar do casal comungar com a comunidade. Henrique tece que:

Se for o caso eu cito o Catecismo Menor, onde Martim Lutero mostra que quem não tiver preparado come juízo e condenação para si mesmo. A Ceia não é brinquedo. É um sacramento que foi instituído até os momentos finais da vida de Cristo na terra. Então a Igreja Luterana segue esta dogmática. Eu não quero censurar a IECLB porque ela oferece, mas é uma questão de dogmática e eu não estou para julgar enquanto a isto.

Eles gostam da relação da comunidade de fé com a cultura alemã. Daniela narra que “é um fator que me agrada muito. Eu gosto da ligação com a Alemanha. Tem uma ligação maior que a IELB”. O casal não percebeu nenhuma discriminação na comunidade:

[...] Nunca fizemos segregação, porque a segregação fere o preceito de amar uns aos outros. Mas eu percebo que a comunidade da IECLB recebe várias pessoas de origem brasileira que se sentem bem, adoram o culto, o pastor, o tipo de pregação. Não há nenhuma discriminação. Todos gostam muito, mesmo quem vem para um batizado.

Os quatro filhos do casal, agora adultos, foram batizados e confirmados na IELB. Daniela conta que os filhos e as filhas casaram com pessoas que não são luteranas: “As pessoas com quem meus filhos são casados não são de ir à igreja, mas batizaram na Igreja

⁴⁶⁷ Grupo de mulheres que se reúne às segundas-feiras.

Luterana (IELB)”. Sua filha foi morar em Santa Catariana. Como não havia a IELB na cidade, ela vai à IECLB: “Coincide que agora todos vamos à IECLB”.

Este caso mostra uma dinâmica de migração parcial. Apesar de o casal estar na IECLB há 6 anos, frequentar os cultos, grupos de fé, ter realizado as bodas de ouro, e dos filhos terem realizado o casamento e o batismo nessa comunidade, a família não decidiu pela filiação. O fato da comunidade não exercer pressão pela afiliação também é revelador. Como mencionado nas declarações, eles pretendem migrar em conjunto para a IECLB, mas as práticas adotadas até então permitem o questionamento de tal ato. Quer dizer, se até agora, com todos estes ritos de passagem ainda não decidiram pela filiação, é bastante improvável que o façam.⁴⁶⁸

Outro caso de participação sem vínculo formal é de uma mulher, migrante nordestina, que juntamente com o caso que segue, formam atitudes típicas do tipo “peregrino religioso”.

Mercedes que é Maria de nascimento, mas não gosta de seu nome de batismo, mesmo nome da mãe de Jesus, visto que lembra os sofrimentos que já passou em sua vida, tem 72 anos de idade e trabalha como costureira. Natural da Paraíba, vive há muitos anos com seu esposo no Rio de Janeiro. Em sua infância, sua família era de tradição religiosa católica, porém quando sua avó se converteu à Igreja Congregacional, toda a sua família começou a frequentar essa igreja. A única exceção foi seu pai “porque ele fumava”.

Ao vir para o Rio de Janeiro, com 30 anos, Mercedes começou a frequentar, junto com amigas, a Umbanda, religião que ela chama de espiritismo. Ela declara que a partir disso sua vida ficou muito difícil: “A minha vida era tão enrolada, porque, me deixa falar um negócio, a gente invocar coisa ruim não dá”. Conta que não chegou a ser iniciada na religião, pois a frequentou apenas por 1 ano. Declara ainda que incorporava diversas entidades: “Eu tinha 25”. Ela não cumpria nenhum ritual, mas lia a mão das pessoas, o que revela sua crença na mediunidade.

Se eu olhasse para você eu dizia tudo. Aí eu achei aquilo ruim. Quando ia acontecer algo com minha família ou com um amigo, eu já sabia três dias antes. Isso que me matou, eu comecei a ficar doente. Eu disse: ‘Eu tenho que tirar isso’. Era ruim ficar com aquela agonia. Aí minha colega me levou para a Universal (IURD). Eu recebi a Pomba Gira [...]. Eu batia a cabeça, parecia que eu ia quebrar a cabeça, aí quando tiraram de mim, não aconteceu nada na minha cabeça...

⁴⁶⁸ A entrevista com o casal foi negociada com muita dificuldade. Indicados pelo pastor como possíveis depoentes, a primeira reação deles foi de estranhamento, enfatizando que eram da IECLB, pois os pais pertenciam a essa Igreja. Depois de remarcar a entrevista e insistir muito fui até seu apartamento no bairro da Tijuca, onde consegui proceder com a entrevista.

Duas situações são relatadas pela informante: a mediunidade e o exorcismo, este como ritual de libertação das entidades afro-brasileiras, aquela como “intuição”. Negrão⁴⁶⁹ relata que muitos evangélicos já passaram em seus percursos religiosos pela Umbanda ou Candomblé. Agora protestantes, eles adotam a opinião oficial de generalização das igrejas evangélicas de que não se trata de rituais de incorporação de espíritos, santos, guias ou orixás, conforme creem os grupos afro-brasileiros, mas de demônios, que são maléficis. Estas entidades, demônios precisam ser exorcizadas para que a pessoa encontre libertação do mal, encontrando cura para suas enfermidades, ou até mesmo solucionando conflitos familiares, econômicos, etc.

Depois que entrou na IURD ela relata que Jesus a curou de muita coisa: “Eu vivia doente, hoje eu não tomo nem remédio. Só tomo chá de louro para ‘despachar’. Eu fiz todos os exames, tenho 72 anos, e não tenho nada”. Ela descreve sobre a cura da irmã: “Minha irmã tinha problema de coluna, e os médicos não encontravam nada. Só vivia doente. Aí ela foi lá. Eles revelaram que um ex-namorado enterrou um *troço* pra ela no cemitério. Aí ela ficou boa, come de tudo, não tem nada”. Mais uma vez uma imagem associada às religiões afro-brasileiras aparece em seu relato. Trata-se de um ritual, um trabalho realizado pelo noivo da irmã, descontente com o fim do namoro. Como as religiões afro-brasileiras são aéticas,⁴⁷⁰ é difícil saber se o trabalho era para juntar ou prejudicar a pessoa. Este relato vincula a identificação das religiões afro-brasileiras com o demônio e a prática do mal.

Mercedes participa da Igreja Universal há 15 anos, o que não a impede de visitar outras igrejas como a Igreja Maranata, a Igreja Congregacional e a Assembleia de Deus. Ela menciona que a Igreja Universal é mais liberal que a Assembleia de Deus. Mesmo que os vícios da bebida e do fumo sejam proibidos, a roupa usada, a maquiagem e o corte de cabelo são deixados a livre escolha do crente (ela mesma usa maquiagem, jóias e cabelo curto). A informante relata que foi “batizada nas águas”. Também conta que “recebeu o Espírito Santo”, o que lhe dá maior sabedoria. Na Igreja Universal, “fala em línguas e chora. Eu tenho o dom das línguas só lá na Igreja, fora não. Eu vou no domingo, porque eu ‘recebo o Espírito Santo’”. A IURD também resolve todos os problemas:

A igreja que estou, se você está com problema, eles tiram o problema, se for espiritual. Se você tiver fé as orações fazem você ficar bom, porque eu fiquei. Eu tive um problema de coluna tão sério que eu tinha que andar com um pau, novinha.

⁴⁶⁹ NEGRÃO, 2009, p. 80.

⁴⁷⁰ NEGRÃO, 2009; Pierucci diferencia a umbanda, como religião ritualista, das religiões de salvação, que inclui o cristianismo. PIERUCCI, Antônio Flávio. As religiões no Brasil. In: GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 304-328, 2000. p. 318.

Eu fui lá e fiquei boa. Agora eu estou atacada, mas estou atacada porque eu trabalho sentada o dia todinho. Tem que ter problema de coluna!

Mercedes igualmente frequenta a Comunidade Luterana, pela convergência da proximidade do templo em relação a sua moradia, mas principalmente porque seu marido não se sente bem com a insistência da Igreja Universal em pedir dinheiro.

Ele gosta muito daqui, eu o levei à Igreja Universal. Mas lá eles começaram a pedir muito e ele não gostou. Aí eu o trouxe aqui. Porque é pertinho, eu moro em frente, eu vim com meu filho, aí eu gostei, depois eu trouxe meu marido, aí eu vou pra minha, e ele vem pra cá. Ele gostou e ficou. Ele não vem todo domingo porque ele trabalha. Ele vem há 1 ano.

Ela participa dos cultos frequentemente: “Eu venho com frequência, eu vou um domingo lá [IURD] e venho um domingo aqui. Porque lá eu sou batizada”. Ela comenta que a Igreja Luterana é igual à Igreja Católica, “porque não tem diferença, a única diferença é que não tem santo. É porque aqui reza o Pai Nosso, Credo Apostólico. Lá não (IURD). Só tem o Pai Nosso. Mais nada. Mas oração tem muito, muita oração”!

Em relação ao catolicismo de origem familiar, ela não adotou a posição anticatólica, defendida pela IURD. Ela conta que também se sentiria bem na Igreja Católica: “Olha, faz mais de 10 anos que eu não vou a uma missa. Mas se eu fosse, me sentiria bem também. Porque lá também fala de Jesus. Eu só não me sentira bem com outras coisas. Com imagens antigamente eu concordava, hoje eu não discordo e não concordo”. Sua declaração é contraditória, mas revela uma tolerância popular em relação às demais tradições religiosas, como já mencionou Negrão em suas pesquisas.⁴⁷¹ Muitas pessoas inclusive não gostam que se fale mal das outras religiões.

Ela se sente bem na Igreja Universal, pois essa igreja acentua a prática da oração:

Você chega lá, eles oram por você, oram por sua família. Lá na igreja, a gente tem a oração da família, a oração do esposo e a oração da casa. Eu gosto de lá porque tem muita oração. Eu conheço a Assembleia de Deus. Tem oração, mas é diferente da Igreja Universal. A igreja que eu falei de minha família, era Congregacional, tem oração muito fraquinha.

Para ela, oração “é pedir pra Jesus para abençoar sua mãe, as pessoas”. “Meu filho estava muito doente, o garoto não comia, não parava nada no estômago dele. Aí eu fiz uma oração forte e ele está bem até hoje”. Ela menciona ainda que na IECLB não tem “oração forte”, “porque aqui só lê a Bíblia e reza o Pai Nosso”. Mercedes cria uma metáfora para

⁴⁷¹ NEGRÃO, 2009, p. 166.

explicar sua observação. “Quando você vai comer uma comida. Tem arroz, feijão. Tem que ter carne, salada”. Faltaria a comunidade luterana “carne e salada”, quer dizer algo para acompanhar o básico de todas as igrejas.

Ela é “filiada” e contribui financeiramente com a Igreja Universal. Relata que essa igreja tem uma ficha com seu retrato. Quando ela não vai, eles vêm em sua casa para saber o que está acontecendo. Ela oferta nos cultos, mas não dá o dízimo, “porque o bispo Macedo é muito rico e este dinheiro que a gente dá no fim do mês, os 10% não são para a igreja, são para ele. Porque ele mora nos EUA. Até a torneira da casa dele é de ouro. Ele tem 700 mil igrejas. É muita igreja”.

Ela não oferta por causa das acusações de corrupção por parte da IURD. Conta que a igreja não exige o dízimo dela, pois

quem tem fé dá. Eu recebo as mesmas graças que os outros. Eu tenho fé no meu Senhor. Porque tudo o que eu peço, eu recebo. Se eu tiver que fazer uma caridade eu faço, se tiver que fazer algo pra alguém eu faço, eu não faço nada ruim porque tenho fé no Senhor. [...] Quando eu era nova eu passei por muita coisa. Se eu não tivesse fé em Jesus eu não estaria viva.

Mercedes rompeu com o catolicismo já no período da infância, depois que um familiar se converteu à Igreja Congregacional e envolveu toda a família. Esta ruptura não significou uma visão depreciativa do catolicismo, apesar da crítica às imagens, possivelmente, aprendida na IURD. É na migração para o Rio de Janeiro que ela se aproxima da Umbanda, através de amigas. Aliás, esta religião é interpretada como originária de seus males, principalmente, por aflorar sua mediunidade, mas também porque no terreiro incorporava entidades afro-brasileiras. Na IURD encontrou libertação, através do exorcismo. Recebeu o batismo nas águas e do Espírito Santo. A relação dela com a IURD não é convencional. Apesar da não exclusividade de pertença, o que é natural no neopentecostalismo, ela oferta nas sessões, mas não dá o dízimo sobre a renda. Ela desenvolveu uma estratégia para não ofertar, usando um argumento teológico, pois a fé dela é em Jesus Cristo. A centralidade do dinheiro na IURD desagrada o esposo, que a acompanha na Comunidade Luterana, Igreja que ela compara com a Igreja Católica. Sua frequência é esporádica e convergente, pela proximidade do templo em relação à sua residência.

O último caso de simpatizante é de Iraci. Apesar de participar ativamente da comunidade, não quer aderi-la formalmente. Defende esta posição como uma opção de vida.

Iraci tem 68 anos de idade. Nascida no interior de Goiás, reside no Rio de Janeiro há muitos anos. Funcionária pública aposentada, vive sozinha em seu apartamento, num prédio

localizado ao lado do templo da Comunidade Luterana.⁴⁷² Sua infância foi muito conturbada. Perdeu os pais quando criança, aos 4 anos de idade. Batizada no catolicismo, ela permaneceu 12 anos sem religião institucional, quando procurou a Igreja Católica: “A gente era batizada na Igreja Católica, tinha um contato com Deus, mas sem Bíblia”, declara.

Quando era jovem, teve contato com a Assembleia de Deus, mas não sentiu atração por esta denominação, pela rigidez imposta aos fiéis: “Para mim a falta de liberdade não dava, não podia cortar cabelo”. Da igreja ganhou o Novo Testamento, interessando-se pela história de Jesus. Iraci mudou de cidade, foi viver em Goiânia, aonde encontrou uma comunidade da Igreja Católica liderada por missionários americanos: “Então resolvi ser católica”. Viveu 5 anos num colégio franciscano em regime de internato. Desistiu do compromisso religioso quando chegou o momento de fazer os votos: “Eu não achava lógica em fazer voto de pobreza, eu não tinha nada. Eu também não aceito a palavra pobreza. Os religiosos viviam sem este compromisso. E castidade, eu não tinha ninguém. Eu não aceito até hoje isso”. Continua:

Eles me convidaram para ser irmã, eu desisti, fui para Brasília, sozinha, com 24 anos. Sem nenhum *tostão*. Aquela vida religiosa era muito cômoda para mim. Eu tinha que me colocar à disposição das outras pessoas. Mas não aguentei, era muita miséria.

Saindo da capital goiana, foi trabalhar num hospital em Brasília. Nesse lugar, perguntou pela existência de Deus, diante do horror e da morte. Não suportou o trabalho, “largou tudo”, e foi morar em Petrópolis, no RJ. “Porque eu pensava: a gente atende o doente, larga na rua, ele não tem casa, não tem nada. Aí, nos anos 1980, a gente lutava pelas liberdades, caímos na militância”. Participou do movimento “Diretas Já”, indo às ruas protestar. Quando Fernando Collor foi eleito, em 1989, desistiu de tudo outra vez.

Começou então, a “militar” no movimento ecumênico, com a assistência do então Frei Leonardo Boff. Ao vir para a capital carioca, envolveu-se com amigos na campanha política de um deputado do Partido dos Trabalhadores (PT). Estes amigos eram membros da IECLB na Comunidade de Ipanema. Lá conheceu o P. Mozart Noronha: “Aí eu achei engraçado. Quando eu cheguei à Igreja Luterana todos eram militantes. Na Igreja Católica isso não podia”.

Pediu ao pastor dessa comunidade se pessoas não luteranas poderiam participar do coral. Ficou por um tempo, até ser convidada pelo pastor da Comunidade que participa

⁴⁷² A entrevista foi realizada em seu apartamento, o que permitiu a observação dos detalhes arrolados no texto.

atualmente a frequentar o grupo de coral que estava iniciando. A partir do coral, começou a participar da vida religiosa da comunidade, mas optou pela não filiação.

Então fiquei, eu gosto da comunidade, tem fraternidade e é ecumênica, não obriga as pessoas com doutrinação, como eu vejo em outras pessoas. O P. Mozart queria que eu me filiasse. Aí uma amiga disse: ‘É melhor deixar ela assim’, ela me conhecia. Faz 15 anos que eu estou aqui. Eu não quis fazer a filiação. Meu espírito é ecumênico. Por isso eu gosto dessa Igreja. Eu não tenho cabeça para a doutrina. Toda vez que eu participo de algo doutrinal, eu sinto que estou dividindo. Eu sou da integração.

Sua compreensão de ecumenismo se aproxima do misticismo. “Eu sempre fui muito mística. O fato de não ter pais faz a gente buscar encontrar a si mesmo”. Ela se identifica com o espiritismo, algo que aprendeu a gostar pela dura experiência em seu trabalho como enfermeira: “No hospital, quando eu vi aquelas pessoas morrendo, eu pensei como pode isso? Eu era racional, falava racionalmente. Aí, quando cheguei ao hospital, o que fazer? Eu me desestruturava, tanto que desisti”.

Leitora de muitos livros que tratam de modo diferente da religião,⁴⁷³ ela não se define por nenhuma. Ela acha que os livros que lê, apesar de contarem histórias difíceis de aceitar, têm algo a ensinar:

Não rejeito tudo. Assim como a Nova Era. Eu gosto muito da Legião da Boa Vontade. Eles têm uma rádio. Eu ligo o rádio, eles falam do movimento ecumênico. Eles pegam músicas dos católicos, músicas clássicas das igrejas evangélicas. Falam do espiritismo, é tudo misturado, aí acho o melhor barato. Gosto dessa mistura.

Iraci já transitou por muitos movimentos religiosos, circuitos esotéricos e adotou as práticas esotéricas. Em busca da cura de um tinido, relata a experiência em um centro de atendimento espiritual:

Em 2003, eu tive um problema na cabeça, começou um barulho em minha cabeça. Eu ia ao médico, não tinha problema de pressão. E aquele negócio. Não estava nervosa, nem era saudade de minha família. Fiquei com isso. Então com a V., que é uma amiga, então eu fui para Intupiara. Lá tem uma cerimônia, que você recebe uns passes. Então disseram: ‘Você vai lá no Frei Luiz, se for algo espiritual, vai aparecer’. Então fui ao Frei Luiz, peguei uma ficha, fiquei na fila e fui atendida. Parece uma cidade de céu, com músicas tocando. Entrei dentro do negócio, deitei, e aí as pessoas deram alta. Peguei a ficha, então pensei: ‘não tenho nada espiritual’. Porque se eu tivesse teria voltado para ser atendida. Então fui para Goiás, e lá tem tratamento com água quente. Então eu gosto de nadar, gosto de vida aberta. Mergulhei na água quente, aí o barulho aumentou. Uma coisa horrível. Fui na farmácia, comprei um medicamento. Coloquei óleo quente e aquilo mudou encheu minha cabeça. Comecei a tirar devagarzinho uma massa cinza. Era uma coisa que batia no ouvido, acabou. Então, eu pensei, se fosse embromação eles teriam ficado comigo lá, mas deram alta.

⁴⁷³ Em sua residência, encontro diversos livros de autoajuda e pensamento positivo. Entre eles o livro “O segredo”.

Ela também aderiu a “raja yoga”, uma modalidade de yoga focada na meditação e no autoconhecimento. Segundo a depoente,

você pega seus pontos de energia, e diz ‘eu sou meu próprio mestre’. Quando fala aquilo, abre, porque você é seu próprio mestre. Porque é fácil passar o erro para o outro. Tem que assumir o seu próprio erro. Eu achei aquilo fantástico. Essa comunidade tem uma vivência fantástica. Através dela eu me libertei de muita coisa...

Mesmo assim, Iraci rompeu com o grupo: “Você vai aprofundando, você vê os radicalismos. Então eu desisti. Libertei-me até mesmo da orientadora”, conta. Ao ser questionada sobre sua crença na vida após a morte, é perceptível certa desorientação em seu pensamento, o qual busca unir e misturar compreensões distintas:

Quando eu era menina eu dizia carma não existe, porque toda vez que a gente voltar vai fazer mais besteira. Então é Deus mesmo quem vai nos salvar, porque não dá. O ser humano não tem força. A vida é muito pesada para a gente ficar se reencarnando. Mas aceito a reencarnação como uma oportunidade. Eu li através dos livros. Eu faço algo, morro de novo, volto para resolver. Eu acho isso impossível. Senão for a misericórdia e o perdão de Deus não dá. Mas tenho dúvidas se não há reencarnação. Como explicar as pessoas que fazem tanto mal? Vão para onde? Não há esperança para essas pessoas? Porque a ressurreição de Jesus é uma outra dimensão que a gente vai. Será que as pessoas que conscientemente fazem o mal têm condições de ir para lá, ou têm outros mundos? Será que o purgatório não é a reencarnação. Então, eu não aprofundo nisso, é muito difícil. Acredito em Deus pela minha história.

Ela não quer ter um compromisso formal com nenhuma denominação religiosa. Sente-se compromissada com Deus, com Jesus e principalmente com Maria, quem ela chama de mãe e teve uma experiência mística. Em sua residência, Maria ocupa lugar na porta de entrada:

Eu tenho uma história pessoal com Maria. Eu coloquei ali (porta) pelo fato de eu não ter mãe, nem madrasta. Meu irmão mais velho ficou com a gente. A gente se criou sozinho. Nas minhas dificuldades, eu adaptei a Nossa Senhora como minha própria mãe. Eu tenho um relacionamento espiritual muito forte com ela. Ela é minha mãe. Ninguém pode tirar isso de mim [...] Eu tive uma experiência com Deus, que era Nossa Senhora. Aí minha vida mudou.

A entrevistada conta que tem problemas emocionais. Apesar de ser voluntária no Hospital do Câncer e nas atividades da comunidade, sofre muito com o sofrimento das pessoas. Ela ainda participa de um grupo que se reúne mensalmente na Comunidade Luterana que trata da cura de enfermidades. Em sua casa, há imagens espalhadas de um médico alemão que ajuda a afugentar as doenças: “Este alemão ajuda a gente a se libertar da doença. A doença tem uma cultura”.

Das imagens e ícones que possuí, recebeu algumas de presente de pessoas da própria Comunidade Luterana que frequenta. “A doutora I. (vice-presidente da comunidade) ganhou de presente dos peruanos e ela me deu porque os luteranos não aceitam”. Mesmo que não seja filiada, é comprometida com a comunidade: “Então eu escolhi a Comunidade Luterana aqui. Gosto do voluntariado, do mutirão, fazer faxina. Gosto desse espaço. Meu compromisso é de ser engajada. Participo dos cultos, do coral, do brechó, dos almoços”.

Sua integração foi muito fácil, relata. Certas vezes, sentiu-se discriminada: “As pessoas fazem comentários para mim, mas eu não tive problema. O pastor é muito ecumênico, muito simples, aceita as pessoas. Mas a comunidade, os mais velhos, às vezes, é uma questão de crescer como ser humano, ficam muito no teórico”. No entanto, o fato de não ser filiada não gerou nenhum inconveniente para ela: “Eu já fui convidada para ser membro do Conselho. Mas aí, minhas convicções”, descreve.

Quando pedem para eu ser de uma religião eu não faço, porque penso é tão contra o que penso. Eu quero é que as coisas de unam (começa a chorar). Eu acho que se eu fizer uma profissão de fé, eu vou negar. Eu li sobre Lutero e eu dizia. Lutero estava certo. Em 1983, eu fui morar com eles (missionários) nos EUA. Eles fizeram um mês de encontro sobre Lutero. Eu dizia Lutero salvou o cristianismo. O luteranismo para mim é bom por causa da comunidade. Mas eu não gosto de mudar. Eu frequento aqui, no interior, vou à Igreja Católica.

Nota-se que sua relação com o catolicismo é muito forte, pois relata entrar em templos católicos vazios para meditar e quando volta a sua terra de origem frequenta esta Igreja.

Quando conversamos sobre elementos faltantes na comunidade ela responde:

Para mim, não falta nada, para mim está bom assim. A igreja orienta para a fé em Deus, mas não impõe, não coloca aquela coisa da submissão, da Igreja Católica. Não tem o fanatismo que as outras igrejas têm. Aqui você tem a opção pessoal de seguir ou não. [...] Eu cheguei à conclusão de que as pessoas não sabem ser livres. Acho que a igreja tem um culto muito bom, o pastor tem uma pregação boa. A Comunidade Luterana não é aquela coisa da embromação. A Igreja Católica faz muito isso. Eu acho que as pessoas gostam de ser tapeadas. Elas não gostam de ser livres. A Igreja Luterana é muito livre.

Sua família sofre muito com a dependência do álcool. Tem superado o vício com a conversão às igrejas evangélicas, principalmente, à Assembleia de Deus. Iraci reconhece a importância dessas igrejas na recuperação da dignidade do povo do interior:

Olha, meu irmão mais velho, do primeiro casamento de minha mãe, é a história que acho positiva. Eu tinha muita pena do meu irmão. Ele, um sofredor, muito simplório, negro, vive na roça, naquele primitivismo. Ele casou com a primeira mulher e teve dez filhos. Ele casava e ficava viúvo, isso umas quatro vezes. Ele tava pra morrer de alcoolismo. Aí, eu disse para minha cunhada: ‘Essas igrejas evangélicas, elas podem

ajudar'. Podia que ele encontrasse uma igreja evangélica. Eu não me adapto, mas ele. Aí ele se engraçou com uma vizinha da Assembléia de Deus. Aí ela disse só acontece uma coisa se você casar na igreja. Aí ele casou. Ele vai fazer 80 anos. Foi para a Assembléia, casou, vai com a *biblinha* dele. Eles têm uma chácara pequena: plantam, criam galinhas. As igrejas evangélicas são muito importantes. Não sei se é só essa dignidade humana, física, mas ele está bem. Nem todas as pessoas têm uma abertura para algo a mais. É. Eu fui vendo que têm vários caminhos na Bíblia.

É nesse sentido que ela entende que a religião faz o ser humano melhor. Para seus familiares que vivem em Goiás, a receita são as igrejas evangélicas:

Gente tentando se levantar. Mesmo que a gente está mais evoluída, a gente respeita essas pessoas tentando se levantar. Eu tenho muitos sobrinhos. Eu sempre procuro influenciá-los a ter uma religião, a melhorar como pessoas. Eles têm muitos vícios, muitos problemas. Eu tenho sobrinhos na Igreja Batista, na Assembléia de Deus. Podem tentar ser um ser humano melhor [...]. É muito primitivo, ter a Bíblia ao pé da letra. Para mim já passou esta época. Mas para eles...

A depoente adotou percursos religiosos alternativos, mas bastante comum no ambiente metropolitano, como já expôs Negrão.⁴⁷⁴ Católica de origem, Iraci desistiu dos votos religiosos. Participou do movimento ecumênico, de campanha política, foi às ruas protestar na década de 1980. Aliás, foi pela via política que chegou ao luteranismo, mas também por gostar de música, através de um coral. Declara-se ecumênica e mística, o que a impede de adotar uma única doutrina e ligar-se a uma instituição com exclusividade. Sua ligação com o espiritismo e com os novos movimentos religiosos fica evidente em suas crenças, e no plano das práticas como terapias, ioga, excursões a locais sagrados. Tem dúvidas sobre a crença na ressurreição e na reencarnação.

O fato de optar pela multiplicidade de pertencças não significa que não se envolva e participe da Comunidade Luterana. Como declara, é engajada e atuante, “pronta para ajudar”. Ainda é voluntária num Hospital, mas o sofrimento das pessoas a abala emocionalmente. Este envolvimento específico pode ser relacionado com o conceito de caridade do espiritismo, religião que ela manifesta nas declarações, especialmente quando se diz evoluída. Mas ela desenvolveu uma religiosidade própria, independente e descompromissada com qualquer tradição religiosa. Seu compromisso religioso mesmo é com Maria, com quem teve uma experiência mística. Talvez seja por isso que quando regressa à terra natal, volte a ser novamente católica.

⁴⁷⁴ NEGRÃO, 2009.

5.6 Considerações finais

Os dados analisados evidenciam uma comunidade, por um lado, estagnada e em processo de envelhecimento. A pequena quantidade de batismos, confirmações, casamentos, somados aos falecimentos e a baixa entrada de novos membros são fatores que comprovam esta observação. Ainda a ausência de grupo de jovens, e a pouca participação das crianças nos cultos religiosos são dados que não podem ser ignorados. Talvez a relação histórica entre a comunidade religiosa e etnia, e o fato de ter sido a comunidade da capital do país, tenha influenciado seu estancamento, ao não despertar interesse de participação ativa dos membros, que tinham a mentalidade de uma *Volkskirche*. No entanto, por outro lado, existem provas de que mudanças vêm acontecendo. Afinal, não só as pessoas mudam, mas também as instituições vão se adaptando as novas circunstâncias e demandas religiosas.

Na primeira parte, consideraremos as pertenças que se consolidaram em adesão e na segunda parte os simpatizantes. Para isso, apresentamos quatro casos, que se efetivaram em registro na secretaria da comunidade, e outros quatro casos de participação sem afiliação institucional. Como estamos analisando adesões a uma religião institucionalizada, que exige participação regular, forma e mantém *habitus* religiosos, tratamos da relação entre mobilidade, integração, participação e frequência.

Quatro narrativas de adesão eclesial chamam a atenção pelos diferentes motivos de chegada à IECLB. Nos casos relatados chama à atenção a busca por um elo institucional, uma comunidade onde congregar, bem como, em todos os casos, o descontentamento tanto em relação à religião de origem quanto em relação às adotadas nos percursos religiosos. Pode se perceber que o pluralismo religioso abre o leque das alternativas tornando possível a comparação e a escolha de uma oferta disponível e condizente com a expectativa do sujeito.

A mudança de pertença é originada por fatores diferenciados como curiosidade, convergência, descontentamento com a igreja que se fazia parte, todavia, ao mesmo tempo, estes fatores convergem pelo *modus operandi* da comunidade, a qual não cria e nem oferece dificuldades na adesão, integração e participação. A dinâmica religiosa na capital fluminense perpassa gerações, e as rupturas com a igreja de socialização primária alcança as gerações anteriores dos depoentes. De tal modo, é a conversão dos pais e familiares que leva dois casos a aderirem a Igreja Batista. Em dois casos os percursos religiosos foram mais dinâmicos, revelando a busca por uma igreja que se sente bem e respostas para os questionamentos interiores, que provavelmente não eram respondidas nas igrejas de origem. Em um caso,

apesar de não ter uma religião institucional, isto não significou o abandono da fé, mas ativou a relação do depoente com sua espiritualidade, certamente aprendida na infância e juventude.

Ainda chamou a atenção o fato de a pertença religiosa passar a ser uma escolha pessoal, livre de laços simbólicos, como a família e a tradição. Ainda os percursos religiosos são múltiplos, com raras exceções de passagem direta. O caso das filiações formais revela adesões exclusivas, diferentemente dos simpatizantes.

Embora a integração tenha sido fácil, o envolvimento comunitário é mais intenso em alguns casos e em outros menos. Em dois casos há um envolvimento além dos cultos, num deles a participação é bastante ativa, o que chega a surpreender, como foi descrito. Outros dois casos revelam níveis de participação menos ativos. O caso de Ezequiel é de idas e vindas com a IECLB, como se revela na condição religiosa da família, que continua ligada à Igreja Batista.

A modernidade religiosa propicia a fragilização da relação dos indivíduos com as instituições. Os vínculos sociais e institucionais são cada vez mais fracos (*soft*). O estudo de casos de “simpatizantes” expõe novas pertenças religiosas, casos em que o vínculo religioso não se consolida em adesão. Estas pertenças frágeis provocam um repensar da concepção de instituição religiosa. A nova configuração da relação do indivíduo com a comunidade religiosa consiste, muitas vezes, num vínculo frágil interrompido a qualquer momento por motivos que nos julgamos triviais.

Narramos as trajetórias religiosas de quatro pessoas, que não estão vinculadas formalmente à comunidade. O primeiro caso apresentou a história de um casal que se desentendeu com a comunidade religiosa anterior. Este caso evidencia uma dinâmica de migração parcial. O segundo caso apresentou a trajetória de uma mulher fiel da Igreja Universal, mas que acompanha o marido no culto religioso na IECLB. Sua frequência é esporádica e convergente, pela proximidade do templo em relação à sua residência.

O terceiro caso conta a história de uma mulher que participa há mais de 15 anos da comunidade, porém, evita o compromisso formal e a exclusividade institucional, fazendo parte de outros movimentos religiosos e compondo sua própria crença religiosa. A depoente adotou percursos religiosos alternativos, mas bastante comum no ambiente metropolitano. Foi pela via política que chegou ao luteranismo, mas também pelo gosto pela música, através do coral. Declara-se ecumênica e mística, o que a impede de adotar uma única doutrina e ligar-se a uma instituição com exclusividade. Sua ligação com o espiritismo e com os novos movimentos religiosos fica evidente em suas crenças, e no plano das práticas como terapias,

ioga, excursões a locais sagrados. Suas dificuldades em relacionar cosmologias diferentes ficam expressadas em sua visão de mundo.

A comunidade está envelhecendo e ninguém sabe ao certo o que vai acontecer no futuro. A participação dos membros registrados gira em torno de algumas pessoas. A grande maioria pouco participa. As novas pertenças mesmo que sejam um alento, um sopro de esperança, evidenciam uma relação diferente com a comunidade. Na maioria das vezes, como já falamos, são adesões individuais. O positivo é que todas as pessoas entrevistadas estão envolvidas, tanto nos grupos de interesse quanto nas atividades realizadas. Ainda propõem desafios, dando-se conta dos problemas que a comunidade religiosa enfrenta.

6 TERCEIRO ESTUDO DE CASO: COMUNIDADE LUTERANA EM SÃO LUÍS DO MARANHÃO

6.1 A comunidade e seu contexto

A cidade de São Luís, capital do Maranhão, situa-se na ilha de São Luís, limitando-se com o Oceano Atlântico, ao Norte; com o Estreito dos Mosquitos, ao Sul; com a Baía de São Marcos, a Oeste. Principal centro comercial e de prestação de serviços, a cidade tinha 870.027 habitantes em 2000, concentrando 15,4% da população do estado, de acordo com o IBGE.⁴⁷⁵ Em 2010, a população era de 1.014.837 habitantes.⁴⁷⁶

A criação da Capitania do Maranhão em 1535, uma das capitanias hereditárias, incluía a ilha de São Luís. Mas foram os franceses que fundaram a cidade em 1612, em homenagem ao Rei Luís XIII. Expulsos pelos portugueses três anos mais tarde, a cidade foi ocupada novamente pelos holandeses, entre 1642-1644. Nesse ano, os portugueses recuperaram a cidade definitivamente, vindo a se constituir em defesa contra rivais de Portugal e como ponto de partida para a ocupação do interior.

Com a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará (1682) e a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e do Maranhão (1755) a cidade passou a ser integrada ao sistema comercial português com a introdução do cultivo de algodão destinado às indústrias inglesas. Porém é somente na segunda metade do século XIX que o fornecimento da matéria-prima se intensifica para a Inglaterra, com a interrupção da produção norte-americana, país em guerra civil (Sucessão). Foi nessa época que a cidade conheceu seu desenvolvimento populacional, figurando entre as mais populosas do país, atrás somente do Rio de Janeiro e de Salvador. Com a recuperação norte-americana e com o fim da escravidão no país, a economia da região se estagnou, pelo menos até os anos 1960.

A cidade tem a economia dinamizada com a introdução de transportes ferroviários e portuários, que servem para escoar principalmente os minérios explorados pela Vale do Rio Doce e pela soja do sul do estado, pela atividade industrial e turística. É nesse contexto que contingentes migratórios provenientes das áreas rurais do Nordeste e do Maranhão ocupam espaços geográficos desordenados. Entre 1991 e 2000 a cidade de São Luís evidenciou um aumento populacional de mais de 170.000 habitantes, numa taxa média de crescimento anual

⁴⁷⁵ IBGE, 2003.

⁴⁷⁶ IBGE, 2012a.

de 2,5%.⁴⁷⁷ Em 2010, o crescimento populacional se manteve, como mostrado acima, um contingente populacional em torno de 14% maior que o registrado em 2000.

Em termos religiosos, ao longo das últimas décadas, importantes transformações no perfil religioso da população têm ocorrido, principalmente, pela redução do percentual dos católicos, ao mesmo tempo em que aumentam as porcentagens de evangélicos pentecostais, dos evangélicos de missão e dos sem religião.⁴⁷⁸

A capital maranhense registra a quarta cidade com maior redução de católicos. Em 1991, quase 90% da população se declarava católica, enquanto em 2000 chegou a 76,1%, uma perda de -13,2% pontos percentuais.

Os evangélicos pentecostais alcançaram 5,7% da população, apresentando um crescimento de +5,8 pontos percentuais entre 1991 e 2000. Sua presença mais intensa está nos bairros populares, inclusive no bairro São Cristovão, sede da Comunidade Luterana pesquisada. Entre os grupos presentes destaca-se a Igreja Assembleia de Deus, com 6,6% da população.

Os sem religião alcançaram 5,7% da população, um dos menores percentuais entre as capitais brasileiras. Estão espalhados por toda a cidade, mas as áreas com as maiores proporções são as mesmas dos evangélicos pentecostais.

Já os evangélicos de missão representavam 6% da população (50.000) de São Luís. Eles registram um crescimento de 2,1% entre 1991 e 2000, o maior aumento registrado em todas as capitais brasileiras. Entre os evangélicos de missão, os batistas e os adventistas são os grupos predominantes, representando, respectivamente, 3,5% e 2% da população.

O censo de 2010 encontrou, em São Luís, 668.817 católicos romanos (em torno de 65%), e 239.636 evangélicos (em torno de 23%). Os evangélicos de missão somam 69.247 pessoas, sendo 44.094 batistas, 20.824 adventistas. Os sem religião chegam a 77.882 pessoas (em torno de 7% da população total). Entre os luteranos chegou-se a 458 pessoas.

A fundação da Comunidade Luterana em São Luís ocorreu no dia 12 de dezembro de 2005. Em termos históricos, é uma comunidade muito recente. Uma notícia, como a veiculada pelo site da IECLB,⁴⁷⁹ saudando o nascimento da comunidade, pode levar a opinião de que o processo de criação tenha sido fácil, sem as contradições do processo histórico. Na verdade, de fevereiro até dezembro daquele ano, desde o envio de um e-mail à Secretaria Geral da

⁴⁷⁷ JACOB et al., 2006, p. 38.

⁴⁷⁸ JACOB et al., 2006, p. 38.

⁴⁷⁹ IECLB. Nasceu a Comunidade de São Luis do Maranhão! *NovOlhar*, 5 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.novolhar.com.br/noticia.php?id=247>>. Acesso em: 1. dez. 2012.

IECLB, por parte de Nataniel Silva Pereira,⁴⁸⁰ incentivador, fundador e primeiro presidente do presbitério, até a fundação da comunidade, houve embates profundos, através de troca de correspondências entre direção da Igreja, pastores sinodais, pastores de outras comunidades e o próprio Nataniel. Chamei isto de “Tratativas à distância: do Maranhão ao Pará, Piauí, Espírito Santo, Distrito Federal, Rio Grande do Sul. De quem é a responsabilidade em atender São Luís, capital do Maranhão?”, onde relato as indecisões de quem cabia a responsabilidade de criar uma comunidade na capital maranhense. Este fato insólito ocupou parte do processo de fundação da comunidade.

Em fevereiro de 2005, quando o funcionário público (policial civil), Nataniel Silva, descontente com o que chamou de “indústria religiosa” em São Luís do Maranhão, resolveu buscar alternativas religiosas diferentes das existentes por meio da internet, encontrando alguns sítios de igrejas, entre elas, a Igreja Anglicana e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Nataniel leu e identificou-se com a proposta teológica e missionária da Igreja Anglicana e da IECLB, redigindo e-mails para ambas as igrejas. Como a Igreja Anglicana estava sob jurisdição de um bispo que ele já conhecia e não tinha simpatias, descartou-a, insistindo num contato com a IECLB. Desejava conhecer seus trabalhos e ver possibilidades de criação de uma comunidade na capital do Maranhão.

Como não havia uma comunidade na cidade, nem nos arredores, buscou informações através de contatos com ministros dessa igreja que atuavam em outros locais. Ele contactou também a Secretaria Geral da IECLB, pedindo materiais explicativos sobre a estrutura, doutrina luterana e por material de evangelização. O pedido foi atendido. A partir disso, diversos materiais de publicização da Igreja como jornais, DVD sobre Martim Lutero, artigos do sítio, posicionamentos oficiais foram utilizados como mecanismos de evangelização e de fomento de curiosidade pelo luteranismo.

Da desconfiança da direção da IECLB, em relação às intenções de Nataniel, até a visitação, aproximação e decisão de ali reconhecer e fundar uma comunidade, com envio de pastores, pode-se afirmar que o processo foi rápido. Optou-se por primeiro formar as pessoas interessadas num curso bíblico-teológico. Ainda vem à memória dos adeptos os primeiros cultos, sob uma figueira na casa da mãe do líder fundador, o trabalho de mutirão, a solidariedade dos vizinhos que emprestaram cadeiras, os convites distribuídos a pessoas

⁴⁸⁰ A pesquisa completa com a descrição e análise das correspondências trocadas entre pessoas ligadas à comunidade e a Secretaria Geral da IECLB foram publicadas no livro de BOBSIN; BARTZ, 2011. Para esta etapa foram utilizadas fontes alternativas como e-mails, relatórios pastorais, correspondências, cartas oficiais, etc. A entrevista com Nataniel Silva Pereira foi publicada no mesmo livro já citado. O nome de Nataniel não é fictício, pois seu nome foi amplamente divulgado nos meios de comunicação da IECLB.

interessadas, a circulação de cópias com posicionamentos da IECLB, retirados do site, e o DVD sobre a vida do reformador Martinho Lutero exibido como uma sessão de cinema.

O bairro em que a Igreja se localiza faz parte da periferia da cidade e fica próximo ao aeroporto, podendo ser acessado por uma avenida importante que corta a cidade. Na entrada principal está localizado o templo da Igreja Católica São Cristovão, santo que deu nome ao bairro. Dezenas de igrejas pentecostais estão inseridas no bairro, mas é a Assembleia de Deus a igreja pentecostal com maior número de fiéis na cidade, com mais de 78 mil pessoas. O trânsito religioso das pessoas do bairro é intenso. Talvez por isso uma placa com o nome da Comunidade foi erguida sobre o muro do templo, e logo abaixo do nome diz: “IECLB: desde 1824 presente no Brasil”. Afinal, não se trata de mais uma nova igreja abrindo as portas! Este recurso é utilizado para dar legitimidade à nova Igreja, ao mesmo tempo em que é um elemento demarcador de diferenciação com as igrejas novas que surgem na cidade.

Como o local em que a Igreja se estabeleceu na cidade de São Luís se localiza em contexto periférico, parte-se do pressuposto de que a mobilidade religiosa é mais dinâmica. Esta hipótese encontra-se fundamentada na presença pentecostal e neopentecostal nas periferias das capitais.⁴⁸¹ Notou-se que o trânsito religioso é bem maior do que o verificado nos percursos dos adeptos da Comunidade Luterana do Rio de Janeiro, constatação que pode ser explicada através de um recorte de classe, pois os adeptos dessa comunidade são pessoas de classe-baixa, residindo em periferia urbana.

A Comunidade Evangélica Luterana é formada por um pequeno grupo de pessoas, sem ascendência alemã, que vive e trabalha no mesmo bairro da capital maranhense.

A atividade religiosa principal da comunidade é o culto nos finais de semana. Quando estive lá, 30 pessoas frequentavam aos cultos. Além do culto, há grupos de atividades com crianças, escola dominical, e formação musical de crianças, com flauta doce. Grupo de mulheres reúne-se uma vez ao mês, mas não se trata de OASE (Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas, um grupo tradicional existente na maioria das comunidades luteranas). Há um grupo de coral, que se reúne semanalmente, atingindo poucas pessoas. Existe ainda um grupo de estudo bíblico, bastante valorizado pela comunidade. As pessoas que frequentam os grupos são as mesmas do núcleo praticante regular, o que traz o cuidado para não sobrecarregá-las demais com as atividades da comunidade. Pessoas de fora da comunidade são envolvidas pelas atividades musicais das crianças do bairro. Pelas crianças são alcançados os pais, mas a adesão é tímida, senão nula. Alguns participam esporadicamente dos cultos,

⁴⁸¹ JACOB et al., 2003. p. 39ss.

mas não é cobrada participação dos atingidos pelos projetos comunitários. Deve ser dito que, nos poucos anos de criação da comunidade, diversas pessoas passaram por ela, sendo que a maior parte não regressou mais. Existe, é claro, certa curiosidade com a abertura de uma igreja nova!

O ponto inicial da adesão se deu em função dos convites, visitas e insistência do então fundador e primeiro presidente da comunidade, Nataniel Silva. A análise das narrativas relatadas pelo universo de informantes reitera a importância de Nataniel. No entanto, a atração de um líder carismático, que reuniu um grupo de pessoas em torno de si, com fins religiosos, não apaga e abranda as demais motivações na migração religiosa à IECLB. Em alguns casos, a migração só foi propiciada devido aos longos anos de busca de uma confissão religiosa diferente das disponíveis no local, ou, em outros casos, pela insatisfação em relação à comunidade de fé que, até então, pertenciam.

6.2 A pesquisa

A pesquisa ocorreu entre os meses de março e abril de 2010. A entrevista era semiestruturada.⁴⁸² As questões pré-preparadas tinham a intenção de resgatar a trajetória religiosa da pessoa entrevistada desde sua infância, juventude até a idade adulta. Procurava-se ainda identificar as igrejas ou religiões que a pessoa aderiu em sua trajetória; as motivações para as mudanças religiosas, em especial a última; conflitos familiares gerados pela mudança de pertença; integração e participação na comunidade e grupos de interesse, a vivência religiosa e a mudança de vida após a adesão.

O universo de informantes é constituído por nove pessoas. Destes, três são homens e o restante são mulheres, no caso a maior parte. Ao observarmos o perfil dos entrevistados, podemos destacar que todos são casados e têm filhos, com exceção de uma declarante. A informante mais jovem tem 29 anos, e o mais idoso tem 65 anos. Os demais estão na casa dos 30 anos, com exceção de uma informante que tem 41 anos.

A média de filhos é de dois por família. Algumas chegam a três, enquanto outras famílias têm apenas um filho. A maioria dos entrevistados teve filhos com o mesmo cônjuge, com a exceção de dois casos. Um informante já tinha dois filhos, quando se casou pela segunda vez. Um casal de informantes tem dois filhos adotivos, embora um dos cônjuges tenha outros filhos biológicos com outras parceiras.

⁴⁸² As entrevistas foram realizadas na sede da comunidade e nas casas dos adeptos (dois casos).

Todos os declarantes trabalham no ramo dos serviços como comércio, restaurante, supermercado, barbearia, entre outras atividades. Entre as mulheres, metade dos casos é de trabalhadoras do lar. Há um casal de aposentados, mas que mantém um negócio na própria casa, vendendo churrasco nos finais de semana.

As pessoas entrevistadas são as seguintes:

Milton, 35 anos, comerciário, segundo grau incompleto.

Nanda, 31 anos, dona do lar, primeiro grau.

Yara, 29 anos, analista de suprimentos, ensino superior incompleto.

Jurandir, 35 anos, cabeleireiro, primeiro grau.

Souza, 65 anos, aposentado, primário.

Sonia, 56 anos, dona de casa, primário

Laura, 35 anos, garçonete, primeiro grau.

Marlene, 29 anos, comerciante, primeiro grau.

Vera, 41 anos, dona de casa, ensino superior incompleto.

6.3 Formação religiosa

Observamos nas histórias narradas diferentes trajetórias religiosas vivenciadas na infância e juventude. Do universo de informantes, oito foram iniciados – levados pelos pais quando recém-nascidos – na Igreja Católica, através do batismo. No entanto, apesar do número expressivo de batismos – uma declarante adulta apenas não havia sido batizada até a data da entrevista – a participação e frequência no catolicismo não se evidenciam na mesma proporção. Dos informantes apenas dois casos mantiveram-se na Igreja Católica quando crianças, passando pelos ritos de passagem que se sucedem ao batismo como a primeira comunhão e crisma. Os demais frequentaram as missas poucas vezes. Isso demonstra que apesar da tradição do batismo ser forte no local, não significa envolvimento religioso. Os pais destes informantes são definidos por eles mesmos como católicos não praticantes.

Jurandir foi batizado na Igreja Católica quando criança, mas não manteve nenhuma relação com essa igreja. O batismo atua nesse caso como um rito social.

Eu fui batizado [...] todo aquele que não tem uma religião definida, por tradição, ele é considerado católico. Comigo não era diferente [...] a minha mãe era não

praticante. Meu pai nunca foi praticante, mas ele se considerava católico por este sentido, por tradição.

Na mesma linha, Laura, 35 anos, garçõete, expressa a mesma relação com o catolicismo. Foi batizada na Igreja Católica

porque na realidade as pessoas não têm religião nenhuma e *diz* que é católica e não é nem católica (risadas) [...] ia pra igreja mesmo domingo porque a mãe dizia ‘tem que ir pra missa’, mas de participar da Igreja Católica nunca participei de nada.

Vera relata que participava quando criança da Igreja Católica e concomitantemente das religiões de tradição afro-brasileira.

Nós, assim, muito raramente, frequentávamos a Igreja Católica. [...] Nós não éramos assim católicos praticantes. Acho que *ia* uma vez ao ano [...]. Até passava ano sem ir à igreja. E também uma vez por outra nós participávamos aqui dos cultos [do] [...] candomblé. Tem gente que chama de terreiro de macumba, umbanda, é tudo uma coisa só. Aqueles cultos religiosos que têm aquelas danças, eles dizem que incorporam outros seres... nesse culto nós participávamos com minha mãe.

Apesar da iniciação, através do batismo no catolicismo, sua família participava mais ativamente das atividades do terreiro.

E aí nós participávamos muito, eu e minha mãe. Eles diziam que minha mãe ia ser madrinha do festejo, que ela ia poder dar os bolos, os *refrigerante* (risadas). Minha mãe era sempre madrinha disso. E aí nós participávamos muito desde criança.

Souza e Sonia, casal de informantes, também vêm da tradição católica. Apesar de não terem mantido os vínculos religiosos, quando adultos, relatam uma participação efetiva no catolicismo quando crianças e jovens. Sonia relata que

a minha religiosidade *em* criança era católica, que meus pais, já faleceram, mas eles eram católicos [...] não praticantes; eles iam, em procissões e tudo. Daí, eu ia muito com eles, eu era muito carola em igreja, quando eu era jovem.

Seu esposo informa que perdera os pais ainda criança, entretanto seus pais adotivos o criaram na tradição católica:

Eu vim do catolicismo. A minha mãe adotiva, ela era muito religiosa, católica. E, ela gostava. Quando eu aprendi a ler, eu ensinei a ela. Depois que eu ensinei a ela, aí ela começou a ler a Bíblia, só que nós não tínhamos Bíblia. Nós tínhamos uma cartilha, que chamava na época. Ela tinha mil páginas, quer dizer, veio de Juazeiro do Norte, da terra de Padre Cícero. E tinha a assinatura dele: de Padre Cícero de Juazeiro do Norte. Então essa era a Bíblia de casa. Mas tudo o que contém numa Bíblia, tem nessa cartilha.

Milton apresenta uma trajetória semelhante. Batizado na Igreja Católica, ainda no interior, não manteve nenhum elo com a igreja na infância. Contudo, depois de adulto, através da atual esposa, participou da Igreja Católica para cumprir com os ritos exigidos para a celebração do casamento.

A princípio, a minha família se diz católica, mas não praticante, entendeu? As pessoas – acho que no plano de Brasil tem isso... elas se dizem *católica*, mas não têm religião (sic). Não praticam. Daí, eu vim do catolicismo, fui batizado na Igreja Católica. Aqui em São Luís é que eu vim participar da Igreja Católica. Mais especificamente depois que eu vim conhecer mais a Nanda (esposa).

Nanda, ao contrário do marido, vem de uma família católica não praticante, mas manteve-se sempre participativa e fiel ao catolicismo. Desde adolescente ela foi catequista em sua igreja. Ela conta que participava de todas as atividades na Igreja Católica, localizada no bairro São Cristóvão.

Eu sempre fui praticante de religião [...], participante. Eu me lembro que eu tinha de 10 a 9 anos, a vizinha lá perto de casa, eles faziam catecismo nesse tempo. Aí ela me convidava, eu ia com o grupo de criança que tinha lá. Daí eu fiquei engajada nesse tempo todo. Dali eu fiz a primeira eucaristia, fiz minha crisma, fiz curso de catequista, eu fui catequista uns três, quatro anos ainda [...].

A mesma situação sucede com Yara. Vinda de uma família católica praticante, ela foi batizada e inserida no catolicismo até a adolescência.

Eu tive uma criação católica desde pequena [...] aqui em São Luís, na Igreja Católica do bairro São Cristóvão. Então, nós todos éramos... a gente participava bastante, desde criança. Fiz primeira comunhão, crisma, tudo aquilo, todos da minha casa, meus pais também participavam e só que depois, depois de crisma, de grupo de jovens, aí fica assim na Igreja Católica, um pouco disperso, não tem nenhuma atividade pros jovens que já passaram por todas essas etapas. Então, eu me senti um pouco desolada, sem muita vontade de ir, de só assistir a missa e de vir pra casa, aí fui deixando de ir aos poucos, deixando, deixando, até que um dia me vi sem ir mais, nunca mais.

Marlene relata que não passou por nenhum rito religioso, pois como seus pais eram divorciados, havia uma indecisão sobre a religião da filha. Seu pai era católico não praticante, em contrapartida sua mãe participava da Igreja Assembleia de Deus.

[...] Na verdade ser batizada, eu nunca fui batizada [...] Minha mãe era evangélica e meu pai católico e ele não aceitava. Aquela história assim de que se eu fosse então vamos batizar. Porque ele nunca batizou. Verdade, ele nunca batizou nenhum dos filhos. Cresceu todo mundo pagão [sic].

Como sua mãe era muito religiosa, ela mudou para a Igreja Batista, instituição em que foi criada. Ali, na juventude, passou por um processo de conversão, mas teve dificuldades com as normas impostas.

Na verdade eu não demorei muito não lá (risadas). Assim depois que eu realmente, eu aceitei, por livre espontânea vontade, assim, eu não fiquei por muito tempo não, depois eu... a gente vai ficando adolescente, daí as amizade de coleguinha assim, eu não tinha certeza do que eu queria.

Como pode ser observado, as informantes mantiveram relações diferentes com o catolicismo. A falta de vínculos religiosos dos declarantes com o catolicismo se dá principalmente pela inexistência de práticas religiosas assíduas dos próprios genitores na Igreja Católica. Enquanto alguns casos passaram pelo batismo de infantes, a relação com o catolicismo não se manteve (nota-se uma visão pejorativa do rito do batismo, talvez uma influência dos percursos posteriores), pois seus pais tampouco mantinham participação ativa. Outros casos tiveram participação efetiva quando criança e adolescência, passando pelos ritos tradicionais, como batismo, primeira comunhão e crisma. Uma das informantes (Nanda) tornou-se catequista. Um caso (Marlene) não passou por nenhum rito de passagem, pois seus pais não se entenderam sobre a religião a ser transmitida aos filhos. Quando sua mãe se converteu à Igreja Batista, quando ela já era adolescente, acabou por não aceitar as exigências da Igreja. Há um caso de dupla vivência religiosa, entre o catolicismo e a Umbanda, embora o catolicismo seja rejeitado pela declarante e pela família. Sonia recorda as romarias que participava e seu esposo, Souza, lembra das tradições populares e suas ligações com Juazeiro do Norte, através de uma bíblia compilada pelo Padre Cícero.

6.4 Percursos religiosos

Em relação às adesões religiosas, alguns casos acompanharam o grupo que aderiu à comunidade em sua fundação, outro grupo já é fruto dos primeiros anos de atividade pastoral e da presença da instituição no local. Apesar da multiplicidade de percursos religiosos, inclusive entre religiões diferentes, há casos de uma única migração religiosa, de adesão direta, sem intermediações, à IECLB.

Nos estudos de caso, observa-se uma multiplicidade de percursos religiosos. Na maioria dos casos, é possível decifrar códigos, valores, crenças que se revelam nos depoimentos, os quais nos permitem identificar a vinculação religiosa anterior. Os entrevistados, na maioria, vêm da Igreja Católica, mas quando adultos peregrinaram

principalmente pela Igreja Assembleia de Deus, Internacional da Graça, Igreja Batista e sem religião.

Os percursos religiosos dos informantes podem ser expostos da seguinte forma:

Jurandir: Igreja Católica > Igreja Assembleia de Deus > IECLB

Milton: Igreja Católica > Sem religião > IECLB

Yara: Igreja Católica > IECLB

Laura: Igreja Católica > Igreja Batista > IECLB

Vera: Igreja Católica > Umbanda (Tambor) > Assembleia de Deus > IECLB

Nanda: Igreja Católica > IECLB

Marlene: Igreja Assembleia de Deus > Batista > Internacional da Graça de Deus > IECLB

Souza: Igreja Católica > Tambor > Igreja Universal > Internacional da Graça de Deus > Messiânica > IECLB

Sonia: Igreja Católica > Tambor > Igreja Universal > Internacional da Graça de Deus > Messiânica > IECLB

O caminho percorrido pela maioria dos informantes segue uma linha amplamente conhecida e já traçada pelos estudos da religião.⁴⁸³ O indivíduo nasce dentro do catolicismo, mas com o tempo, sem nenhum estímulo, o abandona, indo para algum segmento do protestantismo, na maioria dos casos para o pentecostalismo e neopentecostalismo. Nesse estudo, verifica-se que os percursos religiosos passam principalmente pela Igreja Batista e Assembleia de Deus. Dos declarantes, três passaram pela Igreja Batista e três pela Igreja Assembleia de Deus. Outros casos evidenciam dupla ou múltiplas pertenças, e outros a passagem direta do catolicismo para o luteranismo.

A passagem do catolicismo para o luteranismo é o caso de duas entrevistadas. Uma delas passou diretamente, enquanto outra teve uma passagem anterior pela Igreja Batista. Este é o caso de Yara. Quando adolescente não viu mais sentido em continuar frequentando a Igreja Católica, pois não houve estímulo para a continuidade do vínculo, principalmente pela

⁴⁸³ FERNANDES, 2006a.

não existência de grupo de jovens naquela comunidade de fé. Ela começou a frequentar a Igreja Batista:

Eu frequentava assim como convidada de amigos. Só frequentava mesmo, mas de participar mesmo não [...]. Eu ia aos cultos. Às vezes, estudo bíblico na casa de amigos, eu ia.

Yara explica que lhe causou estranhamento o tipo de doutrina e de prática religiosa praticado nessa igreja. Entre elas o anticatolicismo e a exigência de conversão. “Eu não sentia vontade de aceitar a Jesus como eles falam”. Ela continua:

Então, eu me vejo assim. Cada um vai pra onde se sentir melhor, né? Eu não me sentia bem por isso, de eles estarem sempre querendo colocar, introduzir, que tudo aquilo que a gente tinha feito em toda nossa vida é errado e a gente tem que se arrepender daquilo porque estava errado. Aí, eu não concordava.

Ela revela ainda que se afastara do catolicismo por discordar de alguns assuntos, como o culto aos santos. Esta atitude pode evidenciar a influência dos grupos protestantes em sua relação com o catolicismo. De toda forma, esta atitude é recorrente nos casos que seguem.

Laura também aderiu à Igreja Batista. Seguiu o esposo, membro da igreja. No entanto, ela diz que não se identificou com a proposta, principalmente pelas restrições impostas pela denominação: [...] “Eu passei um ano só na Igreja Batista. Não é que eu não me identifiquei, é porque eu não concordo com o que eles acham que tem na Bíblia”.

Marlene revela semelhante insatisfação com as exigências da Igreja Batista. A informante faz críticas às normas morais impostas e a reivindicação de mudança repentina de vida.

[...] Não adianta você dizer assim: ‘Hoje, eu aceitei Jesus’. Aí, se pega uma Bíblia, bota embaixo do braço, bota uma saia lá no pé, entendeu? Você tem o hábito de sair, de dançar, de beber, de usar suas roupas, aí da noite pro dia você tem que mudar completamente. É difícil pro ser humano. Então eu acho, assim, que a mudança vai acontecendo de dentro pra fora. Você vai [mudando] aos poucos. Porque o melhor caminho é você lendo a Bíblia, porque é na Bíblia que você vai aprendendo. Porque na verdade quando eu estava lá, quando eu participei da igreja lá, eu... o único interesse assim pra mim, eu lia a Bíblia [...].

Quando saiu da Igreja Batista, Marlene não frequentou nenhuma igreja por muito tempo. Depois participou do catolicismo e da Igreja Internacional da Graça de Deus.

De vez em quando eu ia numa missa, mas nada assim muito... porque na verdade, pela minha mãe, a gente ter crescido ali no evangelho, que ela era da Assembleia, bem rígida. Assim eu nunca me identifiquei muito com o santo. Então o que me *empata* muito na Igreja Católica são os santos. É uma coisa que eu não me identifico, porque eu penso assim, se tem como chegar [...] pra conversar com o presidente, daí você vai aqui pedir pros vereadores intercederem por você... É

melhor você ir lá. Assim eu penso. Aí, eu não me identifico muito com a católica não. Mas, eu comecei... e aí depois que eu tive a minha filha, que a gente começa a viver a dois, começa a ter umas tribulações, aí a gente começa, a ligar pro lado de Deus. Aí eu comecei, eu fui muito na aquela igreja, Igreja da Graça. Só que na Igreja da Graça eu ia só, eu só ia assistir os cultos, assim porque eu me sentia bem lá. Entendeu? Porque eles me deixavam à vontade. Porque na Assembleia de Deus, meu irmão mais velho, ele é da Assembleia. Ele, minha sobrinha. Mas na Assembleia de Deus, você acaba fazendo coisas que não são de seu coração. Só por incentivo deles, que eles se, eles queimam muito aquela questão sim, ‘vai lá, vai lá, se tu não aceitar você vai queimar no fogo do inferno e tal’. Às vezes, você vai muitas vezes lá na frente só pra atender aquele povo lá gritando no seu ouvido. Então, aí eu ia muito nessa Igreja da Graça [...].

Dois informantes tiveram passagem pelo pentecostalismo via Assembleia de Deus. Jurandir foi convidado pelos amigos e chegou a frequentar esta Igreja por três anos.

Me convidaram e através daquele convite, daquela prática, pelo sistema que eles utilizam. Eles utilizam de um sistema que você faça parte do corpo da igreja. E aquele convite chega um momento que você acaba aceitando e comigo não foi diferente [...] Através daquele convite, através daquele apelo [...] persistente, não só naquele momento, mas em outras vezes, e eu aceitei a ser membro daquela comunidade, da qual eles usam até uma frase lá. Se você aceita Cristo como salvador? Claro, que eu sempre aceitei, através dessa frase, as pessoas são oficializadas a serem membros da comunidade.

Jurandir se refere à prática de conversão usada por alguns segmentos do protestantismo. No momento do culto, depois da mensagem, é feito um apelo para “aceitar” Jesus como “Senhor e Salvador” pessoal.

Vera, com passagem pela Assembleia de Deus, relata que frequentou esta Igreja por muito tempo, pois ficava perto de sua casa. No entanto, ela também ia ao terreiro:

Sempre ia também assim... visitar a Assembleia de Deus. Porque tem uma bem aqui na rua. Inclusive aqui na rua tem uma Assembleia de Deus e tem um... barracão, que eles chamam, estes Tambor de Mina, estes macumba. Aí, antes, eu ia lá, assistir, e às vezes ia *na* Assembleia de Deus.

Essa informante declara frequentar o terreiro por interesse cultural, mas tinha admiração pelo pentecostalismo:

Eu achava interessante olhar o povo dançar e dizer que tinha incorporado uma entidade. Achava interessante. Já a Assembleia de Deus, eu já admira mesmo, gostava de ir. Mas, eu nunca tive problema, eu ia em qualquer lugar, desde que eu fosse olhar, ver como era, gostava.

A multiplicidade de percursos e passagens por igrejas e religiões diferentes também aparecem no quadro analisado. O casal de declarantes narra sua trajetória em busca de uma igreja em que pudesse congregar e sentir-se bem. Dona Sonia passou por diversas igrejas

neopentecostais como a Igreja Universal e Internacional da Graça. Ainda frequentou a Igreja Messiânica, e passou pela Umbanda. Relata que foi batizada em várias igrejas.

Fui batizada, fui... batizando-me em várias igrejas e... até que não me firmei em nenhuma. Não sei se nesse tempo porque eu não achei assim uma direção, não era meu lugar, sei lá...

Em busca de cura para suas doenças, ela peregrinava pelas diferentes religiões existentes na cidade, “fazendo as correntes”,⁴⁸⁴ sempre acompanhada de seu esposo, que segundo ela “[...] tinha fé, mas não tinha religião”.

Fica evidenciada a peregrinação religiosa dos depoentes. No caso de Sonia e Souza, o marido acompanhava a esposa em sua romaria religiosa. Chama a atenção que ela passou pelo rito de batismo toda vez que migrou de igreja, dentro do trânsito intra-evangélico. Os outros casos relataram a conversão à Assembleia de Deus e Igreja Batista. Apesar disso, demonstram suas restrições às práticas religiosas requeridas, e possivelmente, uma adesão parcial, senão aparente, como se verá nas motivações para a migração religiosa atual. Outro caso relevante é o de Yara, que se sente constrangida com as críticas à Igreja Católica, por parte dos batistas. Possivelmente sua família mantivesse suas tradições religiosas no catolicismo, também a igreja em que ela foi iniciada, o que a incomodava, com exceção do culto às imagens. Por último, os casos de Vera e de Marlene são relevantes no sentido da primeira combinar pentecostalismo (Assembleia de Deus) e umbanda, e a segunda combinar catolicismo e neopentecostalismo (Internacional da Graça).

6.5 Motivações para a migração religiosa

A migração religiosa para a IECLB se deu por diferentes motivações, mesmo que os convites recebidos tenham partido da mesma pessoa, Nataniel Silva. Somente com a saída de Nataniel (migrou para a Igreja Anglicana em 2009) foram possíveis outros tipos de adesões, como é o caso do casal que após transitar pelas mais diversas tradições religiosas, principalmente, pelo universo pentecostal e neopentecostal, identifica-se com a proposta eclesial ofertada pela comunidade local.

A proposta eclesial atraiu pessoas interessadas, pois continha elementos que facilitaram sua aceitação, como se verá adiante. A mensagem da liberdade da pessoa em relação ao estereótipo mantido pelas igrejas pentecostais e a valorização das diferentes

⁴⁸⁴ Cerimonias sucessivos voltados especificamente para interessados apenas em cura, em prosperidade material, em controle de vícios, em superação de desajustes familiares. Cf. NEGRÃO, 2009, p. 70.

experiências religiosas são rudimentos relevantes na interpretação das motivações para a adesão de uma proposta desconhecida pela maioria absoluta dos depoentes.

Jurandir revela que sentia um vazio existencial que não se preenchia no catolicismo e nem no pentecostalismo. Ele se envolveu diretamente na construção da Comunidade Luterana na cidade. Recebia de Nataniel o material retirado da internet. Lia-o e repassava aos seus clientes que buscavam os serviços prestados em seu estabelecimento, uma barbearia.

E, até então, eu fui à procura de uma determinada religião que correspondesse à realidade, daí, até que enfim houve essa oportunidade de conhecer a Igreja Luterana, mas antes a gente participou de outras congregações. Sempre havia um vazio [...] eu não entendia esse vazio.

Foi através da internet que ele se identificou com a Igreja Luterana. Descobriu naquela teologia e proposta de igreja algo que não havia na cidade, e que poderia ser o preenchimento do vazio sentido durante tanto tempo. O que lhe chamou a atenção foi a liberdade oferecida por esta igreja,

mas não a liberdade de fazer o que você quer, mas uma liberdade que você possa buscar um conhecimento daquilo que você possa se libertar de algo que há algum tempo lhe foi imposto, ou lhe acompanhou em relação à religião.

Jurandir foi um dos incentivadores da formação da comunidade. De seu empenho surge outro caso. Milton foi convidado para conhecer a proposta da igreja através de um convite.

Eu recebi o convite pra conhecer a Igreja Luterana que a princípio era no começo ainda. Nem eles conheciam. Daí eu aceitei porque eu já conhecia a história de Lutero através da história. Da história da Reforma. Eu sempre me identifiquei com a história da Reforma. Daí, conheci a Igreja Luterana. Daí, pensei: essa igreja eu quero ser a partir de hoje. [...] Daí, eu me identifiquei como luterano. Daí, se um dia a igreja aqui não desse certo, mas eu ainda continuarei sendo luterano, mesmo a distância, com o povo do sul, mas... não largaria o luteranismo.

O informante revela mais detalhes de sua identificação com a Reforma:

[...] a história da Reforma, eu sempre gostei e me interessei, da maneira como Lutero assim [não] rompeu com a Igreja Católica... de ele não querer romper, queria apenas reformar algumas coisas que estavam erradas na época na igreja. Daí, ele não aceitava, foi excomungado, aquela coisa toda...

Yara revela que se identificou com o luteranismo pela mensagem da Reforma. Ela foi convidada a assistir o filme sobre a vida de Lutero.

Eu já conhecia [reforma] um pouco de minha vida de jovem, de estudar mesmo, conhecia assim, mas não sabia em termos de estudo, da história que Lutero foi líder da revolução protestante, na verdade não. O que ele queria mesmo era só que fosse

feito justiça com a palavra de Deus, que as pessoas não tinham acesso, por que era escrito em latim; que as missas eram realizadas em latim; e as pessoas não sabiam o que estava dizendo, elas tinham muita fé, mas não sabiam, e eu gostei muito disso, do fato não de ele querer ir contra a igreja católica, nem de fazer outra igreja. Na verdade, o que ele queria era que fizesse justiça e que a verdade fosse dita pra todos da mesma maneira. Eu gostei bastante, porque quando eu saí da Igreja Católica, não me sentia a vontade de ir a uma igreja protestante, justamente por causa das restrições e dos apelos, muito agressivos, daí eu não tinha vontade de ir pra outra igreja...

A mesma informante diz que quando adulta procurou compreender melhor os temas religiosos, e na Igreja Luterana era como se suas buscas tivessem sido encontradas. Ela relata que sentia um vazio, não se sentia bem, situação só resolvida com o estudo e com conversas com o pastor local. Este

explicava muita coisa que eu tinha dúvida como, por exemplo [...] sobre demônio, porque eu desacreditava muito. As pessoas falavam isso porque possuídas, e eu por não acreditar naquilo, pensava que estava errada por não acreditar. Então, foi-me esclarecido que na verdade, esses espiritismos, não existem. Que existe é a presença do bem e a ausência dele. E a ausência do bem é que é o mal. Não é um espírito ruim que entra nas pessoas e faz ela fazer coisa que elas não querem. Então isso era muito conflitante pra mim. Então eu me sentia muito bem, muito a vontade [...] com essa naturalidade de lidar com as coisas [...] de reconhecer todas as coisas como coisas de Deus, como coisas boas, que Deus fez pra gente. Ser natural sem ser muito ríspido, sem ser muito agressivo, por isso que eu gostei tanto e acabei ficando até hoje.

Yara ficou muito abalada com as experiências religiosas na Igreja Batista. Relata que tinha muitas dúvidas que lhe causavam pavor e medo, até que não conseguia mais nem dormir à noite:

[...] várias vezes eu achava que eu tinha feito uma coisa errada, que por isso eu podia ir pro inferno, que uma coisa ruim podia acontecer comigo. Eu sentia muito isso, às vezes, eu não conseguia dormir de noite, porque eu tinha medo daquilo.

Ela se sentia culpada por ter feito algo errado, cometido algum pecado. Era vítima de uma confusão mental, propiciada pelas experiências religiosas vividas na juventude. A mensagem luterana, segundo ela, trouxe-lhe sossego e conforto, libertando-a dos medos que sentia.

Outras motivações para a migração religiosa foram a proximidade do luteranismo com o catolicismo. Nanda, esposa de um dos informantes, praticante católica, relatou muito em aderir à Igreja Luterana. Ela narra que muitas vezes foi convidada para participar, mas que ela não queria mudar de igreja. Teve vezes em que ela chegara a se dissimular para não ser convidada.

[...] Eu me escondia [...] E tu sabe que eu sou católica... Pra eu entrar numa igreja dessa eu tenho que ter algum conhecimento dela [...] Aí foi até tanto que eu vivo tão constrangida com essas igreja, que ela quer forçar a gente pra uma coisa que a gente não quer, que assim pra eu ir pro culto eu lá me sentia mal, quando ele fazia a pregação lá, eu me sentia mal, com medo dele querer me forçar, me obrigar uma coisa que eu não estava querendo. Aí eu sempre dizia pro Milton, 'eu não quero'. Quando eu conhecer alguma coisa aí eu vou [...] Porque muitos entraram através disto [...] E hoje saíram, então não adiantou. E isso aconteceu comigo, daí foi quando os pastores chegaram, foram conversar comigo, e disse pra ele, qual era o meu relacionamento na Igreja Católica, se tinha algum trabalho pra mim fazer, continuasse, eu poderia ter um estudo pra mim fazer, mas naquele momento eu não tava preparado pra isso, gente, foi o que aconteceu. Eu fiz profissão de fé com eles, ouviu? Expliquei a situação que eu vivia, aí eles me disseram que não tinha nada a ver, do que depender de mim, de minha vontade, do jeito que eu ia me relacionar. Me disseram o que tinha e o que não tinha.

Ela confessa que a proximidade com o catolicismo ajudou na decisão.

Com certeza, deu mais ânimo [...] porque se fosse em outra igreja eu não me sentiria bem. Eu jamais fico empacotada [sic] como nessa outra igreja, jamais fico. É outro estilo, eu aceitei mais por causa disso, que se ela (igreja) me prendesse com certeza eu não estava aqui.

Muitos informantes revelaram que as motivações para aderir ao luteranismo foi pela menor exigência dessa igreja em relação a assuntos relacionados à moral, comportamento, vestimenta. Laura confessa que tinha problemas com a pressão moral promovida pela Igreja Batista e pelos fiéis.

Eu gosto muito de escutar música, independente de ser música da nossa religião. Eu gosto de curtir Roberto Carlos, Fábio Júnior, Zé Ramalho. Então, quando eu estava na Igreja Batista eu me preocupava mais com os vizinhos do que comigo, do que com Deus. Assim eu não podia colocar nenhuma música porque (muda a voz) 'será que o vizinho vai escutar, vai achar o que', que eu sou da Igreja Batista e estou escutando música do mundo [sic] eles me pressionavam muito, eu mostrava uma coisa que eu não era.

O fato de ter que esconder seus gostos pessoais e discordar das exigências morais impostas pela igreja propiciou uma abertura para o luteranismo. Mesmo ela sendo convidada, não mostrou interesse de imediato, pois tinha receio de ser mais uma igreja rigorosa: "Eu não vou não. Eu vou só numa igreja, que me aceite". Mesmo assim ela foi. A partir daí gostou, realizou a profissão de fé, rito exigido como demarcador da adesão religiosa na IECLB para pessoas batizadas em outras igrejas. Ela confessa que a falta de pressão e a liberdade deixada pela igreja em relação à contribuição financeira, deu-lhe maior liberdade para ofertar, liberdade que não dispunha anteriormente. Antes, para conseguir algo tinha que pagar o dízimo ou pagar para participar de correntes em igreja pentecostais: "Eu me sinto livre pra eu fazer o que eu quero, sei de minhas obrigações".

O relato de Vera descreve a sensação de libertação em relação às prescrições morais exigidas pelo pentecostalismo.

Eu nunca entrei na Assembleia porque assim eu achava que eles cobravam demais. Você tem que estar todo o tempo lá [...] não pode vestir uma bermuda, uma calça. A roupa tem que ser daquele jeito, uma série de normas, não pintar a unha, a mulher não (pode) cortar o cabelo, era assim, agora não é mais [...] isso impediu que eu entrasse lá. Eu disse: 'Eu não vou poder vestir uma bermuda, nem uma calça, que aí os irmãos já vão reclamar, vão chamar o pastor, e aí o pastor vem falar'. Aí, isso impediu que eu entrasse na Assembleia.

Ele narra que quando recebeu os convites de Nataniel, desconfiou, não mostrando interesse.

Aí fui lá. E fui e gostei, me identifiquei, vi que não era assim... nem tão relaxada, nem tão rigorosa, a IECLB. Não ia impedir que eu vestisse a minha bermuda, que eu vestisse as roupas que eu gosto de vestir, e eu poderia estar lá, tendo encontro com Deus. E aí eu comecei a ir até fazer a minha confissão [de fé].

Marlene relata a identificação com o luteranismo através das celebrações. "Todos os domingos eu ia, sempre, sem compromisso [...] E eu acabei gostando, depois que eu fui muitas vezes. Daí, eu fiz a profissão de fé". Também o fato de a igreja não fazer muitas exigências ajudou em sua decisão:

O que eu me identifiquei na luterana é que lá não tem assim essas doutrinas muito rígidas [...] A luterana ela não tem assim, esta exigência toda assim. É como eu estava lhe falando, é muito difícil você mudar da água pro vinho. São coisas que vão acontecendo.

O casal de informantes, após passar anos peregrinando por diversas igrejas, continuava procurando por uma, até que encontrou uma comunidade luterana próxima a sua residência. Souza revela que foi a primeira igreja que frequentou por vontade própria. Quando era criança seguia o catolicismo por causa dos pais, quando adulto por causa de sua mulher. O declarante relata: "Então, gostei. Fiquei. Ela (esposa) disse: 'Souza, você está entusiasmado', eu disse: 'Acho que achei... a casa que eu precisava, pra minhas orações...'".

Sonia narra que pedia em orações por uma igreja perto de sua casa, um local em que se sentisse bem acolhida.

Porque eu, eu pedi a Deus que ele mostrasse uma igreja perto da minha casa, para que eu pudesse congregar, ir todas às vezes [...] quando foi uma bela... tarde, eu fui pegar o ônibus e eu me vi a Igreja: Igreja de Confissão Luterana, evangélica. Aí, eu disse 'uma igreja aqui na minha rua'. Quem estava na época como pastor era o Stefan. E eu estou espiando pra dentro da igreja. E ele foi chegando. Ele disse 'boa noite. A senhora deseja entrar'? Eu disse: 'não, eu estou só olhando'. Aí, eu contei pra ele. Inclusive, eu fiz a pergunta. Eu digo: 'aqui vocês trabalham com a cura'. Ele disse: 'não, nós não trabalhamos com a cura. Nós aqui... a doutrina é essa, que

somos curados pela palavra'. Então, eu fui pra casa. Fui pra casa e sonhava todo dia com a igreja. E a igreja tudo fechada. Eu disse 'meu Deus, domingos e domingos e a igreja fechada. Meu Deus quando é que eu vou entrar nessa igreja?'... Aí, foi o tempo que chegou a pastora. Aí foi... foi... tinha uma vizinha [...] me convidava. 'Eu não vou nada'. Estava numa pentecostal. 'Não vou não'. Mas daí, eu fui. Não que ela me levou. Eu fui e descobri a igreja por mim mesma. E cheguei lá, fui assistindo o culto, fiquei observando tudo, passei quatro meses lendo livros, que a pastora me emprestava, pra ver se realmente eu queria entrar ou não. E aí me decidi. Me decidi e [...] estou gostando.

As motivações para a migração religiosa passam pelo grupo formado pelos primeiros interessados na constituição da Comunidade em São Luís. Percebe-se que a história da Reforma, principalmente, através do filme sobre Lutero, agiu como elemento potencializador da curiosidade dos futuros adeptos. O não radicalismo do reformador em relação à Igreja Católica facilitou a aceitação da proposta eclesial da IECLB. A mensagem da liberdade trouxe conforto, pois se contrapunha as mensagens veiculadas pelas igrejas pentecostais, que muitos dos informantes, estavam acostumados. Nanda relata uma resistência à migração, apesar do apelo do marido, também pelo receio em relação ao tipo de igreja que o esposo estava frequentando. Esta situação só se resolve com a intervenção pastoral. O caso de Yara ainda traz o elemento do medo em relação aos espíritos e demônios. Ainda ela e Jurandir relatam sentir um vazio existencial, preenchido somente com a adesão à nova Igreja.

6.6 Integração na nova comunidade de fé

Os informantes que aderiram à nova comunidade de fé passaram pelo rito de profissão de fé. Receberam formação bíblica, teológica e confessional. Alguns deles foram se integrando através da participação nos cultos e atividades comunitárias, até realizarem o rito de passagem mencionado.

Os relatos de iniciação e integração na nova comunidade de fé apresentam em geral uma relação positiva. Há poucos conflitos, o que pode indicar uma situação de uniformidade, pois a maioria permaneceu porque se identificou com a comunidade. Isso já ficou percebido nas motivações para a migração religiosa. A integração na nova comunidade de fé está relacionada com a integração com o grupo. Destas relações surgiram laços de amizade, que mais tarde se estenderiam em vínculos de compadrio, isto é, houve uma socialização secundária propiciada pelos laços religiosos.

O estabelecimento de vínculos sociais através dos laços comunitários pode ser verificado no relato de Jurandir:

Seu Pereira (membro da comunidade), a gente não se conhecia. Ele era meu cliente, mas a gente não tinha tanta informação e hoje ele é meu compadre, padrinho do meu filho, uma pessoa muito importante no nosso meio [...]

O caso de Laura apresenta a mesma dinâmica:

A comunidade é pequena, mas assim todo mundo se conhece, todo mundo se fala não é só aqui na igreja. Olha, final de semana eu vou à casa dela (Nanda), até porque a gente é comadre. E nós fomos compadres três vezes. Porque ela é madrinha de minha filha, e nós somos padrinhos dos dois filhos dela [...].

Laura diz que se identificou com a comunidade à primeira vista. A identificação, no entanto, não foi somente com a comunidade e com o grupo religioso, mas com o luteranismo:

Eu sempre digo que se um dia [...] acabe aqui em São Luís, eu vou ser luterana à distância porque... eu me identifiquei assim muito e gosto demais. Não tenho intenção de sair jamais.

Nanda, que aderiu à nova comunidade de fé depois que ela já havia sido formada, revela que teve conflitos no início. No entanto, este conflito não se deu pela forma de culto, mas pela relação com o marido, que sentia ciúmes dela. Ela diz que após aderir à comunidade, buscava integrar as pessoas que vinham para as atividades religiosas. Esta disposição foi mal interpretada pelo esposo:

Porque teve um tempo que ele até sentia ciúmes. No começo, quando eu entrei na igreja, tinha um rapaz [...] essa pessoa ele ia à igreja, era uma pessoa muito carente de tudo, até em situação financeira. Aí ele fez até confissão de fé comigo. E sempre quando terminava o culto eu sempre gostava de conversar com ele, eu sempre ficava perto dele no culto. Dialogando (com) ele [...] aí, uma vez, ele me conversou, meu marido.

Ela peitou o marido, chegando a mencionar que não iria mais à igreja se ele continuasse agindo daquela forma.

Foi, eu falei pra ele, se ele continuasse, eu não ia mais. Porque ele sabia que eu era assim, porque 'não porque tu chega lá, tu conversa com o pessoal, tu nem liga assim pra mim'. Eu disse: 'Ligar eu ligo sim' [...] ele sabe o jeito que eu sou.

Vera ingressou na comunidade juntamente com a filha. Ela relata que se sentiu bem, pois percebeu proximidade nas pregações do pastor da comunidade com o pastor da Igreja Assembleia de Deus. O fato de o pastor relacionar os textos bíblicos com a vida cotidiana também lhe agradou:

Eu me identifiquei, gostei, ia assistir o culto [...] gostava mais da pregação, achava parecido com o modo de pregar com o da Assembleia de Deus. Já quando eu ia à Igreja Católica, o padre falava, falava... e eu não estava nem ligando pro que ele

estava dizendo, achando que ele estava falando muita abobrinha. Muita coisa de santo e, aí, eu nem ligava. E na IECLB não, eu me identifiquei, gostei [...].

Ela conta que não teve dificuldades em se habituar, assim como elogia o tratamento dado a sua filha, com deficiência mental leve:

Eu sempre me identifiquei, eu não vi nenhuma dificuldade, não vi assim tanta diferença. Eu me adaptei muito bem, gostei. E, assim, o tratamento com minha filha foi excelente. Da pastora na época. Então ela convivia muito bem com as crianças, o tratamento dela com a Letícia. [...] então isso foi essencial, porque tratou bem minha filha.

Este fato é lembrado pela informante, pois em outra igreja a filha não recebia nenhuma atenção:

Na Assembleia de Deus eu não vi isso. Não vi porque até mesmo se nós íamos ao culto, os membros da igreja, as pessoas mais velhas, não chegavam, não chamavam, a não ser os parentes que faziam parte [...] ninguém vinha conversar. Ninguém vinha chamar pra nada.

Como se pode observar, a integração dos adeptos foi tranquila, salvo alguns conflitos entre marido e mulher, por ciúmes, conflitos naturais quando a relação dos adeptos com a comunidade envolve outros familiares. Destaca-se a integração de Vera. Sua adesão foi facilitada pela acolhida da filha pela comunidade e pelos ministros.

6.7 Participação comunitária e vivência da fé

O centro das atividades comunitárias é o culto religioso. O culto acontece uma vez por semana, aos domingos, reunindo a membresia, familiares, simpatizantes e visitantes. No entanto, a comunidade desenvolve outras atividades e grupos de interesses como estudo bíblico, grupo de mulheres, coral, escola dominical, aulas de música. O estudo bíblico, especialmente, é muito valorizado nos depoimentos. A maior parte dos informantes participa regularmente dos cultos. As outras atividades são bem vistas, mas nem todos participam. Os declarantes mantêm práticas religiosas individuais, no cotidiano, como orações, leituras bíblicas, louvor, elementos que envolvem outros membros da família.

Vera revela o hábito de leitura bíblica diária. Ainda acompanha a filha em suas orações, antes de dormir. Este hábito foi adquirido depois que aderiu à nova comunidade de fé: “Isso era muito raro, ir à igreja, pegar a Bíblia pra ler, tentar entender o contexto, nada disso”.

Laura relata que não tem costume de ler a Bíblia, mas por outro lado gosta de ouvir hinos evangélicos. “Eu gosto demais de ouvir música evangélica. Tudo o que fala em Deus eu gosto demais”, descreve. Mas o que parece lhe agradar mesmo é o grupo de mulheres. Este grupo se reúne uma vez por mês e é restrito às mulheres.⁴⁸⁵ Os encontros acontecem na casa das participantes. As atividades desenvolvidas têm muitos momentos, conforme narra a informante:

A gente estuda a Bíblia. Bate papo. A gente vai conversar. Escolhe tema pra gente trabalhar. [...] A maioria dos temas envolvem o nosso dia a dia, a nossa vida particular. Daí a gente acaba conversando [...] é um papo muito bom que estava faltando [...] ah, eu adoro o dia que é o encontro [...] é muito bom. Eu gosto demais de participar e até porque é só mulher.

Marlene também relata os hábitos religiosos no cotidiano, praticado em companhia dos filhos. No entanto, o esposo, católico-romano e umbandista, não quer participar da IECLB e não tem costume de ler a Bíblia.

Eu leio, mas não é de costume, de eu ler pra eles (filhos) [...]. Meu marido, esse não lê de jeito nenhum porque ele gosta de estar muito na Igreja Católica, porque ele é católico, mas é difícil ele ler a Bíblia. Mas eu sempre leio pra ele, às vezes, nós vamos pra feira, e ele pega o carro e eu vou lendo pra ele, as passagens da Bíblia, e ele escuta numa boa.

Milton descreve que não tem práticas religiosas em seu cotidiano, por ter uma rotina de trabalho muito intensa:

Pra ser sincero, eu não tenho não. Esta parte eu não. Tenho que vigiar mais, orar mais, reunir mais a família, inclusive meus filhos, né, família pra orar. Mas quase, com minha rotina de trabalho.

Ele explica a pouca devoção à falta de tempo. No entanto, ele participa da direção da comunidade desde a sua formação. Gosta de participar do estudo bíblico, porque tem interesse em estudar “a palavra”. Nota-se que o desejo de aprender o leva a querer estudar teologia: “Me interessa estudar a palavra, me aprofundar mais. Se tivesse a oportunidade de fazer um curso teológico”.

Yara também declara participar das celebrações e dos estudos bíblicos. Ela também ocupa uma função no presbitério da comunidade. Ela diz que tem vontade de participar e se integrar mais, mas não pode fazê-lo em razão do trabalho e do curso universitário.

⁴⁸⁵ Conforme a pastora local, o trabalho com mulheres foi uma das condições para o projeto missionário ser aprovado pela direção da IECLB.

Mas, dos grupos mesmo eu não participo por isso, do choque de horários, mas quando eu me formar agora eu pretendo me integrar mais, participar mais, porque eu sinto falta...

Nanda, que era muito participativa na igreja anterior, declara que na mesma proporção participa da nova comunidade de fé. Ela participa do coral, do estudo bíblico, do grupo de mulheres e é responsável pelo trabalho com crianças. No entanto, a dificuldade financeira não possibilita a participação de toda a família, que se reveza durante os finais de semana para ir à Igreja.

Geralmente não trago [os filhos] porque a passagem é muito cara, aí ele [esposo] já vem no sábado, no domingo, aí pesa um pouco. Daí, a gente não traz por causa disso mais. Pela dificuldade.

A informante revela que é muito reservada em suas práticas religiosas diárias.

Eu sou uma pessoa que gosta de viver assim só, entendeu? Eu gosto de ler só, de cantar só, no meu quarto, eu até botei uma porta no meu quarto (sic), porque eu gosto de fazer essas coisas só, eu não tenho esse ânimo. Eu já tentei fazer isso, mas eu não tenho. Eu faço oração, de ler a Bíblia, canto, que eu adoro cantar.

O casal de informantes, Souza e Sonia, narra que depois de aderir à igreja, tem o costume de ler a Bíblia diariamente. Junto com o café da manhã eles têm a prática de ler um texto bíblico, um devocional da igreja e orar:

A gente põe a mesa pro café e arruma o livro lá na mesa. Aí nós vamos, lemos. Fazemos o pai nosso, oramos o credo. Aí, vamos pedir a... perdão. Aí depois agradecemos. Aí vamos à Bíblia e à semente... aquela semente da confessional (Semente da Esperança), aí vamos ler [...] isso faz parte de nossa vida diária. Se nós não fizemos, falta uma coisa.

Como se evidencia nas declarações dos informantes, as práticas religiosas cotidianas são disparadas depois da adesão à IECLB. Percebe-se que apesar disso, as práticas são comuns às igrejas que frequentaram, como leitura da Bíblia, orações, hinos. No último dos casos relatados, aparece um elemento novo, a leitura de um devocional de ampla circulação na IECLB.

6.8 Elementos faltantes na nova prática religiosa

A aproximação do etno-luteranismo com o catolicismo, pelo menos no tipo de organização eclesial e litúrgica chama a atenção dos informantes. Em muitos casos, a tolerância em relação às demais denominações, bem como a proximidade com a Igreja

Católica favoreceram as adesões. Do mesmo modo, a forma de pregação, da condução da comunidade, e o modelo familiar também revelam certa atração.

Os entrevistados declaram que a oferta de práticas e momentos religiosos na nova comunidade é o suficiente para sua vida de fé. Não há elementos registrados nas declarações que nos chamassem a atenção, que surgissem com alguma frequência, no sentido de apontar para alguma falta de práticas religiosas anteriores. Geralmente, as pessoas relatam gostar de receber visitas e da celebração, até como diferencial da nova comunidade de fé em relação às demais igrejas protestantes presentes no bairro.

O entrevistado Jurandir diz que as práticas religiosas anteriores não se encaixavam em sua vida, pois não correspondiam aquilo “que estava proposto no meu coração”. Ele confessa que sente falta dos amigos que havia conhecido na Igreja Assembleia de Deus.

Vera revela que frequenta a Assembleia de Deus quando é convidada. “Eu já cheguei a ir depois disso, pelo convite das colegas”. Por outro lado deixou de visitar o terreiro de Umbanda.

Laura declara que não sente falta de nenhuma prática religiosa anterior. Por outro lado, sente falta de maior participação de seu esposo. “Assim na minha família, eu queria que meu marido fosse mais dedicado à igreja”.

Marlene diz que a ministra deveria visitar mais as pessoas da comunidade, porque muitas delas estavam deixando de ir aos cultos. Ela cita o exemplo do líder fundador, que saíra da comunidade fazia algum tempo.

Muita gente fugiu [...] eu sempre converso com a pastora. Que eu acho, assim, que ela deveria ir visitar as pessoas que fizeram parte. Que às vezes a pessoa precisa só de uma palavra. O Natan (Nataniel) ele procurava muito isso, ele visitava muito as pessoas. Ele estava sempre ali. Ele estava sempre disposto a te dar uma palavra. Eu fiquei muito triste pelo Natan ter saído.

Milton diz que para contornar os problemas comunitários, havia a necessidade de maior participação da própria membresia, inclusive dele mesmo:

Eu acho que falta às pessoas se doarem mais. Quando eu falo pessoa, os membros, independente da pastora. A pastora dá o melhor que ela pode. Inclusive eu particularmente acho que me doo muito pouco, tenho que me doar mais ainda.

Yara vai pela mesma linha de argumentação, dizendo que a falta de motivação e participação da membresia nos cultos e atividades religiosas é desestimulante para a comunidade. Ela relata ainda que falta maior integração e união desses indivíduos. No início da comunidade, havia uma participação mais efetiva e maior número de participantes, o que

havia diminuído com o passar do tempo. Ela relata que as constantes mudanças de ministros (três já atuaram na comunidade), de endereço (o espaço de culto é alugado e já foi alterado três vezes) e a saída de membros, de participação significativa, trouxeram dificuldades para a comunidade. Ela, assim como outra informante, diz que a saída de Nataniel e da esposa dele, tirou o ponto de referência das pessoas que frequentavam a comunidade. Estas ficaram desconfiadas com tanta mudança.

Ela também relata certa dificuldade na adaptação de alguns ministros devido aos hábitos sociais, culturais e ao clima da cidade. O comportamento das pessoas também não foi bem interpretado e compreendido. Yara relata que o segundo ministro apresentava um perfil que não gerava interesse e atração nas pessoas, que não “tinham muito nele aquilo de pastor, que arrebatava ovelhas e tudo mais”. Esta comparação é feita em relação ao primeiro ministro, que por ser nordestino, era “bem parecido com a gente”. Na mesma direção, o rigor e a exigência na condução das atividades religiosas, características do primeiro ministro instalado, geravam uma força de atração maior: “Talvez por isso que as pessoas não faltavam, vinham e às vezes tem gente que gosta assim. Quem não consegue vir sozinho, tem que ser cobrado, tem que ser tocado” (risadas).

Por outro lado, Nanda relata que a insistência no convite das pessoas para participarem da comunidade era exagerada. Ela explica que algumas pessoas ganharam o hábito de esperar por uma visita com frequência de Nataniel, exigindo que o ministro da comunidade adotasse um agir semelhante. Ela diz que se a pessoa não vinha aos cultos, logo no dia posterior, ela era visitada para saber os motivos que a levaram a não ir à igreja.

Eu acho que isso aí não existe, entendeu? Se você tem sua vontade, tem seu coração, você sabe onde Deus está, entendeu? E se você não vai [é] porque você está com alguma dificuldade.

Também é Nanda a única entrevistada que defende adotar práticas religiosas anteriores. Ela declara que apesar de não aceitar o culto aos santos no catolicismo, ela tem a prática de acender velas no túmulo de seu pai em algumas datas especiais, como na data de seu aniversário e no dia dos pais. Ela explica que quando fez a profissão de fé, deixou claro que não abandonaria esta prática.

Lá no cemitério eu faço. Eu acendo no aniversário dele, no Dia dos Pais. Pra mim é uma coisa que ninguém tem que me dizer que não pode. Porque é uma coisa minha.

Os informantes declaram não continuar participando de outra instituição religiosa depois que aderiram à nova comunidade de fé. Também declaram não manter práticas

religiosas anteriores. Em contrapartida, alguns deles mantêm hábitos religiosos anteriores, como no caso de Nanda, quem menciona continuar realizando suas práticas religiosas no cemitério.⁴⁸⁶

Por ser uma comunidade recente, quando comparada às demais da IECLB, os laços comunitários precisam ser realimentados sistematicamente. Os depoentes mencionam que gostariam de receber mais visitas pastorais. É nesse momento que declaram sentir falta da liderança de Nataniel, quem fazia a mediação entre a membresia e os ministros da comunidade.

6.9 Inclusão da família na nova Igreja

A análise dos depoimentos revela duas situações em relação ao envolvimento familiar na nova comunidade de fé. A primeira mostra que a religião é, em alguns casos, algo que diz respeito somente ao indivíduo. Há, nesse sentido, uma divisão intrafamiliar na migração religiosa, quando cada integrante da família participa de uma igreja diferente. O segundo fator identificado é o trabalho comunitário e o envolvimento dos adeptos na educação religiosa dos filhos e das filhas. O trabalho de formação religiosa das crianças é muito valorizado, tanto é que foi mantido durante todo o período da existência da comunidade, antes mesmo de sua própria constituição.

Vera destaca o cuidado da comunidade em relação às crianças. Sua filha manifesta uma grande vontade de participar dos cultos religiosos, e também nessa comunidade recebeu seu batismo.

A minha filha gosta muito da igreja, ela acorda cedo, quando é pra ir pra igreja ela vai. Ela gosta muito, às vezes, se eu disser pra ela que eu não vou, ela diz 'mãe tu não pode está faltando na igreja, nós vamos'. [...] Lá na igreja, mesmo ela sendo assim, as pessoas vão até lá e cumprimentam. A princípio, ela diz 'mãe eu não gosto daquelas pessoas que diziam tanto, a paz de Cristo, a paz de Cristo, isso eu não gosto'. Agora não, ela se levanta e vai até as pessoas, né? Mas antes ela não fazia isso. Então, isso melhorou bastante, esse é um diferencial, tratamento das pessoas [...] que vão até lá abraçá-la. Agora ela já está cumprimentando as pessoas.

Jurandir revela que celebrou o batismo do filho quando ele tinha a idade de 5 anos. Inclusive a esposa, que não é adepta da comunidade, revela uma aceitação em relação ao ambiente que o filho frequenta, principalmente pela educação cristã e pelo aprendizado de música, num projeto desenvolvido pela comunidade. Ele tem uma filha de 1 ano que ainda

⁴⁸⁶ Sobre a relação entre religião e cemitério, cf. BOBSIN, Oneide. *Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136-152.

não foi batizada, pois está esperando que ela chegue a uma idade maior, a mesma idade em que o primeiro filho foi batizado. Este dado se revela interessante e contraditório, pois o próprio informante defende o batismo de infantes. Noutra momento diz ser importante a criança ter uma mínima consciência do ato.

Batizar criança é algo muito bom [...] é como se você plantasse uma planta. Se plantar uma planta, ela vai crescer, você vai ter todo carinho e cuidado de irrigar ela, futuramente, ela vai dar flor [...] e não rebatizar, uma vez você sendo batizado você é convidado a seguir o batismo. [...] Eu vejo assim que em muitas igrejas eles levam como uma tradição o batismo, ainda. Levam como tradição o batismo a partir da concepção católica. Claro, que a gente conscientiza, a gente tem todo um procedimento, todo um trabalho, mas a tradição prevalece. E por esse motivo eu, eu vejo assim que o batismo de uma criança a partir de 3, 4 anos, eu acho que já dá pra trabalhar um pouco.

Apesar da contradição em seu discurso, ele não descarta o batismo de infantes:

Claro, que o batismo de criança também, é... bebê, tem que ser (não entendi) porque é uma responsabilidade do pai, com o padrinho e da comunidade por aquela criança. Mas seria mais fácil a partir de 4 anos.

Jurandir conta que seus pais não tiveram nenhum cuidado na escolha de seus padrinhos de batismo. A tradição de batizar como uma prática sócio-cultural não revelaria o cuidado necessário. Reitera que se faz necessário que a criança tenha alguma identidade com os padrinhos de batismo. “É muito importante a presença de padrinhos diante da comunidade, do compromisso que ele faz, em relação àquela criança”.

A educação religiosa do filho mais velho é uma preocupação que sempre existiu na vida desse mesmo informante, até mesmo antes de conhecer a Igreja Luterana:

A educação religiosa do meu filho, eu sempre tive o cuidado e o desejo de que eles participassem de uma educação religiosa. Eu via que meu filho mesmo ia descobrir o que ele quer em relação à religião. [...] O meu filho, antes de conhecer a Igreja Luterana, ele participava dos estudos religiosos da Assembleia de Deus. [...] E eu apresentei a Assembléia de Deus, ele participou no período de um ano, e a partir do momento que a gente começou a participar da Igreja Luterana, ele veio e teve um efeito muito bom, maravilhoso. Quando o objetivo é a cobrança dos membros, futuros membros da Igreja Luterana aqui em São Luís, antes de ser oficial, é que tivesse um trabalho religioso com criança, esse era o objetivo nosso, inclusive meu e de alguns outros. A gente lutou muito por isso e aconteceu. Aconteceu. Até então o trabalho é maravilhoso.

Laura também revela que celebrou o batismo dos dois filhos. A filha foi batizada com 10 anos, já o filho, quando bebê. Ela conta que tem outro filho adolescente criado por sua mãe. Diante deste, ela não pode influenciar na sua religiosidade. A filha não havia sido batizada quando criança, porque a mãe resolveu esperar ela crescer e decidir. Poucos meses antes da entrevista, ela havia batizado a filha e o filho mais novo. Ela elogia as atividades

comunitárias com as crianças, inclusive vigílias e retiros. “Tudo é incentivo pra criança”. O trabalho de formação musical propiciou a apresentação num teatro da cidade e na Campanha da Fraternidade de 2010.

Marlene, mãe de três filhos, explica que ela não é batizada e nem os filhos pequenos. A exceção é o maior, filho de outra relação conjugal, porque a família do pai da criança era católica praticante.

Eles sempre foram católicos, hoje parece que até são de uma igreja, parece que até cristã já (sic!), mas eu não sei da igreja dela. Mas eles gostavam muito de realmente batizar ele, daí nós batizamos quando ele era pequeno, mas os outros dois não são batizados.

Ela tem pretensões de batizar as crianças que vivem com ela, mas seu esposo atual, pai das crianças, não permite que eles sejam batizados na Igreja Luterana, mas sim na Igreja Católica. O esposo se confessa católico, mas também participa da umbanda e do espiritismo.

Ele ainda não se encontrou, eu bato muito na tecla com ele, assim de caboclo, que é uma coisa que eu não acredito, eu não desacredito, também não acredito, entendeu. De uma pessoa chegar bem aqui e porque tipo assim. Ele diz assim: ‘Ah não sei quem me disse (refere-se a uma entidade) que ia acontecer isso assim’. Noutro dia ele perdeu quatro mil de uma lapada, depois ele perdeu dois mil [...] Eu digo: ‘Sim, porque que o caboclo lá não te disse que tu queria que o cara ia te enganar’. Não é? Aí ele diz ‘ah mas não é assim’. Ele nunca tem argumento pra me falar isso. Ele não me proíbe de ir à igreja e eu não interfiro na... eu falo pra ele, pra ter fé, pra ele crer em Deus, porque não importa a religião, não importa a igreja [...] você tem mesmo que ser crente, ter fé em Deus. Eu não sou crente em igreja, eu sou crente em Deus. Que Deus está em todo lugar [...].

Milton explica que é a esposa quem cuida da formação religiosa dos filhos, mas que a formação é realizada na igreja: “A maioria é na igreja. Mas uma vez por mês eu pego a Bíblia com eles, canto alguns hinos da igreja, faço uma leitura [...]”. Sua esposa, Nanda, diz que os filhos têm o hábito de ler a Bíblia e de orar antes de dormir.

É o hábito deles. Todo dia eles fazem. Os três, só o pequeninho que ele é insistente, ele diz: ‘Mãe me deixa ler uma parte e você lê a outra’. Eu o deixo, pra não dizer que eu estou afastando. E os outros já têm Bíblia, eles mesmos fazem [a leitura].

O casal explica que a filha que vive com eles chegou a participar dos cultos comunitários, algumas vezes, mas não gostou dos cultos. Apesar de eles sentirem vontade que ela participe “é uma coisa que a gente não pode obrigar”, diz Souza. O casal informa que a filha quer participar de uma igreja pentecostal perto de sua casa.

Porque ela está querendo ir pra pentecostal. Tem muitas lá perto. Ela não vai nem na pentecostal, nem na católica. Lá tem católica, lá tem batista, mas ela diz que não gostou de nenhuma daquelas também.

Assim como os pais fizeram, a filha transita por diversas igrejas, mas não assume nenhum vínculo. O casal conta que a filha confessou que gostaria que a Igreja Luterana celebrasse mais cultos durante o mês e não só um na semana.

Aí eu tive explicando pra ela. Eu digo: ‘Menina. Lá não é uma igreja que visa ganhar dinheiro por cabeça. Lá não tem isso, lá as portas não estão abertas pra enganar... pra pregar o evangelho, através do dinheiro. Por isso que essas outras são assim... [...] um comércio.

O relato expõe o drama de uma igreja tradicional inserida num bairro periférico da capital maranhense. Enquanto as demais estão abertas todo o tempo, a Igreja Luterana abre às portas uma vez na semana. A justificativa dada pela informante revela uma interpretação popular da realidade das igrejas pentecostais e neopentecostais, que visam atender as pessoas espiritualmente, mas também arrecadar recursos “por cabeça”.

Os relatos mostram que a família dos depoentes está envolvida de certa forma na nova comunidade dos pais. As crianças menores são levadas pelos pais pela tradição. Há casos de migração individual como o de Yara, que não envolve a família. Mas ela já traz o namorado e às vezes a irmã para participar dos cultos.⁴⁸⁷ Noutros casos integrantes da família não frequentam a comunidade, mas tampouco se opõem a participação deles.

6.10 Implicações da mudança de pertença

Como as motivações para a adesão giram em torno do convite realizado pelas lideranças da comunidade (sobretudo Nataniel), não querendo com isso diminuir o valor e o sentido das motivações, vamos nos ater a mudança de vida proporcionada pela adesão à comunidade. A instituição utiliza a profissão de fé como rito demarcador da adesão, o que é interpretado, muitas vezes, pelos novos adeptos, como algo semelhante à conversão. Há pessoas, por exemplo, que não passam pelo rito, pois ainda precisam superar fases da vida, concorrentes à proposta de viver à luz do evangelho difundida pela Igreja.

O universo de informantes declara que a nova comunidade de fé não impôs nenhuma condição para a adesão. No entanto, a mudança de vida e de comportamento se deu no plano individual.

O depoimento de Jurandir revela que o fato da igreja não exigir um tipo de comportamento foi um elemento importante na sua decisão. Ao citar a passagem bíblica de Romanos 1, onde diz que “o justo viverá por fé”, ele declara:

⁴⁸⁷ Conforme observação pessoal feita no período celebrativo da Páscoa de 2010.

O que a gente observa é o seguinte, que pra você estar no caminho de Cristo [...] você não precisa de um rótulo, você não precisa seguir aquela receitinha. E se a partir dali, que você possa, e pode ter, uma nova vida, através de uma nova vida com conhecimento. Por quê? Porque as Escrituras Sagradas nos levam a nos libertar, ou seja, a partir do conhecimento que você tem, é estimulado você ler. Então a partir daquele momento, um estudo responsável e compromissado, você tem a capacidade de mudar e ter uma compreensão religiosa. E isso é o que aconteceu [...].

Ele relata que a partir dos encontros de estudo foi lhes possibilitado o conhecimento religioso:

Nesse estudo, ele fez com que a gente ter tido esse conhecimento e até mesmo ter a consciência de que a Igreja Luterana ali estava nascendo, ou seja, ali seria uma nova esperança, e que o caminho era aquele. E no meu consciente (enche os olhos de lágrimas) eu senti o desejo de que era aquilo, era aquilo que eu queria. A gente foi a fundo. Foi em busca de conhecimento [...].

O trabalho de pesquisa proporcionou o descobrimento de algo desconhecido, o encontro com a mensagem do sagrado. O que chama a atenção é a adesão a uma mensagem, lida e interpretada por crivos confessionais.

Vera revela que a Igreja não lhe fez nenhuma exigência.

A igreja não me exigiu nada. Mas, a gente muda. Muda. Muda sim. Muda o comportamento, muda a maneira de ver as coisas, a gente não via Cristo como vê hoje em dia. A gente não botava Cristo em primeiro lugar. Falava dele, assim, mas não tinha tanto amor como tem hoje. Então, isso mudou. A gente já pensa primeiro, antes de fazer uma coisa, se está de acordo com a lei de Deus, se é isso que Deus queria pra gente [...] Porque o crente, ele fica diferente dos outros. Todo mundo diz 'ah, esse aí é da igreja. Esse aí é um crente', todo mundo já diz isso, e o comportamento e as atitudes mudam.

Ela relata que justamente foi esse o motivo porque seu esposo não quis aderir à igreja:

Até mesmo meu marido [...] não vai entrando na igreja assim, não se tornou luterano por isso, porque ele [diz]: 'Se eu entrar na igreja tem muita coisa que eu não vou poder fazer, que não vai estar de acordo com a lei de Deus'.

Seu esposo frequenta as celebrações e as atividades religiosas, mas não estabeleceu nenhum compromisso com a igreja, pois é infiel a esposa. Como não consegue mudar sua conduta, mas tem a intenção em fazer, espera que o rito religioso seja um marco na nova vida que pretende viver.

Marlene expressa uma mudança de vida após a adesão à nova comunidade de fé, principalmente, em relação à convivência com os filhos e marido. Relata que passou por uma mudança interna:

Mudou, mudou bastante porque eu tenho uma vida muito atribulada com meu marido, meu marido é muito mulherengo. Ele é muito boeiro (boêmio). Então eu sofria muito com isso. E eu tinha uma magoa muito grande dentro de mim. Uma mágoa, um ódio, assim que eu vivia infeliz por completo. Então, depois, por muitas vezes [...] quando ele sumia, eu ficava assim com aquela angústia. Aí depois que eu fui pra luterana, e que eu comecei [...] a estudar a palavra, a ler, eu comecei a encontrar a paz, paz assim dentro de mim. Porque muita gente dizia assim, que ser evangélico é bom, que você encontra a paz. Só que eu achava que aquilo, se todo mundo diz é porque é bom. Daí eu comecei a frequentar e ir lá. Eu tenho essa paz dentro de mim. Hoje eu tenho essa paz de espírito. Não, eu vivia assim tão angustiada, que eu não tinha prazer em ficar com meus filhos, brigava muito com eles, hoje não. Hoje é Deus, eu, e eles três. Assim, quando meu marido fica fora uma semana, ficamos só nós três.

Laura narra que a adesão à nova comunidade de fé lhe proporcionou a retomada de relações com sua família biológica. Adotada, a informante revela que mudou sua vida, após pensar nas demais pessoas e não somente em si mesma:

[...] Eu pensava muito só em mim, mesmo na igreja Batista e em outras igrejas. Eu não via o próximo como o próximo. [...] Aconteceu (a informante começa a chorar muito...). Eu... Eu não fui adotada, porque adotada é quando você segue toda aquela coisa, vai no juiz, segue 'tudinho'. E eu não. Eu fui criada por uma família que não é minha de sangue, e quando adolescente eu era muito revoltada [...] E depois que eu entrei na igreja, a igreja luterana, eu aprendi a respeitar, a aceitar (chora muito) a minha mãe. Eu ouvia dizer assim que o maior sonho dela era me conhecer. Mas só que eu nunca quis. Eu acho que eu não queria porque eu tinha raiva dela. Porque ela tem outros filhos, ela tem outra família. E depois que eu entrei na igreja eu fui visitar ela. Assim meu coração não é mais aquele coração duro, hoje eu tenho um sentimento. Eu não tinha pena de ninguém, eu era uma pessoa muito má, eu me sentia uma pessoa má (chora).

Ela explica que conheceu a irmã e a mãe e que esta disposição partiu dela. Isso tudo, seria um sinal de Deus em sua vida, conquistas realizadas naturalmente, sem haver pressão por parte dela em relação a Deus

[...] Aí assim pra mim isso aí foi (chora muito), uma prova de Deus [...] e não precisou estar pagando corrente, fazendo corrente. Isso está acontecendo naturalmente, e eu através dos estudos que eu faço, dos conhecimentos que eu tenho na vida, meu coração. [...] E hoje eu agradeço [...] a Deus, em primeiro lugar, e a igreja luterana que me ensinou muita coisa que eu não sabia, às vezes, coisas simples, do dia a dia [...].

Outro depoimento, dado pelo casal de adeptos, explica que houve mudanças significativas em suas vidas. Estas mudanças se deram nos planos familiares, de saúde e econômicos. Eles recorriam às igrejas pentecostais para solucionar os problemas financeiros, mas não obtiveram nenhum resultado:

Nós estávamos nas pentecostais, nessa vida, *no vermelho*. Cada vez mais. Numa situação econômica difícil [...] já pensou em uma casa, o chefe da família... às 6 horas da tarde, às sete horas... pensar que tem que amanhã ter um café, um pão, e ele não ter cinco centavos no bolso [...].

Souza revela que conseguiu se aposentar e que o processo foi fácil e rápido. No plano de saúde, sua esposa descobriu que não estava doente, e o que sentira eram sintomas da menopausa tardia. No plano familiar, o casal conseguiu que os filhos adotivos convivessem em harmonia. Obtiveram isso quando foram atrás da pessoa que doou uma das crianças, a qual revelou que o pai delas era seu marido, e que ele engravidara duas empregadas que trabalhavam para eles. O fato dos filhos terem o mesmo pai biológico uniu os irmãos. Segundo Souza: “Eu acredito que foi um milagre de Deus. Vendo aquele nosso sacrifício [sic] correndo de cima pra baixo, pra alcançar alguma coisa”.

Outro fator de mudança familiar se deu em relação ao pai adotivo desse informante. Após conviver muitos anos em conflito com o pai, já idoso, este foi viver com uma de suas ex-mulheres em outro bairro. Estes fatores percebidos como “milagre de Deus” em suas vidas, permitiram uma nova vida para ambos e para a família: “Vivemos hoje uma paz, uma paz, é de sábado e de domingo nossa família é toda reunida. Isso não se via ao longo dos anos [...]. Então graças a Deus a gente respira bem”.

Outra parte dos informantes, como Nanda, pode ser enquadrada no seguinte depoimento: “Não, não mudou nada [...] Sou a mesma, sou a básica, com a roupa que eu tenho (risadas)”.

Assim, diferentes níveis de participação, práticas e linguagens religiosas estão presentes nessa comunidade luterana.

6.11 Considerações finais

O estudo em campo propiciou conhecer o local onde se constituiu uma comunidade luterana formada por pessoas com passagens religiosas pelo catolicismo e pentecostalismo. O estudo de caso é *sui generis*, pois a comunidade religiosa nasceu da inconformidade de uma pessoa com as denominações religiosas locais, sentimento compartilhado mais tarde por outras pessoas. Este grupo procurou por informações sobre igrejas existentes no Brasil, encontrando a IECLB pela Internet. Contatou-se a Secretaria Geral da IECLB, pedindo materiais explicativos da estrutura e doutrina luterana e de material de evangelização. Com certo atraso e desinteresse inicial por parte da administração geral da referida Igreja, o pedido foi atendido, sendo que materiais como jornais, DVD sobre Martim Lutero, artigos do site da igreja, posicionamentos oficiais foram utilizados como mecanismos de evangelização e de fomento de curiosidade pelo luteranismo. Deste pequeno grupo, há 7 anos, brotou uma Comunidade Luterana num bairro periférico da capital maranhense.

A pesquisa em São Luís do Maranhão mostra uma comunidade formada por pessoas com percursos religiosos intensos, o que impressiona, no estudo de uma comunidade luterana. As pertenças religiosas são plurais, apesar da maioria dos informantes terem sido iniciados no catolicismo. Assim buscou-se entrelaçar os percursos religiosos, com a trajetória das pessoas, suas buscas, revelando diferentes motivações para a migração religiosa.

A maior parte dos entrevistados vem da Igreja Católica, mas quando adultos peregrinaram pela Igreja Assembleia de Deus, Batista, Internacional da Graça, espiritismo e sem religião. Os motivos de adesão são diversos: convite do líder local, internet, relaxamento doutrinal, liberdade e autonomia religiosa, recepção, localização próxima, acompanhamento do companheiro, trabalho com crianças, liturgia tradicional, grupos de interesse, etc.

A insatisfação com a comunidade religiosa anterior – catolicismo e pentecostalismo – pode revelar por um lado abstenção em relação às novas demandas de fé e por outro lado um cansaço do pentecostalismo que já completa um século no Brasil.

O elo que aproxima os diferentes percursos é a última filiação religiosa na Comunidade Luterana em São Luís. O caminho percorrido pela maioria dos informantes segue uma linha amplamente conhecida, em que o indivíduo nasce dentro do catolicismo, mas com o tempo, sem nenhum estímulo, o abandona, indo para algum segmento do protestantismo, na maioria dos casos para as igrejas evangélicas. Nesse estudo, verificou-se que os percursos religiosos passam principalmente pela Igreja Batista e Assembleia de Deus. Dos informantes, três passaram pela Igreja Batista e três pela Igreja Assembleia de Deus. Outros casos apontam para duplas pertenças.

A proposta eclesial atraiu interessados, pois continha elementos que facilitaram sua aceitação. A mensagem da liberdade da pessoa em relação ao estereótipo mantido pelas igrejas pentecostais e a valorização das diferentes experiências religiosas são rudimentos relevantes na interpretação das motivações para a adesão de uma proposta desconhecida pela maioria absoluta dos depoentes.

As motivações para a migração religiosa passam pelo grupo formado pelos primeiros interessados na constituição da comunidade em São Luís. Percebe-se que a história da Reforma, principalmente, através do filme sobre Lutero, agiu como elemento potencializador da curiosidade dos futuros adeptos, facilitando a aceitação da proposta eclesial da IECLB. A mensagem da liberdade trouxe conforto, pois se contrapunha as mensagens veiculadas pelas igrejas pentecostais, que muitos dos informantes, estavam acostumados, pois se sentiam desconfortáveis com as igrejas instaladas na cidade.

Os entrevistados mantêm práticas religiosas individuais, no cotidiano, como orações, leituras bíblicas, louvor, elementos que envolvem outros membros da família. Como se evidenciou nas declarações dadas, as práticas religiosas cotidianas são disparadas depois da adesão à IECLB.

A aproximação do luteranismo com o catolicismo, pelo menos no tipo de organização eclesial e litúrgica chama a atenção dos informantes. Em muitos casos, a tolerância em relação às demais denominações, bem como a proximidade com a Igreja Católica favoreceram as adesões. Do mesmo modo, a forma de pregação, da condução da comunidade, e o modelo familiar também revelam certa atração, ao se aproximar do mundo evangélico, já conhecido.

A análise dos depoimentos revela duas situações em relação ao envolvimento familiar na nova comunidade de fé. A primeira mostra que a religião é, em alguns casos, algo que diz respeito somente ao indivíduo. Há, nesse sentido, uma divisão intrafamiliar na pertença religiosa, onde cada integrante da família participa de uma igreja diferente. Já em outros casos, os relatos mostram que a família dos depoentes de certa forma está envolvida na nova comunidade.

Na comunidade maranhense os relatos de afiliação podem indicar aproximações com os relatos tradicionais de conversão, quando a mudança religiosa é interpretada como possibilitadora de uma nova vida, em seus aspectos individuais e sociais, como a economia doméstica, as relações interpessoais e familiares. Apesar de a comunidade de fé não exigir nenhuma condição para a adesão, a mudança de religião também oportunizou mudança de vida e de comportamento no plano individual.

Nos discursos dos informantes também foi possível perceber as marcas deixadas, sobretudo, pela *passagem* pelo pentecostalismo. Estas passagens podem ter sido facilitadoras na adesão ao protestantismo de rito luterano, principalmente, pela mensagem religiosa que veicula, tipo de culto, com acento na pregação do evangelho, porém, menos rigoroso e exigente em termos de moral individual, e de separação entre igreja/mundo.

Isto traz dificuldades na definição da mudança de pertença. Parece claro que não podemos falar de conversão, mas, sim, de adesão, como uma passagem, sem grandes conflitos internos e externos. Quer dizer, não há rupturas pessoais com os grupos primários e com a sociedade. Mesmo assim, os relatos de adesão, em contextos marcados pela presença mais ativa de grupos pentecostais, exigem um cuidado em não abandonarmos, antecipadamente, a concepção, ou ao menos o sentido da conversão. Assim, como categoria, enquanto a adesão eclesial parece pouco efetiva, ao mesmo tempo a conversão parece um enquadramento muito

apressado, tratando-se, muitas vezes, não mais que uma adesão parcial, momentânea, num contexto de alta mobilidade religiosa. Vamos aprofundar esta visão no capítulo que segue.

7 MOBILIDADE, ADESÃO E PLURALISMO RELIGIOSOS: DESAFIOS E OPORTUNIDADES PARA A IECLB

*Os resultados das pesquisas não são mero instrumento de diagnóstico e planejamento racional, mas busca de uma leitura 'teológica' da realidade, discernimento da vontade de Deus atualmente em ação.*⁴⁸⁸

7.1 Introdução

Nesse capítulo conclusivo vamos abordar a adesão à IECLB, através dos eixos de estudo que construímos através do referencial teórico e da coleta de dados. Os dados colhidos no levantamento são tratados agora à luz da reflexão sociológica e teológica.

O estilo de implantação de comunidades luteranas no Brasil, tal como uma *Volkskirche*, fundada no elemento étnico, territorial, na tradição familiar e na transmissão da religião como um legado de pais para filhos, encontra dificuldades no cenário religioso contemporâneo, que tem como marcas a disputa e competição por fiéis, alcançados em suas subjetividades, o ir e vir de pessoas, pertencimentos móveis e pouco exclusivos e adesões de indivíduos sem a família.

Na região sul do país, principalmente, no meio rural, a transmissão religiosa ainda ocorre, sobretudo, através da família, tendo ela um grande peso na continuidade da religião recebida, herdada dos pais e da comunidade de origem. Apesar de ter sido e continuar implantado mais nessa região do país, o luteranismo se perpetuou pela família, e esta tem um papel importante na demarcação da identidade religiosa de sua membresia tradicional.

Os estudos de caso, descritos nos capítulos anteriores, sugerem que a mobilidade religiosa proporciona diferentes modalidades de agregação e pertencimento disparadas pela nova identidade religiosa. Os diferentes níveis de participação não são novidades, pois a maior parte das comunidades da IECLB apresenta um percentual de participação e engajamento baixo.

Nesse cenário urbano, destacam-se as adesões mediadas pela família – resquícios das comunidades rurais – que incluem e integram a pessoa na comunidade religiosa, e como

⁴⁸⁸ ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. [Organizado por: Luiz Alberto Gómez de Souza; Sílvia Regina Alves Fernandes]. São Paulo: Paulus; 2002. p. 252-267.

apontou nossa pesquisa, a participação do indivíduo⁴⁸⁹ no processo de adesão e escolha da comunidade de fé. O “indivíduo religioso” surge nas comunidades inseridas numa paisagem religiosa pluralista, caso das comunidades luteranas do Rio de Janeiro e de São Luís do Maranhão, e menos em Sapucaia do Sul. Nos casos em questão, a participação do indivíduo na mudança de religião, suas idiossincrasias, modos de pertencer e de crer são muito presentes, e na migração gradual estes carregam consigo suas marcas religiosas. Assim, outro paradigma começa a surgir, principalmente, quando abordado pela nova relação entre fiel e comunidade religiosa, ou até mesmo entre o fiel sem a presença reguladora da instituição: ao lado do adepto praticante regular e envolvido, podemos citar o pluralismo religioso na família, onde os integrantes participam de igrejas diferentes, ou de nenhuma; bem como as adesões temporárias, flexíveis, frágeis, e a configuração da crença mediada pela escolha pessoal.

Assim como o indivíduo, a entidade família entra no jogo da escolha religiosa, e a sua ação é determinante no processo de adesão. Muitos depoimentos registraram que não somente o cônjuge, como também os sogros mediarão o processo de entrada e integração na IECLB, como se observou no estudo das migrações na Comunidade de Sapucaia do Sul. Este tipo de migração religiosa demonstra que a sociedade brasileira continua desempenhando papéis relacionais e intermediários, e a família forma um agente especial nas relações construídas também nas comunidades religiosas. Conforme DaMatta [...] somos confrontados com um sistema social fundado nas relações, no intermediário que promove dinâmica social [...].⁴⁹⁰

A pesquisa de campo demonstrou que as pessoas que aderiram às comunidades luteranas podem vir a fortalecer os seus vínculos comunitários, instituindo intensos níveis de participação, como podem vir a estabelecer relações superficiais. O processo de adesão é gradual, e há se de avaliar os graus de exigências aos novos membros, sua capacidade, condições e vontade de interagir com a nova comunidade de fé. É preciso respeitar o tempo

⁴⁸⁹ Valle usa o termo “individualista” no sentido de Dumont. Para este antropólogo francês “a existência religiosa não pode mais ser vista como algo culturalmente partilhado com um grupo cultural, institucionalizado ou não. Ou seja, não é só uma ‘construção social’, no sentido de Berger. É também e hoje, muito mais, uma escolha do ‘indivíduo’”. Esta é para Louis Dumont a principal característica das ideologias que perpassam a cultura urbana contemporânea. Cf. VALLE, 2002, p. 60; DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Editora Rocco: São Paulo, 1985. Para Hervieu-Léger é preciso diferenciar o indivíduo moderno, cuja origem se encontra no reconhecimento da autonomia do sujeito, do individualismo religioso da Reforma, cujos reformadores negaram a sua autonomia, pois são servos e instrumentos de Deus no mundo. Cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 140s. Sobre a relação entre indivíduo e iluminismo ver RENAULT, Alain. *A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

⁴⁹⁰ DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 112.

que a pessoa precisa para adequar-se à nova igreja, como ponderar suas possibilidades de participação, de acordo com seu histórico religioso.

Os casos em estudo não podem ser generalizados para toda a IECLB, mas contém indicações de algumas tendências contemporâneas em suas comunidades urbanas. O paradigma clássico de sustentação das comunidades, fundadas especialmente na tradição e na família, se mantém e se altera nas adesões por “aquisição” em substituição às realizadas por “atribuição”. Num cenário da alta mobilidade religiosa, principalmente nas áreas mais urbanizadas, destaca-se um chamamento permanente à responsabilidade evangelizadora e catequética das comunidades, diante do ir e vir de membros e das novas modalidades de pertencimento em vigor.

A pergunta de fundo para a instituição é como apresentar uma proposta atraente que possibilite receber e trabalhar com novos membros. Cada vez mais os adeptos carregam consigo experiências religiosas complexas, dinâmicas e itinerários acentuados. Nesse sentido, buscamos tematizar os desafios e propostas para comunidades urbanas da IECLB, num contexto de trânsito religioso. O elemento determinante nas novas adesões não é mais o componente étnico, mas a proposta e o perfil teológico e comunitário que se constituiu ao longo da inserção do luteranismo no Brasil, principalmente ao substituir paulatinamente o elemento étnico pelo teológico e confessional. Este fundamento e estrutura de plausibilidade se destacam quando comparado às alternativas religiosas institucionais concorrentes, especialmente, pela liberdade cristã, como foi abordado no estudo da comunidade de São Luís. A grande dificuldade criada por esse cenário religioso é o retraimento comunitário em torno de si. É preciso valorizar o testemunho da fé como ingrediente da pertença comunitária, ecoando-o por outros espaços de atuação na sociedade. Isso não significa descartar o elemento étnico, pois ele é plausível e importante na construção histórica das comunidades luteranas inseridas no campo religioso brasileiro. A etnicidade ainda continua a agregar pessoas em processo de destradicionalização e desinstitucionalização nos centros urbanos.

Sinaliza-se para a necessidade de atingir o migrante religioso, através de sua subjetividade, como ainda a importância dos grupos de fé, os quais dão sustentação às relações comunitárias e facilitam a participação individual. É preciso enxergar as diferenças individuais e subjetivas para dar conta da diversidade que se apresenta no rol das novas adesões. É preciso agir em frentes diferentes, criando espaço para as distintas demandas individuais. Para isso, os grupos de fé ajudam na articulação e presença da comunidade nos grupos menores, bem como em locais distintos do templo. É preciso buscar atingir as pessoas que interagem e integram os grupos de fé, trazendo-as para os espaços litúrgicos e de culto.

Também se faz necessário constituir uma pastoral de acompanhamento para novos membros em nível local e comunitário e aprofundar o rito de passagem. Por último, defende-se a necessidade de uma maior presença pública da comunidade/igreja em seu entorno social.

7.2 Itinerários, percursos e movimentação religiosa

Na análise das mudanças do cenário religioso moderno, Hervieu-Léger nos adverte sobre a necessidade de ferramentas flexíveis:

O ponto essencial, nesse percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com *trajetórias*, nunca se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas: o problema está, precisamente, em munir-se de um instrumental suficientemente flexível para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva. A religiosidade das sociedades modernas está *em movimento*: é este movimento que se precisa conseguir identificar.⁴⁹¹

A mobilidade religiosa aparece com mais nitidez com a diversificação das alternativas religiosas. Hervieu-Léger⁴⁹² compreende a crise da modernidade e suas instituições sociais, como fatores desencadeantes do retorno da religião à sociedade. Os processos de individualização e subjetivação religiosos provocam a destradicionalização, a desinstitucionalização, a desregulação da crença e a crise da transmissão religiosa. Há um repensar da própria dinâmica do religioso em seu aspecto institucional na modernidade, afirma Touraine, pois “hoje assistimos ao enfraquecimento das instituições religiosas e à afirmação de expressões menos institucionalizadas do sentimento religioso”.⁴⁹³

Estas transformações sociais atingem o campo religioso, principalmente, as religiões tradicionais, pondo as instituições e seus discursos legitimantes e controladores do sagrado, em suspensão, diante da liberdade de circulação de indivíduos, ideias, práticas e crenças religiosas. O encontro contemporâneo de novos sujeitos, reunidos em grupos de matizes religiosas distintas, herdeiros de tradições produzidas em locais distantes, a circulação de pessoas, práticas e de crenças promove uma *liquidez* das instituições religiosas na modernidade, exigindo novos programas de adequação às exigências contemporâneas, se estas pretendem oferecer ou manter algum tipo de validade na produção de sentido para o indivíduo crente, reunido ou não em comunidades religiosas.

⁴⁹¹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80. Grifo no original.

⁴⁹² HERVIEU-LÉGER, 2005. Cf. também KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo. São Paulo: Siciliano, 1991.

⁴⁹³ TOURAINE, Alain. *Um novo paradigma*. Para compreender o mundo de hoje. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 152-153.

As novas formas de pertencer, compreendidas por pertencimentos frágeis ou móveis, redimensionam os tipos de compromissos e relacionamentos com as instituições religiosas. Estas, espaços privilegiados para relações substanciais, conforme Weber e Durkheim, segundo a categorização de Cipriani,⁴⁹⁴ a partir da sociologia da religião, estão sendo ressignificadas enquanto lugar de autenticidade para uma vivência religiosa, competindo com outros movimentos que se apropriam dos bens simbólicos, travestindo-os com roupagens novas, através da cultura do mídia e do *marketing*, que na onda da predominância das mediações da comunicação e da linguagem, possibilitam o desenvolvimento permanente de novos produtos, como a literatura, a música, a moda, etc., que competem por uma plausibilidade no mundo moderno, conforme Berger.⁴⁹⁵

As configurações da identidade religiosa na contemporaneidade evidenciam um movimento mais ampliado frente às tradições religiosas já consolidadas. A composição do universo religioso soma às práticas religiosas tradicionais arranjos alternativos. Muitos fiéis se comportam com certa autonomia estratégica, circulando livremente pelas tradições religiosas existentes, porém, no entanto, sem estabelecer vínculos formais com nenhuma delas, ou o fazem por um momento de crise. Além disso, o tráfico de crenças, através de vivências de experiências religiosas de tradições não-cristãs, não implica necessariamente em conflito com as tradições religiosas institucionalizadas, daí a atribuição aos tipos de pertença encontrados no campo religioso brasileiro de *duplo* ou *múltiplo pertencimento*. Por esse lado, apesar do catolicismo historicamente permear e cimentar o pano de fundo das crenças religiosas no país, inclusive através da socialização primária, novos movimentos e práticas religiosas ganham cada vez mais lugar de destaque, imprimindo um conjunto de representações e marcas religiosas nas mais diversas pertenças encontradas no campo religioso brasileiro.

Essa nova configuração suscita a obrigação de elasticamento da compreensão do fenômeno religioso, pois as evidências de diversificação de formas e conteúdos religiosos promovem outros sentidos para as relações estabelecidas entre essas experiências e o próprio debate da modernidade. Num contexto em que bens simbólicos e de salvação atravessam fronteiras, dilatados pela globalização,⁴⁹⁶ há uma diversificação das fontes do sagrado, produzindo mudanças nas rotinas instituídas, onde o indivíduo pode transitar por diversos

⁴⁹⁴ O enfoque substancial está em conformidade com as definições de religião de Durkheim e Weber, contrapondo-se ao enfoque funcional de Luhmann e Luhmann ou intermediário, metaempírico. Cf. CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 8-18.

⁴⁹⁵ BERGER, 1984.

⁴⁹⁶ BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipótese sobre a transgressão de fronteiras. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 39, n.2, p. 105-122, 1999.

tipos de cultos e práticas alternativas, construindo simbioses dicotômicas, do ponto de vista institucional.

Steil observa que as sociedades latino-americanas apresentam resultados contraditórios em relação à modernidade. Se no campo social o projeto modernizador malogrou, sendo incapaz de oferecer a toda a população as promessas de bem-estar social, no campo religioso a modernidade realizou seus objetivos:

As sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade.⁴⁹⁷

As mudanças no cenário religioso brasileiro propiciam diferentes percursos religiosos. Nesse sentido, Prandi menciona o termo “itinerário religioso”.⁴⁹⁸ Segundo Antoniazzi,⁴⁹⁹ o fato central na pesquisa sobre a mobilidade religiosa nos *centros urbanos* é a fragmentação do universo religioso brasileiro ou mais precisamente o peso crescente da decisão subjetiva na escolha e na construção da religião de cada pessoa.

Para Antoniazzi,⁵⁰⁰ Peter Berger e Thomas Luckmann têm chamado a atenção sobre as novas condições em que o indivíduo constrói sua identidade. Na sociedade urbana contemporânea, o indivíduo escolhe sua religião, sem depender mais da “tradição” de forma quase exclusiva, como em décadas anteriores. Para o autor,

Berger falou de um ‘imperativo herético’, no sentido de que todo indivíduo no contexto atual é ‘obrigado’ a escolher sua religião (*heresia* tem, originariamente, na língua grega, o significado de *escolha*). Quem chega à cidade moderna deve escolher a sua religião, que pode ser a mesma da tradição rural (p. ex., no Brasil, o catolicismo), *reinterpretada* em função do contexto urbano, ou pode ser outra.⁵⁰¹

Por este ponto de vista, a primazia do indivíduo na escolha da religião a ser seguida, disponível no mercado religioso, evidencia mudanças na própria dinâmica da sociedade. O sujeito crente, diante de famílias religiosas tradicionais, ao escolher a própria religião a seguir, rompe com elos e raízes da tradição. A escolha da religião pode evidenciar descontentamentos com a instituição religiosa recebida como herança, busca de um lugar religioso em que se adapte melhor às necessidades individuais, ou a convergência a uma condição social ou

⁴⁹⁷ STEIL, 2001, p. 117.

⁴⁹⁸ PRANDI, 2001.

⁴⁹⁹ ANTONIAZZI, 2002, p. 252.

⁵⁰⁰ ANTONIAZZI, 2002, p. 253.

⁵⁰¹ ANTONIAZZI, 2002, p. 253. Grifos no original.

individual. Através da múltipla pertença, da circulação das pessoas e das crenças por tradições religiosas, processa-se uma religião individualizada, produtora de sentido somente ao sujeito crente. Segundo Fernandes,⁵⁰² cabe, nesse processo, ao indivíduo estabelecer uma espécie de *arranjo subjetivo* que tem sentido e plausibilidade para ele mesmo, em sua trajetória pessoal.

Quando uma pessoa muda de religião, este processo de experimentação leva a que sua fixação nela não seja garantida. Como diz Peter Berger uma “‘preferência religiosa’ pode ser abandonada tão prontamente quanto é adotada”.⁵⁰³ A “reflexividade”⁵⁰⁴ típica da nossa da modernidade, isto é, o fato de que novas informações e descobertas permitem a reflexão sobre o passado e a pôr em questão as escolhas atuais, “leva a questionar *sempre e todas* as opções, mesmo aquelas que, por sua natureza, poderiam parecer ‘eternas’, ou ao menos firmes, definitivas, de uma vez para sempre”.⁵⁰⁵ Não raro, argumenta Hervieu-Léger, indivíduos redescobrem a religião atribuída, quando já adultos, vindo a reconverter-se a ela.⁵⁰⁶

O sujeito religioso, na modernidade, faz suas escolhas de acordo com critérios predominantemente pragmáticos. Se, por um lado, a tradição e a influência do ambiente familiar se impõem ao indivíduo, por outro lado, é o próprio indivíduo que escolhe na tradição os elementos que julga aproveitáveis, como ficou evidenciado especialmente na comunidade em que a adesão religiosa segue a família, quando os migrantes começaram a dispensar alguns elementos da tradição católica que não julgavam importantes, como no exemplo da confissão particular.

Na sociedade contemporânea, conforme Lyotard,⁵⁰⁷ há uma crise das ideologias modernas. Dela nos interessam aqui, particularmente, alguns aspectos. A liberdade de escolha pressupõe uma ampla gama de alternativas, ou seja, o pluralismo. Nas últimas décadas, “a ampla possibilidade de escolhas individuais alcançada pelas sociedades modernas teria contribuído para sufocar ou esvaziar o impulso para mudar a sociedade inteira, aspiração típica das ideologias revolucionárias do século XIX e XX”.⁵⁰⁸ O indivíduo moderno hoje pensa, antes de tudo, em mudar a si mesmo ou em realizar o mais amplamente possível suas potencialidades.

Para Antoniazzi, é certo que as cidades, nas últimas décadas, tiveram um grande aumento em sua diferenciação interna (econômica, social, cultural). A sociedade

⁵⁰² FERNANDES, Silvia Regina Alves. *Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*. São Paulo, 2009.

⁵⁰³ BERGER, 1985, p. 146.

⁵⁰⁴ Termo de Giddens. Cf. GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

⁵⁰⁵ ANTONIAZZI, 2002, p. 253. Grifo do autor.

⁵⁰⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 111s.

⁵⁰⁷ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

⁵⁰⁸ ANTONIAZZI, 2002, p. 257.

contemporânea estimula a liberdade individual. No plano privado, especialmente, na esfera religiosa, a liberdade proposta é permitida, e até incentivada. No fim, essa sociedade, que muda rapidamente, intensificada pela comunicação moderna, se torna muito insegura, uma “sociedade do risco”. “O indivíduo não vê mais sentido no seu passado, porque tudo muda depressa. Não tem nenhuma certeza sobre o seu futuro, numa sociedade que coisas e pessoas se tornam rapidamente descartáveis e descartadas! Acaba buscando a ‘satisfação imediata’, o gozo ou desfrute do presente”.⁵⁰⁹

De acordo com Casanova, o individualismo “é o princípio mais importante da formação da religião de uma pessoa no mundo moderno. Só tem vitalidade aquela religião que permitir uma escolha individual livre”.⁵¹⁰ Porém, para Antoniazzi, o individualismo não é absoluto. A busca da “satisfação imediata” não é fácil para o indivíduo. A busca do prazer dos sentidos leva rapidamente à alegria e, logo depois, à exaustão. Entre os caminhos para buscar a felicidade, está os do conhecimento e os da religião. Mas as dificuldades de encontrar a satisfação plena levam as pessoas a procurar algo que possa garantir a satisfação ou torná-la mais duradoura. Nesse sentido, analistas apontam o caminho dos “hábitos” individuais e o dos “grupos de apoio”, mudanças que trazem implicações para a esfera das tradições religiosas já consolidadas.⁵¹¹ Nos ambientes “modernos”, as pessoas se agrupam por afinidade, porque partilham gostos comuns, ficando em segundo plano, a solidariedade de etnia, de classe, de condição social, como nos séculos passados. Para o autor, a religião também sofre o impacto dessa nova mentalidade: “Ela deixa de ser dominada pela tradição de um povo ou de uma comunidade para se tornar objeto de escolhas e gosto do indivíduo”.⁵¹²

A diversificação das crenças, o abismo entre crença e pertença, a autonomia da crença em relação ao estabelecido pelo corpo doutrinal institucional, faz emergir outros tipos de pertença que permitem repensar o panorama religioso contemporâneo, em movimento. Conforme Hervieu-Léger, a reorganização interna da figura do praticante, modelo para o estudo da religião, atinge a própria noção da pertença.⁵¹³

A teoria de Hervieu-Léger encontra paralelos com o contexto brasileiro, ao apontar para a movimentação das práticas e das pertenças, nas figuras do peregrino e do convertido, como encontra dificuldades em sua aplicação, pelo processo de formação da sociedade

⁵⁰⁹ ANTONIAZZI, 2002, p. 258.

⁵¹⁰ CASANOVA, José. O Brasil é uma potência religiosa global. Entrevista realizada por Rodrigo Cardoso. Revista Isto É. São Paulo, n. 2210. 16 mar. 2012. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/194952_O+BRASIL+E+UMA+POTENCIA+RELIGI+OSA+GLOBAL+>. Acesso em: 15 dez. 2012.

⁵¹¹ ANTONIAZZI, 2002, p. 260.

⁵¹² ANTONIAZZI, 2002, p. 260.

⁵¹³ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81.

brasileira, como observaram Sanchis e DaMatta, uma base social que ao invés de separar o contraditório, permitiu-se a inclusão do elemento dissonante, especialmente na religiosidade popular.⁵¹⁴ Conforme DaMatta,

o que para um norte-americano calvinista, um inglês puritano ou um francês católico seria sinal de superstição e até mesmo de cinismo ou ignorância, para nós é modo de ampliar as nossas possibilidades de proteção. É também, penso, um modo de enfatizar essa enorme e comovente fé que todos nós temos no sentido e na eternidade da vida. Assim, essas experiências religiosas são todas complementares entre si, nunca mutuamente excludentes. O que uma delas fornece em excesso, a outra nega. E o que uma permite, a outra pode proibir. O que uma intelectualiza, a outra traduz num código de sensual devoção. Aqui também nós, brasileiros, buscamos o ambíguo e a relação entre esse mundo e o outro.⁵¹⁵

Nesse sentido, caracterizar a modernidade religiosa no Brasil pela desregulação e bricolagem da crença, múltipla pertença, trânsito religioso de pessoas e de bens simbólicos, ou ainda pela fragilidade das relações entre fiéis e instituições, numa sociedade pós-tradicional e pós-institucional, vai ao encontro de um processo já presente na formação das nossas identidades religiosas. A chamada “modernidade religiosa”, caracterizada no contexto europeu pelo florescimento do indivíduo moderno, com seu direito de bricolagem, conforme Hervieu-Léger,⁵¹⁶ diz muito pouco sobre a relação entre as instituições religiosas e o corpo de fiéis no contexto brasileiro, pois a desregulação e o cruzamento de fronteiras foi ordem natural num contexto de matriz religiosa sincrética. Aqui, crenças cristãs, indígenas e africanas foram sendo incorporadas pela religião dominante – católica, pouco romana e mais universal – e, portanto, ressignificadas. Quer dizer, no Brasil, a emergência do indivíduo é posterior ao quadro religioso sincrético. Interpretar a modernidade religiosa através de um eixo desregulador e separativo entre pertença institucional, crença e prática religiosa não encontra paralelo no cenário brasileiro. Obviamente, o direito do indivíduo em escolher a religião, bricolagem de crenças e práticas acompanha o movimento contemporâneo de autoafirmação do sujeito, e também faz parte das tendências do campo religioso brasileiro. Contudo, essa tendência não é estranha ao campo, pois remete às concepções e práticas vigentes desde o Brasil colonial.

Ainda deve ser dito que a dificuldade dos migrantes religiosos pesquisados em distinguir as práticas e as crenças religiosas evidencia um campo plural em sua diversidade de grupos, mas muito singular em termos de oferta religiosa. A interpretação da religião, em

⁵¹⁴ SANCHIS, 2001.

⁵¹⁵ DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1998. p. 77.

⁵¹⁶ Assim como a secularização, a separação entre crença e prática, e a emergência do indivíduo caracterizam a modernidade religiosa no contexto europeu, conforme o estudo de HERVIEU-LÉGER, 2008.

geral, como equivalentes funcionais, um resquício das tradições pré-modernas coloniais, facilita a mobilidade religiosa, bem como a aceitação de convites, produtos, orações.⁵¹⁷

Mariano, ao fim de sua argumentação, em que mostra as limitações da teoria da escolha racional da religião, menciona a necessidade de que a teoria seja testada de acordo com o contexto social, e então seja confirmada ou refutada. Isso, pois, de acordo com ele “são várias as mediações sociais que influenciam, moldam e limitam as preferências e as escolhas religiosas individuais e coletivas”.⁵¹⁸ O sociólogo retoma Maria Montes, quem afirma que a adesão a fé “pressupõe um trabalho mais amplo do social, que, anterior aos indivíduos, molda para ele suas ‘opções’ no campo religioso”. Para Montes,

[...] na delicada trama social que sustenta, para os homens, a credibilidade de um sistema de interpretação de sua experiência do mundo, entre o indivíduo e a sociedade interpõe-se uma infinidade de mediações. No caso da religião, como se sabe, as instituições – igrejas, templos, sinagogas, terreiros, centros, e as organizações mais abrangentes de que são parte – responsáveis pela sistematização e transmissão das crenças, assim como das práticas litúrgicas, nos rituais e nos cultos, constituem mediações essenciais. Contudo, elas não são as únicas, já que, para além da organização interna do sagrado, na crença e na prática ritual e devocional, outros sistemas de valores e práticas ritualizadas, ligados a outras dimensões profanas da vida social, com suas miríades de símbolos e signos, dialogam com esse sistema interpretativo, passíveis ou não de ratificá-los ou se mostrar com eles compatíveis. É assim que, nas sociedades, se constituem *comunidades de sentido* mais ou menos abrangentes: é em função delas que a experiência do mundo se torna interpretável e é no seu interior que também se define o lugar da religião.⁵¹⁹

Dessa forma, se é a sociedade que cria as condições para a adesão, o certo é que o pluralismo amplia as opções de escolha. Como toda decisão algumas estão sujeitas ao erro e são tomadas equivocadamente. No mundo religioso, decisões equivocadas geram crises pessoais profundas. Talvez aí encontremos um indício para o grande número de pessoas denominadas “sem religião”. Consequentemente *comunidades de sentido*, como as pesquisadas, oferecem espaço para reconstruir a relação com o sagrado em seu meio. Num ambiente de intensa mobilidade, onde diferentes pessoas, com percursos e trajetórias religiosas acentuados, encontram na IECLB repouso espiritual, contudo sem romper com os elementos da caminhada de fé até chegar nela. Essa constatação está imbricada em sua teologia, conforme as definições de igreja e membresia.

⁵¹⁷ NEGRÃO, 2009, p. 166.

⁵¹⁸ MARIANO, 2008, p. 56

⁵¹⁹ MONTES *apud* MARIANO, 2008, p. 56.

7.3 Definições de igreja e membresia no luteranismo

Para Bayer, a tipologia tripla de Ernst Troeltsch (estabelecimento institucionalizado de salvação (“igreja”), comunidade de contraste (“seita”) e associação livre de indivíduos concordantes (“mística”), não constitui um instrumento que permita captar a peculiaridade da compreensão que Lutero tem de igreja. A definição mais breve da compreensão de igreja, segundo Lutero diz: *Ubi est verbum, ibi est Ecclesia* [“onde está a palavra, ali está a igreja”]. Os sinais da igreja são a pregação do evangelho, o batismo e ceia do Senhor.⁵²⁰

Para o reformador, a cristandade (termo que ele prefere à “Igreja”) é uma congregação de todas as pessoas na terra que crêem em Cristo. Por ser revelada e oculta, não deve ser confundida simplesmente com uma congregação numa casa ou paróquia. A igreja não é constituída “por aquilo que é inferior, pela escolha ou pela fé dos crentes, mas pela ação de Cristo através da palavra”.⁵²¹ De acordo com Altmann⁵²² a definição de igreja de Lutero é feita a partir de uma organização de base, de baixo, da comunidade local.

Através da pregação da palavra nasce a comunidade. Assim como a ceia do Senhor, o batismo é palavra pregada. As pessoas que aderem à IECLB podem ser definidas como “membros batizados” ou “afiliados”, isto é, uma membresia formal num grupo religioso que não exige rupturas identitárias e sociais e não faz profundas exigências morais para fazer parte dela. Como uma igreja, diferentemente da seita, o quadro de membresia não é homogêneo,

⁵²⁰ Para Bayer: “Justamente nesse ponto Ernst Troeltsch detecta o ‘problema sociológico do protestantismo’, e especialmente do luteranismo: a palavra não seria, por si mesma, suficientemente forte e decidida para produzir um consenso sobre a forma de igreja. A ideia genuína de Lutero, de caráter religioso-interiorizado, teria consistido num conceito de graça não-sacramental, que pode ser acessado diretamente pela intenção. Mesmo assim, ele teria ficado preso ao tipo ‘igreja’, só que não mais a uma ‘igreja sacramental hierárquica’, mas a uma ‘igreja de Escritura e pregadores, esta também uma instituição superior aos seus membros como sua geradora supranatural, fundada e conduzida por Deus’. Contudo, essa debilidade sociológico organizacional sempre teria obrigado as igrejas do luteranismo a apoiar-se no regimento estatal. Lutero ‘quer unificar a objetividade da instituição e a subjetividade da espiritualidade cristã pessoal em seu conceito de ‘palavra’ e ‘fé’ como forças básicas constituidoras da igreja. Em vista da dificuldade de unificar esses opostos, não é de admirar que esse conceito de igreja transcenda o seu ideal propriamente dito ora para um lado [institucional], ora para o outro [místico-individualista]”. Em seu diálogo com Troeltsch, Bayer afirma que: “Não há vínculo sociológico que seja duradouro sem meios de coerção. [...] Nesse ponto, Lutero corrigiu radicalmente o seu idealismo inicial”; para fundamentar isso, Troeltsch aponta especialmente para as controvérsias com a linha batista. Embora ele tenha razão nesse ponto, seria preciso discutir com ele sobre sua compreensão puramente interior de palavra e sobre a compreensão puramente exterior de instituição”. As citações de TROELTSCH se encontram em BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 186. A definição de igreja mais conhecida no luteranismo é a sentença da CA 7: “Igreja é a congregação dos santos na qual o evangelho é pregado de maneira pura e os sacramentos são administrados corretamente”. Cf. A CONFISSÃO DE AUGSBURGO 1530-1980: São Leopoldo: Sinodal, 1999.

⁵²¹ LIENHARD, Marc. *Martin Lutero: tempo, vida, mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 146s.

⁵²² ALTMANN, 1994, p. 124.

pois a graça é para todos os que a frequentam. Como igreja visível⁵²³ não se separa os santos dos ímpios, os puros dos impuros.⁵²⁴ Quem julga é Deus e não cabe a igreja fazer acepção de pessoas (Rm 2.11). É Deus quem cria a igreja, e não as pessoas.⁵²⁵ Portanto, Igreja para o luteranismo, antes que uma associação, ou uma reunião de voluntários, é uma instituição estabelecida por Deus.⁵²⁶

Segundo a Carta Pastoral “Quem é membro da IECLB”,⁵²⁷ a Igreja é chamada a proclamar a boa nova do Evangelho, a justificação pela graça de Deus, e assim constituir e fortalecer a comunidade, exortando sua membresia a atuar ativamente nela e com fidelidade também em suas vidas pessoais e na sociedade.

De acordo com o Regimento Interno da IECLB (seção III Arts. 10 a 18), são membros dela, “as pessoas batizadas conforme a ordem de Jesus Cristo, reconhecidas as bases confessionais da IECLB”. Sobre a menção, nos documentos normativos, da frase “*reconhecimento* das bases confessionais da IECLB”, isto significa que

não poderia ser aceito como membro quem, conscientemente, rejeita as bases confessionais da IECLB; portanto, não as reconhecendo. Inversamente: não se estabelecem para a condição de membro na IECLB critérios quantitativos, como, por exemplo, um ‘profundo’ conhecimento das Escrituras e da doutrina luterana, uma piedade particularmente ‘acentuada’, uma contribuição financeira ‘generosa’ ou exigências semelhantes. Exigências desse tipo descambam fatalmente para legalismos e práticas de exclusão, ambos característicos antievangélicos. [...] Desta forma abrangente, a IECLB acolhe como seus membros aquelas pessoas que são batizadas e reconhecem as bases confessionais da Igreja, sem impor outras condições que viriam a atribular as suas consciências e a criar duas categorias de pessoas cristãs, umas superiores e outras inferiores – o que seria uma negação do ser igreja e do próprio amor de Deus.⁵²⁸

⁵²³ Lutero separa a igreja visível da invisível, ou interna e externa. Enquanto a visível é aquela que a pessoa pode enxergar, como templos, símbolos, a invisível é a de natureza mais profunda, a que é crida.

⁵²⁴ Conforme Weber: “Mas para o luterano comum, por mais zeloso que fosse, nada era mais certo que isto: ele foi tirado do *status naturalis* apenas temporariamente – só enquanto durar o influxo de cada confissão ou de cada prédica”. WEBER, 2004. p. 116.

⁵²⁵ No início dos contatos entre a Secretaria Geral da IECLB e Nataniel Silva em São Luís, havia a preocupação da direção da igreja com as intenções do interessado, especialmente, em criar uma comunidade com fins financeiros. Conforme carta escrita por um dos dirigentes: “Podemos adiantar que a construção de comunidade não acontece por decreto e estratégia de expansão, mas implica toda uma caminhada de pessoas e famílias que se dispõem a ouvir e seguir o chamado de Cristo para o discipulado. E segundo a nossa confissão, é o Espírito Santo que, em última instância, desperta e chama as pessoas para a fé e as reúne em comunidade”. HASENACK, W. [Carta da presidência nº 96338/05 a Nataniel Pereira Silva. Correspondência eletrônica. E-mail. Assunto: “Comunidade da IECLB em...?”]. Porto Alegre, 18 abr. 2005. Arquivo da Comunidade de Confissão Luterana de São Luís/MA.

⁵²⁶ WEBER, 2004, p. 243, nota 174. Weber diferencia igreja, como instituição, da seita, uma “reunião de voluntários”.

⁵²⁷ ALTMANN, Walter. *Quem é membro da IECLB?* Carta pastoral. n. 131.806/2007, Porto Alegre, 3 abr. 2007b. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12567>>. Acesso em 1 jan. 2013.

⁵²⁸ ALTMANN, 2007b.

Comunidade, segundo os documentos normativos da IECLB, “congrega os membros da Igreja em torno de um centro comum de culto, pregação e celebração dos sacramentos”.⁵²⁹ Ela “é a menor unidade orgânica e a base de trabalho da IECLB”.⁵³⁰ A filiação como membro se dá via de regra, mas não necessariamente, na área de residência do membro abrangida geograficamente pela comunidade. Contudo, particularmente nas cidades maiores e metrópoles a escolha da comunidade de filiação como/pelo membro pode se dar por diferentes critérios ou razões pessoais.

Em relação à adesão de pessoas de outras igrejas, o documento afirma:

Pessoas oriundas de outras igrejas são, então, admitidas, conforme ‘Nossa Fé – Nossa Vida’, pelo reconhecimento de seu batismo e ‘mediante profissão de fé, após ter recebido a necessária instrução sobre a doutrina e vida comunitária da IECLB’. Fica desta forma resguardada também a segunda condição de membresia, o reconhecimento das bases confessionais, naturalmente assumidas numa profissão de fé pessoal.⁵³¹

No documento é destacado que “o estabelecimento de condições adicionais para membresia contraria os documentos normativos da IECLB”.⁵³² O membro da IECLB pode ser enquadrado como um *praticante regular*, “adscrito”, que, através dos ritos de iniciação, mediante a atribuição da família, isto é, como religião herdada, faz parte do corpo comunitário. Outro caso é adesão pela esfera familiar, quando através do casamento, é reconhecida a condição religiosa do novo adepto, como o batismo, a primeira comunhão e a crisma, quando católico, ou somente o batismo, quando proveniente de outra igreja parceira da IECLB. Ou ainda da pessoa adulta que, em público, faz a profissão de fé, diante da comunidade reunida.

César⁵³³ diferencia a relação entre membros das igrejas históricas dos crentes pentecostais e neopentecostais. Em sua tipologia, enquanto nas igrejas históricas predomina o membro parceiro, que mantém um compromisso com a igreja, com reduzida frequência e participação, no universo pentecostal a relação é de terceiros:

No primeiro caso, de caráter predominantemente institucional, temos um ‘rol de membros’ e certa tolerância com a falta de frequência e de contribuição; no segundo, não existe uma afiliação regular e a contribuição sofre certa forma de pressão (o

⁵²⁹ Cf. Art. 8º, parágrafo único IECLB. *Constituição da IECLB*. Publicado no Boletim Informativo 155, de 31 mar. 1997. Porto Alegre: IECLB, 2002, p. 2. Cf. também Art. 2º IECLB. *Regimento Interno*. Publicado no Boletim Informativo 164, de 31 out. 1998. Porto Alegre: IECLB, 2002.

⁵³⁰ IECLB. *Constituição* Art. 8º; cf. também Regimento Interno Art. 2º, inciso II.

⁵³¹ ALTMANN, 2007b.

⁵³² ALTMANN, 2007b.

⁵³³ CÉSAR, Waldo. A formação da sociedade brasileira e o contexto atual. In: HASENACK, Johannes Friedrich; BOCK, Carlos Gilberto. *Unidade: contexto e identidade da IECLB*. Fóruns IECLB, v. 1. Blumenau: O. Kuhr, 2006. p. 17-32. p. 29.

dízimo). Há uma acentuada diferença de nível cultural e social entre um e outro tipo de igreja, predominando, entre os pentecostais, a presença de pessoas mais pobres, além de uma ênfase na emoção como motivadora dos cultos.⁵³⁴

A Igreja luterana surge no campo religioso brasileiro como uma variante peculiar. Brakemeier assim os descreve: a IECLB é uma Igreja da Palavra, o que confere centralidade à pregação do evangelho. O sacramento é entendido como palavra, embora visível. A Bíblia é palavra, ainda que escrita, dando testemunho de Jesus Cristo. Estudo bíblico, exegese, doutrina sempre se encontraram no miolo da Igreja luterana. A educação teológica deve estar a serviço da edificação da comunidade. A IECLB se constrói em cima da mensagem do evangelho que está encarregado de comunicar e que serve de instrumento para a conversão de pessoas e mundo. Ainda as comunidades valorizam a música e o canto comunitário, especialmente nos cultos.⁵³⁵

A IECLB, ao dar ênfase à pregação da palavra, distingue-se da Igreja Católica. Para Brakemeier, a ICAR não é uma “Igreja da Palavra”, e, sim, uma “Igreja da Imagem”. Esta Igreja privilegia os sacramentos em detrimento da pregação; trabalha com intensidade os símbolos, figuras e retratos.

Em termos cristológicos, ela poderia recorrer à afirmação, dizendo ser Jesus Cristo a imagem de Deus (2Co 4.4). Por analogia, a Igreja como corpo de Cristo é também imagem de Cristo. A Igreja católica não precisa de povo teologicamente instruído, e sim, do povo praticante. A devoção católica costuma chamar a atenção pública. Algo da glória do Jesus ressurreto se projeta no ser da Igreja e emociona as pessoas. Ela medeia o impacto do encontro com o sagrado através de sua práxis. Vivemos numa época das imagens, algo que a Igreja católica é hábil em explorar para conquistar a atenção.⁵³⁶

Brakemeier distingue um terceiro modelo de Igreja: a “Igreja do Gesto”.

São aquelas Igrejas que oportunizam ampla participação do povo nos cultos e na vida espiritual. Refiro-me à participação ‘corporal’ das pessoas, com gestos, gritos, cantos, movimentos, mas também com testemunhos pessoais, relatos de milagres e orações individuais. São as Igrejas de cunho pentecostal. Ali acontece alguma coisa. Seja exorcismo, glossolalia, cura divina, sejam outras demonstrações espirituais, o distintivo está na dramaticidade da experiência religiosa. Religião não é apenas palavra ou imagem, é acontecimento, evento. As pessoas participam ativamente no desenrolar do culto, veem-se envolvidas, experimentam concretamente a manifestação do Espírito. A religião permite soltar os sentimentos, as frustrações, os anseios, as esperanças, tudo o que carregam consigo.⁵³⁷

⁵³⁴ CÉSAR, 2006, p. 30.

⁵³⁵ BRAKEMEIER, Gottfried. O Luteranismo como desafio ao pluralismo religioso brasileiro. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2007, p. 27-37. p. 28.

⁵³⁶ BRAKEMEIER, 2007, p. 29.

⁵³⁷ BRAKEMEIER, 2007, p. 29.

Para o autor, a “religião do gesto” se ajusta às necessidades do sujeito que sofre sob o anonimato urbano. As igrejas tradicionais, nesse contexto moderno, de escolha pessoal da religião a ser seguida, estão buscando formas de se adaptar às novas dinâmicas de pertencimento e às necessidades exigidas por trajetórias e biografias marcadas por experiências religiosas complexas. A pergunta que se coloca às instituições produtoras de religião poderia ser colocada nos seguintes termos: Como dar suporte às necessidades individualizadas dos sujeitos crentes e ao mesmo tempo formar espaços de comunhão e coletividade, fazendo frente a um movimento de individualização e subjetivação? Como sustentar discursos teológicos e confessionais que façam sentido aos sujeitos crentes em ambientes de privatização da religião e de crenças bricoladas, como de pertenças pouco exclusivas?

7.4 As comunidades da IECLB: objeto de escolha

O levantamento de dados realizado nas comunidades evangélicas luteranas em estudo aponta para um campo religioso, por um lado, plural e multifacetado, de outro lado, altamente competitivo. Como já mencionado, a escolha pessoal da confissão religiosa a ser seguida é uma perspectiva que cada vez mais suplanta a participação em uma tradição religiosa pelo nascimento e pelos laços simbólicos. Este estudo demonstra que as novas adesões não são resultados de laços étnicos ou simbólicos relacionados à tradição alemã. Por exemplo, no Rio de Janeiro, na escolha da pertença, o elemento “indivíduo” aparece com muita ênfase, sobretudo, quando compreendido pela adesão individual, independente do círculo familiar e da etnicidade. Já no caso de São Luís, um grupo reunido, em torno de uma comunidade, aparece com mais vigor, mas ainda se trata de adesões individuais, com ou sem o acompanhamento familiar, como ficou exposto no estudo de caso. Em ambas as comunidades, a família não age como elemento transmissor da religião, ou age com menos vigor, como se observou nas modalidades das adesões ilustradas nos capítulos quinto e sexto.

Ainda que se trate, nos estudos de caso anteriormente tratados, de exemplos pouco típicos no todo do campo religioso brasileiro, é exemplo de uma forma de mobilidade religiosa urbana, esta sim típica: buscadores de uma forma de religião “mais adequada” encontram, ao menos por algum tempo, tranquilidade e satisfação na igreja luterana. A teologia e a vida comunitária da IECLB parecem ser propícias para isto. Assim, conforme Bartz, Bobsin e Sinner, o luteranismo teuto-brasileiro, caracterizado etnicamente, “torna-se

uma alternativa libertária, um nicho no ‘mercado religioso’ – algo que, até então, tem sido pouco enxergado por sociólogos, antropólogos e cientistas da religião brasileiros”.⁵³⁸

A ação institucional volta-se para o enquadramento do indivíduo visitante em pessoa afiliada, dando lugar a relações de compromisso religioso com a instituição comunitária. Esta expectativa, dotada de tensão, é geralmente resolvida quando o visitante apresenta uma relação social fundamentada em laços familiares ou pré-familiares com seu parceiro ou sua parceira, vindo a fazer parte da comunidade. A adesão comunitária, nesses casos, constituiu-se numa ação gradual, paulatina, com ou sem rito de passagem, como casamento ou profissão de fé. Diferente da conversão, as adesões eclesiais são mais suaves, muitas vezes, ligadas à união familiar, com identidades religiosas não nitidamente distinguíveis e misturas religiosas – bricolagem – ao mesmo tempo não acompanham mudanças de identidades sociais.

Esta “rotina” institucional pode ser abordada da seguinte forma: o fato de a instituição a) optar por formas acessíveis de adesão – às vezes o rito de passagem não é exigido (a profissão de fé não é exigida na comunidade do Rio de Janeiro, a bênção matrimonial não é exigida para vir a ser membro em Sapucaia do Sul; já em São Luís para que a comunidade fosse aceita e legalizada, exigiu-se e continua sendo exigida a profissão de fé) – b) não exigir mudanças do *ethos* social, isto é, não é exigida a negação do passado; podem, posteriormente, trazer dificuldades na definição da pertença e de crença, revelando percalços na relação do fiel com a instituição formadora de sentido.

Sobre as motivações para as diferentes adesões expusemos os percursos religiosos dos migrantes até chegar à igreja atual. Numa tentativa de esquematizar estes itinerários, ainda que se perca o elemento específico, podemos citar: a) a adesão pelo casamento: acompanhamento da religião do cônjuge; b) busca de uma comunidade para congregar, local de acolhida e de estabelecimento de novas relações; c) experiências comunitárias e religiosas diferentes das anteriores; d) ações, convites e campanhas de divulgação da comunidade que envolvem pessoas da circunvizinhança, amigos ou parentes; e) identificação com o líder comunitário ou pastor/pastora; proximidade geográfica; mensagem veiculada, presente antes e depois do relato de adesão; e f) local religioso que permite o estabelecimento de laços de pertencimento mais frouxos tanto em termos participativos (incluindo o elemento familiar) quanto doutrinários.

No primeiro estudo de caso (Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul), apresentamos a adesão ao luteranismo pela família, principalmente, pelo casamento. Este tipo

⁵³⁸ BARTZ; BOBSIN; SINER, 2012, p. 267.

de adesão é o mais corrente na comunidade pesquisada, e acredito, em toda a IECLB. Foi através do casamento que a IECLB dinamizou sua membresia. A adesão voluntária permite a construção de novos laços sociais. Mais do que uma conversão clássica, trata-se de “conversões” gradativas, inclusivas, ou “passagens” religiosas, pois na maioria dos casos não houve rupturas identitárias e, mais importante para esta modalidade de adesão, tampouco se apresentaram rupturas institucionais.

A confissão luterana é compartilhada no ambiente público, seja no envolvimento comunitário ou na celebração e participação de cultos e grupos de fé, alicerçada na nova família. Em outros casos, como evidenciado nos relatos individuais, a participação comunitária ocorre em nível mais profundo e comprometido, do que a participação comunitária do cônjuge.

Muitos adeptos tornaram-se membros participativos, do tipo “protestante engajado”. Outros precisaram de tempo e de situações limítrofes para aderir à comunidade com mais propriedade. O que podemos destacar nesse ponto é a fragilidade de alguns laços comunitários entre fiel e igreja, tanto no nível da participação quanto no da prática e do crer. As adesões evidenciam que ser evangélico luterano vem a ser uma construção pessoal, pela vivência da fé. Isto pode ser um itinerário religioso que dependerá da disposição da pessoa como de um fato marcante na vida dela ou da família. É a família que em conjunto com a comunidade cria as condições para a vivência da fé, compartilhando ritos, símbolos, credos, e oferece espaço para o acolhimento das diferenças.

Os dados levantados evidenciam adesões em que a convivência familiar é determinante na migração a uma nova comunidade, caracterizadas por vivências de fé bricoladas, formando uma conciliação entre crenças herdadas e adquiridas. Nesse sentido, a adesão eclesial à IECLB no âmbito da família e do casamento, revela que as pessoas que aderiram à nova comunidade de fé mudaram de instituição, ressignificando superficialmente suas crenças anteriores e bricolaram-nas com a visão religiosa posterior ao casamento.

Ao contrário de uma fé imposta, com credo e doutrina legalista, os migrantes foram aprendendo a ser luteranos pela vivência da fé. Na comunidade evangélica de Sapucaia do Sul, percebemos trajetórias religiosas que foram estabelecendo uma participação ativa na comunidade, com a inserção dos filhos nas práticas religiosas comunitárias, como o Ensino Confirmatório. Ou ainda na necessidade de fazer parte da diretoria, na organização de festas comunitárias, etc.

A partir da iniciação na nova comunidade de fé há um ponto de partida para uma ressignificação dos hábitos religiosos. No entanto, deve ser frisado que este processo é lento,

quando não, em muitos casos, não vem a ocorrer, como os depoimentos evidenciaram. Nessa modalidade de adesão religiosa percebe-se uma vivência da fé pública evangélico-luterana enquanto a vida religiosa privada continua ligada à religião católica. Neste caso, não há uma negação da experiência religiosa anterior, majoritariamente cristã, de cunho católico popular. Apesar de uma adesão parcial, isto é, sem compartilhar do todo teológico da nova igreja, a participação é muito efetiva. Estes casos indicam uma acomodação social que levou a uma “acomodação eclesial”. Para estancar os conflitos familiares, muitas vezes, coube às mulheres a adaptação à religião do cônjuge, mesmo que com negociações. Nos discursos, foi possível perceber que muitas vezes as mulheres aceitaram a religião do esposo, negociando a participação ativa de toda a família.

Outro ponto a ser destacado é a supremacia do indivíduo sobre a configuração da pertença religiosa, facilitada por uma instituição que pauta sua ação evangelizadora na tolerância em relação às crenças anteriores, não identificando na pluralidade religiosa motivação para enfrentamentos internos. Esta constatação pode ser fundamentada na seguinte exposição da relação entre IECLB e pluralismo religioso:

A IECLB é uma Igreja fortemente engajada na busca da unidade dos cristãos. Entende-se a si mesma como um membro do corpo maior de Jesus Cristo, da ‘comunhão dos santos’, da Igreja universal. Não reivindica, por essa razão, nenhum monopólio da verdade, nem exclusividade. Sabe-se irmanada com outras igrejas cristãs na busca do Reino de Deus e de sua justiça. O que a compromete é o Evangelho testemunhado na Sagrada Escritura. Comprometem-na também os credos da Igreja Antiga e a confissão da Reforma luterana, em que reconhece legítima articulação da fé apostólica. A IECLB procura ser autenticamente evangélica. Tem um dom a compartilhar e valores a defender. Mas não nega a ação do Espírito Santo em outras Igrejas e denominações cristãs, estando com elas em permanente aprendizagem do discipulado. Ecumenismo é a caminhada conjunta do povo de Deus em que os grupos se respeitam e se avaliam mutuamente com o objetivo de crescerem no conhecimento das maravilhas de Deus e na conjugação do testemunho e do serviço. Deus age também fora dos muros da própria instituição eclesiástica. Ele age inclusive em outras religiões e credos. Seria arrogância querer limitar a ação divina e prescrever-lhe os horizontes. Tal constatação, porém, não permite o relativismo da fé. Há verdades a que, a partir de Jesus, não podemos renunciar e que são constitutivas do Evangelho e da salvação humana. Ecumenismo significa disposição para autêntica parceria, sem nivelção precipitada das diferenças que nos são peculiares. É a coragem para uma aprendizagem que, se for sincera, há de nos enriquecer, superar barreiras e promover a unidade.⁵³⁹

A tolerância com outros tipos de fé permitiu, ao menos na esfera privada, que os novos migrantes religiosos mantivessem suas crenças anteriores, e inclusive, defendessem suas concepções religiosas de mundo, através de práticas religiosas como romarias, culto aos

⁵³⁹ IECLB. *A confissão luterana na concorrência religiosa: posicionamento da presidência e dos pastores regionais da IECLB*, 1993. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12612>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

santos, novenas, etc., como destacou uma das informantes: “Porque são coisas que também não são cobradas de mim, e *nem poderiam* [...] porque a primeira coisa que me chamou a atenção foi esta flexibilidade”.

Em outros casos, percebemos nas narrativas que houve rupturas ou abandono da tradição religiosa anterior. Isto está relacionado com as críticas pessoais que o novo adepto manteve em relação à sua Igreja, o que facilitou a aceitação do corpo teológico luterano, como no caso desse informante: “E interessante que todas as ideias dele [pastor], do que ele pregava, aquilo batia com a minha. Parece que nos encontramos [...] com aquelas ideias, parece que não teve confronto nenhum com as minhas”.

O segundo estudo de caso (Comunidade Luterana no Rio de Janeiro) mostrou adesões individuais, sem o envolvimento familiar. As adesões eclesiais evidenciam a procura individual pela comunidade religiosa. A participação da família destes adeptos é muito pequena, senão nula. Chamam à atenção as diferentes motivações de mudança de pertença, principalmente, a liberdade religiosa, o relaxamento doutrinal, a flexibilização na contribuição, que indicam aspectos diferenciais da comunidade luterana no contexto em que se encontra. A pesquisa ainda encontrou alguns casos que buscavam uma relação religiosa institucionalmente validada, ou uma liberdade religiosa propiciada por uma postura comunitária receptiva, ancorada na teologia luterana, como no caso desse informante: “A fé é muito pessoal, muito subjetiva. Eu senti a necessidade de ter isso mais presente. Senti a falta de uma presença institucional.

Na comunidade do Rio de Janeiro observou-se que outras modalidades de adesão começam a entrar em cena, como as de biografias inseridas num quadro de mobilidade religiosa ou de múltipla pertença, dando lugar a modalidades de pertencimento caracterizadas como móveis, frágeis, emocionais, líquidas, temporárias... Nesses casos, a expectativa de adesão, materializada em afiliação, não ocorreu. As pessoas frequentam as celebrações, mas não querem selar um compromisso de fé, podendo ser enquadrados como “simpatizantes”.

O caso dos simpatizantes demonstra uma configuração da pertença que chama a atenção. Mesmo que o casal migrante participe da comunidade, pois fez a troca por algo muito semelhante (IELB por IECLB), as duas mulheres (Iraci e Mercedes) demonstram uma relação incomum. Uma delas participa ativamente, mas não quer formalizar um compromisso, enquanto a outra opta pela proximidade geográfica e por agradar o esposo, pois ela não se satisfaz com a forma ritual que essa Comunidade celebra seus ritos religiosos.

Uma leitura sistematizada dos dados levantados pela pesquisa de campo indica que há uma mudança na estrutura de sustentação daquela comunidade. As adesões individuais

apresentam modalidades diferentes de pertencimento, como é o caso da não pertença, através da fragilização do vínculo fiel/comunidade, o que traz complicações para o estudo do protestantismo tradicional, alicerçado no protestante engajado e participativo. Estas novas modalidades de pertencimento afetam a comunidade. Quando não há um envolvimento prático, a adesão e o pertencimento se tornam débeis e precários. Fica o alerta para um fenômeno religioso urbano, em que a individualização da pertença e a ausência de vínculo comunitário modificam profundamente o panorama religioso tradicional em que essa comunidade se desenvolveu.

No terceiro estudo de caso (Comunidade Luterana em São Luís do Maranhão), os motivos de adesão são diversos: convite, relaxamento doutrinal, liberdade e autonomia religiosa, recepção, localização convergente,⁵⁴⁰ acompanhamento do companheiro, trabalho com crianças, liturgia formal e tradicional, grupos de interesse, etc. Nesse sentido, destaca-se a adesão de um grupo a uma comunidade evangélica luterana, mediada por um líder carismático, com passagem pelo movimento pentecostal. Os percursos religiosos dos adeptos são bem dinâmicos. Uma comunidade pequena, receptiva, que promove novas relações sociais, culturais e religiosas, tende a chamar a atenção de novos fiéis. O acompanhamento pastoral individualizado, a valorização integral do indivíduo, que se encontra numa sociedade periférica, lidando com a omissão do poder público, dificuldades econômicas decorrentes da condição trabalhista, conflitos familiares e, emocionalmente, carente, podem oferecer indícios de ação para igrejas tradicionais nesses contextos. Logo, o estudo mostra um outro tipo de luteranismo que está brotando em solo brasileiro. Um luteranismo muito diferente daquele produzido pela cultura sulista, sem o peso dos elementos étnicos e culturais.

Nesse caso, a relevância da opção individual na compreensão da dinâmica da pertença e os níveis de apreensão e conformação da crença, observados nas práticas religiosas e nos níveis de participação, não podem ser ignoradas. O que caracteriza essa comunidade é a adesão a uma igreja tradicional sem tradição na cidade, como demonstramos no estudo de caso (capítulo seis). As adesões são plurais e dinâmicas e se destaca a adesão de fiéis a adesão de fiéis sem relações profundas com o catolicismo com passagens pelo pentecostalismo e neopentecostalismo.

⁵⁴⁰ Nesse caso, o critério geográfico é determinante, pois a membresia vive no mesmo bairro em que a comunidade está instalada. Inclusive, quando a comunidade mudou de endereço, muitos adeptos deixaram de participar, o que gerou a necessidade de voltar ao bairro em que a comunidade foi instalada no início dos trabalhos. Já nas demais comunidades (Rio de Janeiro e Sapucaia do Sul) isto não ocorre, pois os membros residem em diferentes regiões da cidade, não encontrando nesses casos, uma relação entre centro e periferia, como em São Luís.

Como uma comunidade nova, os discursos se aproximavam da conversão, revelando a alegria em fazer parte de uma comunidade de fé que modifica suas vidas para melhor, como fica evidenciado nesse depoimento: “[...] Pra mim isso aí foi uma prova de Deus [...] e não precisou estar pagando corrente [...]. Isso está acontecendo naturalmente [...]. E hoje eu agradeço [...] a Deus, em primeiro lugar, e a Igreja Luterana que me ensinou muita coisa que eu não sabia, às vezes, coisas simples, do dia a dia [...]”.

A partir desses casos, além de outros tópicos que se abrem para aprofundamento, elencamos algumas temáticas que podem ser agrupadas da seguinte forma: adesão familiar (atribuição) e individual (aquisição); rito demarcador da pertença, comunidade e congregação, pluralismo religioso na família, bricolagem das crenças, práticas religiosas e contexto, e modo teológico.

7.5 Congregação, família, atribuição e aquisição da religião

Num cenário secularizado, de privatização da religião, a adesão/conversão serve para incorporar-se em um meio afetivo que oferece um apoio comunitário à construção da identidade pessoal. No caso das conversões “familiares”, escreve Hervieu-Léger, há “o encontro de uma testemunha que se torna um guia na fé, por um lado, e o apoio da comunidade, por outro, são elementos decisivos de um processo de integração sociorreligioso que se confunde com o percurso da transformação pessoal”.⁵⁴¹ Os agentes familiares e a comunidade oferecem o suporte para a vivência da fé do novo adepto. No entanto, conforme Berger, como estrutura de plausibilidade, na modernidade, o núcleo familiar é notoriamente frágil, e a religião que se apóia nesse tipo de estrutura é necessariamente débil.⁵⁴²

As sociedades modernas têm valorizado mais a “aquisição” da religião do que a “adscrição”. Assim como o protestantismo calvinista, o catolicismo tem defendido, através de seus movimentos internos, o crente militante (CEBs) ou o convertido (RCC). O protestantismo luterano em sua diversificação interna faz suas apostas também no convertido, através de projetos missionários, que convive com o protestante engajado, não praticante, festivo, ocasional e o adscrito (religião como herança familiar). Num ambiente de pertencas adscritas e adquiridas, Hervieu-Léger menciona que nas comunidades católicas da França,

a adesão dos voluntários, pessoal e conscientemente engajados, tende a assentar-se na integração ‘natural’ das gerações sucessivas dentro da Igreja. A instituição acompanha, dando a base teológica, um processo que é, de fato, cobrado dela. A

⁵⁴¹ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 121

⁵⁴² BERGER, 1985, p. 146.

prática de exigir dos pais garantia de sua implicação pessoal no batismo dos filhos, e a todos os indivíduos que queiram os serviços sacramentais institucionais, pode ser entendido de tal forma. [...] A importância e o cuidado postos na maioria das dioceses à preparação da confirmação dos adolescentes e dos jovens demonstram esse mesmo movimento. O batismo das crianças continua sendo, para a Igreja, a regra ordinária e comum. Mas é uma prática decepcionante para os padres e os leigos voluntários quando os pais resistem ou se aceitam sem grande ânimo e sem convicção o pedido de um envolvimento pessoal feito a eles, através das sessões de preparação para o batismo. Esta decepção, correntemente expressa pelos interessados, cristaliza a contradição entre o cuidado da instituição de incorporar o maior número possível de fiéis cuja participação religiosa está solicitada logo em seguida, e o imperativo da conversão pessoal que corresponde a um tempo à cultura moderna de adesão ‘escolhida’ a uma confissão religiosa em uma sociedade secularizada.⁵⁴³

O luteranismo brasileiro urbano também convive com as situações mencionadas pela socióloga francesa em suas comunidades. O rito de passagem exigido pelos pais (batismo, ensino confirmatório) não é acompanhado por uma atitude de disponibilização destes nas atividades religiosas oferecidas em sequência e a participação almejada, pelos líderes religiosos, tampouco corresponde ao desejo da família que solicita o rito.

Luiz Duarte sublinha que, apesar do privilégio ideológico da aquisição,

o pertencimento às associações modernas (tanto as laicas quanto as ‘congregações’) acaba ocorrendo, com bastante frequência, por algum tipo de atribuição familiar ou grupal. Isso é facilmente reconhecível nas congregações religiosas, até porque há aí o interesse explícito missionário, de manter os descendentes na justa via, mas se pode perceber mesmo onde nenhuma instigação explícita favorece a projeção de uma herança do pertencimento. Em ambos os casos, o que importa reconhecer é a preeminência de uma espécie de ‘atribuição reflexiva’, ou seja, a decisão individual – supostamente consciente e ativa – de aderir à mesma ideologia da congregação dos ascendentes.⁵⁴⁴

Nós temos trabalhado nessa pesquisa com o adepto que assume uma nova igreja (religião por aquisição ou através da família), e ao fazer parte dela, torna-se parte da comunidade eclesial, apesar dos diferentes níveis de participação que a adesão vem a proporcionar.

[...] É crucial entender que os modos e vias do pertencimento congregacional estão e aos modos de emergência e consolidação de um sentido de personalidade individual (com maior ou menor presença dos parâmetros da ideologia do individualismo), que ensejarão afinidades eletivas com certos tipos de intimamente relacionados à experiência da ‘família’ (sobretudo de ‘origem’) pertencimento em detrimento de outros. [...] No caso das congregações religiosas, é necessário observar sua sempre crucial relação com a ‘família’ (tanto a de origem quanto a neofamília), mas sob modos fenomenais muito diversos: ênfase diferencial no pertencimento familiar ou individual à congregação; observação ou desatenção à situação religiosa da família

⁵⁴³ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 136.

⁵⁴⁴ DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et. al. (Orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p. 51-87. p. 58.

do fiel; maior ou menos elaboração do imaginário congregacional em termos familistas; e até uma eventual disposição de ser opor à família de origem [...] enfim a relação não é linear, mas certamente inarredável.⁵⁴⁵

Para Peter Berger, a relação entre religião e família continua a ter importância na modernidade, sendo necessário que as instituições religiosas conservem essa relação:

[...] Na esfera da família e das relações sociais estreitamente ligadas a ela, a religião continua a ter um potencial de 'realidade' considerável, isto é, continua a ser relevante em termos de motivos e autointerpretações das pessoas nessa esfera da atividade social cotidiana. A ligação simbólica entre a religião e a família é de linhagem bem antiga, é claro, e está baseada na própria antiguidade das relações de parentesco como tais. A continuação dessa ligação pode, em alguns casos, ser vista simplesmente como uma 'sobrevivência' institucional.⁵⁴⁶

Nas trajetórias religiosas estudadas encontramos vários casos de busca de uma instituição para congregar e viver a fé. Diante de tantas ofertas religiosas disponíveis, num quadro de pluralismo e relativismo religioso, há o interesse em congregar em uma, que atua como orientadora. Após intensos percursos religiosos, muitos adeptos encontraram na IECLB um lugar religioso para congregar e vivenciar a fé, incluindo a família. Como diz Duarte, “os sujeitos de nossas sociedades não podem deixar de pertencer – sucessiva ou concomitantemente – a diversas dessas congregações ao longo de suas vidas, ainda que sob intensidade e duração muito variáveis”.⁵⁴⁷

Nas sociedades hierárquicas (como a brasileira), os níveis da experiência social conduzem a supremacia das relações sobre “as partes constitutivas dos todos empíricos”. Para Duarte, o individualismo, como ideologia, vem a negar essa supremacia apesar da vida social continuar a se atualizar sob a forma de relações. “A família de origem, com a autorização hierárquica que a caracteriza nas sociedades modernas, corresponde a um espaço singular e contraditório, em que a vivência da relacionalidade se dá não apenas com absoluta legitimidade, mas como um mandamento essencial, tanto no eixo da conjugalidade quanto no da parentalidade ou fratria”.⁵⁴⁸ Os atores sociais que participam desse *locus vivencial* precisam aprender essas relações garantidas pela afetividade, uma intensidade que se forma através das experiências instituintes, proporcionando socialização primária, e o acesso à simbolização e às identificações projetivas que moldam os sujeitos. Para as igrejas, a família é uma parceira no perpetuamento da religião.

⁵⁴⁵ DUARTE, 2006, p. 60-61.

⁵⁴⁶ BERGER, 1985, p. 144-145.

⁵⁴⁷ DUARTE, 2006, p. 60.

⁵⁴⁸ DUARTE, 2006, p. 69.

Afinal, o modo de adesão e pertencimento que implicam é intrinsecamente entranhado, não podendo se sustentar apenas nas racionalizações da ‘aquisição’ que prevalecem nas sociedades modernas. Compreende-se, assim, que se tenha desenvolvido um peculiar ‘familismo’ nas pastorais (se não nas doutrinas) religiosas das sociedades modernas. Afastadas da condição tradicional da herança de um pertencimento coletivo *a priori* e proibidas de produzir essa condição por meios coercitivos, incumbe-lhes uma aliança com os mecanismos de produção do intenso pertencimento de que só a família de origem dispõe.⁵⁴⁹

A diferença entre ‘família de origem’ e neofamília (ou ‘família constituída’) leva a uma considerável elaboração da correlação, no horizonte cultural moderno, entre família de origem e atribuição. Em princípio, as Igrejas se voltam prioritariamente para a apologia da família de origem.

Tal atitude é coerente com a ênfase na atribuição que a distingue das seitas. No lugar disso, as congregações parecem se voltar prioritariamente para a vigilância sobre as neofamílias, ocupando-se severamente da reprodução do tônus moral das gerações em formação, cuja liberdade estrutural sempre ameaça de perto os pertencimentos transgeracionais. Teríamos, aqui, a atitude de privilégio à aquisição que distingue as seitas das igrejas.⁵⁵⁰

No protestantismo, o pólo da aquisição, que suscita a identidade das congregações, pode se exacerbar, chegando à defesa da renúncia e abandono dos laços com a família de origem, sucedidos pela adoção da própria congregação como uma família substituta, até que um casamento intra-sectário possa se viabilizar. “Esse desenvolvimento é típico das religiões de salvação e caracterizou intensamente o próprio cristianismo primitivo e a Reforma protestante. Não é de admirar, portanto, que se renove regularmente nessa tradição, em defesa da aquisição da salvação contra a herança terrena do carisma”.⁵⁵¹

Para Duarte, uma considerável tensão entre indivíduo e família ressoa na tradição cristã, “embora suas formas eclesiais tenham tido de enfrentar, seguidas vezes, o paradoxo de uma religião de conversão que tende a se transformar continuamente em religião de atribuição. Inspiradas pelo preceito do Gênesis de abandonar o pai e mãe, e formar uma nova aliança matrimonial, são numerosas as referências do Novo Testamento ao abandono da família (em geral) e à formação da aliança com Deus”.⁵⁵² No protestantismo pós-reforma,

a ideia de comunidade não se desenvolveu a partir da concepção de Igreja e da graça, como na Igreja luterana; pelo contrário, ela deriva [na religião calvinista] do

⁵⁴⁹ DUARTE, 2006, p. 70

⁵⁵⁰ DUARTE, 2006, p. 74.

⁵⁵¹ DUARTE, 2006, p. 75.

⁵⁵² DUARTE, 2006, p. 75.

mesmo princípio donde surgiu a independência do indivíduo – a saber, o dever ético de preservar a eleição e de torná-la efetiva – e de um biblicismo abstrato.⁵⁵³

A ideia de comunidade, nas igrejas luteranas, parte da concepção de Igreja e da graça. Se, na igreja, as pertenças se dão por atribuição, nas “seitas” protestantes a pertença ocorre por meio da aquisição, como ocorreu no Brasil, com a introdução dos tipos de protestantismos no século XIX e XX, como o de missão e o pentecostal. Diferentemente desses modelos conversionistas, tratados no terceiro capítulo, a forma eclesial da IECLB mantém seu quadro de membros através da atribuição, já que a família é a reprodutora e transmissora da religião. A IECLB é uma igreja que se mantém e se organiza em torno de famílias. O que se altera no quadro atual é uma mudança paulatina da pertença atribuída pela adquirida, onde se enquadra a membresia que escolhe e opta pelas comunidades luteranas no cenário religioso urbano.

Este paradoxo entre adesão por atribuição e aquisição pode proporcionar dificuldades para a ação evangelista e missionária da IECLB. Uma igreja que, como já mencionamos, se fundamenta na teologia da graça, tradicionalmente, recebendo adeptos por atribuição, em que o sujeito familiar, junto com padrinhos e madrinhas, é um agente missionário, conforme o documento *Nossa Fé – Nossa vida*,⁵⁵⁴ apresenta enormes dificuldades nas adesões por aquisição. Nesse tipo de adesão, mais próximo do protestantismo calvinista, e presente nos movimentos religiosos pentecostais, é fundamental uma abordagem cognitiva, de eleição e decisão pessoal em aceitar a fé.

Muitos debates foram realizados em torno da paradoxalidade entre um sujeito passivo e ativo na fé. A teologia batismal luterana tem insistido que o batismo é uma promessa, na qual a fé se torna uma possibilidade (Oscar Cullmann), pois “potencialmente Cristo morreu por todos e que isto se torna efetivo quando a pessoa é incorporada na igreja e recebe a possibilidade de crescer num ambiente de fé”.⁵⁵⁵ Nesse sentido, este pensamento favorece a adesão por atribuição, como uma promessa de vir a ser um crente participativo na comunidade de fé. Mesmo que as adesões sejam de pessoas já batizadas, seja na Igreja Católica ou igrejas pentecostais, e não foi exercido plenamente, pois as mesmas estão afastadas ou indispostas com estas igrejas, isso pode significar que a esperança da promessa no batismo só vai ser concretizada numa nova proposta eclesial.

⁵⁵³ TROELTSCH *apud* Duarte, 20006, p. 57.

⁵⁵⁴ IECLB. *Nossa fé, nossa vida*: guia da vida comunitária na IECLB. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

⁵⁵⁵ WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 171.

Este batismo deverá ser vivido na nova comunidade de fé, e o rito de profissão de fé permite a compreensão de que é um passo importante na vida da pessoa, que tem a oportunidade de viver sua fé a partir de agora em uma comunidade que ele pode escolher. Assim, uma teologia luterana para adesões adquiridas ainda há de ser profundamente debatida. Num cenário religioso de mobilidade, a IECLB não pode contar unicamente com os adeptos por atribuição, isto é, por intervenção familiar, em que há uma promessa de vir a fazer parte da comunidade, mas precisa de articulação missionária que envolva as suas comunidades e suas lideranças comunitárias na recepção também de adeptos por aquisição. Claro, que sempre reforçando a compreensão batismal de possibilidade eclesial de aprofundar e vivenciar o batismo já recebido em promessa, com a graça de Deus, unindo a pessoa a Cristo.⁵⁵⁶

Como o contexto produz uma fragilidade identitária, pois o aumento da conversão caminha em sentido menor ao dos batismos e de crianças inscritas no ensino confirmatório, a adesão de novos adeptos permite a construção de uma representação de uma igreja aberta, renovada, não somente para os fiéis engajados, mas principalmente para o público “natural”, muito mais grandioso, que não assume sua pertença formal como uma identidade escolhida pessoalmente.

7.6 Qualificação da pertença religiosa: marco de decisão

O rito de iniciação à fé prevê o batismo⁵⁵⁷ (para os não batizados), o ensino confirmatório (adolescentes) e a profissão de fé e bênção matrimonial (adultos). Como já indicamos, existe certa diferenciação nas comunidades. No caso de São Luís, houve inclusive a passagem de uma adepta pela profissão de fé, sem ter sido batizada anteriormente.⁵⁵⁸ No Rio de Janeiro, o pastor não mais exigia a profissão de fé, pois muitos futuros adeptos desistiam ao longo do curso preparatório, e o rito de iniciação ocorria pela frequência aos cultos. Em

⁵⁵⁶ De acordo com White, Lutero provavelmente “se aproxima mais da ênfase sobre a união com Jesus Cristo do que de qualquer outro enfoque bíblico do batismo”. Cf. WHITE, 2005, p. 169.

⁵⁵⁷ Não vamos tratar do batismo aqui, pois é o tema que mais tem sido discutido nos últimos anos na IECLB. Ainda o ensino confirmatório e a bênção matrimonial têm recebido tratamento teológico e litúrgico e gozam de ampla aceitação nas comunidades luteranas. Remeto unicamente a esta publicação recente: IECLB. *Livro de batismo*: edição de estudo. [Organizado por: Nelson Kirst]. São Leopoldo: Oikos, 2007.

⁵⁵⁸ Havia desconhecimento dos pastores da condição religiosa da fiel. A adepta foi batizada dois anos após ter passado pela profissão de fé.

Sapucaia do Sul, a iniciação ocorre pelo rito da bênção matrimonial, mas esta não é exigida, quando os adeptos já são casados, ou ainda quando não há o rito de casamento na igreja.⁵⁵⁹

Nesse sentido, é importante uma reflexão sobre o papel desempenhado pelo rito de iniciação. No caso de São Luís do Maranhão a profissão de fé é interpretada como um rito demarcador, muito semelhante à decisão pessoal pela conversão no universo protestante calvinista. O rito de profissão de fé tem sido pouco debatido e explorado na IECLB. Desconhece-se um tratamento teológico e litúrgico profundo sobre ele. Conforme novas adesões vêm ocorrendo na IECLB, é importante dar um tratamento digno a este rito.

O rito da profissão de fé,⁵⁶⁰ primeiramente, deve ser compreendido à luz de uma educação cristã continuada. A Igreja deve se empenhar com afinco e seriedade pela educação cristã contínua. Não se pode entender o conhecimento detalhado da fé cristã de confissão luterana como pré-condição para a membresia, mas sim um conhecimento básico da fé, a ser complementado pela educação continuada que se estende por todas as etapas da vida.

James White menciona que Deus age na iniciação cristã. O amor de Deus torna-se visível na iniciação cristã e envolve uma variedade de estágios e atos-sinal. Os mais conhecidos são catecumenato, confirmação, recepção como membro e primeira comunhão.⁵⁶¹

A profissão de fé foi criada pelos puritanos como substituição à confirmação, pois esta “não apresentava conotações sacramentais, era simplesmente uma profissão pública da fé da pessoa, muitas vezes associada ao reconhecimento do compromisso convencionado pela congregação local”.⁵⁶²

Nesse sentido, como diz White, os ritos e a teologia da iniciação oferecem ótimas possibilidades pastorais para serem executadas nas comunidades cristãs. A iniciação é sinônimo de evangelização, e é a maneira como a Igreja cresce. Para ele, a iniciação precisa deixar de ser irrestrita e indiscriminada. Cabe ao pastor visitar o membro candidato, explicar as exigências da iniciação, e a necessidade de um catecumenato. O catecumenato leva toda a comunidade a reexaminar a base de sua fé.⁵⁶³ A comunidade tem uma responsabilidade contínua de instrução na fé para com as pessoas que tenha admitido na Igreja.

⁵⁵⁹ A exigência de passagem pelo rito de casamento celebrado pela Igreja não é uma exigência da IECLB. Inclusive, muitos casais não são casados tampouco na esfera civil e participam da comunidade. Não há muita clareza eclesial diante das mudanças recentes na configuração das famílias brasileiras.

⁵⁶⁰ Não irei apresentar todas as compreensões que envolvem os ritos de iniciação. Faço somente algumas indicações sobre o tema.

⁵⁶¹ WHITE, 2005.

⁵⁶² WHITE, 2005, p. 163.

⁵⁶³ O novo rito luterano do batismo, de acordo com White, prevê um culto em separado, “Afirmação do Batismo”, oferecendo possibilidades de confirmação, recepção como membro e reintegração como membro. Esta é uma indicação para pessoas que aderem à IECLB pelo casamento. Uma reafirmação do batismo poderia ser realizada num culto anterior ao rito de profissão de fé ou da bênção matrimonial.

Para White, não é de admirar que a maioria dos cristãos fique confusa no tocante à iniciação, pela falta de catequese e ensino adequados durante os cultos. As pessoas devem ser permanentemente lembradas do que Deus já fez por elas. O segundo ponto a ser destacado é o valor como sinal, daquilo que se realiza na iniciação. “A iniciação é basicamente constituída por ações significantes; acontece algo para o qual meras palavras não bastam. As ações devem poder falar, sem ser abafadas pela indiferença ou pela falta de sensibilidade para com o seu valor como sinal”.⁵⁶⁴ A iniciação é um ato comunitário e é importante que ocorra no culto dominical na presença de toda a comunidade. A passagem pelo rito demarcador pode auxiliar o adepto a tomar decisões que o levem a mudar de vida, comportamentos e assumir novos valores religiosos.

7.6.1 Adesão e mudança de vida

Além de adesões soltas e fluxos de mobilidade facilitados, também existem conversões no sentido pleno. Isto se aplica especialmente quando, como acontece, via de regra, na mudança do catolicismo romano às igrejas pentecostais, existe claramente uma ruptura biográfica e uma troca de pertença, um claro “antes” e “depois”, tanto pela descrição subjetiva, quanto pelo discurso das respectivas comunidades cristãs moldado por narrativas de conversão padronizadas (não é necessário que as duas características se apliquem simultaneamente). Frequentemente, são experiências libertadoras, mas também traumáticas. Uma vez que se trata de mobilidade dentro de uma mesma religião ela acontece com mais abertura e permite ressignificar as práticas religiosas anteriores.

Os relatos de afiliação encontrados na pesquisa de campo, principalmente na Comunidade Luterana de São Luís, carregam similitudes com relatos tradicionais de conversão, pois a migração religiosa é compreendida como um recomeço de vida. Parece claro que não se trata de uma conversão com ruptura e transformação bruscas e profundas, mas, antes, de uma *passagem*, sem grandes conflitos internos e externos. Mesmo assim, esses relatos de adesão, conforme Bartz, Bobsin e Sinner, “demonstram sinais de um aprofundamento da fé e um fortalecimento do compromisso religioso, um tipo de conversão vertical”. Neste caso, a conversão não estaria ligada à mudança de pertença, “mas a um sentimento de ter encontrado uma forma mais adequada de se viver a fé”.⁵⁶⁵

Para Hervieu-Léger,

⁵⁶⁴ WHITE, 2005, p. 173.

⁵⁶⁵ Cf. BARTZ; BOBSIN; SINNER, 2012, p. 267.

A religião não pode pretender nem mudar o mundo, nem regular a sociedade, mas ela pode transformar o indivíduo. Isto vale, inicialmente, para o próprio convertido: a reorganização de sua vida pessoal antecipa, a seus olhos (e com ainda maior força pelo fato de que sua vida anterior era dissoluta, caótica e desestruturada), a reorganização global de um mundo do qual ele se desapega com sua entrada em uma nova identidade religiosa. Mas esta ruptura, que fez uma reviravolta em sua vida, demonstra conjuntamente o poder divino de transformação e de organização do mundo. [...] Essa questão da ação divina na conversão lhes permite reconhecer retrospectivamente os sinais de um trabalho da graça em sua vida, anterior ao evento da conversão e anterior à consciência que eles tiveram de si mesmos. Em um universo moderno em que a capacidade organizativa e normativa das instituições religiosas está fortemente fragilizada, a conversão, devido à sua imprevisibilidade e sua improbabilidade, credita força à ideia compensadora de uma presença e uma ação invisíveis e silenciosas do divino em um mundo que ignora seu poder. O convertido poderia até ser, nesse sentido, o último refúgio de uma utopia religiosa que não se verifica mais senão na transformação pessoal e indivíduos movidos pela graça.⁵⁶⁶

Portanto, os novos adeptos sentem-se tocados pela graça de Deus, que os coloca em uma comunidade onde congregar e viver a fé. Impossibilitados de mudar o mundo, atribuem a Deus, que passam a encontrar na nova Igreja, às mudanças que realizam na vida familiar, relacional, econômica, etc.

Gooren⁵⁶⁷ indica que no ciclo da conversão (pré-afiliação, afiliação, conversão, confissão e desfiliação), a passagem da afiliação para a confissão prevê o testemunho da fé. Nesse sentido, na comunicação da fé dos adeptos, deve ser salientado o testemunho:

Na comunicação da fé é fundamental o testemunho. A fé cristã fala de uma história acontecida, fala das maravilhosas obras de Deus, fala das experiências da comunidade com o Evangelho. Precisa ser anunciada, portanto. Testemunho da fé, desde que autêntico, requer o coração ardente, tocado pela palavra de Deus, pronto para inclusive sofrer prejuízos por causa da mesma. Inclui a palavra e a ação, a mensagem e o exemplo, o discurso e a vivência. Sabe não ser indiferente o tipo de fé que abraçamos. Pois não há o que determine o ser das pessoas de modo mais incisivo do que a fé que professam. Com ela estão em jogo o comportamento humano, o modo de viver e falar, os valores propugnados.⁵⁶⁸

Apesar da maioria dos adeptos não declararem exigências institucionais para a adesão, alguns depoimentos relataram que a vida foi mudando para melhor, e a mudança de comportamento aconteceu espontaneamente. Isso fica evidenciado, por exemplo, no encontro com Cristo, segundo Laura, que lhe abriu os olhos para o próximo, para as pessoas ao redor, inclusive auxiliou-lhe a reatar as relações com familiares, como mãe, pai e filhos, de quem se guardava mágoas profundas. E não menos importante, a adesão à IECLB possibilitou o encontro com uma nova família, a comunidade.

⁵⁶⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 128-129.

⁵⁶⁷ GOOREN, 2007.

⁵⁶⁸ IECLB. *IECLB no pluralismo religioso*. Porto Alegre: IECLB, 1993.

7.7 Comunidade: espaço de acolhimento

Parece paradoxal que na era da individualidade, as pessoas busquem por uma comunidade para congregar. A busca por espaços de acolhimento aponta para a funcionalidade de comunidades afetivas. Nos tempos de desengajamento, a comunidade torna-se a busca por segurança no mundo atual. É isso que podemos aprender com Bauman.

A palavra ‘comunidade’ [...] sugere uma coisa boa: o que quer que ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, ‘estar numa comunidade’. [...] Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa. [...] ‘Comunidade’ produz uma sensação boa por causa dos significados que a palavra ‘comunidade’ carrega — todos eles prometendo prazeres e, no mais das vezes, as espécies de prazer que gostaríamos de experimentar mas que não alcança mais. [...] A comunidade é um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado.⁵⁶⁹

Apesar de Bauman estar discutindo “comunidade” dentro das divergências das concepções filosóficas do multiculturalismo, ele cita as relações que se constroem em comunidade, também aproveitáveis para nossa discussão.

[...] Numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mau passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrepende-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. E sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar-nos nem recusarão seu apoio só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler as entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos.⁵⁷⁰

Nos relatos dos informantes, a comunidade, como espaço de acolhimento, foi citada várias vezes. Nesse espaço, os migrantes religiosos encontram um *locus* religioso, onde congregar e estabelecer relações sociais e fraternais. A partir do Evangelho, a IECLB permanece incumbida do testemunho público e da criação de comunidades.

A IECLB, portanto, tem o dever de construir e congregar comunidade. Vivência cristã quer socializar-se numa comunhão concreta, estruturada, definida. A fuga da filiação a uma comunidade equivale à fuga do compromisso concreto. Logo, a

⁵⁶⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 7.

⁵⁷⁰ BAUMAN, 2003, p. 8.

IECLB deve ser uma Igreja convidativa, aberta para novos membros, capaz de integrar pessoas em sua comunhão de fé.⁵⁷¹

Por outro lado, apesar de a comunidade ser o local para compartilhar e superar as dificuldades, encontramos limites nelas, pois, muitas vezes, quando o fiel enfrenta ou passa por dificuldades, tende a se distanciar dela. Nesse sentido, aponto para um exemplo dos limites da IECLB nos centros urbanos. Através do “Relatório Anual de Projeto Missionário”,⁵⁷² escrito pelo pastor que atuou na comunidade em São Luís, é possível perceber que “muitas pessoas se afastaram da vivência comunitária. Algumas apenas não a visitaram mais e outras de fato mudaram de igreja”. Segundo o pastor, alguns indivíduos ingressaram na comunidade, porém sem conhecimento da proposta. “Estes, quando não encontram o que esperavam mudaram de igreja [...]”.

O vínculo com comunidades é flexível, e a pessoa quando não encontra o que procura, desvincula-se dela, facilmente. “Os que se dispuseram a participar cresceram e se identificaram cada vez mais, contudo há os que não demonstraram interesse em aprender, esses, no geral, acabam se afastando. Alguns buscavam prosperidade e mudaram. Outros buscavam curas e mudaram. Outros buscavam inclusive renda e não obtiveram”. As pessoas buscam soluções rápidas para a vida cotidiana, e “muitas vezes o que buscam é uma fé imediatista, não preocupando-se muito com questões de doutrina”, escreve o pastor.

Continuando, o relatório aponta que a dificuldade financeira dos membros gera situações de desestruturação familiar na comunidade como “traições, divórcios, furtos, maus tratos, etc.”. E afirma: “por mais que preguemos uma comunidade terapêutica, a primeira reação das pessoas em tempos de crise é o afastamento da vivência comunitária”. Por outro lado, relata que situações alegres ocorreram, pois pessoas assumiram o compromisso com a palavra de Deus e identificaram-se com a comunidade, levando o aprendizado para seus lares e para o convívio social. “Muitos se alegram com o Deus do amor e da graça apresentado na perspectiva evangélico-luterana”, afirma. Os benefícios que a comunidade oferece possibilitam uma nova visão de evangelho mais compreensível, que visa uma ação responsável no cotidiano. Mais ainda, possibilita “mentes libertas da doutrina pentecostal que as perseguia por tantos anos”.

⁵⁷¹ IECLB. *Missão e Proselitismo*. Uma palavra orientadora da IECLB. Posicionamento do Conselho Diretor da IECLB, 1994.

⁵⁷² IECLB. Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em São Luís/MA. *Relatório anual de projeto missionário*. São Luís, 13 mar., 2008.

Esta passagem levanta a posição da IECLB no mercado religioso, diante das propostas pentecostais, principal concorrente no cenário religioso atual, principalmente, nos centros urbanos:

Jesus não coagiu as pessoas com ameaças de castigos infernais, não as comprou com promessas sedutoras, não comercializou suas necessidades físicas e espirituais. Proselitismo é designação de uma missão sem amor, autoritária, traiçoeira, exploradora, que se utiliza dos meios de intimidação e faz negócios com a fé. Em Jesus, a evangelização é não violenta, é honesta, argumentativa. Baseia-se na força da palavra que busca o consentimento das pessoas e sua livre adesão à causa do Evangelho. O mesmo observamos na missão da Igreja antiga. Constituíam comunidades de gente que voluntariamente e por convicção declarava sua filiação.⁵⁷³

7.8 Pluralismo religioso

O campo religioso brasileiro é marcado por um quadro de pluralismo religioso. Berger relaciona o pluralismo com a secularização:

A ‘polarização’ da religião que a secularização ocasionou e a concomitante perda do caráter coletivo e/ou de ‘realidade’ também podem ser descritas dizendo-se que a secularização *ipso facto* conduz a uma situação de pluralismo. O termo ‘pluralismo’, na verdade, apenas tem sido aplicado aos casos (dos quais o americano é prototípico) em que diferentes grupos religiosos são tolerados pelo Estado e mantêm competição uns com os outros.⁵⁷⁴

O pluralismo religioso abriu o leque das alternativas religiosas existentes, encontrando grande respaldo nas grandes cidades. O ambiente urbano congrega uma variedade de cultos e modalidades de pertencimento. Segundo Berger, no pluralismo a submissão é voluntária e a tradição religiosa é um produto a ser ofertado no mercado:

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado.⁵⁷⁵

⁵⁷³ IECLB, 2008.

⁵⁷⁴ BERGER, 1985, p. 146. No caso brasileiro, o pluralismo é recente, pois apesar da tolerância às religiões pelo Estado brasileiro, a Igreja Católica sempre recebeu privilégios estatais. Cf. MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

⁵⁷⁵ BERGER, 1985, p. 149.

Numa situação de mercado, observa-se um descontentamento de muitos fiéis em relação aos “produtos” oferecidos, tanto pelos segmentos católicos, como em relação às ofertas pentecostal e neopentecostal, o que vem provocando altos índices de desfiliação no campo religioso latino-americano. Pesquisas realizadas na América Latina apontam para um processo em que a desfiliação chega a cinquenta por cento da membresia das igrejas pentecostais.⁵⁷⁶ Este descontentamento é bem comum em comunidades católicas (porque não também luteranas?), devido à abrangência de suas paróquias, pois não têm condições de oferecer atendimento individual e geracional⁵⁷⁷, principalmente, nas periferias urbanas, ocorrendo agora com o pentecostalismo e o pós-pentecostalismo. No âmbito luterano, de acordo com o documento “IECLB no pluralismo religioso”, o estudo das causas do pluralismo religioso “é fundamental para a reação adequada, sendo que inevitavelmente inclui a avaliação crítica do discurso e da prática da própria IECLB.”⁵⁷⁸

Conforme Steil,⁵⁷⁹ no campo religioso brasileiro, os modos de ser religioso e de definição de pertença institucional ocorrem de modo mais plural, mais experimental, circunstancial, redefinindo a relação entre o indivíduo e o sagrado. Isto tende a gerar posturas institucionais diferentes, quando surge ameaça a identidade confessional e a perda de controle sobre os bens simbólicos. Nesse sentido, o pluralismo religioso alcança o luteranismo. O pluralismo está presente no ambiente social e cultural em que as comunidades estão inseridas, e nas famílias dos novos adeptos. As novas formas de adesão, mais plurais e diversificadas, conforme a observação dos perfis da membresia, indicam um luteranismo tendo que lidar com um público mais plural e multifacetado. A ação qualificada da instituição depende, em grande medida, da compreensão deste desafio.

Para Fernandes,

a principal variável que atribui sentido ao fenômeno como objeto da sociologia é a posição do indivíduo diante de uma ou mais portas abertas. Dito de outra forma: o pluralismo interpela as religiões porque obriga ao autoquestionamento ou ao descentramento, provocando um movimento contínuo de autovalidação e de permanente validação dos sistemas religiosos tradicionais, já que os indivíduos são atravessados pelo conjunto de valores e bens simbólicos à disposição [...]. Há que se levar em conta também não apenas um pluralismo que ocorre do ‘lado de fora’ das instituições religiosas, mas a existência de modos plurais de pertença a uma mesma instituição. Esse intra-pluralismo, se assim o podemos denominar, caracteriza-se pelas reinterpretções polifônicas da tradição. [...] Melhor será acolhê-lo em suas

⁵⁷⁶ STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward. Understanding conversion in the Americas. In: STEIGENGA, Timothy J; CLEARY, Edward L. (Eds.), *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*: New Brunswick, 2007, p. 3-32. p. 12.

⁵⁷⁷ JACOB et. al., 2006, p. 239.

⁵⁷⁸ IECLB, 1993.

⁵⁷⁹ STEIL, 2001. p. 117.

contradições e limites, mas também naquilo que seu modo de ser pode nos desinstalar a todos.⁵⁸⁰

As Igrejas históricas se veem acuadas diante da diversificação dos credos religiosos, e pelo fervor que atrai seus membros e os conquista para outras filiações. Na disputa pela fé das pessoas a oferta religiosa é ampla, diversificada, e como um produto, tem para todos os tipos de gostos. O pluralismo religioso faz desmoronar a relativa uniformidade confessional do povo no passado e mina a vinculação a uma das Igrejas tradicionais.

A IECLB tem sofrido a erosão do quadro de membros, o que traz preocupação para a permanência das comunidades em muitos locais. O engajamento de sua membresia, muitas vezes, não é o suficiente para reverter o quadro de entrada e saída de membros. Passaram-se os tempos em que a Igreja podia confiar na força de sua tradição. Nesse sentido,

importa reafirmar a necessidade de ampla discussão da problemática religiosa. A fé quer ser vivida conscientemente. Comunidade precisa ser constantemente reconstituída. É este um dos bons serviços que o pluralismo religioso presta: força a IECLB à permanente prestação de contas de seu credo, exigindo o membro motivado. Devemos ocupar-nos com nossa fé, reafirmá-la em confissão realmente assumida, vivê-la conscientemente em nosso dia-a-dia. Isto tem por premissa também a informação sobre a fé divergente e a avaliação de outros credos.⁵⁸¹

De acordo com o documento “A confissão luterana na concorrência religiosa”, para a fé cristã, a situação de concorrência de modo algum é estranha. A Igreja nasceu em época e ambiente marcados por profunda conturbação e extraordinária variedade de crenças. O Novo Testamento, em muitas de suas porções, nitidamente o espelha. Outras situações equivalentes se repetiram ao longo da história eclesiástica.

Em verdade, a uniformidade da fé pode ser assegurada somente por rígido controle institucional e o recurso a meios de coação. Isto, porém, conflita com o próprio Evangelho, que jamais violenta as pessoas. Fé imposta não é fé autêntica. Por essas razões, a Igreja cristã está comprometida com a defesa do princípio da liberdade religiosa. Missão deve repudiar o uso da violência, da pressão, da ameaça, e tão somente apostar na força da palavra. Sob essa perspectiva, o pluralismo religioso de nossos dias de modo algum é motivo de pavor. Assinala, entre outros, uma liberdade pela qual outras épocas possivelmente nos teriam invejado. O desafio exige outra resposta. Exige o que o apóstolo Paulo chama de ‘demonstração do Espírito e do poder’, respectivamente exige a resposta do Evangelho, ele mesmo.⁵⁸²

Diante desta conjuntura, os desafios eclesiais e teológicos são instigantes, possibilitando reflexões e questões para a ação pastoral. Diante de um contexto religioso pluralista, a mensagem luterana é desafiada. Não adianta ficar na defensiva, criticando outras propostas de igreja, não reagindo ao fenômeno social da mobilidade religiosa.

⁵⁸⁰ FERNANDES, 2006a, p. 50.

⁵⁸¹ IECLB, 1993.

⁵⁸² IECLB, 1993.

Outro aspecto a ser destacado no pluralismo religioso é sua influência sobre a família. A pesquisa encontrou nas comunidades urbanas do Rio de Janeiro e de São Luís do Maranhão um cenário de pluralismo religioso na família. Pelo relato dos entrevistados, foi possível perceber que, muitas vezes, o adepto convivia com um pluralismo religioso em sua família, onde cada membro professa uma tradição religiosa diferente. Foi possível perceber que, em muitos casos, há pouca interferência na religião escolhida pelos filhos. Estes estão alheios à religião, conforme o relato de Armando: “Procuramos conversar um pouco, mas deixamos-los livres. Não fizeram a primeira comunhão, não decidiram”... Por outro lado, num contexto de trânsito e pluralismo religioso, onde a adesão religiosa é individual, não mais familiar, isso não significa que não haja possibilidades de posteriormente haver a adesão de integrantes da mesma família. Muitos adeptos aos poucos vão incluindo a família na comunidade, principalmente, os filhos, como no caso de Milton: “A partir do momento que a gente começou a participar da Igreja Luterana, ele veio [filho] e teve um efeito muito bom, maravilhoso”...

7.9 Bricolagem de crenças e autovalidação do crer: espaço de negociação

Os dados expostos nos capítulos anteriores indicam que o subjetivismo na escolha da religião está confirmado e que a própria construção ou “armação” da religião, eventualmente por meio de um trabalho de bricolagem, que junta peças de diversas procedências, está entre as práticas relativamente frequentes. A configuração doutrinária do indivíduo é resultado de sua própria construção de crenças e de experiências de fé. Nesse ponto, a ausência de compromisso religioso diminuiria a exigência de conformação doutrinal.

Segundo Casanova,

quando a religião é uma experiência imposta, pela instituição ou pela família, leva o indivíduo a querer livrar-se dela [...] há pessoas que não encontram nas comunidades religiosas uma experiência criativa e pessoal, o que não significa que sejam agnósticas. Essas pessoas [...] possuem uma identidade religiosa particular privada, um ‘sincretismo pessoal’.⁵⁸³

O uso do termo sincretismo para alguns tipos de relação entre instituição (corpo doutrinário) e fiel não é o mais adequado no estudo que realizamos. Mesmo que o sincretismo seja um fenômeno histórico religioso, que ocorreu e ocorre entre o catolicismo e as religiões

⁵⁸³ Matéria publicada sobre José Casanova, sintetizando declarações e expondo obras importantes. BRASIL é referência econômica e religiosa no mundo. *Faculdades EST*, 19 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/brasil-e-referencia-economica-e-religiosa-no-mundo>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

afro-brasileiras, e é prática corrente entre as manifestações neopentecostais e neoesotéricas,⁵⁸⁴ para as duplicidades encontradas nos estudos de caso realizados, preferimos utilizar o termo “bricolagem”. A bricolagem permite a adaptação de recursos religiosos diferentes e a negociação da vivência da fé num espaço religioso determinado, unindo concepções conflituosas e contraditórias, mas que têm sentido para o adepto. Ao contrário do sincretismo, a bricolagem não precisa de uma nova roupagem religiosa para o exercício do mesmo universo de significado. Ela combina com uma prática cada vez mais comum na era do indivíduo, que livre das sanções tradicionais, opta por escolher entre os elementos disponíveis o que mais lhe agrada como corpo de sentido.

A tendência de integração, incorporação e junção de elementos de diversas tradições religiosas ou não, numa atitude de *bricolagem*, compondo sínteses personalizadas de crenças com pouca intermediação institucional, oferece uma contraposição ao sistema racional institucionalmente validado, que tinha a instituição como abalizadora. Como afirma Hervieu-Léger,

essa questão de uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita.⁵⁸⁵

A autovalidação do crer anula a intermediação institucional e põe em segundo plano a relevância das instituições como abalizadoras da crença. Segundo a autora francesa,⁵⁸⁶ os regimes da validação podem ser institucionais, comunitários, mútuos e autovalidados. Destacamos que a autovalidação do crer pela “certeza subjetiva”, quando o indivíduo é a instância de validação da crença, aponta para um sujeito que “reconhece apenas para si mesmo a capacidade de atestar a verdade da sua crença”. No entanto, não podemos ignorar a influência da tradição religiosa herdada, nem mesmo as novas crenças adotadas na composição do crer do sujeito religioso: “As grandes religiões – diz a autora – fazem prevalecer, em princípio, um regime institucional da validação do crer, realizado por instâncias garantidoras da linhagem de fé. Mas, em todos os casos, autoridades religiosas reconhecidas (padres, rabinos, irmãs, etc.) definem as regras que são, para os indivíduos, os sinais estáveis da conformidade da crença e da prática”.⁵⁸⁷ Deve ser observada esta passagem *tensionada* da validação pela autoridade institucional para uma validação em que o indivíduo

⁵⁸⁴ Cf. SANCHIS, 2001.

⁵⁸⁵ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 60-61.

⁵⁸⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 163.

⁵⁸⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 160.

assume um papel ativo, cabendo a ele, em última instância, decidir sobre suas crenças. Hervieu-Léger parece captar muito bem esta dinâmica religiosa na modernidade. Ela observa que a *obrigação religiosa* é uma escolha individual:

De maneira ainda mais interessante, descobre-se que a própria figura do praticante tende a mudar de sentido: ao mesmo tempo em que ela toma distância em relação à noção de ‘obrigação’, fixada pela instituição, ela se organiza em termos de ‘imperativo interior’, de ‘necessidade’ e de ‘escolha pessoal’. A fonte de obrigação – mas o próprio termo é recusado – é, antes de mais nada, pessoal e ‘interior’. A comunidade é importante para ‘dar apoio’ ao indivíduo e ‘incitá-lo à fidelidade’; mas nem a comunidade, como também a instituição, que lhe permite ‘situar-se’, não podem, no fim das contas, prescrever nada ao fiel.⁵⁸⁸

Na pesquisa realizada entre migrantes religiosos, quando ainda católicos, as orientações religiosas recebidas pelos padres não eram observadas. Na nova comunidade de fé, as novas exigências em relação às crenças passam cada vez mais pelo crivo do sujeito crente, cabendo a ele em última instância decidir sobre a prática de fé que lhe convém.

Como as exigências institucionais de exclusividade e a definição das práticas religiosas são cada vez mais frágeis, a multiplicidade de crenças, muitas vezes, também aparece nos relatos individuais. Oneide Bobsin, em sua pesquisa sobre a Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul, alertou para um “subterrâneo religioso” na vida eclesial. O termo subterrâneo religioso mostra uma perspectiva em que uma variedade de práticas e crenças religiosas acompanha a membresia das comunidades eclesiais, convivendo lado a lado com as crenças legitimadas pelo corpo sacerdotal. Entretanto, como práticas domésticas e, muitas vezes, secretas, não chegam aos ouvidos dos líderes comunitários. O autor alerta para “possíveis causas da existência de uma prática religiosa que, de certa forma, alimenta-se do discurso oficial da Igreja e aceita a mesma como administradora dos ritos de passagem, mas não se satisfaz com a produção simbólico-religiosa do clero legítimo, buscando, assim noutras fontes clandestinas o sentido da vida e respostas para os mistérios”.⁵⁸⁹ Teríamos que ampliar a problemática e perguntar se as orientações ligadas à moral também não são adaptáveis as situações vivenciadas pelos sujeitos. Diante de normas restritivas defendidas pelas instituições e de outro lado a complexidade da vida, o sujeito crente tende a optar por uma alternativa que cada vez menos se adéqua as exigências institucionais. Esta problemática ainda confirma nossa tese da individualização da religião, pois os adeptos assumem sua duplicidade religiosa, e a defendem, ao contrário do que Bobsin viu na “clandestinidade” das opções e crenças religiosas em sua pesquisa nessa mesma comunidade há duas décadas.

⁵⁸⁸ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 85-86.

⁵⁸⁹ BOBSIN, 1997, p. 278.

Nesse sentido, novas pertenças e formas religiosas evidenciam menos a eleição individual de um modo doutrinário-teológico, que uma produção da experiência religiosa própria. Percebe-se a exigência de flexibilização institucional – que se adapte a estrutura e trajetória do próprio indivíduo – bem como uma menor exigência em relação a compromissos formais entre indivíduo e instituição. Esta realidade traz implicações para a teologia pastoral, pois diante de igrejas esfaceladas, pelo menos teologicamente, há uma perda do seu papel regulador da crença o que implica pouca influência na estrutura social de sua membresia, ou sujeições a ela.

Por outro lado, a dificuldade criada pela convergência de credos diferentes leva a alguns adeptos a repensar sua prática religiosa, inclusive, buscando subsídios pastorais na busca de solução para a vivência dúplice da fé. Isto ocorreu com a migrante religiosa vinculada à Comunidade Evangélica de Sapucaia do Sul. Como Joana informou, sentia-se perdida nas orações, e foi discriminada por uma católico-romana por participar de uma romaria. Daquele momento em diante, iria pedir a sanção da pastora da comunidade, pois não desejava mais “misturar” as práticas religiosas.

7.9.1 Contexto e práticas religiosas

É preciso como comunidade acolher as diferenças e oferecer espaço de comunhão e crescimento na fé como opção de escolha num espaço de competição entre organizações. Nesse sentido, a teologia luterana terá que ser contextualizada, aberta aos desafios.

Para Weirich, Lutero acentuou que as Escrituras e a proclamação de sua verdade estão ao acesso imediato das pessoas de compreensão mais simples. Relacionado a isso, ele destaca que o reformador tinha consciência de que “para públicos diferentes definem-se objetivos e contextos diferentes”.⁵⁹⁰

Segundo Scherer, numa passagem do Catecismo Maior, Lutero explica sua concepção do papel missionário da Igreja.

Ele [o Espírito Santo] tem uma congregação peculiar no mundo, congregação esta que é a mãe que gera e carrega a cada cristão mediante a palavra de Deus, que ele revela e prega. Ilumina e incende os corações, para que a entendam, aceitem, a ela se prendam e nela permaneçam. [...] Creio que existe na terra um santo grupinho e congregação composto apenas de santos, sob uma só cabeça, Cristo, grupo congregado pelo Espírito Santo, com uma só fé, mente e entendimento, com diversidade de dons, mas unânimes no amor, sem seitas e sem cismas. [...] Assim, o Espírito Santo permanece com a santa congregação, ou cristandade, até o dia

⁵⁹⁰ WEIRICH, Paulo. Lutero diante de Augsburg: acessando possíveis perspectivas para a presença luterana no contexto religioso plural brasileiro. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2007, p. 39-57. p. 51.

derradeiro. Por ela nos busca e dela se serve para ensinar e pregar a palavra, mediante a qual realiza e aumenta a santificação, para que diariamente cresça e se fortaleça na fé e em seus frutos, que ele produz.⁵⁹¹

Scherer argumenta que num estudo sobre “Lutero e a Missão”, Karl Holl encontrou diretrizes para a prática da missão na teologia de Lutero. Ao comentar sobre a compreensão de Igreja do reformador, segundo a qual “a Igreja é essencialmente missionária em sua natureza e o sacerdócio leigo implica engajamento missionário”, Holl ainda anotou a “concepção sensível do reformador a respeito dos costumes e das culturas, a qual não permitia uma transferência servil de padrões e valores europeus para áreas de missão”. Para Lutero, conforme Holl, “costumes e hábitos populares locais tinham de receber seu lugar legítimo”. A conversão de pessoas “da idolatria para a fé no Deus vivo nada tinha a ver com a imposição de regras eclesiásticas ou rituais de caráter legalista!”.⁵⁹² Conforme Scherer,

a tarefa do missionário era anunciar o evangelho de tal maneira que despertasse a verdadeira religião como resposta de fé, agradecimento e louvor a Deus. O efeito do estudo de Holl consistiu em extrair do pensamento de Lutero princípios práticos para a metodologia missionária e a contextualização do evangelho num cenário local.⁵⁹³

De acordo com Scherer, o vivo interesse de Lutero pela reforma da prática de missão existente em sua época, principalmente na forma como era aplicada a judeus e muçulmanos que viviam dentro do império, reflete-se num sermão pregado sobre o texto de Mt 23.15. Cita-se aí a palavra de Jesus que diz que o resultado final da missão proselitista dos fariseus de sua época, que atravessavam terra e mar para fazer um único prosélito, era o de tornar seus convertidos “duas vezes mais filhos do inferno” do que eles mesmos. Lutero segue esta oportunidade homilética, com tremendo prazer, criticando em primeiro lugar os fariseus por imporem a circuncisão a pagãos tementes a Deus e por obrigarem os convertidos à adoração no templo em Jerusalém. Ele comenta que Jonas em Nínive, Daniel na Babilônia e José no Egito não ensinaram nada a não ser o conhecimento do Deus verdadeiro e a renúncia à idolatria, não impondo quaisquer exigências legalistas.

Lutero ataca então as práticas missionárias legalistas de Roma, execrando o fato de que, quando judeus eram batizados, subsequentemente se exigia que subscrevessem artigos de fé romanos e as decretais do papa. Condenando a arrogância e a presunção subjacentes a tais práticas, ele sugere que os judeus e os muçulmanos não têm nenhum motivo ou incentivo real para tornar-se cristãos. A complexidade da doutrina cristã, o escândalo das divisões existentes no cristianismo e a falta de um

⁵⁹¹ LUTERO *apud* SCHERER, James A. *Evangelho, Igreja e Reino: Estudos comparativos de Teologia de Missão*. São Leopoldo (RS): Sinodal; EST; IEPG, 1991, p. 48

⁵⁹² HOLL *apud* SCHERER, 1991, p. 49.

⁵⁹³ SCHERER, 1991, p. 49.

modelo vivo de discipulado e comunidade cristã são, para Lutero, grandes desestímulos para a conversão.⁵⁹⁴

Segundo Scherer, Lutero tinha a convicção de que “a palavra de Deus nunca está sem o povo de Deus”. A *palavra* dinâmica, ativada pelo Espírito, tem poder para envolver a terra e engendrar a fé em qualquer lugar. A *Igreja* missionária que resulta da pregação do evangelho também envia o evangelho ao mundo. Cada *crente* batizado — o sacerdote leigo que vive no mundo — testemunha mediante sua vocação. Esta é a *tríade* missionária informal de Lutero – Palavra, Igreja e crente – que possibilita à missão de Deus dispensar agentes missionários especiais.⁵⁹⁵

No Novo Testamento, diversos textos mencionam a divisão entre os apóstolos sobre as exigências para fazer parte da comunidade cristã. Paulo, o apóstolo dos gentios, argumenta que o rito de circuncisão deve ser substituído pela fé em Cristo. Entre outras passagens neotestamentárias, como em Cl 16.1, é possível perceber que os cristãos participam das festas judaicas. Ainda Paulo não condena a continuidade das práticas religiosas anteriores, pois o que importa é Cristo.

Portanto, para o cristianismo alcançar os gentios abriu-se mão de elementos da tradição judaica como a circuncisão, que não era aceitável aos demais povos, como os gregos. Ainda a disputa sobre a alimentação levou Paulo a escrever exortações às comunidades sobre a liberdade de comer carne de porco. As festas, costumes e os ritos do judaísmo são incorporados pelo cristianismo.

Estas indicações podem nos auxiliar na forma como as comunidades podem agir com migrantes religiosos que carregam e possuem diferentes crenças e rituais religiosos.

O luteranismo, como um ramo do protestantismo, manteve as mediações da graça (sacramentos), mas eliminou os intermediários, como os santos e os objetos sagrados. No caso das adesões de pessoas com passagens pelo catolicismo, evidenciou-se nos discursos a presença de um altar com a imagem da mãe de Jesus nas casas, o costume de visitar o

⁵⁹⁴ SCHERER, 1991, p. 49.

⁵⁹⁵ SCHERER, 1991, p. 48-49: “Adolf Schlatter (1852-1938) saudou a doutrina da justificação pela fé como o motivo formador de toda atividade missionária evangélica e a liberdade frente ao legalismo como seu corolário missiológico. Seguindo Martin Kähler (1835-1912), Heinrich Frick (1893-1952) e Paul Authaus (1888-1966) viram no legado de Lutero uma advertência contra o imperialismo missionário em suas várias formas — política, cultural ou eclesial — e um contínuo chamado a refletir sobre a pureza de motivos. [...] É importante observar que, embora esta concepção reconheça o papel central da comunidade cristã na missão, ela está muito distante da concepção missionária ‘eclesiocêntrica’ segundo a qual a Igreja é tanto o ponto de partida quanto o alvo da missão. Para Lutero, a Igreja nunca é mais do que um instrumento numa missão que, do início ao fim, permanece a causa do próprio Deus. Outros estudos sobre o pensamento missionário de Lutero chamaram a atenção para o fato de que a notória ênfase de Lutero na *justificação pela fé* e sua distinção entre *lei e evangelho* conduzem a uma observação crucial: a missão de Deus não deve ser identificada com *propaganda* humana”. Grifos no original.

cemitério no dia dos pais, o uso de correntes com imagem do santo protetor, a visita ao túmulo do Padre Reus, a novena. Estes elementos atuam como símbolos e apontam para práticas e crenças religiosas plurais e diferentes modos de vivenciar a fé. A dificuldade em diferenciar a concepção de batismo de crianças e adultos, no caso do migrante maranhense, a peregrinação a diferentes locais de culto, práticas espiritualistas, a oração, a visita ao terreiro, as sessões espirituais da Igreja Universal são relatos de práticas religiosas distantes do modo tradicional luterano. Estes *habitus* são praticadas pelos migrantes religiosos, não só nessas comunidades pesquisadas, mas suspeitamos serem comuns em tantas outras comunidades espalhadas pelo país.

Dessa forma, esses elementos indicam a vivência cotidiana e material da fé. Como novo paradigma, a religião vivida resgata a importância dos ritos, símbolos, manifestações religiosas da vida cotidiana que não encontram espaço na esfera institucionalizada. O âmbito privado é o *locus* por excelência da vivência de uma fé, que não é só credo e confissão, mas espontaneidade, emoção, que produzem um significado ao sujeito religioso. Por outro lado, a materialidade da religião como signo que aproxima do sagrado sobrepõe-se a uma religião cognitiva, da qual o luteranismo, por sua história, é refém.

Conforme o teólogo Vítor Westhelle,

a incapacidade de detectar estes mitos, de chegar-se ao imaginário das comunidades ainda ressoa em nosso meio quando se leem relatórios de atividade pastoral que refletem simultaneamente um grande compromisso com o povo, mas que estão carregados de queixas sobre o sentido mágico que assumem ritos e crenças populares em nossas comunidade. A contextualização da teologia é mais uma contextualização institucional que comunitária [...].⁵⁹⁶

Nesse sentido, quando os migrantes religiosos optam, nos momentos de crise, por manifestar sua fé através de ritualizações ou buscam proteção para o infortúnio em espaços não considerados legítimos por sua igreja, devemos entender essas práticas como um momento em que as bases da fé são tocadas e se expressam da forma em que aprenderam a crer. A igreja luterana, ao invés de condenar as práticas religiosas trazidas pelos migrantes, deve buscar oferecer ritos, símbolos, espaços para a vivência da fé, superação do sofrimento, do luto, da dor, dentro de seu próprio ambiente e com plausibilidade comunitária e teológica.

⁵⁹⁶ WESTHELLE, 1992, p. 79.

7.10 Modo teológico

É preciso reconstituir a casa do sagrado, é preciso refazer a linguagem, constituir uma identidade [...] O problema é que só há um lar a construir de fundamentos que ainda desconhecemos. Apenas pedras soltas, fragmentos de histórias e de mitos desiguais e dispersos que um colhe aqui e ali e outro cá e acolá, montando peças arquitetônicas diversas e estranhas. Eis o charme. Eis a tarefa da teologia agora. Não há volta, não há pai [referência à língua alemã] esperando à beira do caminho. É no *chiqueiro* mesmo que construiremos ou deixaremos de construir uma morada.⁵⁹⁷

Assim como a comunidade, a teologia foi outro elemento destacado nas motivações para a migração à IECLB. De acordo com Brakemeier, o luteranismo, como uma confissão religiosa, é uma das variantes mais ambiciosas do cristianismo. A justificação por graça e fé contraria o senso do mérito, a afirmação do “simultaneamente justo e pecador”, a tensão dinâmica entre lei e evangelho, graça e juízo, palavra divina e humana nos escritos sagrados, exigem alto grau de formação teológica, tanto dos especialistas da religião quanto do povo evangélico luterano, principalmente pela vivência do sacerdócio dos crentes. Ainda, elemento complicador é a natureza não autoritária nem legalista do jeito luterano de viver a fé, que nada impõe aos fiéis, mas oferece uma carga de responsabilidade própria, e não exige comprovantes adicionais para ser cristão.⁵⁹⁸

Deste modo, o luteranismo no contexto pluralista religiosa brasileiro é desafiado. Ele está espremido entre a Igreja Católica de um lado, e as Igrejas pentecostais de outro. Além disso, os novos movimentos religiosos, as religiões espiritualistas, e as demais Igrejas protestantes disputam fiéis. Mesmo assim, o catolicismo e o pentecostalismo são absoluta maioria. Nesse sentido, o luteranismo representa um paradigma eclesial que se distingue com variantes peculiares, que podem ser elementos diferenciais no contexto de alta mobilidade religiosa.

Nesse sentido, a IECLB deve mudar e assumir o jeito católico ou o pentecostal? Para o autor, a IECLB deve ser mais visível, achando meios para incrementar sua presença na sociedade. Cita que a igreja precisa de cultos mais celebrativos, atrativos, cativantes, com participação ativa da comunidade. O autor levanta a pergunta: “Igreja da Palavra, porventura, terá alguma chance no pluralismo religioso brasileiro? Melhor: terá ela uma vocação, uma missão nesse cenário? [...] Qual é a nossa contribuição, nossa chance, sim, nossa tarefa no mercado?”

É preciso auscultar tanto o mercado quanto o evangelho para atingir as pessoas hoje. Assim também a Igreja luterana. Vamos dar à nossa mensagem a devida

⁵⁹⁷ WESTHELLE, 1992, p. 79-80. Grifo nosso.

⁵⁹⁸ BRAKEMEIER, 2007, p. 27.

embalagem, descobrir não só os desejos de hoje, e, sim, as necessidades das pessoas, traduzir o evangelho em linguagem compreensível. Isto em fidelidade a nosso Senhor, que tem as palavras da vida eterna, como o disse Pedro em sua confissão. A qualidade desta mensagem não mudou.⁵⁹⁹

De acordo com Brakemeier, no Brasil, prevalece a religiosidade em detrimento da fé. Esta é uma das dificuldades do luteranismo no mercado religioso brasileiro. É por demais fé, confissão, discurso, e pouca religião. “Mas talvez seja esta também a sua chance. Por acaso, vamos nos satisfazer com uma religiosidade sem conteúdos, com mera sentimentalidade e abalos emotivos, com um fundamentalismo irracional?”⁶⁰⁰ Nesse ponto, Brakemeier entra num terreno ardiloso ao opor religiosidade e fé. Talvez o autor faça coro a alguns personagens da IECLB que opunham a teologia ao mito, rito e símbolo da religiosidade popular vivenciado nas comunidades. A falta de interpretação da linguagem da fé, como apontou Westhelle, distancia o teólogo da comunidade, e cria empecilhos para a contextualização (encarnação) da mensagem evangélica. A aproximação do povo e dos seus anseios pode vir a ser facilitada com a interpretação da religiosidade que este vivencia no cotidiano, e não de sua exclusão, ignorância e despreço.

Para o autor, o luteranismo fará valer certas insistências, das quais acredita sejam profundamente evangélicas. Entre elas, Brakemeier destaca: a primazia da passividade, a inteligência da fé, o escândalo da cruz, a estrutura paradoxal da realidade e o desafio da comunhão.

A primazia da passividade: no luteranismo o ser humano é passivo, recebe a justificação, a santificação, independentemente de sua ação. O dom de Deus não é um produto e não pode ser pago. O luterano é um ser grato pela graça divina e questiona o regime da lei, do dever e da produção.⁶⁰¹ Nesse sentido, muito mais do que a busca da religião como meio de obter a graça, a passividade deve ser compreendida como a graça de Deus oferecida e disponibilizada ao crente gratuitamente, sem a exigência de meios que ponham o indivíduo em primazia em relação à ação de Deus. A graça alcançada é mérito de Deus, e não da pessoa. Não pode ser negociada ou comprada, é dom gratuito.

A inteligência da fé: no luteranismo a fé não pode ser substituída pela religiosidade, pois valoriza o credo. A fé em Deus, pai de Jesus, reivindica a inteligência para a fé.⁶⁰²

O escândalo da cruz: a cruz no luteranismo é o centro da teologia. Pela cruz do Cristo ressuscitado nasce uma teologia do amor, e não do sofrimento. A cruz lembra a

⁵⁹⁹ BRAKEMEIER, 2007, p. 32.

⁶⁰⁰ BRAKEMEIER, 2007, p. 33.

⁶⁰¹ BRAKEMEIER, 2007, p. 33.

⁶⁰² BRAKEMEIER, 2007, p. 34.

misericórdia que contrapõe-se a retribuição, dominação. “No pluralismo religioso brasileiro, Igreja luterana vai lembrar que o evangelho não se resume em bênção nem numa experiência espiritual por mais importantes que sejam, e, sim, como manifestação da misericórdia divina, que acolhe sem perguntar por méritos”.⁶⁰³

A estrutura paradoxal da realidade: no luteranismo a pessoa cristã é simultaneamente justa e pecadora. A simultaneidade distancia o luteranismo do catolicismo, que diz que o ser humano é justo enquanto não está em pecado, e a dualista do pentecostalismo que subdivide a humanidade em justos de um lado e pecadores de outro. Para a Igreja Luterana, “a pessoa crente vive em duas esferas conflitantes: ela está ‘em Cristo’ e, simultaneamente, continua vivendo ‘em Adão’. Um cristão é simultaneamente livre e servo, a palavra de Deus é simultaneamente graça e juízo, o reino de Deus é simultaneamente presente e futuro”.⁶⁰⁴

O desafio da comunhão: por último, a teologia luterana não se satisfaz com a figura do “freguês” religioso. Ela quer o membro do corpo que é a comunidade. Nesse sentido, luta contra o individualismo e o anonimato da sociedade pós-moderna e a concorrência que obstaculiza a comunhão humana e reduz o ser humano a um produto. Para Brakemeier, “a edificação de comunidade constitui um dos grandes desafios da cristandade e, por isso, também do Luteranismo em futuro próximo. Pois ‘comunhão’ é necessidade humana e meta inalienável da pregação do evangelho. Ela implica um compromisso, sim. Provavelmente reside aí mais outro entrave para a constituição de comunidade luterana. Ela não funciona sem o ‘membro contribuinte’”.⁶⁰⁵

Brakemeier não aprofundou o tema da liberdade cristã, elemento teológico destacado entre as motivações para a adesão às comunidades luteranas pesquisadas. Lutero tratou desse tema em seu livro *Da liberdade cristã*. A liberdade luterana é entendida como uma ética com responsabilidade. Lutero sintetizou sua compreensão de liberdade da seguinte forma: “O cristão é um senhor livre de tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo dedicado a tudo, a todos sujeito”.⁶⁰⁶

De acordo com o documento *Liberdade: Autonomia para a vivência da fé responsável*, “a liberdade de tudo o que escraviza leva as pessoas para o exercício da solidariedade e a prática da justiça. A fé, que recebe a graça, produz frutos de gratidão e torna a pessoa que crê, livre e atuante em obras de amor. A vivência da fé na prática do amor, como

⁶⁰³ BRAKEMEIER, 2007, p. 35.

⁶⁰⁴ BRAKEMEIER, 2007, p. 35.

⁶⁰⁵ BRAKEMEIER, 2007, p. 36.

⁶⁰⁶ LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. 5. ed., em nova tradução. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 7.

gesto de gratidão, livre e desinteressado, torna-se marca do jeito evangélico de ser”.⁶⁰⁷ Lutero enxerga na dialética amor e servidão, a correta forma de vivenciar a liberdade cristã. O ser livre se dá na fé, o servir, no amor. Nesse sentido, cabe mencionar que o reformador cita o exemplo de Timóteo, para quem Paulo recomendou que realizasse a circuncisão (At 16.3), para não haver motivos de discórdia entre os judeus, mas, por outro lado, não permitiu que Tito fosse circuncidado (Gl 2.3), pois nesse caso a circuncisão estava relacionada com a salvação.⁶⁰⁸

As pessoas evangélicas luteranas decidem livremente sobre questões ético-morais e comportamentais. A liberdade em relação à vestimenta, a música que se pode ouvir, a possibilidade de poder beber bebidas alcoólicas causaram certo impacto e boa impressão nos migrantes religiosos, conforme seus depoimentos. Para a IECLB, “a tutela eclesial representa um arranhão na vivência de uma fé adulta. Há sempre a perspectiva de diálogo e de partilha e as pessoas são orientadas e apoiadas em questões que demandam discernimento ético. Elas são acompanhadas e animadas a tomar, em liberdade e responsabilidade, as suas próprias decisões diante de Deus e do próximo”.⁶⁰⁹ Por isso, o tema da liberdade é um tema nobre no luteranismo e se coloca como um elemento de contraposição às igrejas inseridas no campo religioso brasileiro.

Por tudo isso, Brakemeier menciona que o luteranismo precisa redescobrir sua vocação missionária e lançar-se com coragem e determinação ao mercado religioso.

Experiências bem-sucedidas tanto neste País quanto em outros continentes mostram ser o Luteranismo e seu modo de ‘encarnar’ o evangelho atrativo para não poucas pessoas, justamente por sua sobriedade, sinceridade e humildade. A IECLB, com todas as suas imperfeições, é motivo de orgulho e gratidão. Ela é sal no conjunto das demais Igrejas e desempenha função catalisadora no pluralismo religioso deste País.⁶¹⁰

As proposições de Brakemeier levam-nos a reflexão sobre o tipo de igreja a ser implantada na cidade.

⁶⁰⁷ IECLB. *Liberdade: Autonomia para a vivência da fé responsável*. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=9159>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

⁶⁰⁸ LUTERO, 1998, p. 43

⁶⁰⁹ IECLB, 2013.

⁶¹⁰ BRAKEMEIER, 2007, p. 37.

7.11 Como ser igreja na cidade?

Segundo Waldo César,⁶¹¹ a IECLB carrega consigo um peso rural que limita sua entrada no mundo urbano. O apóstolo Paulo divulgou o evangelho nas cidades, fundando núcleos familiares, apesar de a religião cristã ter nascido numa cultura rural entre vilas e aldeias. O próprio Jesus intercalava sua caminhada de aldeia em aldeia, de cidade em cidade (vivência no rural e no urbano).

Ainda o reformador Martim Lutero foi avesso à uniformidade herdada da Igreja Católica, apesar de ter reconhecido que tal uniformidade poderia ser estabelecida “pelo menos dentro dos limites de cada cidade”, o que importava em certa diversidade e criatividade.”⁶¹²

Dada as diferenças sociais e culturais marcantes em cada grande cidade, talvez pudéssemos falar hoje em novas experiências litúrgicas nas paróquias de cada bairro. Em minha observação de campo, em São Luís do Maranhão, pude observar que nos cultos da semana santa, durante o lava-pés, tentou-se cantar hinos tradicionais da IECLB (muitos traduzidos do alemão), que não encontravam eco na comunidade presente. Somente ao se entoar cantos conhecidos no mundo pentecostal as pessoas começaram a cantar junto. Isso demonstra que levar modelos prontos de liturgia não encontra eco em diferentes contextos em que as comunidades atuam.

Para César,

não podemos, nem devemos, copiar ou tentar substituir a variedade de ofertas da cidade, por exemplo, para atrair os jovens. Mas podemos tornar nossos cultos e encontros mais atraentes, renovar a prática devocional, a forma do culto, torná-los mais criativos, mobilizadores de nossa razão e emoção. A própria juventude da igreja, tão ausente, pode ser desafiada a contribuir para tal. Em outras palavras, o mundo urbano, sua influência social e na vida cotidiana, nos sugere uma revisão em nossa prática eclesial. Por exemplo, tomar a semana que passou, e tudo quanto tenha significado, como inspiração pra o culto e liturgia – estabelecendo ligação mais pertinente e provocadora entre fé e cultura, igreja e sociedade – um nexos forte entre o sagrado e o profano.⁶¹³

Estas colocações, segundo o autor, podem ajudar a pensar a igreja – e a paróquia local – como “comunidade experimental”, sugestão do teólogo e pastor batista Harvey Cox. A comunidade de São Luís, por exemplo, pode ser uma “comunidade experimental”, que permite lançar novas tradições e costumes, dialogando com a cultura local. Isto pode significar a abertura de novos espaços, nova caminhada no caos urbano – e uma renovação constante de nossa própria herança cultural e teológica. Nunca é tarde para apontar que, o

⁶¹¹ CÉSAR, 2006, p. 30.

⁶¹² CÉSAR, 2006, p. 31.

⁶¹³ CÉSAR, 2006, p. 30.

contraponto eclesial nas comunidades em contexto de trânsito religioso não é mais o catolicismo, mas o pentecostalismo em seus diversos ramos.

Conforme Antoniazzi, não é possível falar de Pastoral Urbana (sobretudo na metrópole ou megalópole) a partir de um único enfoque.

As propostas se referem a possíveis intervenções conscientes e organizadas. Mas para nós é evidente que todo o esforço de pensar com realismo e eficiência a ação pastoral não deveria nunca ser separado da atenção aos ‘sinais dos tempos’, que são os sinais da vontade de Deus e daquilo que Ele está realizando na história. A pastoral não deveria pretender substituir-se à ação de Deus, mas integrar-se nela, servi-la.⁶¹⁴

Nesse sentido, conforme Antoniazzi, é preciso distinguir ao menos três níveis:

- O nível “micro”, da pessoa;
- O nível “meso”, dos grupos, comunidades, redes de comunicação;
- O nível “macro”, das grandes estruturas socioeconômicas e políticas.

De acordo com o autor, a pastoral hoje na cidade deve se preocupar com: 1) atendimento pessoal; 2) redes de comunicação; 3) presença pública da Igreja.

7.11.1 O nível micro: a pessoa

No nível “micro” é preciso favorecer uma sociabilidade fraterna e comunitária, como também destacar a importância da pessoa. Para Antoniazzi, a pastoral deve, antes de tudo, levar a sério “a necessidade de tratar as pessoas como pessoas, valorizando os dons e a liberdade de cada uma”. “Não se trata de instaurar simplesmente um “atendimento personalizado”, mas de repensar a vivência da fé cristã assumindo a experiência pessoal como central. As pessoas procuram hoje “construir a si mesmas” ou “o cuidado de si mesmas”.⁶¹⁵ O tratamento que recebem da comunidade eclesial deveria mostrar algo do amor de Deus para com cada um de seus filhos. Daí, por exemplo, a importância da “acolhida”, que de fato está tornando-se uma preocupação efetiva e positiva em muitas comunidades”. Nos relatos, pudemos perceber, muitas vezes, o destaque à acolhida comunitária.

Uma proposta eclesial que atinja a pessoa precisa não ficar só no plano racional, do discurso e da mensagem, como trabalhar a emoção, os gestos, o corpo, o material, como observaram McGuire e Parker.⁶¹⁶

⁶¹⁴ ANTONIAZZI, 2002, p. 262.

⁶¹⁵ ANTONIAZZI, 2002, p. 263.

⁶¹⁶ MCGUIRE, 2008; PARKER, 2011.

Esta mudança de enfoque e atitude pode levar a repensar a atuação pastoral. Nas comunidades não se leva em conta a diversidade de crenças e atitudes entre os próprios luteranos, e ainda se faz as mesmas exigências a todos, sem distinção. Por várias vezes, percebemos que os relatos dos novos membros mencionam a adoção de práticas religiosas do catolicismo popular entre a membresia tradicional, isto é, de pertencimento atribuído. Nos grupos de formação, misturam-se pessoas que têm graus muito diferentes de familiaridade com a doutrina e a prática luterana, quando o atendimento deveria ser diferenciado, possivelmente *personalizado*, à medida de cada um.

7.11.2 O nível meso: os grupos

A estrutura básica da nossa ação pastoral é a comunidade. Devemos nos dar conta das novas condições em que ela se encontra no mini mundo urbano ou da megalópole. Ela não é mais aquela realidade relativamente isolada e autossuficiente, que até há pouco existia no meio rural e nas pequenas cidades. Devemos compreendê-la e adaptá-la ao mundo da grande cidade e das modernas comunicações. Essas mudanças podem ser descritas sumariamente como abrir a paróquia tanto para “baixo” (multiplicando grupos, comunidades menores, movimentos, pastorais, com maior autonomia para o ministério dos leigos) quanto para “cima” (integrando a paróquia na forania ou nas estruturas da paróquia). É importante considerar a diversidade das paróquias, numa realidade urbana muito diversificada, que tende a separar, mais nitidamente que no passado, ricos e pobres, bairros de classe A e conjuntos populares ou favelas. Em São Luís, os relatórios pastorais⁶¹⁷ apontavam que os membros sulistas, que viviam nos bairros nobres, não desejavam fazer parte da comunidade na periferia. As paróquias centrais podem prestar serviços de nível urbano (abertos a toda a cidade); as paróquias de periferia podem desenvolver comunidades locais, que ainda são possíveis e úteis nesse contexto.⁶¹⁸

Os grupos de fé podem ser extensões da igreja para fora dos espaços convencionais. Como espaço de comunhão e fraternidade, favorecem o atendimento a diferentes demandas, como coral, grupo de mulheres, crianças, casais, idosos, saúde, meditação, oração, etc.

É importante mencionar que o trabalho com os grupos não deve ser independente e autônomo ao serviço comunitário, mas integrado, criando-se para isso espaços de trocas nas celebrações.

⁶¹⁷ IECLB, 2008.

⁶¹⁸ ANTONIAZZI, 2002, p. 263s.

7.11.3 O nível macro: presença pública da Igreja

Para Antoniazzi,⁶¹⁹ nas sociedades urbanas e modernas é preciso modernizar a estrutura de atendimento das comunidades, desenvolvendo atividades pastorais de nível urbano que completem e reforcem o trabalho pastoral das paróquias (comunidades). É preciso criar canais de comunicação, na qual o fiel tenha a disposição múltiplas possibilidades de comunicar-se com a palavra e a vida Igreja (TV, rádio, impressos, leitura da Bíblia, CDs com música, participação nas celebrações e grupos de fé).

No meu artigo sobre “Os limites das igrejas na esfera pública”,⁶²⁰ mencionei que as igrejas precisam rever a relação entre discurso institucional, recepção da membresia a esse discurso e o respaldo social da mensagem veiculada. Nesse sentido, a Igreja tem uma responsabilidade também com relação à sociedade e às suas “macroestruturas” políticas e econômicas. A Igreja deve ao menos exercer sua diaconia, sua missão de serviço para aliviar ou curar os sofrimentos das inúmeras vítimas da atual deterioração das relações sociais.

Tudo isso vai exigir uma profunda revisão dos papéis e da preparação dos agentes de pastoral. Na entrevista concedida pela ministra que atua em São Luís do Maranhão, é relatado que ela não recebeu formação adequada para trabalhar no contexto em que atua. Falta-lhe uma teologia da missão, o que na prática, permitiria usar ferramentas e subsídios no trabalho pastoral. Ainda a formação teológica dos pastores está fundamentada no desempenho de trabalho em comunidades tradicionais e rurais.

Conforme Antoniazzi, dois aspectos são relevantes: a) É preciso que os ministros ordenados (pastores, catequistas, missionários e diáconos) e seus colaboradores mais próximos aceitem a mudança das condições de trabalho e, conseqüentemente, das prioridades e do estilo de sua ação.⁶²¹

No caso da Igreja Católica, e vale também para a IECLB, nas metrópoles brasileiras, as pessoas deixam progressivamente (e em certos ambientes maciçamente) de procurar a Igreja por ser a religião de sua família e tradição cultural, o agente de pastoral (em particular o pastor, em contato direto com o povo) não pode ficar “esperando” que os fiéis o procurem, mas deve procurá-los, aproximar-se deles, procurar convencê-los e ajudá-los a descobrir a grandeza e a beleza da fé cristã e da vida fraterna numa comunidade cristã luterana.

⁶¹⁹ ANTONIAZZI, 2002, p. 264ss.

⁶²⁰ BARTZ, Alessandro. Limites para uma agenda pública das igrejas na alta modernidade In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto. *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 137-158. TP vol. 2.

⁶²¹ ANTONIAZZI, 2002, p. 265.

O ministro deverá também ter consciência de que o luteranismo encontra hoje a concorrência de outras religiões e que a mentalidade moderna, inclusive a que reina na mídia, não aprecia a imposição dogmática da verdade, mas quer que cada religião ou instituição proponha seu ponto de vista, deixando a última palavra à liberdade do indivíduo.

Às vezes, o número de luteranos tradicionais é suficiente para criar a ilusão de atuação adequada. A atividade pastoral esgota-se no trabalho rotineiro, como celebrações, sacramentos, grupos de fé, que torna o trabalho pesado, e impede o ministro de cuidar das novas exigências do seu público potencial. “O pároco é inclinado a recusar toda novidade na ação pastoral, porque não suporta mais trabalho e particularmente o trabalho desgastante de lidar com o novo, o desconhecido, que exige mais preparo e muitas vezes a paciência da aprendizagem na base de “ensaio e erro””.⁶²² Ouvei do pastor da comunidade do Rio de Janeiro que não tinha sentido deslocar-se duas horas pelo trânsito caótico da cidade para fazer uma visita, pois a chance dela dar certo era muito pequena.

Em nível urbano, a participação das lideranças comunitárias é decisiva. Nesse sentido, é bom que o trabalho pastoral seja compartilhado com lideranças dispostas a servir à Igreja. Essas lideranças precisam oferecer apoio aos candidatos a novos membros, auxiliando-os em suas dúvidas, criando espaços de acolhimento comunitário e de suporte à fé.

Para a pastoral, é importante mencionar que

em formas diversificadas, muitas vezes marcadas pelo individualismo e o subjetivismo modernos, o povo das grandes cidades busca intensamente na religião um caminho de realização pessoal, de saúde corporal e espiritual, de descoberta do sentido e do gosto de viver. O terreno é, portanto, propício a uma proposta religiosa, como a cristã, que valoriza a pessoa e se funda essencialmente na revelação do amor de Deus para com toda criatura humana. ‘Creio no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim’ (Gl 2,20). Mas é preciso aceitar o desafio de uma sociedade em que a proposta religiosa passa pela escolha e a liberdade do indivíduo. Por que o cristão teria medo dela? Não é ‘para a liberdade que Cristo nos libertou’ (Gl 5,1)? ‘Onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade’ (2 Cor 3,17): Esta é a nossa mensagem. Desde cedo, os cristãos aprenderam que precisavam testemunhar pessoalmente sua fé, até os confins da terra e no correr dos séculos, sem medo de mudanças, sem deixar de construir pacientemente, cada dia, novas relações sociais e novas expressões da comunhão eclesial, perseverando (cf. At 2,42).⁶²³

Por último, a internet é um meio imprescindível para a presença pública da comunidade. O site da IECLB oferece um local para troca de informações, publicização das atividades e experiências comunitárias. Foi por meio da internet que as primeiras lideranças da comunidade de São Luís encontraram a mensagem luterana. Também textos da internet foram utilizados na evangelização das pessoas. Ainda por meio da internet adeptos da

⁶²² ANTONIAZZI, 2002, p. 266.

⁶²³ ANTONIAZZI, 2002, p. 267.

comunidade do Rio de Janeiro souberam da existência da comunidade e a puderam visitar. Na era da comunicação é importante que cada comunidade tenha seu espaço virtual, alimente-o com informações. Esta atividade se coloca como uma presença pública da igreja para fora dos espaços convencionais.

A pergunta pelo tipo de igreja a ser na cidade pode ser respondida com ações eclesiais que visem a alcançar respaldo na grande cidade, atingindo pessoas das mais diferentes formas, como exercendo a ação missionária para fora dos muros internos. Para atingir pessoas é preciso agir em diferentes frentes, mas sem descuidar do público tradicional. E mais, a adesão de diferentes pessoas pode ser utilizada como uma ferramenta que possibilite o envolvimento de toda a comunidade e a renovação de seu compromisso e vinculação institucional.

7.12 Considerações finais

O contexto religioso brasileiro se configurou historicamente a partir de diferentes tradições religiosas. Os diversos catolicismos, as tradições africanas, os protestantismos, o espiritismo e as novas religiosidades dinamizaram as práticas, as crenças e as cosmologias presentes no campo religioso. No plano cultural, a sociedade modifica e é modificada pelo amplo conjunto de ofertas religiosas que se ampliam até chegarmos a um quadro de diversificação e pluralismo religioso. Nesse quadro, o cristianismo e suas instituições reinam soberanamente, mas a busca pelo sagrado vai além do institucional. Mais do que separar a fé da vida, o material do imaterial, a crença da prática, os sujeitos religiosos foram compondo uma fé que incluía e flertava com as diferentes religiões, uma flexibilidade permitida pela herança cultural do catolicismo, mais universal e menos romano, que o diferencia do rigor protestante. Por isso, no campo religioso brasileiro é comum ouvirmos que “toda religião é boa”, e que “Deus é o mesmo”. Recentemente, com o pentecostalismo criam-se fissuras e competição não só pela oferta denominacional, como pela condenação da manifestação do sagrado em outros grupos religiosos, isso como compreensão teológica e como meio de disputa por plausibilidade e mercado religioso.

Como parte do protestantismo, mas diferente desse em muitos aspectos, sobretudo, na tolerância em relação à diversidade de pertencer e crer, o luteranismo é desafiado pela mobilidade e o pluralismo religioso, os quais trazem também oportunidades para a IECLB. Em suas comunidades urbanas, em busca de espaço na concorrência religiosa, a Igreja Luterana se coloca como uma oferta atraente e “sediciosa”. Ao agregar em seu meio pessoas

com itinerários religiosos dinâmicos e movimentados, ela se oferece como um espaço espiritual que acolhe as diferenças, sem exigir a negação da caminhada religiosa traçada, bem como não cria exigências formais para a membresia, a não ser a aceitação de suas bases confessionais, o que nossa pesquisa demonstrou, carece de discussão, pois encontramos bases teológicas pouco ortodoxas, nas adesões às suas comunidades.

Uma organização eclesial do tipo “igreja”, como é a IECLB, fundamentada na teologia da graça, apresenta pouca exigência formal de membresia, contribuindo para novas adesões menos rigorosas. A não exigência de uma opção pessoal moralmente qualificada para fazer parte dela, permite espaços para uma diversidade de “tradições” eclesiais e religiosas.

É importante decifrar as trajetórias das pessoas que aderiram às suas comunidades e buscar atender a essas expectativas. Para isso, o atendimento individual é imprescindível, e ponto a ser refletido, assim como os grupos alternativos – pequenas comunidades, dentro da comunidade – e sua atuação no espaço público.

É fundamental aprender a lidar com uma situação desfavorável, em que a igreja perde espaço e fiéis. É necessário sair de uma posição em que sua reprodução se dava de forma quase automática, transmitida através da família, para uma posição inédita, de ter que “disputar” fiéis, ensaiando formas de proselitismo (no sentido de fazer prole). As comunidades da IECLB podem oferecer relações de vivência da fé e humanas, tornando-se um espaço de acolhimento e de comunhão.

Abrimos o primeiro capítulo com o discurso do migrante religioso que atribui o sacrifício pessoal à graça alcançada e relacionamos com Weber, em sua percepção do religioso como meio de viver bem a vida. Agora podemos concluir com Terrin, o qual explica o pragmatismo religioso com uma citação de William James: “A consciência religiosa não exige mais nada. Deus realmente existe? Como é que existe? O que é? Essas são todas questões irrelevantes. Não Deus, mas a vida, um pouco mais de vida, uma vida mais ampla, mais rica, mais satisfatória, isso é, em última análise, a finalidade da religião. O amor à vida em todo e qualquer nível de desenvolvimento é o verdadeiro impulso religioso”.⁶²⁴ Com isso, não estamos negando uma visão que encontra na religião valores substanciais, como oferta de sentido, conforme Weber, mas complementando suas percepções da religião, atualmente, muito mais um meio de obter uma vida boa no plano terreno, do que um meio doloroso para alcançar o plano celestial.

⁶²⁴ JAMES *apud* TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*. Loyola: São Paulo, 1996, p. 220.

É, nesse sentido, que a IECLB torna-se uma proposta e oferta eclesial que auxilia a viver a vida sem o peso das cosmologias e dualismos do campo religioso que têm atormentado adeptos de outras confissões religiosas, e como mensagem libertadora, a IECLB se torna aos poucos um espaço para todas as pessoas. Há quem a procure para em seu meio viver a fé exclusivamente, buscando espaço para participação, há outros que a buscam para resolver problemas prementes e crises pessoais situacionais, portanto, para motivos convergentes. Estes se somam aos membros tradicionais que procuram a igreja para um rito de passagem, ou ao membro festivo, ocasional. Ao lado de pertenças tradicionais, fixas, imóveis, convive-se com pertenças flexíveis, móveis, não exclusivas. Temos indícios de uma igreja que se sofre as ações do campo religioso brasileiro, como o influencia e contrapõe-se a ele.

Para finalizar, concluímos com as reflexões sobre o campo religioso brasileiro, nas palavras de DaMatta:

Assim, se no Natal vamos sempre à Missa do Galo, no dia 31 de dezembro vamos todos à praia vestidos de branco, festejar o nosso orixá ou receber os bons fluidos da atmosfera de esperança que lá se forma. Somos todos mentirosos? Claro que não! Somos, isso sim, profundamente religiosos. Realmente, se o mundo real exige um comportamento coerente e uma conduta marcada pela exclusividade (não posso ter dois sexos, nem duas mulheres, nem duas cidadanias, nem dois partidos políticos ao mesmo tempo...), no caminho para Deus, e na relação com o outro mundo, posso juntar muita coisa.

[...] Posso juntar, somar, relacionar coisas que tradicional e oficialmente as autoridades apresentam como diferenciadas ao extremo. Tudo aqui se junta e se torna sincrético, revelando talvez que, no sobrenatural, nada é impossível. A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo. [...]

O outro mundo tem muitas formas e são vários os caminhos de se chegar até ele no Brasil. Mas, por detrás de todas as diferenças, sabemos que lá, nesse céu à brasileira, é possível uma relação perfeita de todos os espaços. Essa, pelo menos, é a esperança que se imprime nas formas mais populares de religiosidade...⁶²⁵

⁶²⁵ DAMATTA, 1998, p. 78-79.

CONCLUSÃO

O cenário religioso moderno vem se modificando principalmente nas últimas décadas. A autonomia do sujeito, que escolhe a religião a seguir, sem sofrer sanções, a diversificação das alternativas religiosas, o pluralismo religioso, as transformações nas tradições religiosas já consolidadas e o aparecimento de novos movimentos religiosos dinamizam o campo religioso ocidental, inclusive o brasileiro. No Brasil, o cristianismo, em sua diversificação, reina absolutamente, contudo a alta mobilidade e os diversos percursos religiosos evidenciam uma pluralidade nesta própria tradição religiosa.

Atualmente, as tendências do campo são o decréscimo do número de fiéis do catolicismo, o crescimento das pessoas sem religião, e a ampliação e diversificação dos grupos religiosos protestantes. O protestantismo, nas variantes pentecostais, ganha espaço e disputa fiéis em todos os segmentos, principalmente, no celeiro católico, uma espécie de “doador universal”. Ainda as igrejas protestantes tradicionais veem sua membresia tradicional migrar entre o próprio segmento, ir para o catolicismo ou para o grupo dos sem religião. Não, por último, o espiritismo e os novos movimentos religiosos atuam no campo através de formas de crer que contagiam o cristianismo. Mais do que separar a fé da vida, o material do imaterial, a crença da prática, os sujeitos religiosos foram compondo uma fé que incluía e flertava com as diferentes religiões, uma flexibilidade permitida pela herança cultural do catolicismo, mais universal e menos romano, o que o diferencia do rigor protestante. Importa lembrar que, no Brasil, o quadro sincrético é anterior a figura do indivíduo religioso.

Os altos índices de mobilidade religiosa na atualidade levou-nos a perguntar, com Benedetti, de onde para onde vai o trânsito, já que cada vez menos se trata de universos simbólicos constituídos. Vimos com Fernandes que as migrações religiosas têm, por um lado, motivação religiosa, e por outro lado, indicam a busca pragmática por um lugar onde se possa se “sentir bem”. Os migrantes religiosos fazem parte de um imaginário social no qual a religião não precisa oferecer conteúdos teológicos ou normativos que venham a fortalecer os vínculos com a comunidade religiosa, mas antes esta relação é fortalecida pela capacidade da instituição em dar suporte e sentido às comunidades de fiéis que tendem a propiciar uma vivência religiosa mais subjetiva que objetiva, mais emocional do que racional. A própria Fernandes nos alertou para a utilidade de uma concepção de “experimentação” da religião no mundo moderno, com destaque ao Brasil, através dos dados apresentados pelo censo de 2010. Nesse sentido, uma religião vivida apresenta-se como um novo paradigma para o estudo da

religião, mas não se opõe a uma religião institucionalizada, pois, ao autorreferenciarem-se, uma complementa a outra.

Os levantamentos citados sugeriram a existência de novos fluxos de interações simbólicas e novos padrões de religiosidade. Diante das limitações metodológicas das pesquisas abordadas no primeiro capítulo, observou-se que tanto a correlação quanto a interpenetração das crenças devem ser indicadas nas trajetórias individuais e não nas instituições, assim como a mobilidade precisa ser vista para além da migração institucional, quando afloram as simultaneidades, as duplicidades e as multiplicidades das vivências religiosas. Na busca de compreensão do tipo de ação comunitária, que só pode ser alcançada “a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos”, conforme escreveu Weber, é na *trajetória* que podemos alcançar o “sentido” para a ação religiosa, já que os efeitos externos são multiformes. Dessa forma, destacamos a necessidade de trabalhar com as subjetividades dos indivíduos que escolhem a religião a seguir num quadro de mobilidade religiosa.

Deve ser dito que no processo de migração religiosa – no Brasil, quase um quarto da população adulta mudou para uma religião diferente da de nascimento – os cientistas sociais da religião preferem não empregar a categoria de conversão, por considerarem-na pouco abrangente no estudo das diversidades de fatores que envolvem a mudança de religião, assim como o papel ativo do indivíduo. Ao invés de falar em conversão, preferem os termos *passagens*, *itinerários*, *múltipla pertença*, o que indica mudança de religião sem grandes conflitos internos (do indivíduo) e externos (do entorno social).

Especialmente, a partir da entrada do protestantismo no país, a religião que se processa hoje já não é aquela na qual se nasce, adscrita, mas a que se escolhe, adquirida. A religião que alguém elege para si hoje, escolhida numa pluralidade em expansão, possivelmente, não é a mesma que se seguirá amanhã, mencionou Prandi. Deste modo, ao estudar a mudança religiosa entre pentecostais, Patricia Birman defendeu a mudança de religião como uma “passagem”, enquanto a antropóloga Clara Mafra utilizou o conceito de “conversão minimalista”, em contraposição ao paradigma paulino de ação externa, que promove rupturas drásticas, no processo de conversão. O que parece preocupar às nossas intérpretes do campo religioso brasileiro é a participação do indivíduo bem como a ausência de radicalismos na mudança de pertença religiosa. O limite de ambas as intérpretes é ter utilizado o caso da IURD para montar suas teorias, igreja peculiar, que não corresponde ao todo do pentecostalismo brasileiro.

Ronaldo Almeida e Paula Montero alertaram que o conceito weberiano de conversão, que até muito recentemente explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo, não parece mais capaz de elucidar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si, pois a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas. Também vimos que Lísias Negrão, ao sugerir a existência de um “denominador religioso comum”, descreve que esta base desmente a noção de conversão religiosa. Dessa forma, a migração de um grupo religioso para outro não requer ressocialização individual, e pode ser entendido como uma simples adesão, motivado por eventos específicos na história da vida individual. Ainda a visão positiva das diferentes religiões no Brasil facilitaria o trânsito entre as religiões. Percebemos que as rotas de migração religiosa problematizam as análises de Negrão, ao evidenciar caminhos que não se cruzam na mobilidade, como a pentecostal/tradições afro-brasileiras, ou espírita/pentecostal. Por outro lado, as novas interações religiosas e o simbólico indicam que o trânsito está na mobilidade das práticas e das crenças que vão sendo ressignificadas com o deslocamento de pessoas entre as religiões instituídas.

Já Hervieu-Léger compreende a conversão num sentido amplo. Este conceito deve ser reinterpretado, não abrangendo somente rupturas de identidades, ou narrativas com a presença de “antes” e “depois”, podendo ser utilizado para designar a redescoberta da própria tradição religiosa, aumentando os níveis de participação. Quando já adultos indivíduos encontram a graça de Deus na religião que desprezaram a vida toda. A teóloga Lienemann-Perrin alertou-nos para as dificuldades que os teólogos enfrentam ao operarem com uma visão fechada sobre a conversão à luz de textos neotestamentários, pois a relação entre Cristo e os seguidores não apresenta constância, como nos relatos em que não se têm mais notícias sobre os personagens, como é o caso de Nicodemos, em João 3.

Chamamos a mudança de religião, dentro de uma mesma tradição religiosa, sem mudança de identidade, de adesão eclesial. Nesse tipo de migração religiosa, não há rupturas pessoais com os grupos primários e com a sociedade, e tampouco há a aceitação uniforme do corpo teológico-confessional da instituição escolhida. No entanto, a adesão resulta num rito de passagem, que pode fortalecer a mudança institucional e de identidade religiosa, como os estudos de caso mostraram ao analisar as trajetórias religiosas e o processo de integração e participação nas comunidades descritas.

Mesmo assim, relatos de adesões, em contextos marcados pela presença significativa de grupos pentecostais, como é o caso da Comunidade Luterana de São Luís, exigem alguns cuidados ao se abandonar de uma vez por todas a concepção de conversão. Nos estudos de

caso, em geral, a adesão eclesial serviu como explicação para a mobilidade, porém identificamos relatos semelhantes a conversões. Certamente, não se pretende designar simplesmente toda experiência de transformação como conversão. Entretanto, na medida em que tal mudança tem uma conotação religiosa e produz uma mudança real na vida dos crentes, ela constitui um aprofundamento discursivo e prático de sua fé, podendo, por conseguinte, ser considerada com razão como de fato uma conversão. Diante das inquietações na compreensão de conversão, entre os especialistas da religião, evitamos, por ora, fechar a análise num conceito e deixamos aberta a escolha da categoria para interpretar o fenômeno da transição religiosa entre grupos cristãos no Brasil, inclusive no luteranismo.

A partir da sociologia da religião, apresentamos o luteranismo, no contexto religioso brasileiro, através de alguns indicadores, orientando-nos, especialmente, pela guinada dos anos 1970, em que juntamente com outras religiões, passou por uma alteração de função. A introdução do protestantismo, no Brasil, a partir do século XIX, deu-se por motivos diversos. Entre os protestantismos instalados aqui, o de rito luterano acompanhou a rota dos imigrantes, sobretudo, alemães. As dificuldades civis encontradas pelos imigrantes no país, somadas aos locais utilizados pelo governo imperial para seu assentamento, facilitaram a formação, em alguns locais, de “ilhas alemãs”.

Com a unificação alemã, e o crescente interesse ideológico e econômico do segundo *Reich*, através do *pangermanismo*, buscou-se relacionar religião (evangélica) e etnicidade (povo alemão). A construção de uma teologia das ordens da criação permitiu que a compreensão de povo alemão fosse ampliada para além das fronteiras geográficas, esticando-se para a ascendência sanguínea, o que levou alguns teólogos a defender uma correlação entre povo e religião, no caso os imigrantes alemães e o protestantismo luterano.

As consequências da Primeira Guerra Mundial repercutiram na organização regional dos sínodos e nas comunidades luteranas no Brasil, principalmente, pelas medidas de nacionalização tomadas pelo governo brasileiro. No período entre-guerras e durante a Segunda Guerra Mundial, novamente, buscou-se a nacionalização do país, através da naturalização e aculturação dos imigrantes, a partir de ações de nacionalização e fechamento de escolas comunitárias, no controle das atividades coletivas dos imigrantes e nas atividades e serviços religiosos.

Com o fim da Segunda Grande Guerra, começa uma guinada histórica e ideológica nos âmbitos eclesiásticos, que cria sementes para a paulatina inserção social do protestantismo étnico luterano no Brasil. Com a aproximação dos sínodos existentes, foi possível a formação da Federação Sinodal, em 1949, que se entende como Igreja de Confissão Luterana no Brasil,

assumindo as responsabilidades deste confessar junto ao povo brasileiro. Com a fusão dos sínodos, a partir de 1968, surgiu a IECLB. Como recorte histórico, diante das constantes crises políticas no país e na própria Igreja, a década de 1970, com o mote da responsabilidade social da Igreja, modificou seu *status* de “gueto” para uma condição de participação social. Este recorte serve como baliza para a atuação política eclesial junto ao Estado brasileiro, o que não significa reorientação política e ideológica de suas comunidades de base. Estas sofreram maior e significativo impacto com as mudanças sociais decorrentes da modernização, industrialização e urbanização. Com isso, a situação de fechamento interno das comunidades, bem como um quadro de crescimento natural da IECLB, decorrente das condições estáveis que elas vivenciavam, começam a mudar, principalmente, porque são abaladas pelas ondas de migração e pelo empobrecimento dos povos oriundos de áreas rurais. Com o êxodo rural e a hipertrofia dos centros urbanos, as raízes culturais vão se desfazendo, alterando as tradições herdadas, como as religiosas.

Nas últimas décadas, do século XX, as comunidades da IECLB passam por transformações profundas, decorrente de um processo de adaptação às demandas sociais e culturais, o que afetaria, principalmente, seu elemento mais forte de coesão e de identidade, a língua alemã. A miscigenação progressiva dos descendentes de imigrantes e a perda de costumes ligados às tradições herdadas forneceram uma dinâmica bastante difícil para uma igreja que buscava se autoafirmar em terras brasileiras. Já na década de 1980 é possível ouvir vozes das instâncias diretivas da Igreja orientando as comunidades para a abertura às pessoas de outras etnias e costumes. É a missão evangélica em sua universalidade orientada pelo “ide, pois, e ensinai a todos os povos e batizai-os” (Mt 28.19), que não faz distinção entre pessoas (At 10.34), conduzida como uma orientação da IECLB às suas comunidades, mas também como uma necessidade num quadro de miscigenação e dificuldades no campo religioso brasileiro. Portanto, a função desempenhada pelo luteranismo, de preservação do patrimônio histórico-cultural alemão, vai aos poucos perdendo sua força, sendo que a teologia e a confessionalidade irão ocupar o lugar da etnia. Percebemos com Westhelle, que nesse processo de contextualização, a instituição se sobrepôs à linguagem religiosa comunitária.

O luteranismo brasileiro, ao não fazer uso do recurso da *conversão*, encontra ultimamente dificuldades no campo religioso brasileiro urbano. A maior parte de sua membresia tem uma relação tradicional com a IECLB, isto é, a Igreja é vista como herança familiar. Mesmo que as instituições familiares, ao adaptarem-se às formas culturais e sociais do país, tenham provocado a adaptação das estruturas das comunidades ao tecido social, atualmente, com a progressiva individualização e a escolha pessoal da religião, o crescimento

da IECLB, somente por intervenção e transmissão da religião pela família, pode revelar percalços em sua continuidade.

A IECLB vem aos poucos redefinindo e reorientando-se para além do binômio etnia e religião. Nesse sentido, este estudo pôde mostrar que as novas adesões não são resultados de laços étnicos relacionados à tradição alemã. De todo modo a inserção do luteranismo no mundo urbano vai exigir novas elaborações eclesiais. Não há dúvidas de que o luteranismo apresenta dificuldades enormes na atuação em comunidades urbanizadas, principalmente ao lidar com o público que lhe é estranho e desconhecido.

Nesse cenário religioso moderno, o luteranismo, como um movimento religioso institucionalizado, depara-se com pertencimentos e compromissos religiosos que vêm passando por modificações profundas. Apesar de observarmos velhas configurações de participação, como a mudança de pertença pela via do casamento, novas pertenças chamam a atenção, principalmente, pela eleição individual de um modo teológico e doutrinário, maior flexibilidade institucional – que se adapte a estrutura e trajetória do próprio indivíduo – menor exigência em relação a compromissos formais entre indivíduo e instituição, forma tradicional e convencional de ser uma comunidade religiosa num contexto marcado pela pluralidade de religiões e modos de crer. O protestantismo de rito luterano, como uma proposta eclesial, ganha e perde espaço no campo religioso brasileiro. Vê sua membresia de dissolver em outros grupos denominacionais, concorrentes, como também recebe adeptos de outras igrejas. Nessa tese, na delimitação da pesquisa, escolhemos a porta de entrada. Entre as comunidades que serviram como estudo de caso, observamos o seguinte:

Na Comunidade Luterana de Sapucaia do Sul, as motivações para a mudança de igreja ocorreram pelo casamento, envolvendo a família e a nova comunidade de fé. A passagem de uma igreja para a outra, na grande maioria dos casos, é marcada por um rito de passagem, como a benção matrimonial. Os níveis de participação do cônjuge, na grande maioria dos casos, eram pouco efetivos, senão frouxos, confrontando-se com a participação efetiva da maior parte dos informantes no catolicismo. Diante disso, boa parte deles buscou envolver os filhos na comunidade, para que não perdessem a socialização religiosa. Nos casos em estudo, a passagem ocorre sem grandes dificuldades, mas também pode ser tensa, envolvendo discussões profundas, no momento em que a decisão pela igreja do cônjuge é tomada. Ainda a passagem para a IECLB foi facilitada pelos impedimentos criados pela igreja de origem e pela não exigência de negação da caminhada de fé realizada na igreja anterior.

As concepções de fé da igreja de nascimento continuaram presentes, tanto nas crenças, através de concepções, visões de mundo, credos, quanto nos ritos, compartilhadas

como hábitos e costumes herdados das gerações anteriores. Apesar dos informantes declararem sentir falta de algumas práticas religiosas anteriores, elas aparecem como elementos isolados – uma eucaristia celebrada de forma mais íntima, a necessidade de se confessar antes da comunhão –, que logo passam a ser substituídos por outros, atuando mais como um saudosismo, como as vigílias, os cafés na infância e juventude. Em alguns casos, ao adotar às novas práticas religiosas, os adeptos acabam assumindo as diferenciações entre as igrejas como elementos que compõem sua nova identidade de fé.

A vivência da fé é mais intensa em alguns casos, em outros casos é mais branda. A vivência da religião, no recinto doméstico, é marcada por orações, leituras de devocionais e da Bíblia, especialmente dos salmos. É principalmente aqui que as práticas religiosas de origem continuam presentes. A falta de algumas práticas religiosas na nova comunidade pode ter contribuído para que a vivência de fé mais intrínseca não tenha sido abandonada. As práticas religiosas anteriores permanecem muito presentes na vida de fé doméstica, constituindo casos de vivência religiosa dúplice.

No processo de adesão/conversão, alguns informantes rompem com a igreja de origem, de formação primária, a tal ponto de fazer críticas a suas tradições, como adoração às imagens, crenças populares e romarias. A passagem de uma religião a outra chama a atenção, sobretudo, porque dá lugar, ao mesmo tempo, à opção de uma nova adesão e à expressão desenvolvida de um refuto – ao menos de uma crítica – de uma experiência anterior.

Na comunidade luterana do Rio de Janeiro, uma comunidade clássica, das mais antigas da IECLB, reduto de imigrantes alemães, com traços históricos e de opção consciente por uma igreja étnica, hoje sofre as agonias da condição urbana, social, cultural e religiosa de um contexto de pluralismo e trânsito religioso. Percebemos que a comunidade recebe adesões, mesmo que poucas, entretanto, a participação de simpatizantes, pessoas que não criam vínculos formais com a comunidade, deu-nos indícios de mudanças profundas na comunidade. Os vínculos frágeis entre comunidade e membresia, se não pode ser considerada uma tendência em comunidades urbanas, pelo menos oferece subsídios para a reflexão do tipo de modalidade de filiação, na relação pertencimento e mobilidade.

Os dados analisados evidenciam uma comunidade estagnada e em processo de envelhecimento. A pequena quantidade de batismos, confirmações, casamentos, somados aos falecimentos e a baixa entrada de novos membros, a ausência de grupo de jovens e pouca participação das crianças nos cultos religiosos são fatores que comprovam esta observação. Talvez a relação histórica entre a comunidade religiosa e etnia, e o fato de ter sido a comunidade da capital do país, por tanto tempo, tenha influenciado seu estancamento, ao não

despertar interesse de participação ativa dos membros, que tinham a mentalidade de uma *Volkskirche*. No entanto, existem provas de que mudanças vêm acontecendo, pois não somente as pessoas mudam, como também as instituições vão se adaptando as novas exigências e circunstâncias.

Apresentamos quatro casos que se efetivaram em registro na secretaria da comunidade, e outros quatro casos de participação sem afiliação institucional. Como analisamos adesões a uma religião institucionalizada, que exige participação regular, forma e mantém *habitus* religiosos, tratamos da relação entre mobilidade, integração, participação e frequência. Chamou-nos a atenção a busca por um elo institucional, uma comunidade onde congregar, bem como, em todos os casos, o descontentamento tanto em relação à religião de origem quanto em relação às adotadas nos percursos religiosos. Pode se perceber que o pluralismo religioso abre o leque das alternativas tornando possível a comparação e a escolha de uma oferta disponível e condizente com a expectativa do sujeito. Foi relevante, nessa comunidade, o fato de a pertença religiosa passar a ser uma escolha pessoal, livre de laços simbólicos, como a etnia, a família e a tradição. Embora a integração tenha sido fácil, o envolvimento comunitário é mais intenso em alguns casos e em outros menos. O caso das filiações formais revela adesões exclusivas, diferentemente das encontradas entre os simpatizantes.

O estudo de casos de “simpatizantes” expôs novas pertenças religiosas, casos em que o vínculo religioso não se consolida em adesão. O universo de entrevistados contou com a participação de quatro simpatizantes. Ao serem perguntados sobre os motivos da participação na comunidade religiosa atual, ouviram-se razões diversas como: desentendimento na comunidade de origem, hinos, coral, acompanhamento do companheiro. Chamou a atenção o caso de uma “simpatizante” que participa assiduamente há mais de quinze anos da comunidade, tanto dos cultos como dos grupos de interesse, mas que não quer formalizar sua adesão porque não quer decidir-se por uma única doutrina. Percebeu-se, nesse caso, a bricolagem de crenças composta por doutrinas e concepções neoesotéricas e espíritas, combinadas com elementos da religião católica tradicional, como a devoção e relação de intimidade com “Nossa Senhora”, e compreensões de mundo presente no luteranismo como a incapacidade humana de ser justo perante Deus, retornando sistematicamente à condição de pecador. Por tudo isso, percebemos que os vínculos institucionais na alta modernidade e em contextos urbanizados são cada vez mais fracos, assim como a relação entre instituição e fiel na esfera do crer.

Na comunidade luterana em São Luís, o universo de informantes apresenta um quadro de alta mobilidade religiosa. O elo que aproxima as pertencas é a última filiação religiosa a uma comunidade luterana, uma adesão exclusiva. O caminho percorrido pela maior parte das pessoas entrevistadas segue uma linha amplamente conhecida e já traçada pelos estudos da religião. O indivíduo nasce dentro do catolicismo, mas com o tempo, sem nenhum estímulo, o abandona, indo para algum segmento do protestantismo, na maioria dos casos para o pentecostalismo ou permanece no “limbo” dos sem religião.

A migração religiosa para a IECLB se deu por diferentes motivações. A proposta eclesial atraiu interessados, pois continha elementos que facilitaram sua aceitação. A mensagem da liberdade da pessoa em relação ao estereótipo mantido pelas igrejas pentecostais e a valorização das diferentes experiências religiosas são rudimentos relevantes na interpretação das motivações para a adesão a uma proposta eclesial desconhecida pela maioria absoluta dos depoentes. A mensagem da liberdade trouxe conforto, pois se contrapunha às mensagens veiculadas pelas igrejas pentecostais. Os informantes que aderiram à comunidade pesquisada passaram pelo rito de profissão de fé. Porém, antes disso, receberam formação bíblica, teológica e confessional. Alguns deles foram se integrando através da participação nos cultos e atividades comunitárias, antes de realizarem o rito de passagem. A instituição utilizou a profissão de fé como rito demarcador da adesão, que foi interpretado, muitas vezes, como um rito semelhante à conversão. A mudança de religião também oportunizou mudança de vida e de comportamento.

Numa tentativa de sistematização, os casos de mudança de religião nas comunidades pesquisadas apresentam três modalidades: a) tradicional, b) adesão individual, e c) adesão parcial. Estas modalidades de adesão passam por duas dinâmicas: a da integração do adepto pela família, e a adesão em contexto de pluralismo e trânsito religioso. Nos casos em estudo, na configuração da pertença, conforme a comunidade, há um acento maior nos elementos família, indivíduo ou comunidade. Em ambos os casos, estes elementos puderam ser articulados. Por exemplo, no Rio de Janeiro, na escolha da pertença, o elemento indivíduo aparece com muita ênfase, sobretudo, quando compreendido pela adesão individual, independente do círculo familiar. No caso da região metropolitana de Porto Alegre, está presente o elemento familiar (tradicional) como aglutinador da mudança de pertença. Já no caso de São Luís, no Maranhão, um grupo reunido em torno de uma comunidade aparece com mais vigor, como destacaram-se a escolha individual da religião e o pluralismo religioso na família.

a) adesão tradicional: a mudança de igreja pelo casamento permite novas socializações secundárias, através de uma invalidação, ao menos pública, da instituição anterior, e da forte participação da família na decisão e integração do novo adepto. Como a formação teológica e a exigência institucional sobre as práticas religiosas são frágeis, a multiplicidade de crenças apareceu nos relatos individuais. O abandono das práticas religiosas anteriores ocorre de forma diversa, mais fortemente em alguns casos, enquanto em outros não ocorre, criando-se um discurso defensor de um bilinguismo religioso – bricolagem. Nesses casos, a adesão tradicional se aproxima da adesão parcial.

b) adesão individual: ocorre quando o migrante religioso escolheu uma comunidade da IECLB para congregar e viver a fé. Os relatos de afiliação indicaram aproximações com os relatos tradicionais de conversão, quando a mudança religiosa é interpretada como possibilitadora de uma nova vida, em seus aspectos individuais e sociais, como a economia doméstica, as relações interpessoais e familiares. As adesões individuais evidenciaram diferentes níveis de participação comunitária.

c) adesão parcial: com a individualização da fé, percebe-se um processo de desligamento da instituição, não mais percebida como única informante e produtora da religião. Esta dinâmica está relacionada à abundância de ofertas e crenças religiosas no campo religioso brasileiro, sobretudo, no urbano. As relações comunitárias, quando mediadas pela individualização, são bastante frágeis. Em alguns casos, há uma relação de afiliação, mas sem adotar plenamente as doutrinas da instituição escolhida, enquanto outros a afiliação deu lugar a participações de “simpatizantes”.

A adesão eclesial é marcada por ritos como o batismo, profissão de fé, bênção matrimonial. Contudo, percebemos que o rito demarcador não atua em todas as migrações, e é interpretado através de diferentes significados conforme a trajetória religiosa do adepto. A incorporação deste ocorre através da participação, da frequência aos cultos e dos grupos de fé. A continuidade e o compromisso com a instituição dependerá de fatores como atendimento individual, suporte institucional e visitação à membresia.

Como um ramo do protestantismo, o luteranismo apresenta similitudes e diferenças com outras vertentes dos movimentos religiosos que se sucederam à Reforma Protestante. No contexto brasileiro, ao organizar-se como uma “Igreja”, como é o caso da IECLB, onde a graça de Deus é ofertada a todas as pessoas, essa instituição permite uma diversidade de crença, prática e pertencimento, como expusemos através de depoimentos, nos estudos de caso. Dessa forma, a dinâmica moderna da religião desafia o luteranismo, menos no sentido de que este não conheça e conviva com uma diversidade interna, pois é constituído por

diferentes tradições eclesiais, e mais pela mobilidade religiosa, pela entrada e saída de membresia, bem como o pluralismo religioso, o qual movimenta as pertenças dentro das famílias. Creio que esse é de fato o desafio mais profundo, encontrado nessa pesquisa, que afeta a IECLB: pertencimento e pluralismo. Por outro lado, como destacamos, a IECLB se coloca como um espaço religioso que recebe pessoas com itinerários religiosos dinâmicos, acolhendo-as em seu meio, sem impor exigências legalistas, ou a negação da trajetória religiosa até chegar nela. Ao receber católicos, pentecostais, neopentecostais, possivelmente, teremos comunidades mais plurais em termos de pertencimento, bem como novas linguagens religiosas. Na busca por Deus, através de caminhos institucionais, com percursos acentuados, e marcas trazidas na caminhada de fé, a IECLB, em suas comunidades, é desafiada a ser suporte para uma vivência de fé profunda, tornando-se uma ferramenta da missão de Deus no nosso país.

Em nossa pesquisa nos detemos menos no crer, e mais nas práticas religiosas e níveis de pertencimento. Os estudos de caso nos levaram a busca de decifração dos desafios e oportunidades para a IECLB no contexto urbano. Como desafios, identificamos a escolha pessoal da religião a seguir, as adesões parciais e momentâneas, as bricolagens, vivências dúplices da religião, relativização da comunidade, como entidade normativa, autovalidação do crer e o pluralismo religioso na família. Obviamente, esses desafios estão além da IECLB, e podem ser descritos como dificuldades para todas as igrejas tradicionais. Como oportunidades, identificamos que a IECLB, como um nicho de mercado, tem a oferecer *comunidades de sentido* que abrigam pessoas com percursos religiosos acentuados, que podem encontrar nela um lugar religioso para congregar e vivenciar sua fé. Sua mensagem permite a liberdade cristã, o se opõe ao legalismo e ao dualismo presentes no campo religioso brasileiro. Como os estudos de caso mostraram, a IECLB apresenta pouca exigência formal de membresia, contribuindo para novas adesões menos rigorosas, o que facilita a entrada de diferentes pessoas em seu meio, mas não cria garantias de permanência. Há quem a procure para em seu meio viver a fé exclusivamente, buscando espaço para participação, há outros que a buscam para resolver problemas prementes ou motivos convencionais.

Ao trabalharmos com estudos de caso, não nos é permitido generalizações a toda IECLB. Somos reféns de nosso próprio método. Lançamos algumas hipóteses no início da pesquisa e pudemos testá-las com o estudo de comunidades. Certamente, essas hipóteses podem ser generalizadas, mas deverão ser confirmadas a partir de outros estudos de campo. Mesmo assim, arrisco a mencionar que o modelo eclesial encontrado em Sapucaia do Sul permite paralelos com outras comunidades próximas, como a de São Leopoldo, pelos relatos

de adesão de membros veiculados em seus periódicos. A comunidade do Rio de Janeiro possivelmente encontra similitudes em casos de adesões individuais com outras comunidades urbanas. O caso de São Luís pode encontrar paralelos em outras comunidades presente no solo nordestino, principalmente, nas adesões de católicos não praticantes. Não seria um absurdo mencionar que em todo lugar podemos encontrar adeptos não exclusivos, senão na pertença, na prática e na crença religiosas. A continuidade da pesquisa poderá confirmar as hipóteses acima levantadas. Ainda deverá olhar a porta de saída de membresia, identificando os percursos que os adeptos do luteranismo estão percorrendo após sair dele.

Para encerrar nossas reflexões, cabe aqui a referência à metáfora do “estômago de ruminante” de Catherine Clément,⁶²⁶ em seu *A viagem de Théo*, e sua relação com o campo religioso brasileiro. Assim como a África e a Índia, o Brasil, acrescento, engole o capim estrangeiro e impregna-o com seus sucos, triturando-o e digerindo-o com calma. A África nos trouxe as religiões que se tornaram afro-brasileiras, convivendo sincreticamente com o catolicismo; a Índia ofereceu a noção do karma, que ressignificada pelo espiritismo, constitui um dos fundamentos das religiões mediúnicas e espiritualistas. A Europa nos enviou os imigrantes que nos trouxeram com eles sua religião, entre elas o luteranismo. Há que se avaliar se o “suco” do campo religioso brasileiro impregnou ou não esta vertente religiosa do protestantismo. Até que ponto esta confissão consegue se opor ao campo, que engole e transforma as tradições religiosas que aqui se inserem, teremos que observar através de pesquisas aprofundadas. Assim como os católicos convivem com crenças e práticas dinâmicas e diferentes do normativo, podemos encontrar paralelos entre a membresia luterana? Se o campo religioso brasileiro é um ruminante que contagia tudo com seu “suco”, e tudo devora e transforma, o luteranismo brasileiro tradicional pesquisado, no campo do pertencimento, da prática e da crença, apresentou sérios indícios da influência deste sobre ele. O luteranismo brasileiro deve decidir se aceita essa condição ou se se torna uma confraria religiosa distanciada do campo, que mantém o seu *proprium*, mas que não encontra atração entre os peregrinos e convertidos brasileiros.

⁶²⁶ CLÉMENT, Catherine. *A viagem de Théo: romance das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 525.

REFERÊNCIAS

A CONFISSÃO DE AUGSBURGO 1530-1980. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 176-195.

ALLGAYER, Eni. *História de Sapucaia do Sul*. Porto Alegre: Mercosul, 1992.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Perspectiva*, São Paulo, v.15, n.3, p. 92-101, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994.

_____. Prefácio. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007a. p. 7-8.

_____. *Quem é membro da IECLB?* Carta pastoral. n. 131.806/2007, Porto Alegre, 3 abr. 2007b. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12567>>. Acesso em 1 jan. 2013.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: a Revolta dos “Mucker”, Rio Grande do Sul 1868-1898*. São Paulo: Símbolo, 1973.

ANTONIAZZI, Alberto. Perspectivas pastorais a partir da pesquisa. In: CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. [Organizado por: Luiz Alberto Gómez de Souza; Sílvia Regina Alves Fernandes]. São Paulo: Paulus; 2002. p. 252-267.

BAADE, Joel Haroldo. *Os conflitos comunitários e sinodais e a formação e consolidação da IECLB: as trajetórias da Associação Evangélica de Comunidades e do Sínodo Evangélico-Luterano até a sua fusão e constituição do Sínodo Evangélico-Luterano Unido em 1962*. 2011. 323f. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 2011.

BARTZ, Alessandro. Fragilidade de laços de pertença e de identidade religiosa: aproximações fundamentadas em estudo de caso. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 161-175.

_____. Limites para uma agenda pública das igrejas na alta modernidade In: JACOBSEN, Eneida; SINNER, Rudolf von; ZWETSCH, Roberto. *Teologia Pública: desafios sociais e culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012, p. 137-158. TP v. 2.

_____. Múltiplas pertenças, desinstitucionalização e desregulação da crença: refletindo a modernidade religiosa no Brasil. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v.25, p. 8-18, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/139/191>>. Acesso: 1 jan. 2013.

_____. *Raízes do Brasil, entre o tradicional e o moderno: contrapontos à 'ética protestante' na interpretação do Brasil*. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2009.

BARTZ; Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso? In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal, 2012, p. 231-268.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA, 1990.

BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 9. ed. São Paulo: DIFEL, 1979.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero: uma atualização*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Religião: trânsito ou indiferenciação? In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BEPEC. Bureau de Pesquisa e Estatística Cristã. *Censo 2010: Em meio ao crescimento evangélico, há grande retração das denominações protestantes históricas*. 25 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.genizahvirtual.com/2012/07/censo-2010-em-meio-ao-crescimento.html>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 9-23, 2001.

BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e sociedade*, v. 17, p. 90-109, 1996.

BOBSIN, Oneide. (Org.). *Desafios urbanos à igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1995a.

_____. Luteranos, migração, urbanização e proletarização: observações introdutórias a partir de um estudo de caso. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 29, n.2, p. 207-227, 1989.

_____. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

_____. *Protestantismo à brasileira: Vale Três Forquilhas*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 136-152.

_____. Reflexões sobre a comunidade religiosa em contexto de urbanização. Um estudo de caso. In: BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à Igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1995b. p. 45-76.

_____. Tendências religiosas e transversalidade: hipótese sobre a transgressão de fronteiras. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 39, n. 2, p. 105-122, 1999.

BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. *Mobilidade religiosa e adesão em comunidades urbanas da IECLB*: relatório de pesquisa. São Leopoldo: OIKOS, 2011.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 133-184, 1995.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

BRAKEMEIER, Gottfried. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 175- 195.

_____. O luteranismo como desafio ao pluralismo religioso brasileiro. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. p. 27-37.

BRASIL é referência econômica e religiosa no mundo. *Faculdades EST*, 19 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/brasil-e-referencia-economica-e-religiosa-no-mundo>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 18, n.1, p. 5-22, 1997.

CAMPOS, Leonildo. Novo mapa religioso brasileiro. Algumas características. *IHU Online*. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4587&secao=400>. Acesso em: 1 dez. 2012.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 35-48.

CASANOVA, José. O Brasil é uma potência religiosa global. Entrevista realizada por Rodrigo Cardoso. *Revista Isto É*. São Paulo, n. 2210. 16 mar. 2012. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/194952_O+BRASIL+E+UMA+POTENCIA+RELIGIOSA+GLOBAL+>>. Acesso em: 15 dez. 2012.

CÉSAR, Waldo. A formação da sociedade brasileira e o contexto atual. In: HASENACK, Johannes Friedrich; BOCK, Carlos Gilberto. *Unidade: contexto e identidade da IECLB*. Fóruns IECLB, Blumenau: O. Kuhr, 2006. p. 17-32. v. 1.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.

CLÉMENT, Catherine. *A viagem de Théo: romance das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1998.

DAMBORIENA, Prudencio. *El protestantismo en América Latina*. Friburgo: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962-1963.

DEIROS, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.

DOERZAPFF, S. Rodolfo. As metamorfoses nas atividades da Igreja Martin Luther durante os seus 180 anos de existência. *Boletim Informativo da Igreja Luterana Martin Luther*. Rio de Janeiro, n.11, set.-out., 2009. p. 3.

_____. CELURJ: uma história repleta de transformações. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007a. p. 15-26.

_____. Relação de pastores e diáconos da Comunidade Evangélica Luterana do Rio de Janeiro desde 01 de fevereiro de 1837. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007b. p. 27.

DREHER, Martin N. Hermann Gottlieb Dohms: tentativa de teologia protestante em uma igreja de imigrantes no Brasil. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA DA IGREJA. Realizado a 23-24 de maio de 1986, em São Leopoldo, por ocasião do centenário de fundação do antigo Sínodo Riograndense. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 35-50. (Coleção Pastor D. Dr. Wilhelm Rotermund).

_____. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (História da Igreja 4).

_____. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2. ed., rev. e amp. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2003.

DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. In: FISCHER, Joaquim. *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 113-124.

DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana: relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*, em julho de 1982. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DROSTE, Rolf. Estrutura e missão da IECLB. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 163-174.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p. 51-87.

DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Editora Rocco: São Paulo, 1985.

FERNANDES, Silvia. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. Entrevista especial com Silvia Fernandes. *IHU Online*. 7 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

_____. *Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*. São Paulo, 2009.

_____. Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006a. p. 31-53.

_____. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006b. p. 107-128.

FRIGERIO, Alejandro. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. In: STEIGENGA, Timothy J; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, 2007. p. 33-51.

GEORG, Rodolpho; CALDEIRA, Carlos. Introdução das bandeiras no salão Paroquial. *Boletim Informativo da Igreja Luterana Martin Luther*. Rio de Janeiro n.9, mai.-jun., 2009. p. 2.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.

GOOREN, Henri. Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In: STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a continent: Religious change in Latin America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007. p. 52-71.

_____. *Religious conversion and disaffiliation: tracing patterns of change in faith practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

_____. The Religious Market Model and Conversion. *Exchange*. Leiden, v. 35, n. 1, p. 39-60, 2006.

GRUMAN, Marcelo. A relação fiel/doutrina: o desafio da legitimação dos discursos religiosos. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006.

GUERRIERO, Silas. A Diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da nova era. *Correlatio*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 128-140, 2003.

HASENACK, W. [Carta da presidência nº 96338/05 a Nataniel Pereira Silva. Correspondência eletrônica. E-mail. Assunto: "Comunidade da IECLB em...?"]. Porto Alegre, 18 abr. 2005. Arquivo da Comunidade de Confissão Luterana de São Luís/MA.

HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Eds.). *Detraditionalization*. Cambridge: Blackwell Publishers. 1996.

HENN, Fernando. *O religioso em movimento e a IECLB: as figuras do "peregrino" e do "convertido" de Danièle Hervieu-Léger em diálogo com uma experiência pastoral na IECLB - Paróquia Bom Pastor de Viamão*. 2010. 39 f. TCCP (Especialização em Missão Urbana) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

_____. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2000 – Características gerais da população – resultados da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

_____. *Censo demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012a.

_____. *Censo demográfico 2010: Religião: Amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012b.

_____. *Estatística do Registro Civil de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

IGREJA de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Wikipédia*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Igreja_de_Jesus_Cristo_dos_Santos_dos_%C3%9Altimos_Dias>. Acesso em: 1 dez. 2012.

IECLB. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. *A confissão luterana na concorrência religiosa: posicionamento da presidência e dos pastores regionais da IECLB*, 1993. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12612>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

_____. Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em São Luís/MA. *Relatório anual de projeto missionário*. São Luís, 13 mar., 2008.

_____. *Constituição da IECLB*. Publicado no Boletim Informativo 155, de 31 mar. 1997. Porto Alegre: IECLB, 2002.

_____. *Liberdade*. Autonomia para a vivência da fé responsável. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=9159>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

_____. *IECLB no pluralismo religioso*. Porto Alegre: IECLB, 1993.

_____. *Missão e Proselitismo*. Uma palavra orientadora da IECLB. Posicionamento do Conselho Diretor da IECLB, 1994.

_____. *Livro de batismo: edição de estudo*. [Organização: Nelson Kirst]. São Leopoldo: Oikos, 2007.

_____. Nasceu a Comunidade de São Luis do Maranhão! *NovOlhar*, 5 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.novolhar.com.br/noticia.php?id=247>>. Acesso em: 1. dez. 2012.

_____. *Nossa fé, nossa vida: guia da vida comunitária na IECLB*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

_____. *Regimento Interno*. Publicado no Boletim Informativo 164, de 31 out. 1998. Porto Alegre: IECLB, 2002.

_____. *Sínodo Rio-Grandense*. História. Disponível em: <http://www.ieclbhistoria.org.br/home/index.php?option=com_content&task=view&id=3614&Itemid=32>. Acesso em: 1dez. 2012.

JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2003.

_____. *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília: CNBB, 2006.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KLIEWER, Gerd Uwe. IECLB: o declínio do crescimento natural. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v.5, ano 3, n. 3, set.-dez., p. 82-93, 2004. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/005/ano03n3_06.pdf>. Acesso em 1 jan. 2013.

KUNERT, Augusto E. Aspectos da relação IECLB e Estado, em uma compreensão história e teológica. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, ano 22, n. 3, p. 215-242, 1982.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo Chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

_____. *Religion, dynamique sociale et dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris: Mouton&Co., 1975.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002 [1963].

LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 45, n. 2, p. 61-80, 2005.

LIENHARD, Marc. *Martim Lutero: tempo, vida, mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LINK, Rogério Sávio. *Especialistas na migração: luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997*. São Leopoldo, 2008. 401 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia. São Leopoldo, 2008.

LOPES, José Rogério. As religiões segundo os dados do Censo 2010: desafios e perspectivas. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. *IHU Online*. São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4590&secao=400>. Acesso em: 27 ago. 2012.

LUTERO, Martim. *Da liberdade cristã*. 5. ed., em nova tradução. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

_____. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, São Paulo, FFLCH-USP, v. 20, n. 2, p. 41-66, nov. 2008.

MARIZ, Cecilia Loreto. *Religion and coping with poverty in Brazil*. Boston: Boston University, 1989.

MARTIN, Bernice. Pentecostal Conversion and the Limits of the Market Metaphor. *Exchange*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 61-91, 2006.

McGUIRE, Meredith B. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MENDONÇA, G. Antonio. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990. p. 11-59.

MENEZES, Renata. Censo 2010: fotografia panorâmica da vida nacional. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. *IHU Online*. São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4588&secao=400>. Acesso em: 1 dez. 2012

MIGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Brasília; Sumaré: ANPOCS, 1999. v. I. p. 327-367.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29639.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

MONTI, Daniel P. *Presencia del protestantismo em el Rio de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1969.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião e sociedade*, v.18, n. 2, 1997, p. 63-74.

_____. Trajetórias do sagrado. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 115-132, 2008.

NIEBUHR, Richard. *The social sources of the denominationalism*. 9. ed. Cleveland: World, 1965.

PARKER GUMUCIO, Cristián. Nuevos paradigmas en sociología de la religión: comprendiendo las religiones populares emergentes. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO 4, 2010, Goiânia. *Religião, transformações culturais e globalização. Anais...* [Organizado por: Irene Dias de Oliveira; Ivoni Richter Reimer; Sandra Duarte de Souza]. Goiânia: PUC Goiás, 2011. p. 55-71.

PATE, Larry D. *Missiologia: a missão transcultural da igreja*. Miami: Vida, 1987.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As religiões no Brasil. In: GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 304-328.

_____. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006a. p. 49-51.

_____. Ciências sociais e religião: a religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006b. p. 17- 34.

PITTA, Marcelo; FERNANDES, Silvia Regina Alves. Perfil da mudança religiosa no Brasil. In: FERNANDES, Silvia Regina Alves, (Org.). *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra & Prece; Rio de Janeiro: CERIS, 2006. p. 9-30.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. (Biblioteca Básica).

PRANDI, José Reginaldo. Novo mapa religioso brasileiro. Algumas características. *IHU Online*. Entrevista realizada por Thamiris Magalhães. São Leopoldo. n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4587&secao=400>. Acesso em: 1. dez. 2012.

_____. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião. In: CNBB (Org.). *O itinerário da fé na iniciação cristã de adultos*. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hicitec, 1996, p. 257-273.

PRIEN, Hans-Juergen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

RENAULT, Alain. *A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1989.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.

RIBEIRO, Pedro. A desafeição religiosa de jovens e adolescentes. Entrevista especial com Pedro Ribeiro de Oliveira. Entrevista realizada por Patricia Fachin e Luana Nyland. *IHU Online*. São Leopoldo, 5 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

ROSA-CRUZ. *Wikipédia*. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Rosa-cruz>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

ROSÁLIA, Duarte. Entrevistas em pesquisas qualitativas. *Educar*, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997a.

_____. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... *Caderno CERU*, v.19, n.2, p. 71-92. 2008. Disponível em: < <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ceru/v19n2/05.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2013.

_____. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-39.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Pedro Ari; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis/RJ, Vozes, 1997b. p. 103-115.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (Ed.), *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, 2001. p. 10-57.

SCHERER, James A. *Evangelho, Igreja e Reino: Estudos comparativos de Teologia de Missão*. São Leopoldo: Sinodal; EST; IEPG, 1991.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E.; HOCH, Lothar Carlos. *Teologia prática no contexto da América Latina*. 3. ed. revista e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

SCHULTZ, Adilson. *Misturando os espíritos...: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. 2000. 140 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação em Teologia São Leopoldo, 2000.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, EST/IEPG, 1992.

SINNER, Rudolf von; BOBSIN, Oneide; BARTZ, Alessandro. Religiöse Mobilität in Brasilien. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, WOLFGANG (Orgs.). *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Adherence*. 1 ed. Wiesbaden: Harassowitz Verlag, 2012, p. 477-505.

SOMAIN, René. Religiões no Brasil em 2010. *Confins* [Online], n. 15, 02 jul. 2012. Disponível em: <<http://confins.revues.org/7785>>. Acesso em: 8 dez. 2012

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro de Sá (Orgs.). *Sociologia e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

STARK, Rodney; FINKE, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, 2000.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STEIGENGA, Timothy J.; CLEARY, Edward. Understanding conversion in the Americas. In: STEIGENGA, Timothy J; CLEARY, Edward L. (Eds.). *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*: New Brunswick, 2007.p. 3-32.

STEIL, Carlos. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, out., p. 115-129, 2001.

STEYER, Walter O. *Os imigrantes alemães no Rio Grande do Sul e o luteranismo: a fundação da Igreja Evangélica Luterana do Brasil e o confronto com o Sínodo Rio-Grandense 1900-1904*. Porto Alegre: Singular, 1999.

TEIXEIRA, Faustino. O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados. Entrevista especial com Faustino Teixeira. *IHU Online*. São Leopoldo, 25 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>>. Acesso em: 1 dez. 2012.

_____. Pluralismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 27-32, 1. sem. 2005.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era*. A religiosidade do pós-moderno. Loyola: São Paulo, 1996.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma*. Para compreender o mundo de hoje. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.2. Neudruck. Aalen: Scientia Verlag, 1965. (Gesammelte Schriften 1. Bd.).

_____. Igrejas e seitas. Trad. Paulo Henriques Britto. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 134-144, 1987.

_____. *Protestantism and progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world*. 1. ed. Londres: Beacon Press, 1958. [1907].

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 51-73, 2002.

VILLALPANDO, Waldo Luis. *Las Iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos (C.E.C.), 1970.

WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2003. (Teses e Dissertações; 19).

WEBER, Ingelore. Coral Martin Luther. In: COMUNIDADE EVANGÉLICA LUTERANA DO RIO DE JANEIRO. *180 anos de história e fé*. [Organizado por Margret Möller]. Rio de Janeiro: Comunidade Evangélica do Rio de Janeiro, 2007. p. 39-40.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004.

_____. Sociologia da religião. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 2000.

WEIRICH, Paulo. Lutero diante de Augsburg: acessando possíveis perspectivas para a presença luterana no contexto religioso plural brasileiro. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2007. p. 39-57.

WESTHELLE, Vítor. Uma Fé em Busca de Linguagem: o Sedicioso Charme da Teologia na IECLB. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 32, n. 1, p. 68-82, 1992.

WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n.2, p. 156-172, 1998.

_____. Protestantismo brasileiro de rito luterano. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 68-77, set.-nov., 2005.

WOBETO, Afonso. *Padre Reus*. Porto Alegre: Tchê!, 1985. (Coleção Esses Gaúchos).

YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

ANEXO 1 – ESTRUTURA DAS ENTREVISTAS

ADESÃO ECLESIAL NA ESFERA DA FAMÍLIA

- 1. Trajetória biográfica, igreja de criação e socialização**
 - práticas religiosas da família nas fases da infância e juventude.
 - preparação profissional na juventude e fase adulta.

- 2. Mudança de pertença, conflitos familiares**
 - decisão de acompanhar a Igreja do cônjuge
 - conflitos familiares sobre a decisão de mudar de igreja

- 3. Integração e comunidade de fé**
 - lembranças do início da participação da Igreja do cônjuge
 - integração na nova comunidade de fé

- 4. Manutenção de vínculos (crenças, prática,) com a pertença anterior**
 - falta de alguma prática religiosa da igreja anterior
 - Continuidade de participação em atividades religiosas da Igreja de criação
 - semelhanças e diferenças entre a Igreja de criação e da qual participa hoje

- 5. Mudança de pertença e participação**
 - atividades religiosas e grupos de interesse que participa atualmente
 - acompanhamento do cônjuge/filhos

- 6. Mudança e vivência da fé**
 - A educação religiosa dos filhos e das filhas
 - hábitos e práticas religiosas familiares

MOBILIDADE E ADESÃO RELIGIOSA NA IECLB NUM CONTEXTO DE TRÂNSITO RELIGIOSO

- 1. Trajetória biográfica, igreja de criação e socialização**
 - práticas religiosas na infância e juventude
 - formação profissional

2. Múltiplas pertencas

- religiões/igrejas freqüentadas. Níveis de participação
- dupla pertença

3. Mudança de pertença

- motivações da mudança de igreja/religião?

4. Conflitos familiares na mudança de pertença

- participação na nova comunidade de fé como consenso familiar
- conflitos familiares sobre a decisão de mudar de igreja

5. Integração na comunidade de fé

- apresentação à comunidade
- ato de filiação
- lembranças do início da participação
- integração na nova comunidade

6. Mudança de pertença e mudança de vida

- adoção de mudanças de comportamento na nova igreja.

7. Mudança de pertença e participação

- participação religiosa e grupos de interesse

8. Processo de desfiliação - manutenção de vínculos (crenças, prática,) com a pertença anterior

- elementos faltantes na nova comunidade de fé
- continuidade na participação em outra igreja
- semelhanças e diferenças entre igrejas que participou

9. Vivência da crença

- educação religiosa dos filhos e das filhas
- hábitos religiosos individuais/domésticos
- A união da família e as diferenças religiosas dos integrantes

ANEXO 2 – TERMO DE APROVAÇÃO DO PROJETO PELO CONSELHO DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP



Escola Superior de Teologia - EST
Comitê de Ética em Pesquisa- CEP

Resolução

Comitê de Ética em Pesquisa, aprovado pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)/Ministério da Saúde analisou o projeto abaixo.

Projeto: “Trânsito religioso, conversão e adesão eclesial.

Pesquisador: Alessandro Bartz

A pesquisa envolvendo seres humanos faz parte de um projeto maior coordenado por Prof. Dr. Rudolf von Sinner (coordenador) e Prof. Dr. Oneide Bobsin (vice-coordenador) sobre este tema. Os pesquisadores querem estudar o tema do trânsito religioso, conversão e adesão eclesial no Brasil, relacionando e comparando a situação no Brasil com estudos sobre este tema no nível global. O objetivo geral é: “Compreender, teológico e empiricamente, o fenômeno do trânsito religioso no Brasil, em diálogo com percepções em outros continentes e de cunho global.” O quarto objetivo específico é: “Estudar, empiricamente e com reflexões teológicas, motivos de adesão eclesial na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), no Rio de Janeiro e em São Luiz (MA).”

Para a pesquisa no Rio de Janeiro e São Luiz o estudante, Alessandro, conduzirá entrevistas com membros das duas comunidades, ficando 10 dias no Rio de Janeiro em novembro de 2009 e dez dias em São Luiz em fevereiro de 2010. O orçamento desta etapa do projeto está incluído no orçamento geral do projeto pago pelo CNPq.

O projeto está bem elaborado e fundado e em relação aos aspectos éticos e metodológicos, o projeto preenche os requisitos exigidos. Os membros do CEP da EST, reunidos votaram pela APROVAÇÃO do projeto em seus aspectos éticos e metodológicos, de acordo com as Diretrizes e Normas Internacionais e Nacionais. Toda e qualquer alteração do Projeto deverá ser comunicado ao CEP.

São Leopoldo, 19 de outubro de 2009

Walmor Ari Kanitz
Secretário do CEP da EST

ANEXO 3 – MODELO DO TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: Trânsito religioso, conversão e adesão eclesial

Nome do Pesquisador: Alessandro Bartz

Nome do Orientador: Rudolf Von Sinner, Oneide Bobsin

1. **Natureza da pesquisa:** o Sra (Sr.) está sendo convidada (o) a participar desta pesquisa que tem como finalidade levantar motivos de adesão eclesial na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), entender os motivos de mobilidade religiosa e identificar modelos de conversão, adesão eclesial e de desfiliação religiosa.
2. **Participantes da pesquisa:** 30 (pessoas que aderiram a IECLB).
3. **Envolvimento na pesquisa:** ao participar deste estudo a Sra (Sr.) permitirá que o pesquisador Alessandro Bartz faça uso das informações dadas. A Sra (Sr.) tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para sua pessoa. Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.
4. **Sobre as entrevistas:** As entrevistas serão semi-estruturas, baseada num roteiro com um questionário composto por 20 questões. Se o Sr.(a) não se sentir à vontade em responder qualquer uma das questões, tem a liberdade de não fazê-lo.
5. **Riscos e desconforto:** a participação nesta pesquisa não traz complicações legais. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade.
6. **Confidencialidade:** todas as informações coletadas neste estudo servirão de base para estudo da mobilidade religiosa, da adesão eclesial e da conversão. A identificação das pessoas envolvidas será preservada no anonimato. Somente o pesquisador e o orientador terão conhecimento dos dados.
7. **Benefícios:** ao participar desta pesquisa a Sra (Sr.) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre os diferentes motivos de mobilidade religiosa, de adesão e conversão a diferentes tradições religiosas em nosso país, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa servir de proposição, onde pesquisador se compromete a divulgar os resultados obtidos.
8. **Pagamento:** a Sra (Sr.) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem:

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Nome do Participante da Pesquisa

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura do Pesquisador

TELEFONES

Pesquisador: (51)21111450

Orientador: (51)21111400

Coordenação do Comitê de Ética em Pesquisa: Gisela I. W. Streck: (51) 21111459