



Denise Alessandra Goulart

**RELIGIÃO, JUVENTUDE E TRABALHO SOCIAL: PROCESSOS  
IDENTITÁRIOS NA AGÊNCIA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA  
JOCUM**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista como requisito para a obtenção do Título de Mestre.

**Linha de Pesquisa:** Identidade e Cultura  
**Orientador:** Prof. Dr. Andreas Hofbauer

Marília  
2010



Denise Alessandra Goulart

**RELIGIÃO, JUVENTUDE E TRABALHO SOCIAL: PROCESSOS  
IDENTITÁRIOS NA AGÊNCIA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA  
JOCUM**

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Andreas Hofbauer - Orientador  
(Departamento de Sociologia e Antropologia da FFC - UNESP)

---

Profa. Dra. Caude Lepine  
(Departamento de Sociologia e Antropologia da FFC - UNESP)

---

Prof. Dr. Fábio Lanza  
(Departamento de Ciências Sociais – UEL)

Ficha catalográfica elaborada pelo  
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

|   |
|---|
| <p>Goulart, Denise Alessandra.</p> <p>G694r      Religião, juventude e trabalho social : processos identitários na agência missionária evangélica jocum / Denise Alessandra Goulart. – Marília, 2010.<br/>    ??? f. ; 30 cm.</p> <p>    Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –<br/>    Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2010<br/>    Bibliografia: f. 123-127<br/>    Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Andréas Hofbauer</p> <p>    1. Religião. 2. Política. 3. Terceiro setor. I. Autor.<br/>    II. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 306.6</p> |
|---|

**RESUMO****RELIGIÃO, JUVENTUDE E TRABALHO SOCIAL: PROCESSOS  
IDENTITÁRIOS NA AGÊNCIA MISSIONÁRIA EVANGÉLICA  
JOCUM**

Denise Alessandra Goulart

**Orientador: Andreas Hofbauer**

**Resumo:** A presente dissertação baseia-se em discutir o desenvolvimento – e aprimoramento – dos evangélicos no Brasil e sua inserção na cultura brasileira, “fragilizando” o poderio católico e dessa forma se fazendo presente na vida da juventude, tal qual à população de modo geral. O terceiro setor se aplica devido a ser uma das formas utilizadas por tais evangélicos para se posicionar no cenário brasileiro de forma a estar presente no cotidiano dos potenciais fiéis e assim, fazer uma manutenção proselitista eficaz. A JOCUM está posta como estudo de caso, demonstrando esta dinâmica. No caso específico da JOCUM, o terceiro setor está em forma de agência missionária, porém, nas igrejas locais (em bairros), o terceiro setor se demonstra em ações locais. Ao utilizá-la como ilustração, cabe buscar nos jovens membros suas percepções e trajetórias.

**Palavras-Chave:** religião, política, terceiro setor, identidade, juventude

Marília, 2010

**ABSTRACT**

## **RELIGION, YOUTH AND SOCIAL WORK: IDENTITY PROCESS INTO THE EVANGELICAL MISSIONARY AGENCY JOCUM (YWAM)**

Denise Alessandra Goulart

**Abstract:** This study is based on arguing the development - and improvement - of the evangelicals in Brazil and their insertion at Brazilian culture, turning fragile the catholic power. The youth is affected and the general people as well. The third sector study is important due to be one of the ways used for such evangelicals to locate themselves at the Brazilian scene intending to be daily present in the life style of the potentials new evangelical. The JOCUM is introduced as a case study, Particularly at JOCUM, the third sector is demonstrated in missionary agency form, however, in the local churches (in quarters), the third sector is demonstrated in local actions. When using it as an illustration, it fits to look after in the young members their perceptions and trajectories.

**Key-words:** religion, politics, third sector, identity, youth

Marília, 2010

**SIGLAS**

ABONG – Associação Brasileira de Ongs

ABU – Aliança Bíblica Universitária

AEVB – Associação Evangélica Brasileira

CCFC – *Comité Catholique contre La faim e pour le developpment*

CEB – Confederação Evangélica do Brasil

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CESE – Coordenadoria Ecumênica de Servilo

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

CMP – Central de Movimentos Populares

COMIBAM – Congresso Missionário Ibero-Americano

ETED – Escola de Treinamento e Discipulado

IBASE – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas

ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina

ISER – Instituto de estudos Superiores da Religião

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

JOCUM - Jovens com uma missão

ONG – Organização não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

REB – Revista Eclesiástica Brasileira

SESC – Serviço Social do Comércio

UNCED – *United Nations Conference for Economic Development*

U of N – *University of the Nations*

YWAM – *Youth with a Mission*

## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>Introdução .....</b>   | <b>8</b>   |
| <b>Capítulo 1 – Caminhos do protestantismo no Brasil</b>  |            |
| 1.1 Breve histórico protestante .....   | 13         |
| 1.2 Influência protestante no Brasil - histórico e crescimento.....   | 17         |
| 1.3 estudos acerca do protestantismo no Brasil – O papel e o lugar da religião.....   | 19         |
| 1.4 secularização e ressacralização.....  | 27         |
| <b>Capítulo 2-Contribuição e estratégias da religião na manifestação cultural brasileira</b>  |            |
| 2.1 A despeito do Censo 2000, o Brasil ainda é culturalmente católico?.....   | 31         |
| 2.2 A lógica mercadológica por Peter Berger.....  | 41         |
| 2.3 histórico da JOCUM.....   | 47         |
| 2.4 proposta e estrutura.....   | 49         |
| <b>Capítulo 3 - O papel da prática religiosa no terceiro setor: Os evangélicos e suas instituições eclesiais e não eclesiais e não eclesiais.</b> |            |
| 3.1 Protestantismo no espaço público.....   | 53         |
| 3.2 Ação evangélica via Ongs.....   | 56         |
| 3.3 As Ongs e o processo de desenvolvimento brasileiro em tempos de crescimento evangélico.....   | 60         |
| 3.4 Instituições eclesiais e não eclesiais evangélicas (O estabelecimento das agências missionárias evangélicas).....                             | 64         |
| <b>Capítulo 4 – Estudo de caso: Agência missionária Jovens com uma missão - JOCUM</b>   |            |
| 4.1 Estudos acerca da noção de juventude e religião.....  | 70         |
| 4.2 Juventude engajada no âmbito religioso .....  | 74         |
| 4.3 identidade e noção de comunidade.....   | 82         |
| 4.4 Observação participante.....  | 91         |
| <b>Considerações finais.....</b>  | <b>101</b> |
| <b>Anexos.....</b>  | <b>104</b> |
| <b>Referências Bibliográficas.....</b>  | <b>123</b> |

## INTRODUÇÃO

A temática escolhida para a dissertação tem um viés em grande parte pessoal, pois conheci a organização citada no estudo de caso ainda em minha adolescência quando seus trabalhos proselitistas chegaram ao meu bairro na vila Ema, zona leste de São Paulo. Em um primeiro momento fiquei intrigada com a idade dos participantes que estava em torno dos 20 anos e a forma como eles pregavam, diferente de tudo que eu já tinha visto em relação a este tipo de prática. Com coreografias de street dance, peças de teatro, pirofagia e um linguajar diferenciado das igrejas que eu conhecia ou pensava conhecer, conseguiam uma boa audiência em torno do espaço que abriam ali mesmo na rua. Não era a mesma situação tradicional de um pastor de terno pregando em voz alta e bíblia na mão, como na praça da Sé, em São Paulo. Mais tarde, pude conhecer de que tipo de organização se tratava: a agência missionária evangélica, internacional e interdenominacional Jovens com uma missão, conhecida por JOCUM (Jovens com uma missão).

Sob esta influência pude começar a observar as práticas evangélicas com olhos mais atentos, como a Marcha para Jesus, os programas de televisão e os shows com bandas com o título de Gospel até então desconhecido por mim, todos organizados pela Igreja Renascer em Cristo, presente atualmente na mídia devido ao processo sobre seus idealizadores e pastores, Estevam e Sônia Ernandes por sonegação fiscal e pela queda do teto da igreja sede durante um culto na sede no bairro do Cambuci, região central de São Paulo no dia 18 de janeiro de 2009, deixando nove mortos e mais de cem pessoas feridas.

Além disso, passei a conhecer igrejas temáticas, como a comunidade evangélica Zadoque em São Paulo e a Caverna do Adulão no Rio de Janeiro, ambas igrejas undergrounds nas quais bandas de rock, punk, entre outros estilos musiciais podiam “trazer seu louvor” através dos “levitas”, nome dado aos músicos. A igreja Bola de Neve em São Paulo também estava entrando no cenário neste momento. Hoje, já está presente em diversas cidades atraindo a juventude com sua proposta de “liberdade” de personalidade. Todas essas igrejas seguem um padrão de comportamento, mas dentro da lógica mercadológica apresentada por Peter Berger, se mostram abertas a negociações.

Formalizando todas estas observações pude dar maior enfoque na compreensão do tema através de estudos como o do Censo 2000 principalmente, que trouxe uma visão do

que estava acontecendo neste setor no Brasil e demonstrando a queda da maioria católica de forma crescente. O Censo, apesar de demonstrar que entre os jovens o que mais cresce são os declarados sem religião, entre os evangélicos este número é também significativo, pois crescem de forma generalizada e levam consigo a juventude.

Contudo, a juventude, neste momento histórico de liberdade de escolha religiosa ou de uma não escolha, quando decide por uma, opta por se identificar com locais onde possam se expressar sem ter que mutilar sua personalidade. E é aí então que as igrejas inovadoras se fazem presentes e estratégicas na captação de novos fiéis.

Assim, a presente dissertação tomou corpo e está baseada em discutir o desenvolvimento – e aprimoramento – dos evangélicos no Brasil e sua inserção na cultura brasileira, “fragilizando” o poderio católico e dessa forma se fazendo presente na vida também da juventude, já que se aplica à população de modo geral. O estudo da utilização das práticas do terceiro setor se aplica devido a ser uma das formas utilizadas por tais evangélicos para se posicionar no cenário político brasileiro de forma a estar presente no cotidiano dos fiéis e assim, fazer uma manutenção proselitista eficaz. A JOCUM está posta como estudo de caso, na tentativa de demonstrar esta dinâmica, uma vez que engloba todas as questões apresentadas. No caso específico da JOCUM, o terceiro setor está em forma de agência missionária, porém, nas igrejas locais (em bairros), o terceiro setor se demonstra em ações locais. Ao utilizá-la como caso, coube também buscar nos jovens membros suas percepções e trajetórias.

A JOCUM trabalha seguindo estes padrões. Como visão, seus participantes acreditam que foram chamados por Deus a realizar atitudes pioneiras e criativas no que tange a conquista de fiéis para o meio protestante. Essas atitudes incluem trabalhos voltados à educação e treinamento, artes, mobilizações evangelísticas em grandes eventos religiosos, populares ou esportivos, recuperação e reintegração de viciados em drogas, programações voltadas a universitários, artes, mídia, barcos de assistência à saúde, entre muitos outros.

A agência é também uma ONG filantrópica, educacional e assistencial, reconhecida pela Organização das Nações Unidas (ONU). Registrada como Entidade de Ação Social, é reconhecida como utilidade pública em vários Estados do Brasil, mantendo convênios junto à Secretaria de Educação e outros órgãos nacionais e internacionais. É possível, para os jovens inseridos na organização cursar uma faculdade na Universidade das Nações, dentro da própria estrutura. São 7 grandes áreas: Faculdade de Ministérios Cristãos, Ciências Humanas e Estudos

Internacionais, Saúde e Aconselhamento, Comunicação, Ciência e Tecnologia, Artes e Educação. Isto possibilita que este jovem possa ter uma profissão e se utilizar desta profissionalização para fins proselitistas, além de ter a entrada em países fechados facilitada.

No capítulo 1 estão os caminhos do protestantismo no Brasil passando por um histórico da Reforma, a inserção da Igreja Evangélica Brasileira, o início da abertura de portas para os protestantes no Império e sua consolidação em 1889 com a República.

Uma revisão da literatura acerca das religiões no Brasil com os textos de Mendonça e sua teoria sobre o protestantismo no Brasil e não um protestantismo brasileiro também estão presentes. Ele acreditava que após a inserção pelos movimentos missionários, o protestantismo não se identificou com a nossa tradição cultural, permanecendo norte-americano através da dependência teológica e suas matrizes denominacionais. Assim sendo, Mendonça (2005) registra a necessidade de se buscar conceitos atuais que sejam consistentes para estabelecer distâncias e aproximações entre os grupos religiosos que atuam no espaço religioso brasileiro.

Paula Montero, Cândido Procópio, Rubem Alves e Émili G Leonard também são trazidos nesta revisão com importantes observações sobre o campo religioso brasileiro.

Há ainda a apresentação de um quadro com os diferentes tipos de protestantismo e a grande renovação ocorrida nos anos 1980 com as igrejas temáticas, além de questionamentos acerca da secularização e ressacralização.

No capítulo 2 é proposta a discussão levantada por Reginaldo Prandi na Conferência sobre alternativas religiosas na América Latina realizada em Buenos Aires de de 2007. Este autor se apóia na afirmação dele próprio que a despeito do crescimento evangélico nas pesquisas do Censo, o Brasil permanece um país culturalmente católico, pois não é capaz de trazer elementos significativos tanto quanto os símbolos católicos e afro-brasileiros. Tentando trazer mais itens a esta discussão, neste capítulo é feita uma retomada histórica do catolicismo e sua queda no monopólio e a contribuição evangélica na matriz cultural com o intuito de avaliar o posicionamento do autor e trazer novas contribuições.

De mãos dadas com este temática são apresentados os conceitos da lógica mercadológica de Peter Berger e sua apropriação pela agência missionária JOCUM em seu histórico, proposta e estrutura.

A instituição, utilizando suas estratégias criativas é, além de uma agência proselitista, uma Ong assistencial e este panorama é apresentado no Capítulo 3. Para Guimbelli (2008),

talvez o crescimento evangélico seja um aspecto menor de sua representação. Por isso, o papel da prática religiosa no terceiro setor é apresentado através do protestantismo no espaço público, pois devido ao momento intenso deste segmento no cenário brasileiro, o interesse por avaliar o impacto deste fator na cultura cívica do país de fez presente, ou seja, a atuação dos evangélicos tanto nos espaços públicos e em diferentes dimensões da sociedade civil brasileira.

Para Conrado (2006) o aparecimento de novos movimentos cívicos a partir da redemocratização motivou o questionamento sobre relações entre religião e filantropia a partir do reenquadramento deste campo no contexto das recentes transformações que colocaram na agenda política e social a existência de um terceiro setor no Brasil.

A ação social via Ongs e o desenrolar da implementação dessas Ongs também é apresentada, bem como a trajetória a partir dos anos 1970 deste processo, momento este de grande expressão evangélica, principalmente nos anos 1980. Além das chamadas Ongs cidadãs, como o Movimento Ética na Política, Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida, Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, Movimento dos Aposentados e Movimento Viva Rio, ISER (Instituto de Estudos Superiores da Religião) com Rubens César Fernandes e o IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas) com Betinho, é de grande importância as Ongs ligadas às Igrejas como o CEDI (Centro Ecumênico de documentação e informação).

Há ainda as chamadas de instituições paraeclesiais, em relação às instituições eclesiais relativas à igreja. Exemplos destas instituições são o CCFC (*Comité Catholique contre la faim e pour Le developpment*), o CMI (Conselho Mundial de Igrejas) e o ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina).

A partir desse movimento são estabelecidas com maior ênfase as agências missionárias evangélicas e seus correspondentes eventos como o expressivo Congresso Mundial de Lausanne em 1974. Sua repercussão no Brasil foi contemplada com o Congresso Brasileiro de evangelização em 1983, no qual as agências de maior expressão puderam expor seus trabalhos e ganhar novos ânimos para crescer, o que de fato ocorreu.

Inseridos neste contexto, a juventude evangélica se fez presente em tais instituições e movimentos. Portanto, para que esta juventude engajada tivesse seu espaço, o capítulo 4 traz consigo estudos referentes ao que se entende por juventude e as atribuições desse período. O envolvimento desses jovens que vai além do movimento estudantil é observado, assim como

a adesão destes grupos religiosos e seus trabalhos. A juventude, assim como a compreendemos em nossa sociedade, é por definição um período liminar e, portanto, socialmente instável e frágil. Se tornando este estágio cada vez mais prolongado, parece fomentar a necessidade de sentimento de pertencimento e de comunhão, talvez mais que em outros estágios da vida. Nesse sentido, o estudo da organização em questão se mostra relevante quando tratamos a questão identitária e de vida em comunidade.

A junção de modelos seculares e religiosos que segundo Cunha (2004) dá a eles a possibilidade de se expressarem em sua religiosidade sem abrir mão de suas identificações anteriores é explorada, a exemplo dos Surfistas de Cristo.

Por fim, o grupo estudado JOCUM é apresentado através de uma observação participante e pelos próprios integrantes.

## **Cap. 1 - Caminhos do protestantismo no Brasil**

### **1.1 - Breve histórico protestante**

Ao fim da idade média os fundamentos do velho mundo estavam ruindo, assim, diversas transformações aconteceram neste período. Tais mudanças foram cada vez mais acentuadas com as descobertas de novos mundos por Colombo e Cabral. A idéia de um estado universal foi dando lugar ao sentido de nação-estado. A partir de então, com a formação das cidades, a economia de comércio passou a tomar lugar da economia feudal. Em decorrência disso, houve conseqüências sociais, uma vez que o modo de vida de parte da população começou a ascender, formando, então, uma classe média forte, a chamada burguesia. Foi também no campo da cultura e da arte, com o surgimento do Renascimento, que as transformações intelectuais deram força para que o protestantismo encontrasse apoio para seu desenvolvimento. Todas as mudanças afetaram a Igreja Católica Romana, porém, foi no campo religioso que elas se fizeram mais presentes.

Com tal enfraquecimento da igreja ocidental, houve um favorecimento para o desenvolvimento do grande cisma do Ocidente (1378 e 1417), que teve entre suas principais causas, a mudança da sede papal para a cidade francesa de Avignon e a eleição ao mesmo tempo de dois ou mesmo três pontífices. O surgimento do "conciliarismo", o qual se concebe como doutrina decorrente do cisma, passava a subordinar a autoridade do papa à comunidade dos fiéis representada pelo concílio, assim como o nepotismo e a imoralidade de alguns desses pontífices, o que demonstrou a necessidade de uma reforma radical da igreja. Contudo, anteriormente, já haviam surgido movimentos reformistas que pregavam uma vida cristã mais condizente com o Evangelho, como por exemplo, o surgimento das ordens mendicantes, com a figura de São Francisco de Assis, no século XIII, os valdenses conhecidos como "os pobres de Lyon" ou "os pobres de Cristo", os quais questionavam a autoridade eclesiástica, bem como o purgatório e as indulgências. Como aponta Buyers (1953) foi , então, no século XIV, na Inglaterra, que John Wycliffe se posicionou neste cenário defendendo idéias que seriam reconhecidas pelo movimento protestante, como a posse do mundo por Deus, a secularização dos bens eclesiásticos e a negação da presença corpórea de Cristo na eucaristia. Tais idéias passaram a exercer influência sobre o

reformador tcheco João Huss e seus seguidores no território da Boêmia, os hussitas e os taborititas, nos séculos XIV e XV. Neste momento, a presença de Erasmo de Roterdã se tornou relevante, uma vez que ele apesar de se encontrar entre a fidelidade e a crítica à Igreja Romana, com seu humanismo conciliatório e sua oposição à violência, embora não isento de ambigüidade, agiu de forma a incentivar a Reforma, como por exemplo, com a tradução latina do Novo Testamento no sentido de divulgar a palavra de Deus de maneira popular.

Tal crise religiosa, conhecida por protestantismo, foi um dos movimentos que mais tipicamente definiu a insubordinação dentro de setores da Igreja. A insurreição que teve como importante nome Martinho Lutero tinha a clara intenção de questionar a hierarquia da Igreja. A divulgação de suas idéias culminaram numa grande ruptura religiosa e política na Europa. A contestação dos dogmas e o ataque à organização da Igreja se mostravam no desprestígio do papado diante da crescente influência dos soberanos europeus que, por questões políticas, influenciavam nas decisões regionais do clero, tendo a corrupção moral crescido nos diversos setores da Igreja. Com o espírito de independência que se desenvolveu em vários países nos fins da Idade Média, nos quais o nacionalismo que se mostrava crescente dificultava qualquer influência exterior, principalmente do Papa, os príncipes e monarcas interessados em acumular seu poder, se empenhavam em colocar a Igreja numa posição dependente.

Martinho Lutero nasceu em Eilesben em 1483. Abandonou o curso de direito e ingressou no Convento Agostiniano de Erfurt. Logo depois foi nomeado professor da Universidade de Wittenberg. Após uma viagem a Roma começou a se distanciar das idéias da ortodoxia católica. Seu rompimento com a Igreja foi provocado pelo fato de Tetzl, um monge de origem dominicana haver, em nome do Papa, percorrido algumas regiões da Alemanha garimpando arrecadações para a reparação da Igreja de São Pedro. Tal fato pareceu a Lutero somente uma venda de indulgências. Ele passou, então, a pregar suas 95 teses na porta da igreja local, levando o Papa Leão X a pedir que ele se retratasse junto à ordem dos agostinianos, fato que não aconteceu. Com isso, em 1520, as idéias de Lutero foram condenadas numa bula divulgada pelo Papa, a bula “Exsurge Domine”, e lhe foi dado um prazo de sessenta dias para a retratação, sob pena de heresia. Lutero, então, queimou em público tal bula. Nesse momento, Carlos V, soberano do Sacro Império Romano Germânico, o intimou a comparecer à Dieta de Worms. Nesta Dieta, Lutero voltou a reafirmar suas idéias e, sob um salvo-conduto, refugiou-se num castelo de seu amigo Frederico III, da

Saxônia. Com o desencadeamento de uma onda de revolta social iniciada por Lutero, em 1522, iniciou-se uma rebelião da pequena nobreza, a qual foi abafada pelos exércitos da alta nobreza com o apoio da Igreja. Outras manifestações acontecerem em seguida com reivindicações de liberdade e igualdade social, as quais acabaram dominadas pelos nobres. Uma dessas manifestações se deu pelo campesinato, sob a influência dos anabatistas, os quais se mostraram o grupo protestante mais radical da época. Nesse momento, os protestantes já constituíam uma força político-religiosa na Alemanha e, parte da nobreza, se havia apoderado dos bens do clero católico. Com tudo isso, esse movimento se expandiu pela Europa, a exemplo da Suécia e Dinamarca, países nos quais o protestantismo se tornou religião oficial. Nessa situação, chegou a Genebra João Calvino, influenciado pelos discípulos de Lutero, definindo elementos básicos de sua teologia em Instituições da Religião Cristã. Como resultado, alastrou-se o calvinismo pela Holanda e França, tendo também se infiltrado nos reformistas da Inglaterra (puritanos) e da Irlanda (presbiterianos), segundo Buyers (1953).

Em todos estes países passou a haver perseguição aos reformadores e aos novos protestantes. Tal perseguição se intensificou ainda mais com a chamada “Contra Reforma” promovida pelo catolicismo.

Antes mesmo do movimento reformista, a Igreja já conhecia um movimento de renovação religiosa, iniciado pelo Cardeal Ximenes, na Espanha. Por exemplo, na Itália, um grupo de padres já estava empenhado em demonstrar uma recuperação do antigo espírito cristão, através de obras de caridade e serviço assistencial.. Nesse sentido, podemos destacar os teatinos, com votos de pobreza, castidade e obediência, e os capuchinhos, que pretendiam seguir a mesma trilha de São Francisco. Outro exemplo dessa intenção são as novas ordens fundadas, dentre as quais podemos citar a Companhia de Jesus, ou Ordem dos Jesuítas, que é uma forte demonstração da reação católica. O fundador desta ordem foi Santo Inácio de Loyola, que utilizavam como estratégia o ensino, a prédica e a catequese. Com isso, os jesuítas conseguiram se infiltrar nas hostes luteranas, cristianizando a América espanhola, a China, o Japão, a Índia e ainda evangelizaram o Brasil, onde se destaca Padre José de Anchieta.

Esta reação católica, comumente chamada de "contra-reforma", foi orientada por seis Papas: Paulo III, Júlio III, Paulo IV, Pio V, Gregório XIII e Sisto V. Desde então, igrejas protestantes foram fundadas por todas as partes do mundo. Hoje, uma parcela considerável

da população Ocidental é protestante. E o Brasil, segundo dados, caminha a passos largos para ser conquistado pelo protestantismo.

O nome protestantismo foi utilizado pela primeira vez no protesto formal, ou *protestatio*, o qual foi submetido pelos príncipes luteranos e cidades livres à Dieta de Spira em 1529, que se deu para tentar solucionar as grandes divergências existentes entre católicos e reformista.

Neste momento, foi pedido pelos católicos que não fosse abolida a missa nos lugares onde ainda era celebrada e que fosse proibida a pregação doutrinária dos reformistas nos lugares onde ainda não haviam dominado. Os luteranos protestaram contra estes pedidos, donde lhes veio o nome de "protestantes". Tal protesto foi considerado uma declaração de recusa à submissão a um edito votado pela maioria de Dieta, que como vimos, pretendia submeter a obra dos reformadores.

O nome protestantismo passou, então, a ser a designação comumente usada pelos luteranos, dissipando-se para os calvinistas logo depois sua significação se estendeu, passando a nomear todos os cristãos não submetidos a Roma. Nos dias de hoje ainda é usada esta designação.

A obra evangelística do Cristianismo teve início no sermão de pentecostes (Mat. 4:17, Lucas. 9:60, I cor. 1:17, Rom. 10: 14-15). Segundo estas parábolas, Jesus teria recomendado aos seus discípulos que pregassem e eles o fizeram. Nos primeiros dois séculos que se sucederam a principal agência de evangelização e edificação dos novos convertidos foi a palavra "falada", ou seja, a pregação boca a boca, porém, a comunidade e o início das formas de culto, das práticas de ritos de sacrifício e a instrução de convertidos já tinham espaço. A imensa importância da pregação para os protestantes se demonstrou através das primeiras construções, as quais se voltaram a este fim.

Não foram construídos templos aos moldes do templo judaico, onde haviam côrtes separadas, nem aos moldes dos templos pagãos, a exemplo do Pantheon onde não era preciso espaço para pregação. As construções se deram aos moldes de basílica ou tribunal de justiça, lugares destinados ao discurso.

O testemunho oral foi o veículo de difusão desta fé nas pequenas comunidades apreciadas por Lutero, transmitida também por via escrita, em geral pelos mercadores ambulantes, ou seja, pela bíblia.

Segundo Boisset (1971) a obra missionária moderna teve como incentivador um sapateiro, William Carey (1761-1834), o qual fundou a Sociedade Missionária Batista e foi para a Índia como missionário. Nesse momento a Inglaterra estava bastante envolta com a evangelização dos pagãos, a qual era realizada por fiéis de todas as filiações (constituindo a primeira grande manifestação de ecumenismo no interior das frações protestantes); foi fundada, então, a Sociedade Missionária de Londres, que se espalhou por diversos países e cuja importância ainda se manifesta nos dias de hoje. Desde então, o trabalho missionário passou a ocupar grande espaço, tanto nas igrejas quanto nas organizações interdenominacionais, a exemplo da JOCUM.

Alguns nomes importantes da obra missionária são Hudson Taylor, na China e David Livingstone, o “príncipe dos Missionários”, na África.

## **1.2 A Influência Protestante No Brasil – Histórico E Crescimento**

Segundo Costa de Liberal (2004), a Igreja Evangélica Brasileira é datada da segunda metade do século XIX, porém, as idéias de caráter protestante estão presentes desde os tempos da colonização. Conforme Buyers (1953), no Brasil, devido à vida religiosa ser controlada pela ordem jesuíta, os protestantes estiveram impedidos de entrar e se manifestar por mais de 320 anos devido bloqueio por parte do governo português, sob pena da inquisição. Somente no período do Império começou a abertura religiosa, na qual o governo passou a dar mais liberdade às outras crenças e religiões. Com isso, o protestantismo foi, então, tolerado com restrições até a proclamação da República em 1889.

Em 1555, Villegaignon, comandante da expedição francesa presente no Rio de Janeiro, pediu a Calvino que enviasse da cidade de Genebra para o Brasil crentes “reformados” para que se iniciasse a pregação evangélica e, então, em 1557, foi realizado o primeiro culto em terras brasileiras, porém, sem êxito de continuação devido à discordâncias quanto à forma de manifestação dos sacramentos por Villegaignon. Houve uma nova tentativa de implantação do protestantismo por Maurício de Nassau de 1630 a 1654, que trouxe a Igreja “Reformada” para o Brasil com a presença de pastores e líderes, mas que também não obteve êxito devido à expulsão dos holandeses no nordeste brasileiro.

A chegada de imigrantes europeus no Brasil na segunda metade do Século XIX foi fato que contribuiu em grande medida para a expansão do protestantismo, como por exemplo, imigrantes luteranos alemães que chegaram ao Sul do país disseminando, assim, as idéias evangélicas e, logo depois, com a chegada de missionários e ministros espirituais que vieram da Prússia e Suíça com a finalidade de dar suporte aos alemães luteranos que aqui haviam chegado, a onda protestante obteve maior concreticidade.

O crescimento demográfico do protestantismo na década de 1980 tornou necessária a explicação da penetração nas camadas populares de uma religião tida até então como estrangeira. O que antes era tido como uma religião que parecia não estar adaptada a sociedade brasileira, a partir deste momento passa a uma situação confortável.

Segundo Montero:

o enclausuramento, o fundamentalismo, o pietismo e o sectarismo do protestantismo brasileiro feria a sensibilidade dos pesquisadores que, sobretudo na década de 70, viam nele apenas seu caráter alienante e o representavam como uma ameaça à democracia brasileira. Foi preciso esperar os anos 80 para que análises mais compreensivas e profissionais construíssem uma imagem menos ideologicamente marcada desses cultos (MONTERO, 1999, p.351).

Os primeiros trabalhos sobre o protestantismo no Brasil se deram com Emílio Willems na década de 1930, momento no qual ele estava voltado aos estudos da aculturação dos imigrantes alemães e, posteriormente, se voltou aos estudos do crescimento protestante como mudança do rural para o urbano.

Rubem Alves (1978) diz que os primeiros estudos sobre os protestantes foram patrocinados pela Confederação Evangélica do Brasil no fim dos anos 1950 devido a conflitos ideológicos que estavam fervilhando no período.

Para Monteiro (1999) Cândido Procópio também tem um papel importante no que tange os estudos acerca do protestantismo, talvez no mesmo nível de Roger Bastide quando se trata dos estudos afro. Porém, ele é freqüentemente esquecido nas bibliografias; talvez devido ao fato de fazer uma descrição militante dos cultos no sentido de conter seus crescimentos.

Uma sociologia dos valores, centrada na idéia de conversão, é incapaz de perceber as significações internas à própria prática religiosa e o modo como elas se articulam à experiência individual; além disso, o paradigma da modernização/secularização implícito nas análises leva a postular uma relação muito imediata e causal entre a esfera da religião e a do comportamento político, quando se sabe que a adesão a uma crença não

promove, necessariamente, atitudes políticas unitárias e/ou no universo dos adeptos (MONTERO, 1999, p. 360).

As recentes transformações encontradas no campo religioso são demonstradas pelas mudanças de indivíduos dos campos do catolicismo e do umbandismo para o meio evangélico. Entretanto, essas mudanças não se colocaram de forma a “renovar o modo de pensar as religiões no Brasil” (MONTERO, 1999, p. 360).

### **1.3 Estudos acerca do Protestantismo no Brasil - O papel e o lugar da religião**

A literatura acerca das religiões no Brasil está bem demarcada, com poucas interconexões. Essa especialização disciplinar está acompanhada de uma especialização religiosa, a exemplo dos estudos de Weber na linha protestante, de Marx na linha católica, Estado e Sociedade e da antropologia no que se refere aos ritos e crenças, especialmente as religiões afro-brasileiras.

Para Montero (1999), em uma abordagem antropológica, geralmente não se leva tanto em conta os agentes sociais como “atores no espaço societário”, mas se dá prioridade à análise das visões de mundo voltadas à área religiosa, as quais são expressas a partir de ritos e crenças de fórum particular e se desenvolvem na área cultural. Segundo Boisset (1971), o protestantismo surge, quase sempre, como uma organização cultural, um conjunto de doutrinas.

Assim sendo, Mendonça (2005) registra a necessidade de se buscar conceitos atuais que sejam consistentes para estabelecer distâncias e aproximações entre os grupos religiosos que atuam no espaço religioso brasileiro.

O autor aborda questões que tratam do espaço protestante no país fazendo uma diferenciação do que se convencionou chamar de protestantismo brasileiro. Para ele, este termo usado por Émili G. Leonard em sua obra *O protestantismo brasileiro*<sup>1</sup> não contempla com precisão o que de fato este grupo vivenciou. Aponta que desde o início da presença protestante no Brasil, os fiéis preferiam a designação "evangélicos", porém, devido à grande multiplicidade de fatores que envolvem o campo religioso hoje, somente o termo evangélico

---

<sup>1</sup> Cf. LÉONARD, É. G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Aste, 1952.

para expressar os cristãos não-católicos não é suficiente. Tal termo não cabe adequadamente a todos os cristãos não-católicos, pois não alcança igrejas cristãs não romanas orientais e ortodoxas e ainda não expressa com satisfação os grupos pentecostais e neo-pentecostais.

Os protestantes seriam, então, igrejas que se originaram da Reforma Protestante de Martinho Lutero no século XVI, primeiramente os calvinistas e luteranos, além de suas diversificações posteriores, a exemplo das luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais, batistas e suas contemporâneas ramificações. Estes são, então, os protestantes históricos ou tradicionais, ao qual o termo evangélico se adequa satisfatoriamente.

Destarte, Mendonça (2005) aponta para a inexistência de um protestantismo brasileiro, defendendo sim um protestantismo no Brasil, pois quando de sua inserção pelos movimentos missionários, não se identificou com a nossa tradição cultural, permanecendo um protestantismo norte-americano através da dependência teológica e suas matrizes denominacionais.

Nesse momento, os missionários brasileiros precisavam de um título que representasse aquela experiência pela qual o Brasil estava passando e que apontasse para uma negação do catolicismo. O escolhido foi "crente em nosso senhor Jesus Cristo", que se transformou no termo "crente" que conhecemos hoje. Porém, os missionários norte-americanos, que tinham sua identidade própria, denominavam-se como *evangelicals* ou evangélicos, demonstrando a opção pelo conservadorismo protestante que pretendia afirmar a fidelidade ao evangelho e não à ciência ou à razão humana. Essa corrente protestante foi o responsável pelo movimento das Alianças Evangélicas que aconteceu em todo o mundo. Tinham por objetivo formar uma frente única de combate ao catolicismo, que era tido como bloqueador do avanço missionário iniciado no fim do século XVIII. A influência desse movimento chegou ao Brasil no início do século XX pelos avanços dos projetos missionários patrocinados pelas Alianças.

Em um momento que Mendonça (2005) caracteriza por "projeto de cooperação e unionismo" (1916-1952), pode-se destacar que a intenção de se entender o protestantismo brasileiro a partir da união de todas as igrejas em uma só, dentro do chamado "Unionismo<sup>2</sup>",

---

<sup>2</sup> Cf. MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Editora Aste, 1995.

independente do modelo norte-americano – que contemplava diversas denominações –, não obteve sucesso, mas, de qualquer forma, proporcionou condições para que as diferentes denominações conseguissem certo grau de proximidade. Essa aproximação aconteceu no contexto de conquista de novos fiéis através de programas proselitistas que pregavam a conversão individual e mudança de vida, fato aproximado do Grande Despertamento<sup>3</sup> ocorrido no século anterior nos Estados Unidos.

Entre 1952 e 1962, Mendonça (2005) registra a chegada "de um bando de teologias novas", considerando que nesse período o protestantismo deu espaço para que seus jovens fossem treinados por suas lideranças para que desempenhassem um papel ativo nos segmentos estudantis como, por exemplo, nos centros acadêmicos e, assim, pudessem estar mais perto da prática da liderança religiosa. Para isso era preciso que freqüentassem os Seminários, espaços privilegiados do nascimento das "Teologias Novas" para o autor.

A partir de 1962 foi organizada a Conferência do Nordeste, que tinha como objetivo chamar as diferentes denominações para que se inserissem no processo econômico-político do Brasil, uma vez que consideravam que as igrejas não podiam se ausentar do momento de transformação pelo qual o país estava passando. Nesse sentido, a conferência contava com dois públicos: economistas e sociólogos não confessionais como Gilberto Freyre, Celso Furtado e Paul Singer - que tinham a função de fazer uma análise conjuntural - e religiosos que apresentavam propostas teológicas.

Segundo Liberal (2004), esse período de ditadura militar proporcionou espaço para um grande fervor religioso de conquista de fiéis, o que acarretou o surgimento das primeiras agências missionárias, englobando tanto as igrejas tradicionais quanto as pentecostais, ou seja, agências interdenominacionais, demonstrando com isso que as divergências doutrinárias estavam dando lugar a uma união de esforços para o seu crescimento. Nesse sentido, pode-se apontar a formação da Junta Latino-Americana Igreja e Sociedade (ISAL) que oferecia consultoria sobre a responsabilidade social das igrejas evangélicas e se transformou na revista *Cristianismo y Sociedad* com circulação por toda América Latina, tendo como um de seus colaboradores Rubem Alves. Também os teleevangelistas e as "missões de fé"<sup>4</sup> estavam ligados ao conservadorismo e pretendiam conter atitudes de

---

<sup>3</sup> MACIEL, E. D. **O pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião**. Tese de doutorado apresentada à FFLHCH na Universidade de São Paulo, sob a orientação do Professor Doutor Fernando Augusto Albuquerque Mourão. 1972.

<sup>4</sup> Missões que não estavam ligadas oficialmente a nenhuma Igreja.

renovação dos jovens protestantes, fundando organizações como a *Campus Crusade for Christ*, que no Brasil se chamaria Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo - fechada em 2003 - e a Aliança Bíblica Universitária (ABU) - que ainda hoje atua em universidades por todo o país. Assim, tem-se o chamado Movimento *Evangelical*, definido como conservador por Mendonça (2005) e voltado para a conversão pessoal, colaborando para que as igrejas se isolem do cenário social, ou seja, o pietismo<sup>5</sup>.

Ainda como um item a ser superado pelas igrejas nesse período foi o avanço do movimento carismático no seu interior, o que fez com que muitas delas se dividissem em tradicionais e renovadas. Nesse sentido, Cunha (2004) aponta seis modos de como se organiza a expressão religiosa protestante hoje no Brasil. Optamos por trabalhar nesta dissertação nomenclaturas a partir deste quadro:

- **Protestantismo Histórico de Migração:** tem raízes na Reforma do século XVI; sem preocupação missionária conversionista; representado pela Igreja Luterana, Anglicana e Reformada;
- **Protestantismo Histórico de Missão:** tem raízes na Reforma do século XVI; chegou ao Brasil trazido por missionários norte-americanos no século XIX; preocupação missionária; representado pela Igreja Congregacional, Presbiteriana, Metodista, Batista e Episcopal;
- **Protestantismo Histórico:** tem raízes na Reforma do século XVI; chegou ao Brasil no início do século XX com objetivo missionário; caracterizado pela doutrina do Espírito Santo; preocupação missionária; representado pela Igreja Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil e Evangelho Quadrangular;
- **Protestantismo de renovação ou Carismático:** surge através das divisões dentro das igrejas históricas; evidencia-se principalmente na década de 60; influenciado pela doutrina pentecostal; mantém vínculo com a tradição da Reforma e com a estrutura de suas denominações de origem; preocupação missionária; representado pela igreja Metodista Wesleyana, Presbiteriana Renovada e Batista de Renovação e outras;

---

<sup>5</sup> O pietismo foi um movimento religioso nascido no seio do protestantismo calvinista no final século Séc XVII, especialmente na Alemanha. Tinha por premissa a recusa à ortodoxia secularizada defendida pelo protestantismo calvinista e enfatizava a experiência da fé, a qual deveria se comprovada através de uma piedade prática por rejeição ao espírito mundano e participação ativa nas reuniões de cristão conversos. Opõe-se também ao racionalismo.

- **Pentecostalismo Independente:** surge através de divisões teológicas ou políticas nas igrejas históricas a partir da segunda metade do século XX; sua composição está em torno de uma “liderança carismática”, teologia da prosperidade e da Guerra Espiritual, existindo a prática de exorcismo, curas milagrosas; preocupação missionária; representado pela Igreja Deus é Amor, Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus, entre outros. Existe constante abertura de novas Igrejas;
- **Pentecostalismo Independente de Renovação:** surge no final do século XX e se fortalece no início do século XXI; tem características do pentecostalismo Independente, mas se diferem por terem como alvo as classes média e a juventude; preocupação missionária; Representado pela Igreja Renascer em Cristo, as Comunidades Evangélicas e da Graça, Sara Nossa Terra, Bola de Neve, entre outras.

Este último, o que mais interessa para o estudo em questão, surge nos anos 1990 e tem características do Pentecostalismo Independente como o estímulo ao movimento da cura e prosperidade, mas se difere dos outros por ter como alvo a classe média e a juventude com uma preocupação missionária especial. É representado pela Igreja Renascer em Cristo, as Comunidades Evangélicas e da Graça, Sara Nossa Terra, Bola de Neve, entre outras.

Os anos 1980 trouxeram uma nova perspectiva para o processo de construção do movimento evangélico brasileiro. Segundo Cunha (2004), fato relevante nesse sentido pode ser percebido com a presença de grupos ou indivíduos do Protestantismo Histórico de Missão nos movimentos sociais populares, partidos políticos e sindicatos. O surgimento significativo de igrejas pentecostais a partir dos anos 1980, com a presença de fiéis das diferentes camadas sociais, fez com que estudos fossem desenvolvidos nos campos pastoral, teológico e universitário, principalmente na sociologia da religião. Tal fenômeno passou a ser denominado neopentecostalismo<sup>6</sup>. Cunha (2004), porém, dá ao termo o nome de

---

<sup>6</sup> O termo neopentecostalismo é freqüentemente utilizado por diversos autores, porém, a opção de se utilizar a diferenciação em seis diferentes modalidades do protestantismo no Brasil, cunhados por CUNHA (2004), deve-se ao fato de que esta definição explicita com maior descrição o Pentecostalismo Independente de Renovação, ao qual este trabalho se atém. Cf. ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis:Vozes. 1985; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

Pentecostalismo Independente, seguindo sua classificação. Esse movimento é simbolizado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que além de fiéis, acumula capital, sendo proprietária de veículos de comunicação como imprensa especializada e secular, emissoras de rádio, emissoras de televisão e gravadora.

O Pentecostalismo Independente de Renovação utiliza como recurso comunicativo a música, uma vez que é voltado aos jovens. Isso pode ser demonstrado pelos programas voltados a esse público alvo (público “*gospel*”, como muitas vezes se denominam), como as olimpíadas evangélicas, shows musicais com os cantores de música gospel mais expressivos como o S.O.S. da Vida, a Marcha para Jesus (que concentra multidões de adeptos todos os anos em diversas localidades do Brasil), patrocinados e televisionados pela Igreja Renascer em Cristo na Rede Gospel de televisão, além do surgimento de igrejas temáticas como a Bola de Neve, que tem com apelo o movimento do surf e a Zadoque, na qual durante os cultos apresentam-se bandas de Punk Rock, Metal e afins. Cunha (2004) aponta ainda que a presença pentecostal é percebida no país pelo seu alto investimento nos espaços midiáticos em busca de defesa de dogmas como a compra de rádios, jornais, redes de TV e a presença no Poder Público, onde se destaca a contribuição para o estabelecimento da “bancada evangélica” a partir do Congresso Constituinte de 1986.

Conforme apontado anteriormente, os estudos sobre religião no Brasil tiveram maior expressão acadêmica no campo das Ciências Sociais no século XX, com os autores Roger Batide, Lévi-Strauss, Émile Leonard, atuantes na Universidade de São Paulo na primeira metade do século. Foi nesse momento também que surgiram institutos de pesquisa fora do meio universitário. Em princípio, o catolicismo e as religiões afro-brasileiras tiveram privilégio, porém, o protestantismo ganhou espaço devido, principalmente, ao crescimento dos pentecostais.

Na passagem do século XX para o século XXI, houve um perceptível avanço da dimensão religiosa e esotérica na sociedade brasileira e a conseqüente adesão de pessoas aos mais diferentes grupos religiosos, o que gerou um desenvolvimento ainda maior das pesquisas no campo das Ciências da Religião. Consolida-se a contribuição de centros de referência como a Universidade de São Paulo/USP, a pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP, a Universidade Metodista de São Paulo/UMESP e o Instituto de estudos da Religião/ISER, que possuem rico acervo de produção acadêmica (CUNHA, 2004, p. 62)

---

Cunha (2004) aponta a questão do desafio de compreensão da Religião além da interpretação exclusivamente religiosa, ou seja, os fatores sociais que também fazem parte desse contexto. Este desafio foi responsável por fazer com que alguns autores chegassem a conceitos que tem como objetivo explicar a existência de referências comuns a todas as religiões, inseridas na diversidade do contexto brasileiro. A autora cita como obras clássicas nesse sentido *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda e *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, de Darcy Ribeiro. Segunda ela, muitos pesquisadores se basearam em trabalhos produzidos a fim de compreender as raízes e as referências religiosas na cultura brasileira e explicar a convergência de expressões que advêm da experiência religiosa indígena, européia e africana.

Cita alguns conceitos para explicar esse fenômeno:

- Matriz simbólica de uso comum, criado por Carlos Rodrigues Brandão. O pesquisador explica que é sobre tal matriz que cada grupo religioso “faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças”. É dentro dela que coexistem todos os deuses e demônios e todas as modalidades de relações entre eles e os homens.<sup>7</sup>
- Elementos básicos da religião popular, desenvolvido por Rubem César Fernandes. Refere-se à composição de um mundo comum a partir de aspectos que estão presentes em todas as religiões brasileiras: natureza, seres humanos, almas dos mortos, divindades positivas e negativas, um Deus soberano. O relacionamento entre as partes varia segundo as diferentes visões.<sup>8</sup>
- Religiosidade mínima brasileira, elaborado por André Droogers. Trata-se do substrato religioso das religiões existentes no “mercado brasileiro”, que garante uma postura religiosa mínima, que pode ser completada pelas religiões concretas. A mídia é seu maior vínculo de expressão, pois traduz por meio dela o que todos

---

<sup>7</sup> Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no Estado de São Paulo.** *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 53-92, out, p.77.

<sup>8</sup> Cf. FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares.** São Paulo: Brasiliense, 1982, p.135

pensam e não há debates sobre a sua verdade: o credo mínimo é “Deus e fé”.<sup>9</sup>

- Matriz religiosa brasileira, proposto por José Bittencourt Filho. Diz respeito a um “substrato religioso-cultural” evidenciado a partir de “formas, condutas religiosas, estilos de espiritualidade e condutas religiosas uniformes”. Segundo Bittencourt Filho, o termo “busca traduzir uma complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular”, portanto é objeto de estudo e não uma categoria de definição.<sup>10</sup>

Em todos esses conceitos há a noção de que há uma cosmovisão que nutre um sistema de crenças e valores religiosos, os quais estão presentes nas diversas expressões de religiosidade brasileiras. Suas principais crenças são um Deus compreensivo, ajudador, capaz de impossíveis, a compreensão da relação com Deus (que se dá de forma direta, sem intermediários como o clero), compreensão da oposição divindades positivas versus negativa (deus soberano/diabo desprezível), compreensão da fé e o desapego no relacionamento com instituições religiosas (trânsito religioso para onde o fiel se sente melhor).

Na tentativa de implantação do protestantismo no Brasil, o que ocorreu do ponto de vista cultural foi que os missionários advindos dos Estados Unidos encontraram uma situação diferente daquela que viviam em seu país. Nesse sentido, pode-se apontar que nos Estados Unidos a religião foi constituída como parte integrante da construção do país e que os missionários traziam como bagagem o puritanismo do sul de seu país de origem. No Brasil, a religião católica estava estabelecida há quase quatro séculos e num processo de vínculo cultural bastante acirrado. Os protestantes, então, identificaram a representação do catolicismo para o povo brasileiro e passaram a se empenhar para propor aos católicos uma nova visão de mundo que os salvaria do ponto de vista religioso e cultural. Nesse momento estava posta a pregação missionária anticatolicismo.

O embate proveniente da fragilização do monopólio católico será explicitado no capítulo 2.

---

<sup>9</sup> Cf. DROGEERS, André. **A religiosidade mínima brasileira**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol 14, n. 2, p. 62-87, mar.1988, p.65

<sup>10</sup> BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**. *Religiosidade e mudança social*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003. p. 40-41 (CUNHA, p.63, 2004)

## 1.4 Secularização e Ressacralização

A idéia de um "desencantamento do mundo" está presente no pensamento contemporâneo desde que Max Weber diagnosticou o "processo de secularização". Este processo define a exclusão do sagrado das esferas públicas da sociedade em direção às esferas privadas, sendo o sagrado substituído pela racionalidade técnica. De acordo com Santos (2005), para compreendermos a participação dos qualquer tipo de inserção do religioso nos espaços políticos, é preciso que nos remetamos ao conceito a este conceito.

Para Camargo (1971), o surto de crescimento de denominações religiosas sacrais como as espíritas, umbandistas e pentecostais e o novo lugar do catolicismo na sociedade brasileira se mostrava paradoxal e colocava em questão as generalizações sociológicas relativas à secularização. Sua obra como pesquisador visava complementar a tendência predominante no século XIX e na literatura clássica das ciências sociais que enfatizou as funções da religião tidas como conservadoras e reacionárias. Por isso tem por propósito estudar nas religiões suas virtualidades para implementar e incrementar a mudança social.

Conforme Pierucci e Prandi (1996), para Camargo a mudança religiosa poderia ser chamada de internalização, pois as religiões internalizadas teriam em comum o fato de oferecerem modalidades de orientação de modos de vida para grande parte da população brasileira que está em processo de mudança social. Tais modalidades seriam capazes de dar forma e sentido em um estilo de vida adequado ao setor que se está em processo de modernização na sociedade brasileira.

Campos Machado (1996) apresenta uma conveniente análise do modo pelo qual, dentro das teorias de Durkheim e Weber, a modernidade seria responsável por uma redução da religião e da religiosidade. Segundo ela, a diferenciação proveniente da divisão social do trabalho seria essencial, dentro da teoria de Durkheim, para esclarecer a retração da esfera religiosa. A alteração de uma solidariedade mecânica para uma solidariedade orgânica, baseada na divisão social do trabalho, seria a passagem das sociedades tradicionais para as modernas.

O alicerce da vida social é a conformidade dos indivíduos a um determinado conjunto de valores e crenças que constituem a consciência coletiva. Para Durkheim, a religião é o elemento gerador dessa conformidade nas sociedades segmentais. Os valores e crenças religiosos orientam as condutas e favorecem o estabelecimento de uma disciplina moral entre os indivíduos, constituindo assim a principal fonte de coesão social. A solidariedade mecânica resultante do compartilhamento total das

crenças e sentimentos religiosos liga o indivíduo diretamente à sociedade, dispensando qualquer intermediação. (MACHADO, 1996, p. 15).

Prosseguindo, Machado (1996) aponta que em sociedades com solidariedade mecânica a religião atua como imperativo social gerando a coesão social tão importante no pensamento do sociólogo francês. O poder da religião cresce, nesse sentido, na razão inversa da personalidade individual.

A partir da especialização na área do trabalho característica das sociedades modernas cresce a individualização dos membros dessas sociedades. Assim, sucede uma diminuição da consciência coletiva e um crescimento das consciências no âmbito individual, reduzindo, desse modo, o domínio da religião.

Assim sendo, o domínio da religião diminuiria cada vez mais na transição para a modernidade, reduzindo em progressão o conjunto das crenças de caráter sagrado. Porém, a consciência coletiva não perde somente em intensidade e determinação; seu conteúdo também se transforma, tornando-se cada vez mais secular. Vale dizer que apesar de ser possível uma identificação de outras formas de sacralização na modernidade, ocorre, sobremaneira, segundo Durkheim, uma diminuição da esfera religiosa.

Já para Weber, nas sociedades tradicionais, há um entrelaçamento entre organização social e cultura. Machado (1996) salienta que há uma racionalidade substantiva na qual os agentes sociais se orientam partindo de valores essencialmente religiosos, ou seja, as concepções religiosas são as responsáveis por informar ou dar significado às ações humanas.

Com o processo de modernização e a racionalização, esta situação se transforma, diferenciando cultura de sociedade. Este processo seria responsável por deslocar os símbolos religiosos e operar uma contração da religião, separando-a de outros domínios da vida social e colocando os indivíduos dentro do que Weber chamou de gaiola de ferro, na qual os indivíduos, livres dos deuses cristãos, passam agora a ter uma vida carente de significado.

Acreditamos que, nesse sentido, seja possível pensar a secularização também não como um processo de fim da religião em uma modernidade conflitante com o sagrado, mas como um elemento que faz parte da própria modernidade, no qual há uma reconfiguração da esfera religiosa a partir das mudanças sociais que são específicas do mundo moderno.

Para Ricardo Mariano (1999), o processo de secularização ocorreu de modo paulatino e permitiu o exercício das diferentes formas de religiosidade no Brasil, abrindo

espaço para o pluralismo e concorrência, os quais foram instigados por conta do fim do monopólio jurídico-legal do catolicismo.

A discussão sempre ferosa acerca do embate entre secularização e retorno do sagrado está também presente neste trabalho. Antônio Flávio Pierucci, importante autor que se dedicou com destaque sobre o tema terá voz e seu espaço nessa discussão.

Pierucci (1997) considera que a religião só se torna tema relevante em uma sociedade quando exerce sua influência na economia, não considerando sua atividade cultural suficiente para se considerar o retorno do sagrado nos dias atuais. Para ele, a secularização deve ser entendida dentro de seus limites jurídico-legais e a discussão fora deste âmbito deve ser feita com cautela para que não haja dúvidas acerca do conceito.

Aqueles, pois, dentre os críticos da teoria da secularização que sinceramente gostariam de acreditar do fundo de seus corações que o “retorno do sagrado” representa efetivamente um desmentido empírico da teoria da secularização, ou então uma reversão real de sua trajetória dada como irreversível, fariam bem em prestar mais atenção ao sentido original do termo e atentar para o quão imprescindível continua sendo, para o nosso bem viver em sociedades multiculturais e religiosamente plurais, a secularização assim entendida: como secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral. (PIERUCCI, 1998, p.67).

Contudo, entendemos que este conceito traz consigo mais que somente uma base no âmbito legal da questão. Não podemos deixar de lado o fato de que o surgimento de movimentos religiosos no Brasil e no mundo como movimentos místicos, neo-esotéricos, *new-age* e a revivescência de tradições e fundamentalismos nas religiões institucionalizadas, levantam questionamentos interpretativos e classificatórios para os estudiosos da religião e da realidade sócio-cultural da contemporaneidade. Nesse sentido, alguns autores como Souza (1986), passaram a defender o “retorno do sagrado” e o “declínio da secularização” na sociedade brasileira, trazendo elementos que inserem mais “sangue nas veias” ao âmbito religioso que somente formalidades. Ou seja, é claro que não podemos negar que houve e há por parte de diversos setores e individualmente uma posição de escanteio da religião, mas a religiosidade, nesse sentido, tem e deve ser observada com olhares mais atentos, uma vez que ela “está no meio de nós”, nos rodeando por todos os lados, senão conosco, muitas vezes transformando modos de vida de nossos familiares e amigos.

Camurça (2003) aponta que a polêmica em torno do sagrado e do profano demonstra uma polaridade enfatizada pela supremacia do secular; o que não significa necessariamente

a sua inversão, apontando para uma tensão entre ambos demonstrada pelo fervilhar de movimentos religiosos, ou seja, movimentos que surgem entre o secular e o sagrado, configurando assim a presença concomitante das duas esferas. Nesse sentido, o Brasil hoje é conhecido por sua grande diversidade na área religiosa, bem como a itinerância entre seus grupos.

Campos Machado (1996) atenta para a discussão sobre os limites do paradigma da secularização na retirada da religião dos espaços públicos, dando como exemplo o caso do evangelismo norte americano em sua vitalidade de grupo religioso em formação social inegavelmente moderna. A autora questiona se o surgimento de grupos voluntários com alto grau de compromisso e vitalidade religiosa nas sociedades contemporâneas expressaria uma simplificação ou inadequação da própria concepção de modernização que orientou a teoria da secularização e se a densidade emocional característicos desses grupos religiosos seria excludente ou complementar à racionalidade moderna.

## **CAP. 2 CONTRIBUIÇÃO E ESTRATÉGIAS DA RELIGIÃO NA MANIFESTAÇÃO CULTURAL BRASILEIRA**

### **2.1 A despeito do Censo 2000, o Brasil ainda é culturalmente católico?**

Neste capítulo pretendemos discutir a relação entre religião e cultura no que tange a predominância do catolicismo e o lugar da crescente presença evangélica na cultura brasileira. Na conferência inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina realizada em Buenos Aires entre 25 a 28 de setembro de 2007, Reginaldo Prandi fez uma exposição acerca da não contribuição do grupo protestante na cultura brasileira, usando para isso a alegação de que mesmo em declínio, os católicos ocupam posição privilegiada no cenário cultural, seguidos pelos cultos afros que, mesmo em número muito menor que os protestantes, são mais facilmente identificados pelos brasileiros através de seus símbolos.

Nesse sentido, acreditamos que vale a pena fazer um resgate histórico do catolicismo e sua queda no monopólio, a fim de podermos reavaliar o posicionamento do autor citado na hipótese da não contribuição evangélica.

Nesse sentido Prandi (2007) aponta que na parceria entre cultura e religião é comum dar como certo que a religião não é somente parte constitutiva da cultura, mas que esta a abastece axiológica e normativamente, e que a cultura, por sua vez, interfere na religião, fazendo com que se reforce, ou seja, forçada a mudanças e adaptações.

Para Pierucci e Prandi (1996) existem diversas maneiras de conceituar religião e cultura, não só entre os cientistas sociais, que se voltam à compreensão de uma realidade social, mas também entre os próprios pensadores internos das religiões, que “entendem o que é cultura e explicam a si mesmos como instituição, produzindo estratégias específicas de se colocar no mundo ou, mais precisamente, no contexto do mercado religioso contemporâneo, que implica concorrência, propaganda, técnicas de persuasão, definição do consumidor e meios eficazes de chegar a ele (Pierucci e Prandi, 1996).

Religiões tradicionais de crescimento vegetativo têm que reter seus seguidores para evitar que mudem de religião, enquanto religiões que crescem pela conversão têm que conquistar novos adeptos. Nesse sentido, os autores salientam que um modo de a religião se colocar consiste em considerar que os devotos estão em uma sociedade, num território, numa cultura que é preciso conhecer para defender ou conquistar. No período de avanço do

colonialismo, países que contavam com um estudo mais aprofundado de questões relacionadas à cultura puderam dominar conquistados sem ter que necessariamente destruir suas culturas, ou seja, se valiam de estratégias que perpassava o âmbito cultural. Nos países que não contavam com este artifício, usam a política da terra arrasada e a religião foi ícone de destruição, porque esta tinha a capacidade de “ensinar” o que era a verdade no mundo e fundamentar as relações sociais e econômicas que passavam a valer nos territórios dominados.

Prandi (2007), ao tratar das tendências recentes da religião, diz que a relação entre religião e cultura se dá de forma diferente entre as diversas religiões existentes hoje no Brasil, e que essa particularidade é importante para que se compreenda a dinâmica das religiões em termos de seu crescimento, declínio e estagnação.

O autor aponta que no clima dos movimentos de contestação da década de 1960, a noção de cultura imutável e homogênea foi contestada. Acrescenta ainda nesse processo a dissolução de determinação religiosa. Hoje, ao falar em cultura, está presente a idéia de uma cultura global sem fronteiras, sendo esta cultura global marcada pela coexistência da diversidade pós-colonial, com a atuação de relações sociais das mais diversas ordens e origens, sendo comum considerar que exista uma cultura da juventude, cultura negra, cultura gay, etc.

Prandi (2007) aponta que a cultura global é marcada por diferença de religião. Se antes a diferença religiosa era entre nações, hoje é entre indivíduos; e o que define a cultura global é a pressuposição da existência de relações sociais entre indivíduos de diferentes nações, países, rompendo com o isolamento das culturas locais. A religião nesses termos, para o autor, limita, restringe e particulariza. Um exemplo nesse sentido é dado quando ele trata da cultura da juventude. O autor elencou quatro elementos que para ele ocupam lugar proeminente: sexo, drogas, rock’n roll<sup>11</sup> e internet. Porém, destacou que existe uma cultura de jovens evangélicos especificamente.

Segundo ele,

---

<sup>11</sup> Talvez possamos considerar “rock’n roll” uma força de expressão, já que na geração atual, como visto em estudos sobre religião, psicologia, entre outros, a música eletrônica tem tomado um espaço cada vez maior entre os jovens, que expressam a um tipo de religiosidade em festivais de música eletrônica, as chamadas Raves. Ver COUTINHO, T. **Do êxtase religioso ao ecstasy festivo: Uma análise simbólica e performática dos festivais de música eletrônica**. Revista Religião e Sociedade. Volume 26. Número 1. Ano 2006.

...um garoto evangélico pode se integrar com outros jovens do mundo todo pela internet, assim como qualquer outro jovem faria, porém, “riscará de seu horizonte muito do que diz respeito ao sexo e às drogas, que geralmente lhes são interditos, e sua experiência musical estará restrito à música evangélica, pela qual os jovens não evangélicos do mundo não estarão minimamente interessados. Esse jovem evangélico não participará, por causa dos limites estéticos e comportamentais impostos por sua religião, de um grupo maior do que aquele limitado pela sua própria igreja. Ele estará fora de uma cultura mundial de jovens, mesmo usando jeans, calçando tênis e comendo Big Mac. Sua religião é, nesse sentido, restritiva, excludente.<sup>12</sup>

Para o autor, a religião aproxima os iguais e os distancia dos outros, agregando e imprimindo identidade, bem como faz a cultura; contudo, como se trata de uma escolha e não mais de um atributo herdado, o outro do qual ele se afasta pode ser sua própria família e pessoas próximas. A religião que passou a ser uma escolha individual (e não mais pela religião tradicional) pode ser vista, conforme Pierucci (2006), como nova fonte de lealdade, criando-se no âmbito da nova cultura elementos de apoio emocional e justificativas socialmente aceitáveis para que ele possa se libertar com legitimidade da antiga religião. A religião, nesse sentido, passaria a atuar como solvente numa cultura que promove o indivíduo e valoriza escolhas pessoais, sem se prender a um local específico.

Uma religião também se diversifica internamente. O evangelicalismo, que já é diversificação do protestantismo, é formado por igrejas diferenciadas. O catolicismo romano também se diferencia, embora esteja centralizado em uma igreja. Dentro dele há muitos movimentos que propõem relações diversas com os indivíduos, grupos e culturas. Pode-se citar o tempo em que havia o catolicismo da teologia da libertação, o qual, com ressalvas, foi sufocado pelo movimento da Renovação Carismática que, ao contrário, se foca no indivíduo, na cura e nos dons espirituais, ao modelo pentecostal. Para a maioria dos católicos, esses movimentos são vistos com desconfiança. Tratados com reserva pelo Vaticano, não chegam a afetar a face mais geral do catolicismo. São movimentos de adesão individual que, de certo modo, fazem a crítica do antigo catolicismo, segundo Prandi (1997).

Embora existam diversas referências religiosas na cultura brasileira, essa cultura é republicana e assim, secularizada, o que faz com que cada indivíduo tenha liberdade de escolha religiosa ou mesmo uma não escolha, preferindo intitular-se como ateu.

---

<sup>12</sup> Conferência Inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina. Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007.

O autor aponta também que é possível enxergar mudanças culturais influenciadoras da dinâmica das religiões e suas estratégias. A Igreja no Brasil teve que se adequar à inserção da mulher no mercado de trabalho não ligado a serviços domésticos e educação infantil; ao aprendizado do violão e acordeon, que eram tidos como instrumentos boêmios ao invés do piano clássico que era executado na intimidade da família; do cinema americano, entre outros.

O pentecostalismo, em princípio, seguiu essa intenção moralista de controle dos costumes, o que mais tarde foi enfraquecido por muitas de suas igrejas que se impuseram como modelo de um novo estilo de conversão.

No período que vai de 1950 a 1970, o modelo ideal do religioso pentecostal era o crente trabalhador comedido nos hábitos, submisso à autoridade, modesto no vestir e avesso ao consumismo. Dinheiro era coisa do diabo, era perdição. Em meados dos anos 1970 a economia começou a mudar, e o setor produtivo industrial, que era o carro chefe do desenvolvimento econômico da América Latina, se viu adiante ultrapassado pelo setor terciário do comércio e serviços. O ideal do operário que produzia e se contentava com um salário baixo foi substituído, de modo crescente, pelo modelo de consumidor inserido num mercado cada vez mais globalizado em que todos podem comprar muito. Nessa nova cultura consumista, o velho pentecostalismo passou a dizer pouco. Já no final da década de 1970 há a chegada da teologia da prosperidade e o surgimento das igrejas do neopentecostalismo...Essa religião já é, portanto, outra, adaptada aos novos tempos, em sintonia com novas exigências culturais (PRANDI, 2007, p. 15-16).

Cabe aqui agora resgatarmos as especificidades da formação histórica do campo religioso brasileiro, em especial o catolicismo, que segundo Prandi (2007) e Alencar (2005), apesar de estar em declínio numérico, não perde sua característica influenciadora da cultura no Brasil.

Para Negrão (2008), desde o início da colonização portuguesa o catolicismo foi imposto no Brasil como religião oficial do Império e única a ter permissão para realizar cultos públicos ou domésticos. A aliança entre a casa real Portuguesa e o Vaticano deu ao império português o poder de legitimar seus interesses temporais e métodos de atuação, sob o pretexto de salvar almas e difundir a fé e a cultura cristã.

O controle exercido pela coroa sobre a Igreja colonial – recebia os dízimos devidos, nomeava padres e bispos e os remunerava – fez com que o clero se tornasse independente do poder real e distanciado do poder de Roma. Atuavam como empreendedores econômicos, se

envolviam com interesses políticos, não tinham preparo teológico e uniam-se maritalmente. Apenas o clero das ordens religiosas, principalmente a jesuítica, permanecia fiel aos interesses institucionais e espirituais da igreja de Roma. Porém, estes últimos se concentravam nas áreas litorâneas, nas futuras capitais estaduais, onde exerciam influência e tentavam preservar a ortodoxia católica e controle sobre os fiéis. No restante da colônia, nos pequenos vilarejos e bairros rurais onde havia baixa densidade populacional, praticamente não havia párocos. O padre passava nesses locais apenas para a “desobriga”, ou seja, às vezes uma vez por ano batizava os nascidos, casava os ajuntados, ouvia confissões e rezava a missa.

A presença ou ausência do clero nos locais fez com que surgisse a formação de diferentes tipos de catolicismo: um ritualístico e formal, um patriarcal e, por fim, um catolicismo popular, salienta Negrão (2008).

Assim, percebe-se que o catolicismo no Brasil foi uma religião obrigatória. Ou se aceitava por pressuposto de cidadania ou por conversão, no caso dos indígenas. Mesmo os que não nasciam no Brasil, tinham que adotá-lo mesmo sem o compreender. Os negros escravizados eram batizados no porto de desembarque. Os judeus, sob a pressão de serem perseguidos pelos inquisidores e perderem seus bens ou mesmo vidas, optavam por tornarem-se “novos cristãos”. Ou seja, era mais preciso parecer católico do que de fato sê-lo. Era preciso ir à missa, respeitar os dias santos, batizar os negócios com nomes de santos católicos, entre outras coisas. Criou-se uma religião formal e exterior, muito pouco internalizada ou de convicção pessoal, traço ainda aparente em boa parte dos católicos brasileiros.

Com a vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808 e da abertura dos portos ao comércio com os ingleses, D. João VI permitiu que o culto protestante em terras brasileiras, com a condição de que não houvesse proselitismo em favor deste e de que os cultos não fossem realizados em templos. Segundo Buyers (1953), a este fato se juntou a simpatia que D. Pedro I e D. Pedro II tiveram em relação a grupos protestantes, permitindo a liberdade de culto para brasileiros natos, a formação de colônias protestantes e a livre atuação de missionários norte-americanos. Mas foi a proclamação da República em 1889 e sua Constituição que criaram as condições para uma sociedade pluralista e laica que se desenvolveria ao longo do século XX, com a separação do Estado Republicano da Igreja Católica e a instituição do princípio da liberdade religiosa.

Contudo, para Negrão (2008), a proclamação republicana não significou a perda da hegemonia católica e de sua influência na vida política e cultural brasileira. Ela continuou a eventualmente cooperar com o Estado Republicano, a exemplo da imposição de seus princípios religiosos às constituições, como a proibição do divórcio e do aborto legal. A herança do catolicismo colonial e imperial foi preservada de certa forma, apesar das profundas transformações republicanas. Não obstante a cessação da obrigatoriedade, a maioria dos brasileiros, apesar de ter continuado a se declarar católica, continuou a sê-lo de uma maneira formal e superficial. Além disso, muitos dos descendentes de negros e índios criaram cultos sincréticos, nos quais o catolicismo co-existe com crenças e práticas que lhes são estranhas, como cultos afro-brasileiros.

Segundo Brandão (1988), a partir de 1960, com a vinda ao Brasil de pesquisadores norte americanos como Emilio Willems e Donald Pierson, o catolicismo brasileiro passa a ser descrito como uma cultura. Nesta década, o interesse pela cultura e religião se mostrava fervilhante no Brasil, haja vista a Revista Eclesiástica Brasileira (REB) publicada pela editora Vozes, a qual publicou diversos artigos acerca da cultura religiosa procurando identificar o homem brasileiro e suas manifestações. O objetivo era compreender o fenômeno religioso através de suas manifestações e, nesse caso específico, elencar os elementos constitutivos do catolicismo popular. Como suporte para este estudo, foram utilizados autores que discutiam a cultura em seu aspecto conceitual, a cultura brasileira e formação religiosa nacional, como Eduardo Hoornaert. A intenção era estudar obras que resgatassem a visão do “ser brasileiro”, buscando elementos para entender a cultura heterogênea brasileira a fim de formular estratégias de ação proselitista visando um povo de religiosidade diversificada e complexa.

Os artigos da REB representavam as idéias de um grupo específico do clero que, apesar de não ser homogêneo, detém o poder de expressar suas opiniões e de legitimá-las por meio dos textos publicados.

Os trabalhos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Thales de Azevedo e Roger Bastide foram de grande importância nas análises da REB sobre o comportamento religioso do homem brasileiro. Estes foram os primeiros a dar espaço para o estudo do religioso, pois entendiam ser esta área de grande importância para a cultura nacional.

Um dos motivos pelo qual a REB buscava a compreensão da religiosidade do brasileiro estava no crescimento já visível aos olhos do Censo e também do grande público

dos índices quantitativos referentes ao reconhecimento como pertencente à religião protestante de um número cada vez maior da população brasileira, em detrimento do catolicismo. Segundo Montero (1999) o protestantismo somente ganhou legitimidade acadêmica na década de 1990, mas houve um processo intenso anterior a isso. A autora entende que tal fenômeno religioso interessa não em si mesmo, mas como aparato para a compreensão da sociedade brasileira, pois as religiões, integrando a formação social, são de imensa relevância para a compreensão do funcionamento desta sociedade, uma vez que nelas estão contidas as práticas e percepções de mundo que são base da experiência social da população.

No que se refere ao avanço evangélico citado, muitas são as interpretações fornecidas para o fato. As ciências sociais apontam algumas variáveis contextuais como o golpe militar de 1964, que teria favorecido a entrada de pastores pentecostais com o intuito de frear o avanço crítico e progressista da Igreja Católica. A situação de pobreza do Brasil também teria contribuído para esse crescimento abrindo espaço para que as igrejas evangélicas demonstrassem seu poder de amparo social. Ainda outro fator a ser apontado é sob a perspectiva cultural. O migrante que deixou seu campo rumo à cidade teve que deixar também seu universo simbólico. Em geral esse universo simbólico era permeado pelo catolicismo popular e foi o pentecostalismo que se posicionou no sentido de reformulação simbólica num contexto de marginalização urbana.

Com o avanço das igrejas evangélicas e o declínio do catolicismo, o debate acerca da religião e cultura tem se proposto questões importantes. Prandi (2007) questiona se, caso o Brasil viesse a se tornar de maioria evangélica (seguindo o crescimento progressivo), seria também culturalmente evangélico? Ou seja, os traços afro-brasileiros repudiados pelos evangélicos hoje seriam apagados? O carnaval seria extinto? As festas juninas de Santo Antônio, São Pedro e a grande festa de São João do Nordeste não mais existiriam? E os nomes de rios, serras, cidades, ruas, estabelecimentos comerciais, hospitais e escolas seriam trocados? Será que a cidade de São Paulo voltaria a se chamar Piratininga?

Alencar (2005) considera que não há uma identificação imediata com o protestante e seus símbolos, ao contrário do que acontece com o católico, o indígena e os cultos afro, sendo estes três considerados por ele como matriz cultural brasileira; o que já apontava Brandão (1988), quando salientou que já no final do século XIX os intelectuais brasileiros

admitiam que, na composição do “caráter brasileiro”, entravam traços culturais de três origens diferentes: a portuguesa, a africana e a aborígine.

O autor relembra a vinculação de um comercial de TV produzido pelo Governo para o incentivo do turismo, no qual havia uma bricolagem de gaúchos, mineiros, sertanejos, índios, operários, sambistas, florestas, montanhas e na areia da praia, algumas flores e velas de todas as cores. Para ele, os ethos católico, indígena e afro estão representados neste comercial, porém, não há nenhuma menção ao protestantismo. Nesse sentido, questiona se

a igreja protestante brasileira alterou a cultura brasileira ou foi alterada por ela? Assimilou ou foi assimilada? Modificou o ethos brasileiro ou adaptou-se ao jeitinho? Quais os alimentos, estilo de vestimenta, festas populares que foram produzidas e ou/influenciadas pelo protestantismo? ...O discurso repetido à exaustão do que está acontecendo no Brasil o maior “avivamento de todos os tempos” é no mínimo questionável, até porque, na história, todos os avivamentos trouxeram profundas transformações sociais, e no Brasil, ainda estamos esperando as conseqüências deste avivamento. (ALENCAR, 2005, p. 13-14)

Ainda para este autor, o protestantismo, desde sua primeira expressão no Brasil, foi sempre uma tentativa de negação da cultura ibero-católica. O neopentecostalismo, apesar de suas características anti-católicas, passa também a ser anti cultos afro, pois, para ele deve-se considerar a opção de ter por objetivo afetar o segundo grupo mais importante, uma vez que a hegemonia católica já foi abalada.

O pentecostalismo se coloca como primeiro grupo religioso a ameaçar a hegemonia do ethos católico brasileiro. Porém, não se pode desconsiderar que o catolicismo ainda continua forte em poder político, econômico e cultural, mas o pentecostalismo se torna um contraponto.

Nesse sentido, podemos dizer que a cultura brasileira se encontra em duplo estado, se mantendo católica pelas origens e símbolos e não se mantendo pelo esgotamento da orientação que pressupunha a fidelidade ao catolicismo.

A liderança católica acredita que a América Latina continua sendo um continente de cultura católica e por isso, os latino-americanos seriam naturalmente católicos. Porém, o crescimento do pentecostalismo mostra que isso não é mais tão natural. Crêem também que se a religião vai mal, é necessário agir na cultura no sentido de trazê-la de volta ao catolicismo. Assim, procuram agir em um diálogo da igreja com a cultura e não com os indivíduos, exceto o Movimento de Renovação Carismática, pautada no pentecostalismo. Enquanto isso, o protestantismo pentecostal e neo-pentecostal conquista cada vez mais fiéis,

convertendo os indivíduos e sem se preocupar sobremaneira com a evangelização da cultura, segundo Prandi (2007). O que se usa da cultura são elementos que possam servir a seu favor como símbolos, referências e pequenas magias a que os candidatos a conversão estão habituados. Estas igrejas se oferecem com novas alternativas, mudam a concepção a respeito do dinheiro e dos bens materiais, propõe-se a resolver problemas pessoais de toda espécie, fazem oferta de serviços religiosos e assim, num segundo momento, esperam pelo reconhecimento pessoal, desejando serem aceitas como integrantes legítimas da cultura contemporânea. Ou seja, usam um atalho.

Prandi (2007) salienta que na cultura brasileira o catolicismo é facilmente identificado através de seus inúmeros símbolos e elementos. Tanto o patrimônio material como catédrais e imateriais como as festas são referências imediatas católicas. Recentemente, o Cristo Redentor no Rio de Janeiro foi incluído na lista das novas sete maravilhas do mundo com uma lista imensa de votos. Mas cabe o questionamento da motivação destes votos. Será que o eleitor votou como católico ou como brasileiro que vê no Cristo um símbolo paisagístico e turístico do país? As datas católicas do calendário são de fato seguidas religiosamente ou estão secularizadas? Prandi (2007) defende que o país é sim católico na chave cultural, apesar de talvez não o ser na religiosa.

Não podemos esquecer que no Brasil, não é possível falar de cultura sem levar em conta a presença de elementos religiosos de origem africana. Algumas influências são antigas como a língua, que está presente desde o início da presença da população escrava. Outras são mais recentes e originam-se das religiões afro-brasileiras, as quais se formaram na primeira metade do século XIX. Estas influências se apresentam na

“música popular, na literatura, poesia e teatro, no cinema e na televisão, nas artes plásticas, na culinária, no carnaval e na dança, também em práticas mágicas oferecidas como serviços a consumidores não necessariamente religiosos, e nos valores e concepções extravasados dos terreiros para a cultura popular, mais um rico repertório de gostos e padrões estéticos (PRANDI, 2007, p.11).

O autor salienta que a presença de elementos de origem religiosa nessa cultura é tão grande que a própria religiosidade afro-brasileira é entendida como cultura e assim é tratada pelo Estado brasileiro. Exemplifica a fundação Quilombo dos Palmares que é mantida pelo Ministério da Cultura apontando que este órgão público, voltado a “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da

sociedade brasileira”, mesmo sendo um órgão público de um Estado laico, não se exime de dar atenção especial aos terreiros de candomblé e outras religiões afro-brasileiras, garantindo a estes recursos de manutenção e proteção institucional, pois as considera um celeiro que abastece a cultura brasileira. Contudo, para ele, o mesmo não se aplica quando se trata de religiões não africanas, ou seja, um sacerdote de uma religião afro se sente a vontade para pedir suporte à Fundação, o que não acontece com um pastor evangélico negro, por exemplo.

Prandi (2007) aponta também que a cultura afro está presente como fonte tradicional ativa também na educação. A lei federal 10.639 de nove de janeiro de 2003 torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas. Segundo ele, também a culinária tida como baiana, não é de fato “regional”, mas de origem religiosa; haja vista o acarajé de Iansã, bolinhos de Inhamé de Oxalá, quiabo com camarão de Xangô e a feijoada de Ogum.

Nesse sentido, fica demonstrado para o autor que o protestantismo não tem o mesmo espaço que o católico e nem mesmo que os cultos afro, estando a parte culturalmente. Para ele, mesmo a música gospel que seria a produção evangélica mais próxima do consumo estético, é limitado ao universo evangélico, não sendo capaz de se auto-incluir nas artes em âmbito nacional. Somente considera como exceção a formação de músicos profissionais em igrejas pentecostais como Assembléia de Deus e Congregação Cristã.

Contudo, é questionável a posição tomada por Alencar (2005) e Prandi (2007) de que o protestantismo não interfere na cultura brasileira. A desnaturalização da identidade católica em favor da protestante traz consigo mudanças visíveis. Não se pode negar, por exemplo, a participação dos evangélicos na cultura cívica do país, ou seja, a atuação dos evangélicos no espaço público e em diferentes dimensões da sociedade civil brasileira.

O terceiro setor está repleto da presença protestante. Por várias vezes, se associou o espaço religioso aos limites da caridade e do assistencialismo, sem levar em conta que os novos discursos cívicos que surgiam estariam sendo apropriados e ressignificados pelos projetos religiosos, grande parte dos protestantes. É de extrema relevância, mesmo que em quantidade, o papel das organizações evangélicas e suas ações no campo do desenvolvimento social brasileiro.

Como lembra Novaes (2002), os evangélicos são os que mais chegam às margens da sociedade e constituem, nestes locais de pobreza e violência, espaços de agregação social que possibilitam tanto novas trajetórias a partir da conversão quanto à reconstrução do

associativismo local. Nos espaços das favelas e áreas empobrecidas, multiplicam-se as igrejas e uma densa rede social de suporte, que gradualmente vem se formalizando através de parcerias com ONGs e órgãos governamentais.

A educação é um ramo onde o protestantismo se faz muito presente. Haja vista a implantação de escolas de alfabetização pelos Alemães, que foi uma estratégia das missões protestantes para sua inserção no Brasil desde o início, e atualmente o número de escolas evangélicas continua grande.

Em um estudo realizado por Regina Novaes em 2005, ficou evidenciado que o ato de ir ao culto evangélico tomou posição privilegiada no lazer dos jovens pesquisados. Acreditava-se de antemão que a secularização tivesse há tempos rompido a barreira do entretenimento dos jovens, mas a pesquisa revelou o contrário. Ou seja, o jovem está sim usando seu tempo para compromissos no âmbito da religião.

O grupo Diante do Trono, que tem como ícone Ana Paula Valadão<sup>13</sup>, tem se mostrado há tempos um forte nome na área da dança, vendendo vídeos, livros e cursos que dão subsídio ao desenvolvimento da expressão corporal nas igrejas. O caminho que foi aberto pela Igreja Renascer em Cristo e a receptividade do que foi proposto por ela conquistaram outras igrejas. Assim, espalharam-se pelo país diversos grupos de coreografia. Contudo, esta iniciativa não ficou restrita ao espaço das igrejas; barzinhos e casas noturnas evangélicas foram surgindo, porém, não se vende bebidas alcoólicas nem cigarros. Mas de qualquer forma mostram o alcance que os evangélicos têm tido com suas práticas proselitistas.

O que dizer sobre os fiéis já convertidos e os que apenas acompanham os programas evangélicos na TV e no rádio todos os dias? Será que estes não sofrem nenhuma influência a ponto de externalizarem o que escutam? E quanto ao linguajar? Será que quando ouvimos algumas frases típicas e mesmo uma certa entonação não os identificamos imediatamente como evangélicos? É claro que há muito mais o que ser discutido acerca deste tema, mas é improvável que um grupo que tem adquirido tamanha proporção na sociedade brasileira, seja tão apático e introspectivo quanto julgam os autores Prandi e Alencar.

## **2.2 A Lógica mercadológica por Peter Berger**

---

<sup>13</sup> Ver [WWW.diantedotrono.com.br](http://WWW.diantedotrono.com.br)

Com toda esta trajetória exposta e retomando a consideração de Pierucci e Prandi (1996) acerca das estratégias mercadológicas necessárias nesse novo momento de reconfiguração do mapa religioso no Brasil, optamos por nos dar como fundação da construção de considerações sobre o tema as contribuições de Peter Berger, pois acreditamos que estas sejam capazes de trazer elementos suficientes quando pensamos sobre estratégias de mercado e, mais especificamente, nas estratégias já citadas utilizadas pelo protestantismo e pela agência missionária em questão e que será abordada em capítulos posteriores.

Em seu livro “O dossel sagrado” (2000), Berger oferece um aparato conceitual capaz de integrar a análise de problemas no nível micro da psicologia social e o nível macro das ideologias e mudança cultural em geral, integrando teoricamente correntes sociológicas distintas como a de Durkheim, Weber, a fenomenológica, entre outras. Segundo Mariz (1997), sua teoria questiona o mito da superioridade cognitiva da ciência moderna e reabilita a religião a ser não somente uma forma alternativa de conhecer e julgar o mundo, mas fonte de crítica e transformação social. Ou seja, Berger entende que para que haja uma compreensão da cultura e da realidade social é preciso que exista um conhecimento do fenômeno religioso.

Tendo como base sua teoria da construção social da realidade, desenvolvida em “A construção social da realidade” (1976) em conjunto com Thomas Luckmann, Berger salienta a importância da religião no processo de construção social, identificando a crise da religião contemporânea como um aspecto da crise social geral criada pela mentalidade moderna. Baseado em Weber, argumenta que foi a própria religião ocidental judaico-cristã, especialmente a protestante, um dos elementos responsáveis pela modernidade. Discute a crise da “plausibilidade da religião” e a destruição do que trata por “dossel sagrado” pela modernidade, o qual protegia os indivíduos contra a ameaça do caos.

O livro A construção social da realidade, segundo Mariz (1997), foi durante os anos 1960 uma alternativa teórica à análise estruturalista predominante na época. Nele, o autor aponta o poder dos agentes humanos, dando a estes a possibilidade de atuação transformadora.

Para Kawauche (2008), Berger adota o pressuposto antropológico marxista de que os homens fazem a história, chamando também a atenção para o aspecto dialético da realidade social.

Aplica a dialética, contudo, para compreender a relação indivíduo e sociedade. Através de uma abordagem dialética da relação entre indivíduo e sociedade, Berger integra a perspectiva macro com a microsociológica, sociologia com a psicologia social, a abordagem compreensiva de Weber com a fenomenologia e Durkheim (MARIZ, p. 95, 1997).

Berger afirma que o homem, “Biologicamente privado de um mundo do homem, constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura” (BERGER, 2004, p.19). O autor entende a cultura como o produto da atividade e da consciência humana, ou seja, o conjunto de tudo aquilo que constitui o mundo socialmente construído dos homens. E a religião entra em cena como o meio necessário para a manutenção desse mundo. Contudo, a construção artificial exige uma manutenção também artificial, já que o mundo humano não é capaz de se manter de forma natural.

Para o autor, todos os mundos socialmente construídos são precários, por isso a necessidade dos esforços para se manter o mundo humano. Essa manutenção se realiza por meio de discursos legitimadores, sendo o discurso da religião o instrumento mais efetivo para tal tarefa. Isso se deve ao fato de que a legitimação religiosa fundamenta a ordem social em origens que transcendem a história e o homem, segundo Kawauche (2008), legitimando de modo eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas.

A isso Berger denomina de “estrutura de plausibilidade” (BERGER, 2004, p. 58). Segundo Kawauche (2008), Berger não acredita que seja suficiente que as respostas legitimadoras sejam repetidas indefinidamente. É preciso que a sociedade esteja estruturada de tal forma que essas respostas façam sentido. Afinal, a construção social do mundo se movimenta em direção oposta ao caos, visando um sentido para o universo, ou seja, uma teodicéia.

Berger aponta que a manutenção de uma estrutura de plausibilidade é de tal importância na realidade socialmente construída que os esforços da sociedade são não apenas defensivos, mas também ofensivos. O autor faz a seguinte ilustração: “a ameaça mútua do Cristianismo e do Islã na Idade Média exigiu que os teólogos de ambos os mundos sócio-religiosos produzissem legitimações que defendiam o próprio mundo de cada um contra o mundo contrário e que, por sinal, incluíam, uma ‘explicação’ do outro mundo nos termos do seu próprio mundo” (BERGER, 2004, p. 60).

Nesse sentido, a legitimação se define como “o saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (BERGER, 2004, p. 42). Assim, o autor chama a atenção para a implicação de valor e moral do conhecimento.

Berger aponta que a manutenção do “nomos” social requer uma grande variedade não apenas de fórmulas legitimadoras, como também de práticas legitimantes. Havendo diferentes níveis de fórmulas legitimadoras, a linguagem estaria situada no nível mais elementar, tendo função de pilar na ordem do mundo. Depois disso estariam os provérbios seguidos das teorias e cosmovisões, segundo Mariz (1997).

Um exemplo rico de prática legitimante é a conversa. É nela que há trocas de informações e afirmação do que já se conhece. Ou seja, é através da conversa que se reafirma e se constrói identidades e valores. Sem a conversa, a realidade começa a perder a “estrutura de plausibilidade”. Vemos assim que a palavra, para Berger, é fonte de transformação da realidade social.

Vale lembrar que para Berger toda teoria que se propõe a explicar o “nomos” tem uma origem sagrada (BERGER, 2004, p.40). Contudo, a religião só cumpre seu papel legitimador da realidade, pois oculta a origem humana e histórica da ordem social, isto é, por ser alienante (BERGER, 2004, p. 99).

Para Mariz (1997), Berger vê na alienação aspectos positivos, sendo ela capaz de gerar força e criar heróis. Exemplos dessa alienação são o militante incansável e o crente convicto. A alienação religiosa seria o preço a ser pago pelo indivíduo para que o universo tenha significado. A autora lembra ainda que Berger, ao considerar do ponto de vista empírico a experiência religiosa como alienada, não está questionando a validade das proposições religiosas em sua essência. Ele argumenta que para estudar a religião é necessário adotar um ateísmo metodológico, o qual é diferente de um ateísmo real, do qual, segundo Mariz (1997), ele não compartilha.

Berger, ao tratar dos efeitos da modernidade na religião, salienta que a modernidade seculariza o mundo<sup>14</sup>, isto é, retira-o do dossel sagrado. Esta secularização seria capaz de alcançar tanto o macrossocial quanto das consciências individuais. Neste último caso, se não há um abandono, passam a ver a religião como questão de vida privada e de escolha íntima.

---

<sup>14</sup> Mais tarde, Berger se questiona quanto ao termo secularização, mas em O dossel sagrado, o autor descreve sobremaneira este item.

Para ele a modernização tende a gerar anomia, uma vez que destitui a religião de sua posição central na sociedade.

Contudo, o autor aponta que a secularização não pressupõe a negação da religião, mas sim o fim dos monopólios religiosos e a retirada da religião do espaço público. Num mundo secular, dois processos caracterizam a religião, segundo Berger: o pluralismo e a privatização.

O processo do pluralismo mostra o fim da situação de monopólio religioso e instaura uma situação de mercado no qual há diversas opções religiosas concorrendo pela preferência dos fiéis.

Berger descreve a situação atual como aquela onde a plausibilidade da religião na vida pública desmorona e na vida privada é constantemente ameaçada pelas religiões concorrentes. Cada grupo religioso seria uma “minoría cognitiva” que para sobreviver enquanto tal se confrontaria com duas opções: ou se isolar em seitas fechadas ou entrar no mercado religioso e fazer barganhas cognitivas, correndo o risco de perder sua originalidade. (MARIZ, p. 103, 1995)

Segundo Kawauche (2008), manter íntegra a “estrutura de plausibilidade” de um mundo socialmente construído, seja ele religioso ou não, é uma questão tão crucial para a sociedade a ponto de justificar, sem nenhuma crise de consciência, as guerras mais violentas contra todas as estruturas adversárias. Essas guerras podem ser encobertas, como as brigas teológicas entre as diversas denominações cristãs ou explícitas como a guerra do Iraque, mas de qualquer maneira, são guerras.

Vale lembrar que, também para este autor, Berger não limita a noção de estrutura de plausibilidade apenas ao mundo religioso, pois para ele a mesma atividade humana que produz a sociedade também produz a religião. Assim, o ataque terrorista de 11 de setembro, a guerra do Iraque, o conflito dos católicos contra os protestantes, a luta dos neopentecostais contra os umbandistas, ou qualquer outro tipo de guerra dita religiosa, devem ser vistos não como de conteúdo religioso, e sim como estrutura de plausibilidade dos mundos religiosos socialmente construídos.

Levando em conta a situação de pluralismo religioso no Brasil, é possível afirmar que a religião no Brasil é um futuro de guerra de “estruturas de plausibilidade”. Kawauche (2008) aponta que talvez no Brasil a coisa não chegue ao nível do conflito entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte, e nem os evangélicos brasileiros lancem bombas sobre os

sem religião devido ao seu crescimento no Censo, mas é certo que haverá conflitos, o que já vem acontecendo. Ao contrário de guerras, o elemento paz será cada vez mais interiorizado em grupos sectários e os discursos serão cada vez mais proselitistas, o que deverá gerar uma situação de instabilidade de ilhas de plausibilidade ou “subsociedades”. (BERGER, 2004, p.61-62).

Assim, percebe-se que a religião não é o motivo da guerra, mas a sua circunstância. Ou seja, todo esforço das guerras ditas religiosas gira em torno do interesse em se manter íntegra a “estrutura de plausibilidade” que dá sustentação ao mundo construído por uma determinada sociedade, e não ao interesse de se manter esta ou aquela confissão religiosa.

Ao se utilizar do Paradigma do Mercado Religioso apresentado por Berger, podemos perceber que se privilegia a definição institucional do fenômeno religioso, percebendo que de todos os fatores que influenciam a dinâmica da esfera da religião, têm preponderância aqueles ligados ao nível de concorrência entre organizações religiosas e suas influências sobre a preocupação das mesmas com as questões de sobrevivência institucional, manutenção e expansão dos espaços ocupados no campo religioso e na sociedade.

A lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera, produz segundo Guerra (2003), entre outras coisas, o aumento da relevância de necessidades e desejos dos indivíduos na definição dos modelos de práticas e discursos que deverão ser oferecidos no mercado, ao mesmo tempo em que requer que as instituições religiosas sejam mais flexíveis no que diz respeito às mudanças de seus produtos no sentido de adequá-los da melhor forma possível para a satisfação da demanda religiosa dos indivíduos.

Nos contextos de pluralismo acentuado em que vivemos não é mais possível que as instituições religiosas proponham aos indivíduos uma série de exigências concernentes à fé e aos comportamentos, esperando uma aceitação social imediata. Nas sociedades contemporâneas, na qual as pessoas são orientadas para decidir livremente a respeito de que modelo de religiosidade adotarão – podendo optar por até mais de um, ou nenhum –, o que as organizações religiosas oferecem tem que ser atrativo para os potenciais consumidores. Assim, o *ethos* do consumo, que prevalece em termos de sociedade inclusiva, e o pluralismo do campo religioso, são elementos fundamentais para entender como a lógica mercadológica determina a dinâmica de transformações dos modelos de religiosidade.

Para Guerra (2003), o que está em jogo quando as hierarquias das instituições religiosas abrem espaço para que prevaleça um determinado modelo de religiosidade em

detrimento de outros, é a eficácia do conjunto de significados e de visões do mundo que são oferecidos à massa de fiéis atuais e potenciais. Assim, as modificações introduzidas em termos de discursos e práticas religiosas se constituem num esforço no sentido de tornar, a cada momento, o produto religioso oferecido mais eficiente - em termos de eficácia simbólica -, em atender as necessidades religiosas dos fiéis.

Vale frisar a crescente necessidade que as diferentes organizações têm de se sintonizar com o perfil dos fiéis consumidores, no sentido de moldar a mensagem, as atividades, os estilos de celebração e outros aspectos do modelo de religiosidade em consonância com a demanda dos indivíduos.

### **2.3 Histórico da JOCUM**

Essa estrutura apresentada por Berger, pode ser encontrada na agência missionária em questão. Partindo da premissa de que todo cristão considera que deve ter como missão fazer parte da chamada "Grande Comissão de Cristo" deixada por Jesus, a agência missionária evangélica internacional e interdenominacional Jovens com Uma Missão (JOCUM)<sup>15</sup> tem por objetivo a mobilização de jovens de diferentes nações para a "obra missionária" respondendo a um dos princípios do protestantismo que é trabalhar como religião missionária. Como visão, seus participantes acreditam que foram chamados por deus a realizar atitudes pioneiras e criativas no que tange a conquista de fiéis para o meio protestante. Essas atitudes incluem trabalhos voltados à educação e treinamento, artes, mobilizações evangelísticas em grandes eventos religiosos, populares ou esportivos, recuperação e reintegração de viciados em drogas, programações voltadas a universitários, artes, mídia, barcos de assistência à saúde, entre outros.

A agência é também uma ONG filantrópica, educacional e assistencial, reconhecida pela Organização das Nações Unidas (ONU). Registrada como Entidade de Ação Social, é reconhecida como utilidade pública em vários Estados do Brasil, mantendo convênios junto à Secretaria de Educação e outros órgãos nacionais e internacionais.

JOCUM é a versão brasileira de YWAM (Youth with a Mission), organização fundada em 1960, nos Estados Unidos por Loren Cunningham. JOCUM Brasil é um dos desdobramentos dessa ONG que hoje conta com mais de 13.000 obreiros em mais de 650 centros de atividade distribuídos por quase 170 países. Conta ainda com uma conceituada Universidade - University of

---

<sup>15</sup> [WWW.jocum.org.br](http://WWW.jocum.org.br)

the Nations - voltada á sua área, com sede no Havaí e com 185 locais de treinamento nos EUA, Europa, América do Sul e Central, Ásia e África, onde se pode cursar um dos 190 cursos oferecidos por suas Faculdades em todas as áreas de conhecimento. São 7 grandes áreas: Faculdade de Ministérios Cristãos, Ciências Humanas e Estudos Internacionais, Saúde e Aconselhamento, Comunicação, Ciência e Tecnologia, Artes e Educação.

O idealizador de JOCUM, o americano Loren Cunningham, conta como se deu o que chama de visão:

Naquela noite, após o término do culto em que cantamos, fui direto para o quarto de hóspedes da casa do missionário, onde estava hospedado. As paredes eram caiadas, sem quaisquer adornos, a não ser uma gravura da ilha numa simples moldura de madeira. Deitei-me na cama, dobrei o travesseiro e coloquei-o sob a nuca. Em seguida, abri a Bíblia, e, como fazia rotineiramente, pedi a Deus que me falasse. Mas o que aconteceu logo em seguida não foi nada de rotineiro. Subitamente comecei a enxergar o mapa mundi. Só que o mapa estava como que vivo, mexendo-se. Sentei-me no leito. Abanei a cabeça. Esfreguei os olhos. Era como que um filme que se passava em minha mente. Via todos os continentes. Ondas se arrebatavam nas praias. Cada uma penetrava um continente, depois voltava, em seguida vinha de novo e penetrava um pouco mais; e ia assim até que cobria todo o continente. Fiquei de fôlego suspenso. Continuei a olhar e a cena se modificou. As ondas transformaram-se em jovens-rapazes e moças de minha idade e até mais jovens – que ocupavam os continentes. E conversavam com as pessoas nas ruas e nas calçadas perto de bares. Iam de casa em casa. Estavam pregando o evangelho (...). Instantes depois a cena desapareceu. Puxa! Pensei. O que fora aquilo? (CUNNINGHAM e ROGERS, p. 35-36, 1985)

No Brasil, a organização iniciou suas atividades em 1975 em Minas Gerais com o missionário americano James Robert Stier ou Jim Stier como é conhecido. Este, após ter migrado dos Estados Unidos para a Colômbia para os primórdios da inserção de JOCUM na América Latina, vêm para o Brasil e inicia as atividades por aqui. Hoje, existem centros em todos os estados do país com milhares de voluntários em tempo integral e muitos participantes temporários. Esta inserção da JOCUM no Brasil está diretamente ligada à realização do Congresso de Lausanne já citado, em 1974.

O alvo da organização segundo suas lideranças, é recrutar, equipar e enviar jovens para o campo missionário com o intuito da pregação do evangelho através dos chamados ministérios de misericórdia, ou seja, atividades de assistência social que dão suporte e fornecem oportunidades para a evangelização dos assistenciados.

Tornar-se um “jocumeiro” é a ambição de muitos dos jovens evangélicos, os quais deixam sua igreja local e passam por um período de treinamento para, então, fazer parte da chamada Obra Missionária. Como religião missionária e, seguindo seus próprios princípios, o protestantismo e, portanto, a JOCUM visa obedecer a chamada “grande comissão de Cristo”, a qual tem como lema: “Ide e fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”(MAT 28:19-20), seguindo em busca de uma tarefa tida como essencial por seus membros e sua liderança: “criar uma comunidade universal em Jesus Cristo, a qual transcenda a nação, raça e classe” (Boisset, 1971).

## **2.4 Proposta e estrutura da JOCUM**

Em primeiro lugar está a Declaração de Fé proclamada por todos os membros da organização:

“: Acreditamos que a Bíblia é a palavra de Deus, sendo por Ele inspirada, revelando que Jesus Cristo é o seu filho, que o homem foi feito à sua imagem e semelhança, e que Ele nos criou para termos vida eterna. Embora todos os homens tenham pecado e estejam longe da sua glória, Ele tem feito da salvação algo fácil e acessível a todos, através da morte na cruz e ressurreição de seu Filho Cristo Jesus; aquele que representa fé, amor e obediência, atendendo a iniciativa de Deus de graça para nós; Deus deseja que todos homens sejam salvos e tenham conhecimento da verdade; e isto ocorre através do Espírito Santo agindo em nós, o que demonstramos com a execução do último mandamento de Cristo: "...Ide por todo o mundo, e pregai o Evangelho a toda criatura." (Marcos 16:15)”

A JOCUM conta com uma diversidade dos chamados ministérios e de pessoas compondo sua estrutura. Eis o mote da visão:

“Nossa Visão: Jovens Com Uma Missão (JOCUM) é um movimento internacional de Cristãos de muitas denominações dedicadas a apresentar Jesus pessoalmente a esta geração, utilizando todas as formas possíveis a fim de cumprir esta tarefa, treinando e equipando jovens para realizarem a Grande Comissão. Como cidadãos do Reino de Deus, fomos chamados a amar, adorar, e obedecer ao Senhor Jesus Cristo, amando e servindo Seu Corpo, a Igreja, e levando seus ensinamentos a todos os homens da Terra. Comprometemo-nos, pela graça de Deus, preencher este vazio e viver para Sua glória, conduzindo uma vida produtiva de realização espiritual, mental, social, emocional, e física”.

Essas atitudes contam com trabalhos voltados a educação e treinamento, artes, mobilizações evangelísticas através de esportes radicais, recuperação e reintegração de viciados em drogas com o intuito de, através dessas ações, divulgar a salvação usando diversas estratégias como pregação boca a boca nas grandes e pequenas cidades, programações voltadas a universitários, campanhas evangelísticas em grandes eventos religiosos, populares ou esportivos, artes, esportes radicais, mídia e imprensa, barcos de misericórdia etc.

Todos os ministérios estão ligados a três troncos ministeriais distintos: Evangelismo, Treinamento e Misericórdia.

Algumas das atividades realizadas no Brasil contemplam áreas como: artes, barcos de assistência à saúde, reabilitação de crianças deficientes e com HIV, desenvolvimento comunitário, educação, esportes, recuperação de drogadição, programas de rádio, entre outros.

Há ainda atividades<sup>16</sup> muito peculiares da organização como:

**Dia de Misericórdia:** Atividade de Mobilização social. Envolve a igreja local e missionários neste programa de assistência em larga escala num dia de trabalho. Cabeleireiros, educadores, diversos profissionais nas áreas de saúde, são convidados a participar gratuitamente atendendo comunidades carentes, enquanto o evangelho é pregado das mais diversas formas.

**Esportes Radicais:** Projetos e programas relacionadas à evangelização através de esportes radicais e atividades esportivas e grandes campanhas evangelísticas.

**G.E.N.E.S.I.S.:** Acrônimo de Global Electronic Network Educating Serving and Inspiring Students (Rede Eletrônica Global Educando, Servindo e Inspirando Estudantes), um projeto de Teleeducação que possibilita através de videoconferência a utilização e múltiplas salas de aulas interativas entre si no Brasil e no Mundo.

**Impactos Evangelísticos:** Programas evangelísticos diversos, com duração de 01 a 30 dias de atividades. As equipes trabalham em festas populares, comemorações cívicas e diversos outros eventos de concentração de público. São utilizadas estratégias como Teatro, Música, Evangelização Pessoal, Literatura e outras.

**Povos Não Evangelizados:** Ações evangelísticas empenhadas em alcançar povos não evangelizados no Brasil e no mundo.

---

<sup>16</sup> Consultar [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br)

**Restauração de Homossexuais:** Acompanhamento e restauração psicoespiritual de pessoas envolvidas em atividades homossexuais.

**Ribeirinhos:** Voltados ao alcance e evangelização da população Ribeirinha na região do alto Amazonas.

**Underground:** Visa treinar e enviar equipes para alcance individual e em massa dessas pessoas. O objetivo do projeto é montar parcerias com Igrejas Undergrounds, Grupos Alternativos e projetos culturais para poder alcançar uma esfera cada vez maior do universo alternativo existente no dia de hoje.

Muitas destas atividades transformadas em “ministérios” específicos são pensadas e postas em prática por profissionais formados no interior da Universidade da organização como, por exemplo, patologistas, assistentes sociais e lingüistas.

Concordando com a Carta Magna Cristã, a organização pontua a defesa dos seguintes direitos básicos para qualquer indivíduo, em qualquer parte do mundo:

- Escutar e compreender o Evangelho de Jesus.
- Ter uma bíblia disponível em sua própria língua.
- Ter uma companhia Cristã disponível muito próxima, possibilitando encontros semanais para que se tenha ensinamentos bíblicos e comunhão com o corpo de Cristo.
- Ter uma educação Cristã disponível para suas crianças.
- Ter as necessidades básicas de vida: comida, água, vestuário, abrigo e atenção de saúde.

### **Treinamento**

A Escola inicial para se tornar um “jocumeiro” de tempo integral é a ETED (Escola de Treinamento e Discipulado). Ela é porta de entrada para a Universidade das Nações. Este curso básico para o ingresso na organização tem duração de 05 meses, sendo 03 meses teóricos e 02 práticos. Para se ter uma vaga nesta escola é preciso uma pré inscrição na qual consta uma carta dos pais, do pastor da igreja local e do pretendente a missionário que passa por uma avaliação dos diretores que são obreiros já em campo. Sendo esta inscrição efetivada o aluno passa então a residir na organização, chamada de base.

Na escola são apresentadas aulas técnicas sobre conhecimento de deus, técnicas de evangelização, como o teatro, por exemplo, e outros temas, além de um acompanhamento, no qual

participa de grupos de discipulado, intercessão, estudo sobre comportamento e ética cristã e outros. Esta escola visa por em prática o lema da JOCUM: “Conhecer a Deus e fazê-lo conhecido”.

Então, depois de concluída este curso, o aluno está apto para decidir se vai permanecer como obreiro missionário da organização, se retoma suas atividades às suas anteriores ou se vai trabalhar na igreja local. Caso siga na JOCUM, pode optar por outros cursos subseqüentes, nos quais vai direcionar seu trabalho para as áreas contempladas pela instituição.

A Eted se baseia em 5 áreas para treinamento dos alunos os quais: O cristão e a bíblia, o cristão e deus, o cristão e o inimigo, o cristão e seus relacionamentos e o cristão, evangelismo e missões. Para ingressar nessa Escola é necessário ter 18 anos e ser membro de uma igreja evangélica há pelo menos 1 ano.

Os missionários da JOCUM são voluntários de tempo integral ou parcial, não recebendo salário da organização. Cada um é responsável por levantar seu próprio sustento, ou seja, ser patrocinado por um mantenedor, o que costuma acontecer de diversas formas, quer por amigos, parentes ou igrejas locais que se identificam com a “missão” do missionário.

Há também uma iniciação das crianças e adolescentes nas igrejas locais. O projeto chamado King’s Kids ou Turma do Rei é um ministério que se envolve em parcerias com famílias e igrejas locais. Empenha-se em liderar crianças e adolescentes no mesmo intuito da JOCUM em grande porte, ou seja, são ministérios locais visando à inserção destas crianças e adolescentes nos caminhos do evangelismo, tanto para a conquista de fiéis em seus próprios bairros como uma semente para a captação e aperfeiçoamento de novos missionários para a organização a médio e longo prazo.

Esse ministério internacional da JOCUM chegou ao Brasil em 1987 e conta com mais de 2000 adolescentes e crianças durante o período de férias, nas quais são realizadas as chamadas “campanhas de férias” em diversas localidades do Brasil e em outros países. King’s Kids, nesse sentido, se compromete a dar suporte às igrejas locais no que tange estratégias evangelísticas.

Nestas campanhas as equipes servem as comunidades em serviços sociais através de atividades artísticas, que podem ser equipes de música e coreografia, serviços práticos e esportes.

## **Cap. 3 – O PAPEL DA PRÁTICA RELIGIOSA NO TERCEIRO SETOR: OS EVANGÉLICOS E SUAS INSTITUIÇÕES ECLESIAIS E NÃO ECLESIAIS.**

### **3.1 Protestantismo no espaço público**

Noções como secularização, retorno do sagrado, reconfiguração do campo religioso, destradicionalização, mercado religioso, sincretismo, entre outros, levaram a questionamentos sobre o papel do religioso na sociedade brasileira. Surgem, assim, pesquisas que pretendem verificar o rearranjo na estrutura do campo religioso e seu impacto sobre a esfera pública.

O campo religioso brasileiro diversificou-se interiormente e gerou novas formas de articulações e relações entre seus diferentes componentes. Agentes e agências religiosas assumiram uma presença mais marcante na esfera pública, alterando, segundo Sanchis (1993) o equilíbrio do chamado padrão sincrético brasileiro.

Devido ao fervilhar deste segmento no cenário brasileiro, o interesse por avaliar o impacto deste fator na cultura cívica do país se fez presente, ou seja, a atuação dos evangélicos no espaço público e em diferentes dimensões da sociedade civil brasileira.

É importante que compreendamos a presença legitimada da religião no espaço público no Brasil. Embora termos como catolicismo, evangélicos, cultos afro e kardecismo sejam termos que correspondam aos segmentos que nos acostumamos a reconhecer no campo religioso brasileiro, a questão é exatamente saber sob qual definição de religião foi possível acolhê-los no espaço público. Segundo Giumbelli (2008), essa acolhida corresponde a alguma forma de reconhecimento da religião através de mecanismos jurídicos que implicam o aparato e o poder de Estado e que abarcam algum grau de legitimidade social. As relações entre Estado e religião no Brasil ficam mais compreensíveis quando adotamos uma perspectiva histórica capaz de constatar operações que produzem modos de presença.

O próprio autor Giumbelli (2008) sugere e reforça o sentido do termo constatação. Para ele, tal termo não se refere a um problema, como se torna quando é assumida a perspectiva que interpreta a situação brasileira pelo paradigma da secularização. Constatação, para ele, refere-se ao fato de que certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição à teoria da secularização, mas, por assim

dizer, no seu interior. Ou seja, para ele foi no interior da ordem jurídica dada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de presença da religião ocorreram. Cita que, também não é o caso de deixar de se pensar nessa situação, o que, por vezes, acaba sendo o efeito de diversas análises que se contentam em dar destaque a ininterrupta vitalidade do campo religioso brasileiro. Para o autor, não se pode eludir que essa vitalidade, em algumas das suas dimensões, depende de um diálogo com os mecanismos de reconhecimento ensejados por aquelas formas de presença.

Ainda se respaldando em Giumbelli (2008), este cita que secular e religioso constituem pares indissociáveis na modernidade, e o que se trata de fazer, é problematizar o religioso e o secular como categorias diferenciadas, mas também investigar as condições nas quais essa diferenciação é afirmada e sustentada como tal.

Assim sendo, aponta que é possível constatar acomodações de agentes religiosos em Estados seculares, mas também definições seculares do religioso. De qualquer maneira, sugere que a presença do religioso na sociedade está sempre relacionada com os dispositivos estatais, apesar ou por causa da laicidade.

Segundo Conrado (2006), pode-se dizer que o aparecimento de novos movimentos cívicos a partir da redemocratização motivou o questionamento sobre relações entre religião e filantropia a partir do reenquadramento deste campo no contexto das recentes transformações que colocaram na agenda política e social a existência de um terceiro setor no Brasil.

Por várias vezes, se associou o espaço religioso aos limites da caridade e do assistencialismo, sem levar em conta que os novos discursos cívicos que surgiam estariam sendo apropriados e ressignificados pelos projetos religiosos. As implicações desses processos e dinâmicas que envolvem a presença das igrejas no campo da ação social ainda não foram completamente compreendidas, embora se reconheça que vêm se tornando cada vez mais plurais e indicadoras de uma maior complexidade acerca do papel e lugar do religioso em nossa sociedade.

Para Giumbelli (2008), o crescimento numérico dos evangélicos na sociedade brasileira talvez seja um aspecto menor de sua representação. Por conta da ação deste grupo, o campo da política não é capaz de ignorar o fator religioso presente. Os movimentos ocorridos com sucesso no que diz respeito às candidaturas e frentes protagonizados pelos evangélicos demonstram que estes têm se valido do uso da identidade religiosa como

atributo eleitoral, entre outras áreas. De forma paralela ou em conjunto, podemos observar a presença marcante de agentes evangélicos na execução de políticas públicas e construindo parcerias com agências governamentais.

Para Burity (2006), esta presença tem fundamento na legitimidade de colaboração entre Estado e igrejas. Agora os evangélicos se mostram em disputa no setor juntamente com católicos e espíritas que antes já ocupavam grande parte desse espaço. Os evangélicos, nesse sentido passam a se beneficiar de uma abertura recente para a participação da sociedade civil nas políticas públicas e de uma valorização da atuação em rede no enfrentamento da questão social.

Para Conrado (2006), diversas questões são necessárias para se pensar a relevância do papel das organizações religiosas – no caso, evangélicas – e suas ações no campo do desenvolvimento social brasileiro. O autor questiona se seria possível pensarmos em uma especificidade no ativismo social protestante. Quais seriam as modalidades de engajamento social, atualizadas pelos diversos segmentos e organizações protestantes? Quais foram e quais são os operadores de legitimação da ação social dos evangélicos? As formas contemporâneas de ação social dos evangélicos se comunicam, e como, com outros modelos de ação social?

Trabalhos assistenciais desenvolvidos por entidades religiosas são alvo de discussão desde os anos 1950. Segundo Simões (2003), a profissionalização da atividade pelos cursos universitários de Serviço Social aconteceu a partir de iniciativas religiosas, porém, os esforços para aumentar a qualificação destes serviços prestados e a concepção de que estes deveriam ser laicos, fizeram com que houvesse um afastamento do assistencial em relação ao religioso. Assim, a formação profissional do assistente social apropriou-se de conceitos das Ciências Sociais e Psicologia em detrimento das doutrinas religiosas que antes eram orientadoras das práticas assistenciais. Porém, conforme Simões (2003), independentemente da secularização, os grupos religiosos não deixaram de atuar no campo, muitas vezes em parceria com o Estado. Também alguns profissionais acadêmicos não deixaram de atribuir às suas práticas um significado religioso. Ou seja, mesmo que aparentemente a religião estivesse ausente da prática assistencial, ela estava efetivamente presente.

Para Conrado (2006), o campo protestante é múltiplo, cheio de polarizações identitárias, teológicas e organizacionais que se expressam em um divisionismo crescente,

fazendo com que surjam diversas denominações<sup>17</sup>. A isso corresponde uma infinidade de organizações que atualizam de maneiras diversas o modo de ser evangélico e as modalidades de presença na sociedade. O autor aponta que diversos estudos têm se esforçado para interpretar o fenômeno, correndo atrás com taxonomias que não têm conseguido alcançar a velocidade do crescimento e diversificação evangélicos.

O campo protestante deve ser analisado, neste momento, no sentido de observação de um campo constituído por um processo crescente de (des)institucionalização na qual se multiplicam igrejas (organizações eclesiais) e organizações não eclesiais como entidades de serviço, ministérios específicos, editoras, agências missionárias, instituições teológicas, ONGs, movimentos, redes, entre outras. Estas, segundo o autor, são criadas para desenvolver atividades que apóiam, substituem ou complementam o que as igrejas entendem por sua “missão”<sup>18</sup>. Essas organizações têm também por função a especialização em um determinado público ou atividade na tentativa de utilizar metodologias criativas para alcançar seus propósitos.

A partir disso, é possível uma aproximação do ativismo social protestante da forma como está configurado no Brasil, na diversidade de formas de articulação da religião evangélica às demandas por cidadania estabelecidas no contexto brasileiro atual.

### **3.2 Ação evangélica via ONGs**

Conrado (2006) afirma que um modelo emergente vem se constituindo a partir da segunda metade dos anos 1990 em função da importância crescente do que tem sido chamado de terceiro setor. Palavras como “solidariedade”, “cidadania”, “filantropia empresarial”, “responsabilidade cidadã”, pouco a pouco foram se tornando corriqueiras no

---

<sup>17</sup> O autor faz uma subdivisão dessas denominações paraeclesiais ou interdenominacionais em associações profissionais como Atletas de Cristo, ecumenismo eclesial como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, paraeclesiais ecumênicas como o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e Instituto de Estudos da Religião (ISER), paraeclesiais evangélicas como a Fraternidade Teológica Latino-Americana – FTL e Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) e associações interdenominacionais como a Associação Evangélica Brasileira (AEVB).

<sup>18</sup> Cada igreja desenvolve um mote específico que seria uma visão dada por Deus para cada igreja local ter como objetivo como grupo.

vocabulário da mídia, do senso comum e da academia, contribuindo para incrementar o debate acerca do papel da “sociedade civil” no Brasil. Nesse sentido, as Organizações não Governamentais se fazem presentes nessa discussão.

O termo ONG refere-se ao inglês *non governmental*, o qual foi introduzido oficialmente pelas Nações Unidas em 1950 no conselho Econômico e Social (ECOSOC), sendo inserido em um amplo leque de setores, como organizações de mercado (empresas, bolsas, cooperativas), corporativas (sindicatos, centrais, associações de classe), partidárias, religiosas entre outras.

Em princípio, as ONGs tiveram o papel de contestar as ações do Estado. A partir dos anos 1980 houve uma redefinição desse papel e tais organizações passaram a assumir o lugar de prestadora de serviços. Nesse momento, proliferou-se instituições visando o atendimento a comunidades mais carentes de recursos, verificando-se com isso a consolidação de um terceiro setor que, segundo Falconer (1999), traz em seu âmago o desejo de suprir as lacunas deixadas pelo Estado e pelo mercado, isto é, primeiro e segundo setor. Nessa conjuntura, o Estado passa a estabelecer parcerias com as instituições. Também o mercado, pelo viés das empresas, desenvolve ações de fundo filantrópico, formando-se assim um novo espaço de discussões e iniciativas de promoção de bem estar dos “desassistidos” do sistema capitalista.

Segundo Camargo (2002), o conceito terceiro setor foi revitalizado no período ditatorial, no qual a sociedade sofreu grande demanda por espaços fora do âmbito do governo para atuar nas causas coletivas. Assim, este setor surgiu para agregar todo tipo de manifestação de entidades, tendo por base um mesmo contexto ideológico. Para Fernandes (1994), os regimes autoritários, por outro lado, criaram uma situação na qual as classes empresariais eram constringidas a defender seus próprios interesses negociando com os executivos no poder. Os movimentos sociais e as ONGs, inseridos neste setor, responderam, percebendo-se como atores de um confronto global de classes.

Alguns fatores concorreram para o aparecimento deste setor. Destaca-se, para Falconer (1999), a falta de confiança da sociedade no Estado, o que faz surgir movimentos reivindicatórios, a crise do estado do bem-estar social acentuado a partir dos anos 1980, o papel dos agentes externos – principalmente a Igreja católica e seu destaque em promover parcerias com empresas, entidades e o próprio governo –, a crise de desenvolvimento que se inicia com os choques do petróleo na década de 1970, além da crise do meio ambiente. Vale

acrescentar a crise do sistema capitalista, a partir da queda do Leste Europeu, que deixou um espaço a ser preenchido por outros agentes não estatais. No caso do Brasil, pode-se apontar a desigualdade social provocada pela estagnação econômica dos anos 1980 fomentando movimentos de natureza reivindicatória.

Durante o regime militar, as ONGs tinham um relacionamento tenso e de poucas parcerias com o governo. Nesse momento, o trabalho destas organizações era semiclandestino. Contudo, a partir da década de 1990, pode-se ressaltar um estreitamento das relações ONGs-Estado principalmente pelo refreamento do fluxo de ajuda financeira de agências de cooperação para a América do Sul. No Brasil, as ONGs se expandiram a partir da década de 1980, atuando principalmente na área de desenvolvimento e cidadania.

Segundo Landim (2001), uma forma de pensar o significado da expressão ONG – que interessante se define por uma negação: não governamental – é considerá-la enquanto categoria construída socialmente. A autora aponta que o reconhecimento e visibilidade social desse nome não se deu sem precedentes, mas foi construído no decorrer da década de 1980 a partir de todo um investimento, por um conjunto específico de agentes e entidades, na busca de afirmação de uma identidade comum e na produção de concepções, práticas e instâncias específicas de legitimidade. Vale lembrar que o termo ONG tem origem e trânsito internacionais, no entanto, é uma importação que se adapta e se ressignifica em função de relações e dinâmicas sociais brasileiras.

Nas transformações e deslocamentos entre fronteiras de conjuntos variados de organizações da sociedade civil, dedicadas à ação social, torna-se razoável pensar que o destino do termo seja incerto. Há tempos atrás e quando esse nome era reconhecido apenas em meios bastante restritos, as ONGs eram consideradas uma “novidade institucional” no cenário latinoamericano. Eram vistas por alguns como alternativas às práticas institucionais características das universidades, igrejas e partidos de esquerda (FERNANDES, 1985).

No mesmo período, ressaltava-se ainda que eram entidades que estavam a serviço de determinados movimentos sociais ou grupos dominados (...) dentro de perspectivas de transformação social (LANDIM, 1988). Ainda, no início da década de 1990, se sugeria que eram micro-organismos do processo democrático, referências, lugares de inovação e criação de novos processos, ou espaços de criação da utopia democrática (LANDIM, 1988). Na mesma época também foram definidas como canais de participação das classes médias na esfera pública, exercendo funções de tradução e rearticulação dos interesses e demandas

populares nas arenas institucionais de confronto e negociações sociais (LANDIM, 1988). E ainda, para Francisco de Oliveira (1997), as ONGs surgem como um dado novo da nova complexidade da sociedade. São um “lugar” de onde fala a nova experiência, de onde não podia falar o Estado, de onde não podia falar a Academia, de onde só podia falar uma experiência militante (OLIVEIRA, 1997).

No decorrer da década de 1990 – principalmente nos tempos da ECO 92 – a categoria ONG foi frequentando progressivamente os espaços da mídia e os debates do campo político. As organizações assim denominadas também conquistaram algum lugar ao sol enquanto objeto de teses e dissertações nas universidades. As ONGs são mencionadas, por exemplo, em análises sobre os movimentos sociais contemporâneos ligados à construção de identidades e sujeitos coletivos, ou de grupos de defesa de direitos específicos. Aparecem como elementos presentes na conformação de movimentos que germinam ainda dentro do regime autoritário, como o novo sindicalismo, os movimentos e associações de bairro, a luta pela terra, ambientalismo, mulheres, negros, portadores de HIV, povos indígenas, crianças e adolescentes, etc., tempos da idéia do “popular”, que mais tarde se transformaria na de “sociedade civil”. São associadas algumas vezes às condições de fortalecimento das alas da Igreja inspiradas pela Teologia da Libertação, no mesmo contexto.

As ONGs têm um lugar, portanto, em debates recentes sobre as redefinições dos princípios universalizantes da cidadania, em confronto com as diferenciadas identidades, valores, interesses que surgem na cena pública. Enquanto tal, e por sua vocação internacional, são mencionadas como agências globalizadoras de políticas de identidade que emergiram desde os anos 1960 nos Estados Unidos e Europa Ocidental. Em temáticas afins, têm aparecido nas discussões sobre a questão da representação política e das formas peculiares de se produzir legitimidade e poder, por atores e movimentos sociais contemporâneos – frequentemente, associadas à idéia da descrença em instituições políticas e associativas tradicionais. Deve-se lembrar ainda que as ONGs são constantemente mencionadas na temática das novas relações entre Estado e sociedade, com papéis diversos: no controle, proposição, co-gestão de políticas públicas e na execução de serviços, quando são acusadas de substitutas funcionais e estratégicas do Estado no contexto neoliberal.

Segundo Landim (2001), as ONGs acompanham um padrão característico da sociedade brasileira, onde o período autoritário convive com a modernização e a diversificação social do país e com a gestação de uma nova sociedade organizada, baseada

em práticas e ideários de autonomia em relação ao Estado, num contexto em que sociedade civil tende a se confundir, por si só, com oposição política.

### **3.3 As ONGs e o processo de desenvolvimento brasileiro em tempos de crescimento evangélico.**

Para se compreender o sentido das mudanças que ocorreram no processo de desenvolvimento brasileiro nos anos 1990 é preciso compreender as mudanças econômicas e novas ênfases nas políticas sociais neste período. “Para isso é preciso identificar as bases sociais e as mediações políticas postas em prática para a implementação dos ajustes estruturais em nossa economia” (COHN, 1997, p. 295). Segundo a autora esses tópicos a serem avaliados são apresentados pelos governantes como única saída para garantir a superação da crise, a retomada do desenvolvimento e alguma proteção social aos grupos sociais vulneráveis à situação econômica. Novas estratégias têm sido defendidas visando a superação dos entraves de mercado e sua suposta “capacidade reguladora” para criar oportunidades aos desempregados e subempregados.

O que se resulta das novas políticas tem sido uma ênfase no mercado informal de trabalho e uma nova definição de seu papel no processo de desenvolvimento social. O setor informal passa a não ser mais percebido como manifestação de pobreza urbana ou atraso econômico, mas fonte de riqueza, mesmo que amparada na redução de expectativa de famílias que entram para o setor informal como forma de sobrevivência. “A promoção do setor informal autoriza, em parte, a retirada do próprio Estado da esfera social.” (GOHN, p. 296, 1997). Para a autora, as políticas para este setor objetivam remediar a perda de legitimidade do Estado, o qual normatizando o setor faz com que situações não formais de trabalho sejam redefinidas, de forma a que não se perceba com clareza situações excludentes e negadoras de direitos de cidadania. O que antes era tido como alternativo transfigura-se em algo positivo e alardeado como saudável e mesmo recomendado.

A luta pela manutenção do emprego toma lugar da luta pelas condições de trabalho dentro de uma categoria. As ONGs passam a ganhar proeminência sobre instituições oficiais no que se refere à confiabilidade na gerência dos recursos públicos. Questões sociais passam a ser objeto de diagnóstico das políticas públicas e não mais somente de entidades de caridade e órgãos estatísticos, pois apontam problemas fundamentais para a continuidade do

sistema econômico mundial, ou seja, o modelo de desenvolvimento que se coloca dá legitimidade a exclusão como forma de integração, como aponta Gohn (1997).

Não são apenas fatores de ordem macro estrutural que explicam a “centralidade” da “miséria dos indigentes” no discurso governamental, nacional e de eventos internacionais como a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social, realizada em Copenhague em 1995. Esta centralidade deve ser também pensada como conquista de grupos e movimentos da sociedade civil, os quais se organizaram com a finalidade de se tornaram sujeitos na história das políticas sociais. Este tipo de ação nos remete a observar como vêm atuando as redes de relação geradas pelas ações coletivas da sociedade civil, que demandas e práticas tem gerado, como tem se relacionado com o Estado e quais as políticas públicas. Contudo, há ambiguidade nos discursos do Estado, pois as políticas dos anos 1990 buscaram dar novos tons em suas ações e reformar seus quadros e estrutura de funcionamento.

Vemos assim, que os anos 1990 foram responsáveis por grandes alterações estatais no modo de se pensar a economia, as políticas públicas e na forma de se relacionar com a sociedade civil no Brasil.

Para Gohn (1997) a construção de uma nova concepção de sociedade civil é resultado de lutas sociais que foram empreendidas por organizações sociais nas décadas anteriores, como já ressaltado, e reivindicaram espaços de participação social. Esta nova forma da sociedade civil transformou a compreensão do que se entende por Estado-Sociedade “que reconhece como legítima a existência de um espaço ocupado por uma série de instituições situadas entre o mercado e o Estado, exercendo o papel de mediação entre coletivos de indivíduos organizados e as instituições do sistema governamental.(GOHN, P.301, 1997).

Este espaço se dá dentro dos princípios de ética e solidariedade, traçando um panorama de relações pessoais e de estruturas comunitárias da sociedade, que podem ser exemplificadas por grupos de vizinhança, parentesco, aspirações culturais, laços étnicos, religião, entre outros. No Brasil, este papel passou à mão das ONGs, mediadora entre coletivos organizados e sistema de poder governamental, bem como entre grupos privados e instituições governamentais.

Para Landim (2001), analisar o campo formado pelas ONGs brasileiras pressupõe levar em conta as condições sociais do estabelecimento de dois feixes de relações necessárias que o constituíram, nas suas origens e história: por um lado, as relações com determinadas

agências européias, canadenses e norte-americanas que as financiaram (na maioria, de caráter não governamental e com forte peso das igrejas cristãs), condição de sua existência e autonomia na sociedade brasileira. Por outro, as relações com grupos, organizações, movimentos sociais compostos quase sempre por setores desfavorecidos da população entre os quais desenvolvem suas atividades.

As ONGs crescem, no Brasil, paralelamente ao aumento do volume de recursos internacionais alocados para esse tipo de instituição, a nível mundial. Entre 1960 e 1980, segundo Landim (2001), houve um crescimento de 68 % na ajuda externa para ONGs do Terceiro Mundo, através de agências não governamentais de países europeus, do Canadá e dos Estados Unidos. Um dos fatores para esse aumento foi o crescimento de subsídios governamentais para as ONGs do Primeiro Mundo, observado em dados da Comunidade Econômica Européia. No entanto, deve-se considerar que os orçamentos das agências de repasse de recursos para ONGs “*overseas*” incluem também doações individuais, de igrejas, de empresas, de fundações em cada país, assim como a geração de recursos próprios, em um complexo sistema de relações que culmina nos “beneficiários do Terceiro Mundo”, segundo a autora.

Pode-se citar como exemplos acontecimentos particularmente legitimadores, como um grande encontro internacional promovido pelo PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), em 1991, no Rio de Janeiro, com as ONGs brasileiras. No caso, tanto o grupo de ONGs convocador como o conjunto convidado reproduziam de forma ampliada os mesmos personagens do Encontro de Promoção que acontecera em 1986. Ou ainda, outro evento de grande peso, a UNCED (*United Nations Conference for Economic Development*), realizada no Rio, – a ECO 92 – onde as chamadas ONGs montaram enorme reunião internacional paralela e receberam grande atenção da mídia.

Gohn (1997) demonstra que nos anos 1990 surgiram ou se fortaleceram movimentos centrados em questões éticas ou de valorização da vida humana, as chamadas ONGs cidadãs, como o Movimento Ética na Política, Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida, Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, Movimento dos Aposentados e Movimento Viva Rio. Este último, criado em 1994 no Rio de Janeiro por uma junção de ONGs dentre as quais podemos destacar o ISER (Instituto de Estudos Superiores da Religião) com Rubens César Fernandes e o IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais

e Econômicas) com Betinho, foi um movimento em um momento de estopim de violência no Rio de Janeiro, principalmente entre os jovens.

As duas principais instituições que originaram o Viva Rio, O ISER e o IBASE mantêm relação com a rede de cooperação internacional ligada às igrejas e ambas estavam “vivendo os efeitos da reestruturação das políticas de financiamento aos chamados trabalhos de base no país”.(GOHN, p.307, 1997). Esta reestruturação foi responsável pela alteração do modelo de apoio que era dado as ONGs no momento. Anteriormente voltava-se a um caráter assistencialista com recursos financeiros doados mediante apresentação de projetos, depois se tornou um modelo auto-sustentável, no qual o apoio financeiro é parcial e condicionado a fontes de geração de renda ou recursos.

Diversas ONGs brasileiras ligadas às igrejas, como o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) de São Paulo sofreram reestruturação administrativa interna e alteraram seus programas em função das novas políticas internacionais.

O Viva Rio não manteve vínculos com partidos políticos, mas operou por meio de projetos culturais nas comunidades de jovens em favelas em torno da questão do funk como prática cultural, dando ênfase ao lado cultural em detrimento do conteúdo de violência que marcava o funk, com o apoio de ONGs internacionais. O Funk passou a ser parte da rota cultural mercadológica do Rio de Janeiro, ao lado do samba e pagode.

Foi também nos anos 1990 que se fortaleceram redes e estruturas nacionais de movimentos sociais coordenados por ONGs como a ABONG (Associação Brasileira de ONGs) e estruturas “macrocentralizadoras” de movimentos sociais, como a CMP (Central dos Movimentos Populares). Houve também desenvolvimento de movimentos internacionais como a ONGs Greenpeace, Rainforest e a Anistia Internacioanl, produtos da globalização que firmaram suas sedes no Brasil.

Ainda nos anos 1990 as políticas são formuladas para segmentos sociais sob uma perspectiva que privilegia áreas “temáticas-problema”, colocando de lado atores sociais organizados em movimentos.

Acrescente-se ainda que os movimentos populares progressistas perderam, nos anos 90, o apoio irrestrito do maior aliado que tiveram ao longo dos anos 70 e parte dos anos 80 no Brasil: a igreja católica, em sua ala da Teologia da Libertação. Ator e agente expressivo nos anos 70/80 junto aos movimentos populares, a igreja tem revisto nos anos 90 suas doutrinas e práticas sociais, alterando substancialmetne os rumos e diretrizes de suas ações no que se refere à participação popular na política do país. (GOHN, p. 314, 1997)

A ação reivindicativa tradicional que estava presente nos movimentos sociais dos anos 1980 transformou-se em “ações solidárias alternativas”, nas quais se parte de necessidades que devem ser enfrentadas coletivamente e não somente demandas. Nestas, o mandatário é também executor da implantação e gestão do serviço reivindicado. Nesse caso, as ações deixam de se estruturar como movimentos sociais e passam a ser grupos organizados. Devem ter como referência projetos, propostas de soluções e planos de execução das ações demandadas. Ou seja, o poder público torna-se “agente repassador de recursos”.

### **3.4 Instituições Eclesiásticas e Paraeclesiásticas - O estabelecimento das Agências Missionárias Evangélicas)**

Para Conrado (2006), os canais construídos com as ONGs também passam pelos espaços transnacionais da religião. São mencionados tanto o campo católico, quanto o protestante: apoiavam o Encontro o francês CCFD (*Comité catholique contre la faim et pour le développement*), o canadense Développement et Paix e o suíço CMI (Conselho mundial de Igrejas), através do seu Comitê. O CMI é organismo que surgiu ainda em 1948 e teve um papel de peso na composição do chamado “campo ecumênico”, reunindo igrejas e organismos cristãos com predominância da área protestante, desde os anos 1960, voltando sua ação para o financiamento de projetos no Terceiro Mundo e a partir dos 1970 intensificando seu apoio a movimentos contra as ditaduras na América Latina. Já o CCFD nasce nos anos 1960 marcado pelos ideários de um terceiro-mundismo militante, da luta anti-colonial e defesa de direitos humanos. Povoava-se de grupos radicalizados ligados à Ação Católica – composição semelhante à de Desenvolvimento e Paz.

Atualmente, conforme aponta pesquisa realizada pelo ISER (2005), as igrejas evangélicas envolvem-se crescentemente na área de ação social, seja por meio de atividades mais “assistencialistas”, como distribuição regular de cestas básicas de alimentos; de filantropia, com o estabelecimento de creches, aulas de reforço escolar, cursos profissionalizantes; ou de justiça e transformação social, como conscientização das

contradições da realidade social e possibilidades de enfrentamento, engajamento em causas que defendem a ampliação dos direitos sociais, humanos e políticos.

A educação – um ramo preferencial das ONGs religiosas desde a implantação de escolas de alfabetização pelos Alemães – foi uma estratégia das missões protestantes para sua inserção no Brasil desde o início, como aponta Mendonça (2005), esclarecendo que a penetração pela via da educação aconteceu em dois planos: o ideológico, quando procurou, através de grandes colégios, atingir a elite da sociedade; e o instrumental, auxiliar do proselitismo e da manutenção do culto no povo. Este último plano foi representado pelas escolas paroquiais, também chamadas escolas anexas, pois funcionavam em salas da igreja ou em prédios ligados ao templo, com propósitos religiosos, alfabetizadores e de educação elementar.

Segundo Mendonça (2005), para atingir a sociedade brasileira, a estratégia missionária protestante, pelas próprias características do protestantismo, não podia prescindir da educação. O livre-exame das Escrituras, um dos princípios da Reforma, defendia que o indivíduo deveria ter acesso direto à Bíblia Sagrada. Assim, no Brasil, os evangélicos vão se tornar pioneiros na criação de pré-escolas, de escolas mistas, de escolas profissionalizantes e dos esportes. Entre os presbiterianos e metodistas, as primeiras escolas datam de 1869, em Campinas (SP), 1870, em São Paulo e 1881, em Piracicaba (SP) (LEONARD, 1981). Conrado (2006) destaca o papel que o Mackenzie College, hoje Universidade Mackenzie, teve na formação da mentalidade do empresariado paulista através de cursos de comércio e engenharia, os quais se apegavam ao pragmatismo e administração racional de empresas públicas e privadas.

A partir da segunda metade do século XX, alguns eventos representam a introdução de novos paradigmas de atuação social por parte dos principais grupos evangélicos brasileiros. Fundamental para isso foi a criação, em 1934, da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), órgão que reunia várias denominações com o objetivo de intermediar e se fazer representar junto à sociedade e ao Estado assim como para o desenvolvimento de ações conjuntas nas áreas de educação religiosa, publicações e ação social.

Dois fatos vão adquirir importância singular na conformação de novas concepções de ação pastoral por parte das igrejas evangélicas. De um lado, a criação do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, na Confederação Evangélica do Brasil em 1955, que impulsionou a reflexão e a prática social das denominações históricas. Entre as diversas

consultas convocadas pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, a mais significativa foi a chamada Conferência do Nordeste, cujo tema foi “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”, que contou com a participação de Gilberto Freyre, Paul Singer e Celso Furtado entre os seus palestrantes, e fomentou o interesse pela ação política e a militância sindical. De outro, a criação pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), do ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) que pretendia fomentar a reflexão teológica fazendo-a dialogar com os novos contextos de urbanização e industrialização.

Criado em 1961, ISAL pretendia ampliar a experiência do Brasil para a América Latina reunindo teólogos e sociólogos cristãos de diversas igrejas. Buscou superar uma visão reformista das questões de desenvolvimento e dependência, o ISAL abriu um diálogo com o pensamento revolucionário que amadurecia no continente e lançou as sementes para o que depois veio a ser conhecido como Teologia da Libertação.

Tanto ISAL quanto o Setor de Responsabilidade Social da CEB foram espaços de reflexão teológica renovada sendo dinamizadores de práticas sociais novas para as igrejas no continente.

As décadas seguintes (1960 a 1980), no entanto, continuaram sendo palco de debates teológicos que disputam o lugar da “ação social” na missão da igreja. Surgem plataformas de ação como o Movimento Diretriz Evangélica, na Convenção Batista Brasileira, em 1965, e a realização de diversos congressos que divulgam concepções progressistas de engajamento social. Um dos mais representativos do período e de maior repercussão na América Latina foi o Congresso de Evangelização Mundial de Lausanne, em 1974.

O principal desdobramento no Brasil foi a realização do Congresso Brasileiro de Evangelização, em 1983, que pretendia trazer as reflexões de Lausanne e sustentar uma concepção do papel das igrejas evangélicas no país para além de sua ênfase tradicional na evangelização. O Congresso Brasileiro de Evangelização se torna um marco inspirador para as lideranças emergentes e juntamente com o protagonismo de organizações paraeclesiais como Visão Mundial, CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), ISER (Instituto de Estudos da Religião), CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço), ABU (Aliança Universitária do Brasil), Diaconia, entre outras, abre caminho para uma diversidade de propostas de envolvimento sócio-político na transição democrática brasileira.

Para Conrado (2006), exemplo disso foi a fundação da AEVB (Associação Evangélica Brasileira) em 1991. Sob a liderança do pastor presbiteriano Caio Fábio, líder de uma organização paraeclesial sob o paradigma de Lausanne e com forte presença na mídia, teve grande repercussão em demarcar fronteiras no campo evangélico, especialmente em relação às chamadas igrejas neopentecostais, inaugurando uma modalidade de presença pública em diálogo com os movimentos de cidadania e pacificação das metrópoles urbanas.

Conrado (2006) cita que desde o início de 2002, algumas organizações evangélicas (Ação Social da Igreja Metodista, Associação Educacional e Beneficente Vale da Benção, Chance Internacional, Diaconia, Exército de Salvação, Fundação Comunidade da Graça, Instituto Agente, Jeame, JOCUM, revista Ultimato, revista Mãos Dadas, Visão Mundial e Rede Viva), passaram a se encontrar para discutir a formação de uma articulação entre diversas entidades, denominações e lideranças evangélicas que estivessem engajadas em iniciativas e projetos sociais.

Dessas reuniões formou-se um grupo de trabalho para planejar ações que culminaram na organização da I Consulta das Organizações Evangélicas de Ação Social, que teve por objetivo reunir lideranças evangélicas que estivessem envolvidas em ação social para identificar o trabalho social evangélico no Brasil e buscar formas de articulação desse trabalho. Conrado (2006) inclui nessas organizações participantes igrejas, entidades filantrópicas, agências missionárias, ONGs, movimentos temáticos, redes, entidades de representação, entidades de educação teológica, instituições de comunicação social e entidades bíblicas.

As agências missionárias, importante para o trabalho em questão, se dedicam à atividade no

Brasil e no exterior treinando, enviando, dando suporte para missionários no “campo de missão” ou desenvolvendo projetos de evangelização. Na sua maioria, destinam sua mensagem para grupos específicos como estudantes, profissionais, pescadores, crianças, comunidades amazônicas e indígenas, grupos urbanos, hansenianos, deficientes visuais, etc. Através do discurso da “missão integral”, estas organizações incorporaram no trabalho de evangelização o discurso e a prática de ação social implantando atividades e serviços na área de educação, saúde, geração de renda; criando casas-lares, casas de passagem e abrigos para populações marginalizadas, moradores de rua, profissionais do sexo, buscando sua reintegração e ressocialização através de diferentes estratégias. Essas agências assumem uma identidade interdenominacional e, dessa maneira, podem contar com voluntários ou doações de qualquer igreja e manter um caráter

independente das políticas denominacionais. Experimentaram um crescimento vertiginoso nas últimas décadas desenvolvendo “ministérios” ou atividades específicas de expansão da mensagem evangélica e representam um leque variado de posicionamentos teológicos e ideológicos. (CONRADO, 2006, p. 84-85)

De Liberal (2004) aponta que quando se faz uma análise histórica, podemos observar três momentos distintos das missões brasileiras. A primeira se dá na primeira década do século XX, com a implantação de poucas denominações como a Igreja Batista e Presbiteriana no cenário das missões. A segunda fase ocorre nas décadas de 1960 e 1970 com a chegada das missões interdenominacionais estrangeiras como a OM, WEC Internacional, AMEM e a JOCUM, as quais têm a intenção de formar equipes evangelísticas no Brasil. Nesse momento, há também o navio Doulus que recrutava brasileiros para missões no litoral brasileiro a partir dos anos 1970. A terceira fase se define com o COMIBAM, que foi o que deu um maior impulso para o movimento missionário.

O desenvolvimento das missões transculturais das igrejas evangélicas brasileiras passa a ser maior nos anos 80 e 90 no Brasil. O COMIBAM (Congresso Missionário Ibero-Americano) se realizou em 1987 em São Paulo e marcou o início das missões transculturais no Brasil, apesar de elas já existiram anteriormente. Como consequência desse congresso surgiram as agências missionárias de maior destaque no país como a Missão Kairós, Avante, Antioquia, Portas Abertas e a agência em questão JOCUM.

Também as ONGS, já citadas e exploradas, são dentro do campo protestante

organizações que surgiram como entidades de serviço a outras organizações ou movimentos sociais nos diferentes setores do campo protestante e assumem a identidade de Organização Não-Governamental. Algumas entidades surgiram no interior do movimento ecumênico, às vezes a partir da ação social das igrejas, e assumiram uma militância social junto aos movimentos e organizações populares; outras são entidades de abrangência internacional que se estabeleceram também no Brasil e atuam junto a organizações comunitárias e na defesa de causas específicas; e ainda outras surgiram mais recentemente dentro da “onda” do chamado Terceiro Setor e buscam fazer o trabalho de assessoria e fortalecimento de outras organizações e movimentos evangélicos nas suas causas. Em geral, essas organizações manipulam soma considerável de recursos, oriundas da chamada cooperação internacional e transferem tais recursos para organizações menores e de ação local assumindo uma posição intermediária. Contam com quadros profissionais especializados e bem remunerados que são disponibilizados como assessores para o trabalho de

base das diversas organizações que apóiam. Como nasceram a partir da reflexão e práticas das igrejas ou da dificuldade destas de atuarem, constituindo organizações independentes, elas mantêm um diálogo com as diversas denominações e desenvolvem programas voltados para o estímulo e reflexão da “ação social” das igrejas no enfrentamento das diferentes questões sociais brasileiras. Muitas destas organizações deram suporte — através de congressos, seminários, publicações, debates — para o desabrochar de um pensamento teológico brasileiro que possibilitasse um maior engajamento social do protestantismo no país. (CONRADO, 2006, p. 85-86)

De Liberal (2004) nos aponta que um Mundo desencantado produz uma sociedade problemática e fragmentado, a qual dá lugar para as religiões que se tornam, assim, fornecedoras de soluções, ou seja, assumem um caráter utilitarista de prestação de serviços. É, então, nesse caminho que o conteúdo teológico das missões evangélicas fazem uma ponte entre religião e sociedade. Além do caráter evangelístico, as missões se propõem a um trabalho social, trabalho esse que tem a função de transformar uma ordem social que se encontra no caos, oferecendo serviços que não estão ao alcance da população alvo como educação, saúde, etc, ou seja, há uma fácil receptividade do missionário, uma vez que esse justifica sua presença através de um auxílio que se mostra essencial para a população. Nesse sentido, podemos observar que uma formação paralela, secular do missionário se torna uma necessidade, pois este irá trabalhar além de evangelista como prestador de serviços.

De particular importância para este envolvimento dos evangélicos em iniciativas sociais foi um contexto de acentuado interesse no tema da ética política, da cidadania e da participação da sociedade na solução dos persistentes e agravantes problemas sociais do país como a violência e a fome. O Movimento pela Ética na Política, a Campanha da Cidadania contra a Fome e a Miséria e pela Vida, conhecida como Campanha do Betinho, e o Movimento Viva Rio foram momentos de significativa participação das igrejas e dos evangélicos em geral. A ressignificação das práticas tradicionais de ajuda, caridade e doações por parte da Campanha deram um grande impulso para a formação de comitês e iniciativas locais por parte dos evangélicos.

Nesse sentido, Fernandes (1994) aponta que os evangélicos assimilam paulatinamente a lógica cultural da participação, com o seu voluntarismo típico a partir de diferentes formas de engajamento social, isto é, ainda que com vínculos de filantropia religiosa, o evangélico constitui novas concepções e práticas sociais dentro dos chamados movimentos cívicos.

## CAP 4. ESTUDO DE CASO : JOCUM

### 4.1 Estudos acerca da noção de juventude e religião

Jovem, aproveite a sua mocidade e seja feliz enquanto é moço. Faça tudo o que quiser e siga os desejos do seu coração. Mas lembre de uma coisa: Deus o julgará por tudo o que você fizer. Não deixe que nada o preocupe ou faça sofrer, pois a mocidade dura pouco. Eclesiastes, 11: 9-10.<sup>19</sup>

Segundo Pace (1997), em tempos de globalização, a religião está em crise como fonte distribuidora de imagens do mundo. Para ele, passou o tempo em que as religiões eram as principais fontes distribuidoras de sentido e de imagens estáveis, de geração a geração, pelas autoridades religiosas reconhecidas como tal. Talvez pudéssemos dizer que esta constatação poderia ser compreendida como esgotamento dos meios de reprodução simbólica e, por conseqüência, como anúncio do fim da religião. Contudo, o que vemos de fato em nosso cotidiano e nas pesquisas acadêmicas demonstra que a religião está presente tanto na esfera pública quanto na particularidade das pessoas que buscam de um sentido religioso fora, à margem ou dentro de sua religião de origem.

Para Novaes (2008) essas duas idéias aparentemente contraditórias - “crise da religião como fonte distribuidora de imagens estáveis do mundo” e “presença das religiões no espaço público e nas biografias” - estão presentes na experiência dos jovens atualmente.

Conforme Pace (1997), a forma que as religiões têm encontrado de se apresentarem ao mundo demonstra um processo de “secularização interna” que obriga as grandes religiões a fazerem pactos com o mundo, abrindo mão de doutrinas estabelecidas previamente. Isto é, entre crises e as novas sociabilidades, as religiões experimentam alternativas aos sinais dos tempos. E aí cabe questionar que sinais seriam estes e como ficam demonstrados nas experiências identificatórias juvenis.

Juventude é um termo repleto de peso, geralmente carregados de indignações ou esperanças entusiasmadas. Podemos abordar o tema segundo diversos ângulos; cada disciplina acadêmica faz um recorte ressaltando-se dimensões distintas. Tal termo se faz presente sobremaneira nos discursos e pautas políticas. Contudo, o questionamento do que

---

<sup>19</sup> Bíblia Sagrada. Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000

constitui a juventude como singularidade ante outros segmentos populacionais é feito por várias óticas.

Uma análise aprofundada demandaria uma discussão das inúmeras definições existentes de juventude, retomando a literatura existente sobre os temas jovens, juventude, subculturas e subjetividades juvenis na sociedade contemporânea. Seria necessário destacar as especificidades contemporâneas dessas categorias e como elas foram historicamente construídas no Ocidente moderno. Não cabe aqui traçar um panorama de análise em profundidade, no entanto, há a pretensão de levantar alguns pontos que possam ajudar na compreensão da relação entre juventude e virtuosismo religioso.

Segundo Mariz (2005), em diversas etnografias sobre os diferentes povos não ocidentais, a maturação biológica dos indivíduos por meio de seu ciclo vital tem sido sempre uma marca social importante. Os antropólogos descrevem distintos ritos de iniciação de entrada na idade adulta e a antropologia tem refletido comparativamente sobre a passagem da infância para a idade adulta no Ocidente e entre os diversos povos já estudados. A posição no ciclo vital, que pode ser socialmente descrita, categorizada ou interpretada de formas diferentes, está baseada em alguns elementos da natureza biológica do ser humano. Assim como o gênero, a natureza confere certo limite às diferentes construções culturais possíveis e, dessa forma, sempre existem categorias que distinguem crianças de adultos, assim como sempre haverá as categorias homens e mulheres nas sociedades ao longo da história.

Em muitos povos, segundo descrições de antropólogos, esse período liminar pode ser relativamente breve, mas por vezes muito intenso, sendo marcado por ritos de iniciação cujas práticas podem chocar a sensibilidade ocidental contemporânea, pelo tipo de sofrimento físico que podem atingir os envolvidos. O caráter radical e doloroso desses rituais e experiências reforça essa passagem como uma experiência coletiva.

Devido à flexibilização das normas sociais e ao desenvolvimento tecnológico, a sociedade moderna se destaca das sociedades que as precederam, pois oferecem aos indivíduos a possibilidade de negarem os *status*, como religião, classe, nacionalidade e gênero, os quais lhes foram atribuídos por critérios alheios à sua vontade. Essas posições, que antes eram ditadas pela tradição, passam a ser, cada vez mais interpretadas como escolhas individuais.

Contudo, quando uma etapa da vida passa a ser calculada com precisão em termos de anos vividos, o *status* de jovem ou velho vinculado a ela ganha uma natureza objetiva, a qual parece se impor à vontade individual e mesmo decisões sociais. Para Mariz (2005), na sociedade contemporânea, infância, juventude, maturidade e velhice passam a ser uma soma de anos vividos.

Por outro lado, é nesta sociedade que o número de anos vividos ganha um papel importante como definidor da posição e da identidade social. Para Ariès (1981), na contemporaneidade a idade passa a ser item fundamental da identidade individual. Segundo ele, as primeiras coisas que a criança aprende a dizer na sociedade contemporânea são seu nome e sua idade, para fins de identificação e ressalta que a preocupação com o registro da idade tem sido um fenômeno relativamente recente na história ocidental.

No entanto, atualmente a sociedade moderna a definição de juventude está também associada à possibilidade de se desempenhar papéis reservados aos adultos. Tanto que o adiamento do início da vida economicamente ativa e reprodutiva e o prolongamento do período de formação educativa têm ampliado a faixa etária definida como jovem, no Ocidente. Mariz (2005) comenta que cada vez mais a juventude cobre uma faixa etária mais ampla.

Nesses mesmos termos, Abramo (2008) cita que a noção da condição juvenil remete, primeiramente, a uma etapa de ciclo de vida, de transição entre dependência e ápice do desenvolvimento e da plena cidadania, sendo preciso lembrar que os conteúdos, a duração e a significação social destes atributos da vida são culturais e históricos e que a juventude nem sempre esteve singularmente marcada. A autora diz que segundo demarcação do pensamento sociológico, a juventude nasce na sociedade moderna ocidental, como um tempo extra de preparação para a dificuldade de tarefas de produção e a sofisticação das relações sociais que foi trazida pela sociedade industrial. Tal preparação foi feita em

instituições especializadas (a escola), implicando a suspensão do mundo produtivo (e da permissão de reprodução e participação); estas duas situações (ficar livre das obrigações de trabalho e dedicado ao estudo numa instituição escolar) se tornaram os elementos centrais da condição juvenil. (ABRAMO, p.41, 2008)

Esta chamada segunda etapa de socialização é capaz de produzir um descolamento entre as capacidades físicas de produção e reprodução e a maturidade emocional e social para sua realização. Por isso a noção mais recente de juventude se mostrou um período de

tensão potencial compreendida como adiamento dos deveres da produção, reprodução e participação; tempo legitimado para dedicação à formação para exercício futuro da cidadania.

Esta experiência era restrita aos filhos das classes altas e médias, as quais podiam manter seus filhos nessa situação. Essa constatação foi responsável por levar toda uma vertente da sociologia a considerar o conceito de juventude a uma condição de classe ou conforme apontou Bourdieu (1983), a apenas uma palavra, “que não se sustenta se observados os diferentes modos de inserção dos componentes desta categoria etária na estrutura social.” (ABRAMO, 2008, p.42)

Esta tensão poderia ser resolvida pela diferenciação entre *condição* (modo como uma sociedade constitui e atribui significado a esse momento do ciclo da vida, que alcança uma abrangência social maior, referida a uma dimensão histórica geracional) e *situação*, que revela o modo como tal condição é vivida a partir dos diversos recortes referidos às diferenças sociais – classe, gênero, etnia, etc. (ABRAMO, 2008, p. 42)

E assim, é preciso levar em consideração diferentes análises, pois a juventude, como categoria socialmente construída que atende a fenômenos existentes, possui uma dimensão simbólica, mas é também preciso que se analise por outros aspectos como materiais, históricos e políticos, nos quais toda produção social se desenvolve.

Levando em conta mudanças históricas a essa condição podemos citar as mudanças ocorridas ao longo do século passado, trazidas pelas transformações econômico-sociais, no mundo do trabalho, dos direitos – como proibição do trabalho infantil e extensão da escolarização – e da cultura.

No que tangem algumas dessas particularidades, cumpre frisar o poder de uma coorte, ou seja: a juventude se forma por pessoas da mesma faixa etária, isto é, fazem parte de uma coorte. Por terem nascido em um mesmo momento histórico, deverão passar a vida juntas, vivendo as mesmas particularidades políticas e econômicas e provavelmente passando por fases como estudos, carreira, família, entre outros no mesmo período. Segundo Singer (2008), o mundo em que hoje vive a atual coorte de jovens é resultado de uma evolução histórica que as coortes de seus pais e avós construíram. Apesar de se encontrarem em eventos sociais, na família e no trabalho, é o resultado de coortes de adultos e mais velhos que usufruem o poder político e econômico, sendo por vezes desafiadas e denunciadas por jovens, a exemplo da Revolução Francesa e da queda do muro de Berlim.

Para o autor, com a juventude de hoje, se passa, sobremaneira, o mesmo. Além de estarem condenados à submissão às coortes anteriores, estão também submetidos ao mundo deles mesmos. Neste mundo é ensinado desde pequenos, nas escolas e igrejas, entre outros, que eles devem se submeter aos mais velhos, pois estes, além de ter mais poder, têm mais experiência e os jovens estão em um momento de serem impetuosos e inexperientes. Assim, a juventude tende a crer que deve construir um mundo novo e mais justo que o que encontraram.

Dessa maneira, os jovens que se engajam na construção desse mundo melhor a ser construído por eles o pensam em termos de justiça social. Exemplo disso pode ser visto com a força dos Fóruns Sociais Mundiais no qual a presença da juventude é maioria. Também vale lembrar que os jovens de gerações passadas estiveram presentes em diversos momentos nos quais demonstraram seus desejos de mudar o mundo. Em diversas revoluções jovens tiveram papel de destaque.

Singer (2008) também aponta que, no momento em que os governos neoliberais foram eliminando gastos sociais e repassando esta tarefa às organizações não governamentais, a privatização de parte da assistência social abriu campo de atuação a pessoas movidas por sentimentos de solidariedade e também a outras que, desprovidas de oportunidades, se apegaram a este pilar na tentativa de ganhar a vida. Levando em conta a ânsia por mudança da juventude, nesse cenário o voluntariado social ganhou grande destaque e se tornou atraente para muitos jovens. Surge assim, o terceiro setor como grande absorvedor da mão de obra jovem, tanto em instituições seculares como religiosas.

#### **4.2 Juventude engajada no âmbito religioso**

Como aparato para a compreensão da dinâmica identitária dos jovens inseridos em instituições religiosas, a autora Abramo (1994) fornece elementos necessários para uma abordagem que considere os diversos fatores sócio-culturais ao fazer uma avaliação acerca de juventude e identidade no Brasil apontando que os grupos com os quais os jovens se identificam sofrem quase sempre interpretações que seguem no sentido de classificá-los “como ´modismos` impostos pela indústria cultural, ou como expressão de um protesto cético, de jovens ´desencantados` com as questões e os rumos da sociedade” (ABRAMO, 1994, p. XII). Esses grupos foram por vezes citados como emblemas das crises vividas pela

sociedade, como a econômica, de valores, de modelos, de capacidade de formular projetos, entre outros.

Para a autora, os dois ângulos pelos quais esses fenômenos foram apreendidos indicam como se deu a análise e discussão das manifestações juvenis no Brasil, ou seja, o papel de agente transformador e propositor de transformações, como sujeito capaz de introduzir mudanças reais na sociedade. Nesse sentido, ela indica que, não por acaso, a maior parte da atenção e do esforço de pesquisa se volta para os movimentos estudantis em detrimento de outras configurações e manifestações na dimensão cultural e comportamental, as quais são objetos de poucos registros, como é o caso da manifestação religiosa.

O foco de interesse se mostra quase sempre voltado na pretensão de se definir o caráter alienante ou revolucionário dos fenômenos que envolvem a juventude, a partir da análise de sua eficácia como elemento de contestação e de mudança real introduzida na ordem social. Não é a toa que, segundo ela, foi produzida uma “fixação” do modelo ideal de comportamento do jovem nos movimentos da década de 1960, quando as manifestações parecem ter atingido seu ponto máximo de utopia e capacidade de interferência. A partir de então, o jovem aparece marcado pela negatividade, pela ausência de capacidade de reflexão crítica, pela passividade em relação aos valores e pela falta de empenho transformador, o que denotaria uma contradição em relação à própria essência da condição do jovem.

Os tempos quotidianos dos jovens encontram-se fortemente associados a práticas de sociabilidade que se desenvolvem no quadro de determinados redes grupais. Estas, por sua vez, encontram-se associadas a identidades juvenis que parecem definir-se, por contraposição, umas em relação às outras. Por outras palavras, as imagens que os grupos de jovens formam de si mesmos e dos outros parecem orientar as relações que se estabelecem entre os grupos. (PAIS, 2003, p.114)

Abramo (1994) registra ainda que no sentido de superar as perspectivas apontadas, é necessário ressaltar as dimensões sociais e históricas das expressões juvenis, a fim de tornar perceptíveis as peculiaridades das manifestações atuais e entendê-las como respostas vinculadas ao contexto social em que se realizam.

No que tange a religião, não podemos deixar passar aos nossos olhos que esta está presente na vida da juventude brasileira formando um mosaico juntamente com outras

dessas manifestações atuais e recortes como classe, gênero, raça, local de moradia, opção sexual, gosto musical, entre outros.

Na pesquisa realizada em 2004 “Perfil da juventude brasileira<sup>20</sup>”, na qual foram ouvidos 3.501 jovens até 24 anos de lugares e rendas diversificados, alguns dados apresentados são salientes. Apenas 1% dos jovens entrevistados se declara ateu e a religião ocupou grande espaço entre os assuntos que tais jovens gostariam de discutir com os pais, com amigos e com a sociedade no geral. Quando perguntados sobre participação em associações e entidades, o termo grupo de jovens (grupo religioso) se destacou, além da opção ir à missa/culto aos fins de semana aparecer como alternativa de lazer.

Inserido nesse contexto, Novaes (2008) salienta a idéia de que toda experiência geracional é inédita. Apreender sua singularidade pede por uma demonstração dos temas de comparação: se é conservadora ou progressista, individualista ou solidária, alienada ou crítica. E a juventude, nesse sentido, se mostra terreno fértil para questionamento de modelos pré-estabelecidos e paradigmas. Como exemplo, evidenciamos que o par de opostos crenças/progresso da política e ciência cai por terra quando analisamos o quanto no Brasil e no mundo se faz política em nome da religião e quanto as técnicas de comunicação são incorporados na globalização do campo religioso.

Assim, podemos refletir sobre a situação da juventude que, a partir da década de 1970 em diante passam a encontrar um mundo mudado, pois fazem parte de uma geração pós-industrial, pós Guerra Fria e pós descoberta da ecologia. Estão em constante tensão acerca de empregabilidade, da violência urbana e avanço tecnológico. Partindo de um contexto no qual a difusão de informação se acelera, a cultura midiática também passa a oferecer espiritualidades. Assim, para a juventude contemporânea, as igrejas multiplicam-se, bem como grupos de diversas tradições religiosas. Soma-se a isso a possibilidade de combinação de diversos elementos de diferentes espiritualidades em uma junção de crenças, ou seja, estão colocadas novas possibilidades sincréticas que produzem ou reproduzem identidades institucionais.

Segundo Teixeira (2007), o crescimento da taxa de desemprego, as mudanças tecnológicas, e a saída do Estado na garantia dos direitos humanos foram juntos responsáveis por mudanças no mundo juvenil, a exemplo da violência, especialmente contra

---

<sup>20</sup> A pesquisa Perfil da Juventude brasileira foi uma iniciativa do Projeto Juventude/Instituto Cidanania, com parceria do Instituto de Hospitalidade e do Sebrae. Ver WWW.craj.unifesp.br

os jovens. Segundo a autora, atualmente, 85% da população jovem mundial vive em países em desenvolvimento, ou seja, compreende-se que o maior empecilho para que se desenvolvam é a pobreza, que lhes retira as oportunidades tornando-os vulneráveis.

Nesse sentido, podemos considerar a possibilidade da inserção de jovens na prática religiosa ser fruto de um determinado contexto histórico e social demarcado por determinadas relações de poder que tornam essas personagens mais sensíveis ao discurso religioso, porém, não se pode dizer que há um ponto unificador e coerente que funda uma identidade própria, ou seja, o jovem religioso, pois no campo da identidade nenhuma totalidade é capaz de se impor.

Bauman (2001), ao tratar de tais mudanças afirma que vivemos em tempos de grande velocidade, do encolhimento do compromisso, da flexibilização e da procura por fontes alternativas. Teixeira (2007) chama a atenção para o fato de hoje os adultos assumirem comportamentos que antes eram creditados aos jovens como o culto ao corpo e mudanças na moda, ou seja, nos estilos de vida. Assim, devido a essa linha imprecisa entre jovens e adultos surge o questionamento de com quem os jovens terão um confronto para a formação de uma identidade própria.

Teixeira (2007) ressalta que ao falar sobre juventude não podemos tratar como um bloco único, mas como juventudes, questionando se entre os que se dedicam a religião, poderia ser considerada esta religião uma reserva ética que os mobiliza em direção a uma saída. A fase da juventude, para ela, é tratada idealmente, como o tempo que se completa a formação física, intelectual, psíquica, social e cultural e que estabelece uma passagem da dependência para a autonomia, em relação à família. É marcada por processos de definições e de inserção social, pelas afirmações que definem a identidade na esfera pessoal e social, exigindo experimentação de diversas esferas da vida. Essa condição juvenil não é homogênea, podendo estar condicionada pelas desigualdades sociais, culturais, locais de moradia e região do país (TEIXEIRA, 2007, p.11).

Segundo Santos (2005), um estudo realizado por Hackmann<sup>21</sup> em 2000, com jovens estudantes universitários indicou uma certa sensibilidade dos jovens para com a dimensão religiosa. No já citada pesquisa “Perfil da juventude brasileira”, ficou evidenciado que o ato de ir ao culto ou missa tomou posição privilegiada como opção alternativa de lazer dos

---

<sup>21</sup> HACKMANN, G. L. B. **O perfil religioso dos estudantes da PUCRS**. Teocomunicação 30-27, pg 107-127, 2000.

jovens pesquisados. Acreditava-se de antemão que a secularização tivesse há tempos rompido a barreira do entretenimento dos jovens, mas a pesquisa revelou o contrário. Ou seja, o jovem está sim usando seu tempo para compromissos no âmbito da religião.

Apesar de se entender que a religiosidade está ligada à essência da espiritualidade do indivíduo, no caso o jovem, isto não nos obriga a resumir a complexidade das experiências culturais religiosas em um mesmo quadro. Devem ser considerados elementos simbólicos que induzem um processo de identificação diante das opções culturais oferecidas pela comunidade, família e a própria religião que conduzem a diferentes cenários do ponto de vista do comportamento desses jovens que dispensam tempo ao ato religioso. A prática religiosa em contato com uma outra prática social pode ser fornecedora de uma outra identidade ao jovem, ou seja, a identidade religiosa não pode ser estruturada a partir de uma operação que exclui outras experiências que fazem parte do cotidiano dos jovens.

Assim, se coloca o desafio de compreender o quanto, como e quando o pertencimento e as identidades religiosas influenciam opiniões, percepções e práticas sociais dos jovens dessa geração.

Partindo da discussão realizada acerca da possibilidade de o catolicismo se manter religião dominante, quando focalizamos a juventude nesse cenário, podemos nos refletir, com a ajuda de Decol (2001) sobre as possibilidades de transferência intergeracional do catolicismo.

Segundo o autor, o processo de transferência tem um componente demográfico, pois à medida que os grupos populacionais se sucedem, menos adultos em idade de reprodução se declaram católicos, passando a ter cada vez menos crianças a receber influência. A tendência passa a ser um número cada vez menor de católicos a cada geração. Para Decol (2001), a estrutura social tradicional, onde valores e normas são transmitidos verticalmente, de geração em geração, passa a ser afetada cada vez mais por processos culturais que atuam em planos horizontais, agindo sobre cada geração de forma diferenciada.

Para ele, os “ventos secularizantes” têm soprado pela sociedade, contudo, é preciso considerar outros agentes que estão hoje influenciando nas escolhas religiosas dos jovens. É possível que haja diversas justificativas para a escolha dos jovens em relação à religião, e a família é somente uma delas. Devemos considerar motivos pessoais, influência de amigos, influência de agentes religiosos, entre outras. Isto é, a juventude está cada vez mais fazendo suas escolhas em um campo mais competitivo e plural.

Dentro de um quadro de desinterdição da área da mundanidade provada pelos evangélicos, apresenta-se, segundo Jungblunt (2007) um movimento cultural evangélico voltado para a juventude. Para o autor, algumas das reorientações a que se assiste não deixam dúvida de que os jovens brasileiros e seu universo estético e comportamental são uns dos principais pontos de atuação do proselitismo evangélico.

Tal processo inclui tanto espaços adaptados com a cultura contemporânea dentro das igrejas locais para a juventude convertida quanto ações destinadas ao proselitismo em busca de novos jovens. Dentro dessas novas ações estão incluídas diversas áreas de interesse como sexualidade, esportes, música, consumo, drogas, música, internet, educação, estilos de vida urbanos, entre outros. Diversas organizações interdenominacionais e paraeclesiais também são formadas como Atletas de Cristo, Surfistas de Cristo, Punks de Cristo, Projeto Wait<sup>22</sup>, entre outros.

Tais organizações e grupos são, segundo Cunha (2004), junção de modelos seculares e religiosos, isto é, mix de “tribos”. Ao tratar do que se convencionou chamar de “tribos” entre os jovens – principalmente na área urbana –, aponta que estas são organizadas a partir do compartilhamento de modos de vida, formados por atitudes, padrões de consumo, gostos, crenças e vínculos de sociabilidade. As “tribos” evangélicas, do mesmo modo, se refere aos agrupamentos de pessoas organizadas a partir da identidade evangélica e da adoção de um modo de vida “gospel”<sup>23</sup>. Segundo a autora, essas “tribos” podem ser divididas entre o tipo formado pelo compartilhamento de uma prática social já existente fora do campo religioso e os constituídos em torno de igrejas alternativas. O primeiro grupo é formado por jovens que compartilham práticas como o esporte (surfistas, etc.), expressão artística (músicos, atores, dançarinos), a vida alternativa (rastafáris, punks). Desse modo, passam a surgir grupos como os “roqueiros de Cristo”, “surfistas de Cristo”, “atletas de Cristo”, amplamente divulgados pela mídia, como é o caso das igrejas Bola de Neve (surfistas de Cristo), Zadoque (punks de Cristo), Caverna do Adulão (Undergrounds de Cristo) e até mesmo de personalidades, como é o caso do jogador de futebol, o “atleta de Cristo” Kaká. Existe hoje o “Congresso Cristão

---

<sup>22</sup> **Projeto Wait.** Fundado em 1997 pela missionária Tonina Freitas, o Wait é um projeto que viaja o Brasil defendendo a abstinência sexual. Muitos dos adeptos usam uma pulseira com o termo WAIT demonstrando a abstinência.

<sup>23</sup> Nome popularmente dado aos evangélicos e suas práticas, como por exemplo, música gospel.

Underground”, que reúne diversas dessas “tribos” evangélicas alternativas, como capoeira, punk, rastafári, neohippie, hip-hop, hard core, entre outros.

Cabe aqui expor o que diz Rubem Alves (1982) acerca da dança em igrejas evangélicas. Uma vez que, como citado, uma “tribo” evangélica é formada por adeptos da expressão artística, o autor aponta que a aversão do protestantismo à dança, que é partilhada pelas igrejas do protestantismo histórico de missão nasce da moralidade sexual que foi construída pelo grupo, sendo considerada como pecado. Na concepção do protestantismo brasileiro, a dança seria uma versão simbólica do ato sexual. Porém, com o surgimento de novas igrejas como a Renascer em Cristo, que abriu as portas para este tipo de expressão dentro da igreja, esta interpretação tem sido modificada. Surgiram diversos grupos de coreografia, utilizados tanto nos cultos quanto como meio de evangelismo nas ruas. Ou seja, hoje o jovem crente pode dançar, desde que seja uma música religiosa e que tenha como objetivo a exaltação de Deus.

O grupo Diante do Trono, que tem como ícone Ana Paula Valadão, tem um forte nome nesta área, vendendo vídeos, livros e cursos que dão subsídio ao desenvolvimento da expressão corporal no meio evangélico. O caminho que foi aberto pela Igreja Renascer em Cristo e a receptividade do que foi proposto por ela conquistaram outras igrejas. Assim, espalharam-se pelo país diversos grupos de coreografia. Contudo, esta iniciativa não ficou restrita ao espaço das igrejas; barzinhos e casas noturnas evangélicas foram surgindo, porém, não se vende bebidas alcoólicas nem cigarros.

Tudo isso posto, percebe-se que há ainda muito o que se buscar entender sobre a opção e motivações dos jovens em suas escolhas religiosas. Talvez a subjetividade presente na escolha por uma religião e suas formas de expressão possa não ser necessariamente religiosa em termos de conteúdo, porém, é caracterizada como funcionalmente religiosa, o que já apontava Durkheim (1996). Mas os fenômenos que envolvem tanto a juventude quanto a religiosidade presente nela estão fervilhando, ou seja, o esforço de percebê-los tenta seguir seus passos na expectativa de melhor compreendê-los.

A subjetividade que cerca a juventude é concebida, segundo Mariz (2005), como oposição aos padrões burocráticos e mercantis característicos da era moderna. Uma vez guiados pela lógica da natureza, e do sentimento desinteressado, os jovens se caracterizariam, nesse sentido, por uma índole e uma subjetividade próprias, que os aproximariam de valores comunitários presentes nas diversas religiões, mas também de

ideologias políticas que se opõem à sociedade capitalista moderna. Assim, o jovem é concebido como alguém mais aberto a ações de heroísmo e a virtuosismos religiosos, que busca a santidade e/ou<sup>24</sup> também a revolução, e que morreria por uma causa. No entanto, seria visto também, por isso, como menos racional e menos crítico. O espírito crítico, que está exposto aqui como falta de análise racional e não oposição além do conhecimento prático seriam virtudes da maturidade.

Partindo dessa perspectiva, é possível compreender os investimentos das religiões na juventude como, por outro lado, o cuidado dos pais em proteger os jovens de grupos religiosos e ideológicos que possam se utilizar de sua generosidade e ingenuidade. Mariz (2005) lembra que na França a atração da juventude pelas chamadas "seitas" era entendida como resultado de seu baixo espírito crítico. Em consequência disso, a nova lei que concede maioridade aos 18 anos de idade na França foi considerada negativa, uma vez que dá autonomia a pessoas imaturas.

Contudo, devemos levar em consideração que dentro de alguns grupos religiosos, os jovens que dispendem suas vidas ao ato religioso são vistos com glória. Há inúmeros fatores para que esse jovem seja ou não incentivado a doar seu tempo de forma parcial ou integral a uma instituição religiosa. Dentro de uma instituição evangélica tradicional, podemos elencar uma tradição familiar hierárquica dentro da igreja, o que dá a esse jovem agente religioso um status que já era esperado por seus antepassados de pastores e presbíteros. Em uma instituição evangélica com novos traços, este incentivo pode não acontecer quando a família não apóia a nova opção religiosa a ser seguida por esse jovem, como quando uma família católica não aceita que um membro seja convertido para denominações protestantes. Porém, se no histórico desse jovem houver problemas relacionados às drogas, alcoolismo, criminalidade, entre outros, essa conversão e doação de tempo ao ato religioso passa a ser um meio de salvação desse jovem.

Para Mariz (2005) cumpre frisar que a relação entre juventude e virtuosismo religioso não pertence à retórica contracultural, na qual a juventude é relacionada à liberdade individual, que se expressa, por exemplo, no lema "é proibido proibir". Em discursos como esse, a rebeldia, a luta pela liberdade e a oposição às normas são a marca do espírito juvenil.

---

<sup>24</sup> e/ou é acréscimo meu.

A considerar o número de jovens sem religião já demonstrados pelo Censo 2000, poderíamos nos questionar sobre esta discussão, porém, a menor religiosidade dos jovens não necessariamente põe por terra discursos acerca da atração pelo fervor e pelo virtuosismo religiosos. Mariz (2005) sugere a interpretação possível de que essas atitudes diferentes podem se referir a grupos sociais distintos, tratando-se de distintas juventudes, com culturas e subjetividades diferentes. Contudo, põe como opção sobremaneira válida a interpretação de que a própria experiência de juventude na sociedade brasileira é capaz de gerar um tipo de subjetividade capaz de levar o mesmo jovem, ou jovens com o mesmo perfil social ou mesma experiência de vida, a não ter religião alguma ou a tê-la em demasia.

### **4.3 Identidade e Comunidade**

A questão da identidade pode ser vista do ponto de vista de duas tradições. A primeira, de origem filosófica, trata esta temática centrando-se na reflexão sobre o sujeito tratado de forma individualista. Já a segunda, de origem antropológica, trata das reflexões sobre os limites do conceito de cultura por uma perspectiva mais coletivista.

Mais tarde, os estudos culturais e pós-coloniais, a exemplo de Stuart Hall, desenvolvem as suas idéias partindo de uma revisão crítica sobre a criação da noção do sujeito/indivíduo no Ocidente e a partir de uma crítica às teses da modernização.

Para Mead (1993), a identidade vai tomar corpo quando o indivíduo coloca-se como centro de uma reflexão na busca por respostas existenciais, havendo, dessa forma, a necessidade de um distanciamento entre ele e sua própria vida, agora objeto de estudo. Auernheimer (1989) considerou que o processo de universalização como gerador da identidade se fez presente quando, a partir do surgimento de uma sociedade burguesa e expansão econômica, a secularização constrangeu o indivíduo a se envolver em questionamentos identificatórios. No entanto, para Hall (2001) a falta de totalidade antes experimentada pelo sujeito é uma das razões para tal preocupação.

A partir de anos 1960, o conceito de identidade ganha lugar privilegiado nos estudos no campos da antropologia, pois para os antropólogos a noção de cultura não dava mais respostas a todas as questões .

Frederick Barth, pensando aos moldes desta nova crítica, considerou que não são as “diferenças objetivas” que fazem com que os seres humanos criem diferentes grupos, mas sim os fatores considerados pelo próprio grupo como fatores de relevância, ou seja, signos que se transformam em “emblemas de diferença”, como vestuário, linguagem, entre outros. Assim, a cultura para ele seria uma espécie de consequência de uma organização grupal.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976), antropólogo brasileiro, ao tratar do tema sugere que a identidade se dá por oposição a uma outra, sendo uma tentativa de afirmação do sujeito sobre um outro, isto é, haveria um lado individual e um lado coletivo nesta representação que o sujeito apresenta de si.

Manuela Carneiro da Cunha (1986) agrega às idéias de Cardoso de Oliveira a noção de identidade como “forma de organização política”, pois a questão da legitimação social estaria envolvida neste processo, segundo a autora.

Hall (2001), ao tratar da questão da identidade cultural, busca responder se há ou não, no mundo contemporâneo, uma crise de identidade, o que ela é e quais suas consequências. Para isso, o autor reflete sobre a mudança do conceito de sujeito e identidade no século XX. Esta chamada crise de identidade é vista como parte de um processo que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos sujeitos uma ancoragem estável no mundo social.

Para ele, as identidades estão sendo descentradas, apesar disto ser um processo complexo. Cita que um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades, fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, as quais no passado nos davam sólidas localizações como indivíduos sociais e transformando também a idéia que fazemos de nós próprios.

Considerando a fragmentação das sociedades, Hall apresenta três concepções de sujeitos, as mudanças na modernidade tardia e o jogo das identidades: o iluminista, o sociológico e o pós-moderno.

O sujeito iluminista, entendido como sujeito centrado, dotado de razão, criou uma concepção individualista de sujeito, porém, devido à mudança do mundo moderno e a compreensão de que a autonomia deste sujeito era fraca, pois dependia da relação com outras pessoas, desenvolve-se a concepção de homem sociológico. Este sujeito se caracteriza como uma identidade em busca de estabilização entre interior e exterior, internalizando sentimentos subjetivos em lugares objetivos (mundo social e cultural). Essas concepções

demonstrariam a busca por uma identidade fixa e permanente, contudo, elas hoje se encontram em colapso, em deslocamento. Nesta transformação, surge o sujeito pós-moderno, que difere dos dois conceitos anteriores por não ter uma identidade fixa.

Articulando as transformações do conceito de sujeito com as transformações do mundo moderno, Hall (2001) aponta que diferentemente das sociedades tradicionais, onde se venerava o passado de cada geração, a sociedade atual se caracteriza pela constante mudança e deslocamentos. Fator de grande relevância é o fenômeno da globalização, que interfere na conceitualização de identidade. As identidades tornam-se contraditórias ou se cruzam mutuamente; a identificação de um sujeito não pode ser feita de forma automática, pois ela pode ser ganha ou perdida, dependendo da forma como o sujeito é interpelado ou representado.

Essa fragmentação do sujeito e sua identidade afetou a identidade nacional construída, que constitui uma das principais fontes de identidade cultural. A identidade nacional não é inerente, mas transformada no interior da representação; ela não é somente entidade política, mas também sistema de representação cultural. Devido à nação ser uma comunidade simbólica, ela gera sentimentos de identificação e fidelidade; as lealdades que antes eram atribuídas à tribo, povo e religião são agora dadas à cultura nacional; as diferenças regionais e étnicas foram se subordinando ao Estado-Nação, o que criou padrões de alfabetização, língua e instituições culturais nacionais.

Ou seja, uma cultura nacional, para (2001), pode ser vista como um discurso que produz sentido, que produz identidade, estando esses sentidos contidos na memória nacional. O simbolismo que envolve a cultura nacional e suas expressões influencia o sujeito: as tradições, os mitos, a idéias de perpetuação bem como a definição de povo. Essa identidade e cultura da nação buscaram um discurso homogêneo e universal como cultura nacional. Contudo, Hall (2001) questiona se ao invés de unificar, anular e subordinar a diferença cultural, as identidades nacionais não estariam sujeitas aos jogos políticos, com contradições internas.

De acordo com ele procura realçar sutilezas desse processo, trazendo ambigüidades e contradições, pois uma cultura nacional vive entre passado e futuro, ora se dirigindo ao passado e suas glórias, ora tentando avançar. Ele tenta desconstruir esta concepção de cultura nacional unificada dizendo que a maioria das nações foram unificadas após um

processo violento de conquista que exerceu uma hegemonia cultural sobre os colonizados e que uma nação é composta por diferentes classes sociais, grupos étnicos e de gênero.

Para alguns teóricos, os processos globais teriam como consequência o enfraquecimento das formas nacionais de identidade cultural, criando “homogeneização cultural”. Para outros, as identificações ainda permanecem fortes, identificações, acima das identificações globais.

Hall (2001) aponta que a globalização é a principal força de deslocamento das identidades nacionais, podendo haver com isso três consequências: adesintegração das identidades nacionais, o reforço destas ou de identidades locais através da resistências e ainda a aparecimento de identidades híbridas.

Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos: paisagens características, sendo de lugar, de lar, assim como tradições inventadas e mitos de origem. Com a globalização os fluxos culturais entre as nações criam possibilidade de identidades partilhadas, como consumidores para os mesmos bens.

Outro ponto a ser destacado em relação ao processo identitário e fazendo ponto ao tempo simbólico de Hall (2001) é o apontado por Silva (2000). Para tal autor a identidade e diferença são atos de criação lingüística, ou seja, não são elementos da natureza, tampouco essências que estão à espera de serem desvendados, mas são construções feitas nos contextos do mundo social e cultural. São resultado de um processo simbólico e discursivo.

A identidade e a diferença estão em estreita conexão com relações de poder. Para Silva (2000) o poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. Ambas não são inocentes. A identidade se vê em um processo de sua fixação tanto quanto em um processo que tenta desestabilizá-la. Alguns itens que são aliados na luta pela fixação são os mitos e os símbolos.

Ao tratarmos da juventude e sua posição em relação à identidade, podemos dizer que, assim como a compreendemos em nossa sociedade, é por definição um período liminar e, portanto, socialmente instável e frágil. Se tornando este estágio cada vez mais prolongado, parece fomentar a necessidade de sentimento de pertencimento e de comunhão em uma comunidade, talvez mais que em outros estágios da vida, porém, não exclusiva deste período. Há a proliferação de experiências e movimentos que tendem a suprir essa necessidade gerada também pelo próprio contexto global de modernidade avançada.

Podemos tentar compreender a atração que essas comunidades têm para os jovens identificando semelhanças entre experiências nas bases de Jocum e outras com conteúdos diferentes, mas também atrativos aos jovens.

A ênfase na experiência vivida e não no conteúdo ideológico dessas comunidades não significa, para Mariz (2005) a negação da importância do papel desempenhado por esses conteúdos. É evidente que a interpretação das funções cumpridas por determinadas experiências não é suficiente para compreender as diversas motivações de adesão, nem razões para criação dessas comunidades. Apesar do crescimento dessas comunidades ocorrer por meio dos jovens, somente o fato de ser jovem não resulta em atração por esse tipo de comunidade. Como ressaltado anteriormente, podemos considerar que os jovens são atraídos por outras experiências semelhantes com os mais diversos discursos. Dessa maneira, são necessárias outras interpretações complementares.

Tratando da identidade presente em comunidade, podemos dizer que esta se liga com as raízes, a história, os fundamentos e as características que distinguem os indivíduos. Os objetivos a serem alcançados por cada um vêm a partir daí. É sob luz das raízes, da identidade, das convicções básicas que os objetivos, as prioridades, as maneiras de ser e viver no mundo vão ser traçados. Nesse sentido, uma das coisas mais relevantes para a comunidade é ter uma consciência clara da sua identidade e de quais são seus objetivos.

Para analisarmos como se é construída a identidade de um “jocumeiro”, primeiro precisamos pensar sobre a questão da religiosidade, que é presente na vida de um obreiro mesmo antes de seu ingresso na organização, ou seja, nos tempos em que este era apenas membro de uma igreja local e que, talvez por isso, tenha se entregado integralmente a uma causa evangelística.

Segundo Alves (1986), coisas e gestos se transformam em coisas e gestos religiosos quando os homens os nomeiam como tal. Ele aponta que a religião nasce juntamente com o poder que o homem tem de nomear coisas, separando, com isso, as coisas que não têm uma importância significativa das coisas que têm importância a ponto de reger suas vidas e seus atos. A religião se apresenta como tipo de fala, discurso e rede de símbolos e, com estes segmentos recobre-se. Nesse sentido, Geertz nos faz uma importante colocação:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um

sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como *mana*, como Brahma ou como Santíssima Trindade, aquilo que é colocado a parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. Concebe-se que a fonte de sua vitalidade moral repousa na fidelidade com que ela expressa a natureza fundamental da realidade. Sente-se que o “deve” poderosamente coercitivo cresce a partir de um “é” fatural abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana. (GEERTZ, 1978, p.143).

Ao entrar no “mundo do sagrado”, os assuntos se transformam de coisas corriqueiras e materiais para coisas invisíveis, ou seja, os assuntos vão além dos sentidos, pois são questões de fé.

Falar sobre a identidade religiosa existente no grupo em questão não é tarefa fácil, uma vez que envolve uma série de fatores que a compõem e que a explicam. Podemos citar aqui o autor Paulo Barrera Rivera (2001), que discorre acerca de uma tradição, transmissão e emoção religiosa, itens que devem ser levados em conta para a análise que pretendemos sobre a identidade dos “jocumeiros”.

Segundo Rivera (2001), o interesse pela relação entre cultura, religião e identidade é justificado pelo fato de a identidade ser uma questão de grande importância para o processo de transmissão religiosa. Segundo ele, a teoria clássica da religião mostra que a reconstrução da identidade tem importantes conseqüências sobre a visão de mundo.

Nesse sentido, podemos ainda pensar sobre o que nos aponta Geertz (1978) sobre “ethos” e a “visão de mundo”. Segundo ele, o ethos pode ser considerado como “aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos” e o segundo como “aspectos cognitivos, existenciais”, ou seja, o ethos de um povo “é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e a seu mundo que a vida reflete” e a visão de mundo é o “quadro que elabora das coisas como

elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem”.

Nesse sentido, o ethos torna-se plausível intelectualmente porque representa um tipo de vida que está contido no estado de coisas reais que a visão de mundo demonstra e, inversamente, a visão de mundo torna-se aceitável emocionalmente, pois se mostra como imagem do estado de coisas de uma vida “autêntica”. Essa relação é de ordem geral em todas as religiões; a religião é em parte “uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (GEERTZ, 1978, p.).

No mesmo caminho, Rivera (2001) aponta uma relação entre “identidade e pertença e identidade e diferença” O sentimento de pertença a um grupo social específico dá condições ao indivíduo de superar o isolamento e enxergar-se como parte de uma realidade coletiva. Roger Bastide contribui nesse sentido:

A identidade de um indivíduo é conseqüência do processo de identificação com um grupo. Que pode ser simplesmente social, mas que pode também ser étnico ou cultural e que lhe permite ter um *status* determinado, reconhecido, garantindo-lhe um lugar próprio tanto no interior do cosmos quanto na sociedade, ditando-lhe, enfim, um rol apreendido por meio dos mecanismos da socialização. (BASTIDE, 1975, p.154)

O sentimento de diferença permite que o indivíduo distinga seu grupo dos demais. Ambas são combinadas para dar ao sujeito critérios de discriminação. Para Rivera (2001) a identidade individual toma corpo adquirindo sentido no grupo. Apesar de construção social a identidade não tem tons de intencionalidade, mas o contrário, as identidades são construídas de forma inconsciente ao redor das tradições que são tidas como legítimas.

O autor Cândido de Camargo apud Rivera (2001) distingue religião “de tradição” e religião “internalizada”, isto é, a internalizada é uma “religião escolhida pelo fiel que pensou nela poder encontrar a satisfação de necessidades e uma experiência de adesão à verdade” (RIVERA, 2001, p.200). Segundo ele, a satisfação e a experiência são as duas principais causas que levam a conversão e a manutenção do fiel no quadro religioso. Sobre o protestantismo em específico, Rivera (2001) diz que, pelas características do sistema de transmissão, ele

desenvolveu uma cultura religiosa que foi passada de geração em geração, ou seja, o fiel não se convertia através de instrução religiosa, mas ele desenvolvia um “*habitus*”.

A identidade religiosa, nesse sentido, pode ser comparada com a identificação de ser de uma nacionalidade específica, como a brasileira, por exemplo. Ela pode ser pensada “não só como ambivalente, mas como polivalente e inclusiva.” (RIVERA, 2001, pg 201).

Outro autor que faz referências nesse sentido é Rodrigues Brandão (1988). Para ele a religião protestante pode ser distinguida de outras religiões e mesmo da identidade cultural no Brasil. Ele aponta que a identidade referente a esta religião faz uso de uma superposição de camadas, ou seja, uma identidade evangélica é superior a cristã; uma identidade evangélica pentecostal é superior a uma evangélica; uma identidade pentecostal é superior a protestante histórica e muito superior que a católica e todas as que vieram antes. Ele utiliza o marco teórico da transmissão dizendo que é sempre preciso deixar claro o vínculo entre a identidade e a tradição. Segundo ele, grupos tradicionais são aqueles que são capazes de construir sua identidade em conformidade com a tradição de origem, ou seja, é um processo inconsciente de transmissão e de legitimação da memória coletiva.

Segundo Brandão (1988), as identidades que se tornam mais autônomas vão além da época em que ser crente era “ser convertido ativamente a uma religião e haver-se militantemente incorporado a uma igreja, a uma congregação de fiéis que rege a vida do crente e policia de perto todos os aspectos do exercício diário de uma identidade social que a religião domina” (BRANDÃO, 1988, p.48). Em religiões tradicionais como a protestante, o fiel precisa ser o que a religião pede para poder participar dos encontros.

O universo simbólico entendido como visão de mundo é extremamente relevante para a questão da evangelização no contexto atual de pluralismo religioso, pois a discussão da alteridade e papel do agente evangelizador perpassam por esse universo. Nesse sentido os autores Berger e Luckman (1978) servem como subsídio ao tentar desvendar como se constituem, operam e se subdividem os universos simbólicos.

Para Paleari (1994), a visão do mundo, como conjunto organizado de símbolos, costura-se ao redor de algumas raízes geradoras se constituindo como elementos estruturantes. No cenário da religião no Brasil, os agentes especializados do sagrado mantiveram o controle do imaginário ao longo da história religiosa. Hoje, porém, no pluralismo religioso, com o fim da hegemonia de uma única religião, surgem múltiplas visões de mundo e as agências de visão de

mundo se multiplicam. A persistência desta visão depende de grupos de plausibilidade que possibilitem a manutenção do imaginário.

A vida religiosa no Brasil, no que se refere às congregações religiosas, vive um processo tenso de reestruturação ou de desestruturação de significados e das visões de mundo. Quanto ao pentecostalismo e seu crescimento no Brasil, muitas são as interpretações fornecidas para o fato. As ciências sociais apontam algumas variáveis contextuais como o golpe militar de 1964 que favoreceu a entrada de pastores pentecostais com o intuito de frear o avanço crítico e progressista Igreja Católica.

A situação de pobreza do Brasil também teria contribuído para esse crescimento abrindo espaço para que as igrejas pentecostais demonstrassem seu poder de amparo social. Ainda outro fator a ser apontado é sob a perspectiva cultural. O migrante que deixou seu campo rumo à cidade teve que deixar também seu universo simbólico. Em geral esse universo simbólico era permeado pelo catolicismo popular e foi o pentecostalismo que se posicionou no sentido de reformulação simbólica num contexto de marginalização urbana.

Nesse cenário de discussão acerca da identificação religiosa, dizer que a religião é ponto que tende a se tornar modo de vida, costumes cotidianos se torna necessário. Pode-se dizer que hoje a identidade não é mais herdada, a trajetória é individual e não mais coletiva, e a identidade religiosa se situa da mesma maneira. Uma vez que a identidade é construída, a religião pode ser vista como forma de se construir uma identidade. A procura por se ter qualidade de vida emocional, faz com que se procure na religião regras de comportamento e de apoio, ou seja, objetiva-se se tornar uma pessoa que se identifica com características comuns específicas. Nesse sentido, podemos considerar que a inserção dos jovens na agência em questão é sim fruto de um determinado contexto histórico e social demarcado por determinadas relações de poder que tornam essas personagens mais sensíveis ao discurso religioso, porém, não se pode dizer que há um ponto unificador e coerente que funda uma identidade própria, ou seja, o jovem religioso, pois no campo da identidade nenhuma totalidade é capaz de se impor.

Apesar de se entender que a religiosidade está ligada à essência da espiritualidade do indivíduo, isto não nos obriga a resumir a complexidade das experiências culturais religiosas em um mesmo quadro. Devem ser considerados elementos simbólicos que induzem um processo de identificação diante das opções culturais oferecidas pela comunidade, família e religião que conduzem a diferentes cenários do ponto de vista do comportamento desses que dispõem tempo integral ao objetivo de evangelizar.

A prática religiosa em contato com uma outra prática social desenvolvida pela agência – como por exemplo o assistencialismo e a formação profissional conquistada na Universidade das Nações – pode ser fornecedora de uma outra identidade ao jovem, ou seja, a identidade religiosa não pode ser estruturada a partir de uma operação que exclui outras experiências que fazem parte do cotidiano desses jovens.

#### **4.4 OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE**

Estar presente em uma organização como a estudada é um momento de grande expectativa em conseguir perceber as minúcias que estão presentes na vida em comunidade, suas expectativas, projetos, trabalhos em desenvolvimento, trajetórias e laços de identificações.

A observação in loco se deu em dois pólos correlatos: Campinas e São Paulo. Estes dois foram escolhidos por proximidade e facilidade de observação mais do que por ser o pólo dos maiores trabalhos assistenciais. Pólos como o de Belo Horizonte, em Minas Gerais e algumas favelas do Rio de Janeiro, poderiam ser muito mais significativas no que tange o trabalho de assistência em si, porém, em quaisquer dos pólos há recortes destes trabalhos que podem ser demonstrados sem prejuízo da natureza da instituição e seus membros. Participaram da pesquisa 15 membros, estando estes envolvidos em diferentes projetos internos, de diferentes denominações evangélicas e com tempo de casa diversos. Houve um roteiro de entrevistas para melhor direcionamento.

Em Campinas, o local onde está estabelecida a base de trabalhos é um grande terreno no bairro do Taquaral com 2 casas onde moram 9 dos chamados “obreiros” de tempo integral e 4 voluntários, isto é, estes 4 trabalham em atividades regulares durante o dia e desenvolvem atividades ligadas à instituição durante a noite e fins de semana. Há diversos locais de origem como nordeste, a própria cidade de Campinas, São Paulo e uma obreira do México.

Em um primeiro momento houve um contato telefônico para expor a dissertação em questão e o motivo e importância da escolha da JOCUM como estudo de caso. A abertura de portas para a pesquisa aconteceu já da primeira vez, sem que houvesse a necessidade de uma reunião com a diretoria para uma liberação, o que acredito ser de praxe na maioria das instituições. Esta ausência de pedido formal foi explicada pelo fato da JOCUM trabalhar na

região com os Universitários da Unicamp, já sendo uma rotina um relacionamento com os estudantes, apesar de nunca nenhum deles terem tido a JOCUM como foco de pesquisa.

O momento de minha chegada foi muito acolhedor. Um obreiro foi me buscar no ponto de ônibus e no trajeto até a base pude conhecê-lo e descobrir que ele conhece bem a cidade de Marília e suas Universidades, quer dizer, a vida universitária. Rapaz com 30 anos, formado em Teologia e com cursos pela Universidade das Nações em etnolinguística, conhecedor de diversas línguas e interesse especial por História, foi capaz de me dar um panorama geral do momento pelo qual estava passando ao deixar estudos aprofundados para prestar o concurso público para diplomata, considerado um dos mais difíceis do país para voltar à JOCUM. Ele já havia feito o curso básico ETED em 2002, permanecido por um tempo na base da cidade de São Paulo, mas havia saído para se dedicar a trabalhos regulares como revisão de trabalhos acadêmicos e afins. Quando lhe perguntei por que havia voltado, me respondeu:

“Minha mãe me cobra que eu tenha uma vida estável como a dela, mas ela precisa entender que posso ser feliz e realizado com este tipo de trabalho. É difícil ficar fora daqui, é um estilo de vida muito sedutor.” (L. 30 anos, masculino)

O trabalho desenvolvido por ele na JOCUM é o Projeto Janela para o Oriente, no qual busca dar condições e auxílio a missionários que têm como alvo o trabalho evangelístico nos países do Oriente. Em conjunto com tal projeto, é professor da Escola de Missões Urbanas, projeto desenvolvido para treinamento de evangelismo nas cidades. Antes de trabalhar com a JOCUM, havia participado como evangelizador em penitenciárias.

Este membro, assim como outros dois participaram anteriormente da agência missionária Visão Mundial que trabalha com envio de missionários transculturais e outros dois da Associação Beneficente Vale da Benção, que já cedeu espaço para uma base da JOCUM em suas dependências, em forma de parceria. Estas instituições fazem parte dos participantes do Congresso Brasileiro de Evangelização de 1983, com grande repercussão e das discussões posteriores acerca de iniciativas e projetos sociais.

Assim, passei a conhecer um pouco mais da rotina o do trabalho em Campinas. Existem diversas parcerias com igrejas e instituições da cidade. Nas igrejas e escolas de teologia são cedidos espaços para a Escola de Missões urbanas, na qual são lecionadas aulas de cosmovisão, modernidade e pós-modernidade, criação e desenvolvimento, artes e

eventos, história da igreja, cultura de massa e contracultura, globalização, tribos urbanas, fotografia, comunicação audiovisual, história e reposicionamento da JOCUM, fé e religiosidade, liderança cristã, missão de vida, vocação, carreira, psicologia comportamental, protagonismo jovem, cidadania, antropologia, métodos de pesquisa, elaboração de projetos, finanças, captação de recursos e movimentos políticos.

Mendonça (2005) já havia tratado desta intenção dos evangélicos em conhecer o processo econômico-político do Brasil quando em 1962 com a grande Conferência do Nordeste as denominações foram chamadas a participar dos processos pelos quais o país estava passando, na tentativa de não deixar que as igrejas se excluíssem dele. Já naquele momento, bem como acontece hoje, havia a participação de um público confessional, líderes das igrejas, e um não confessional como Gilberto Freire, Celso Furtado e Paul Singer.

Nas aulas ministradas nas Escolas da JOCUM os professores são tanto internos quanto externos, com profissionais de cada área. A participação de universitários integrantes da Aliança Bíblica Universitária (ABU) também citada por Mendonça (2005), é freqüente.

É possível notar que a instituição se atém a técnicas avançadas de trabalho. Não é uma estratégia de proselitismo sem preparo; todo projeto tem sua estruturação. A aula de protagonismo jovem é exemplo do perfil adotado, isto é, dar ao aluno instrumentos para desenvolver seu potencial criativo para o fim a que estão se dedicando.

Uma outra parceria feita com a JOCUM acontece com o SESC<sup>25</sup> Campinas. Os obreiros recebem bolsa integral para cursar um dos vários módulos oferecidos. No momento os cursos freqüentados são o de desenvolvimento comunitário local, contador de histórias e clown (técnicas circences). Estas estratégias proselitistas utilizadas, bem como as já apresentadas anteriormente na estrutura da JOCUM, contempla o que Mariano (1999) expõe acerca da secularização, entendida não como negação, mas como exclusão da religião do espaço jurídico-legal. Para ele, o processo de secularização permitiu que houvesse a possibilidade de diferentes formas de religiosidade no Brasil, sendo responsável pelo pluralismo e concorrência, assim como já previa Peter Berger.

Para Berger (2000) este embate criado e a corrida por fiéis faz com que as instituições sejam mais flexíveis e se moldem na tentativa de se adequar ao que os

---

<sup>25</sup> O SESC (Serviço Social do Comércio) é historicamente parceiro da assistência social. Foi criado em 1946 para atendimento dos trabalhadores do comércio no mesmo ano da ABESS (Associação Brasileira de Escola de Serviço Social) e do SESI (Serviço Social da Indústria) em um período de desenvolvimento e fomento da área.

indivíduos procuram, uma vez que poderiam optar por não ter uma escolha religiosa. Assim, percebe-se que estas estratégias desenvolvidas fazem com que uma gama muito grande de indivíduos sejam contemplados e haja sucesso nesta busca por consumidores fiéis. A JOCUM, nesse sentido, é também uma abastecedora de igreja locais, pois nem todo o público alcançado pelas ações retornam para ser membros integrais, mas passam a fazer parte de um grupo evangélico mais adequado ao seu perfil, e aí, a propaganda, as técnicas de persuasão, a transformação da mensagem pregada e o estilo de celebração adaptados ao novo público de fiéis se fazem presentes aos moldes do que avaliaram Pierucci e Prandi (1996).

As igrejas temáticas como Bola de Neve, Caverna do Adulão, Zadoque e até mesmo algumas comunidades de bairros com o perfil de Pentecostalismo Independente de Renovação apresentado por Cunha (2004) são grandes receptoras.

Ao conversar com o chamado líder da base, jovem de 28 anos que é membro desde 2002, pude compreender melhor como se deu a implementação da JOCUM na cidade. Ele era membro da JOCUM da cidade de São Paulo até 6 anos atrás quando foi para Campinas como uma espécie de desbravador, pois, sozinho, assumiu o aluguel de uma antiga casa onde funcionava um projeto social voltado à favela e por cerca de 1 ano e meio morou e iniciou os trabalhos na cidade. Depois deste tempo é que começaram a aparecer parceiros e então, o trabalho se aprimorou.

Ele me diz que seu principal objetivo e vocação são as missões transculturais, na qual ele viaja para levar o evangelho para diversas nações. Já conheceu países como China, Índia, África do Sul, Bangladesh, Lesoto, Suíça, Holanda, Alemanha, Áustria, República Checa, Venezuela, Peru e Argentina. Casado há poucos meses, compartilha estes objetivos com sua esposa, enfermeira de 28 formada pela PUC de Campinas e com experiência de atendimento em grandes tragédias. Inclusive por este fato, estavam prestes a viajar para o Haiti para uma passagem de 15 dias juntamente com outras lideranças de bases de JOCUM para dar assistências à população afetada pelo terremoto ocorrido em janeiro de 2010.

Conrado (2006) já havia demonstrado que a associação pura entre caridade e assistencialismo com o religioso já não mais se dão sem a apropriação dos discursos cívicos pelos projetos religiosos. A disputa do espaço do terceiro setor com os católicos e os espíritas pelos evangélicos agora se dá com mais estruturação e discussão dentro dos debates das políticas públicas que passaram a participar, fazendo ponte entre religião e sociedade.

Além disso, uma melhor receptividade do missionário é alcançada quando este chega trazendo serviços que são essenciais ao cidadão, mas que estão fora de alcance, como já mencionado por De Liberal (2004).

Para que este tipo de trabalho se desenvolva, é preciso que haja um setor financeiro. Na JOCUM, esta questão funciona da seguinte forma: cada obreiro é responsável por seu próprio sustento. Este sustento pode vir de inúmeras fontes. Segundo o líder de Campinas, é mais fácil que este sustento venha da igreja de cada membro, ou seja, a igreja que envia o jovem para a JOCUM tem uma espécie de contrato de trabalho com ele. Ela o envia e paga um salário para que este arque com as despesas necessárias. Além das igrejas, os maiores mantenedores dos jovens membros são amigos e familiares, mas há diversas opções de fontes.

“Eu já cheguei a receber oferta de mãe de santo. Ela se solidarizou com o trabalho e quis ofertar. A gente ora e pede a Deus que limpe todo o pecado que tiver naquela oferta e pronto. Sem problema” (D. 28 anos, masculino)

A JOCUM cobra uma mensalidade de cada membro a fim de que a manutenção da base seja paga, ou seja, aluguel, água, luz e afins. Cada base também cobra dos alunos inscritos nas escolas frequentadas e pelos chamados Impactos Evangelísticos, já citados. Segundo os membros que trabalham com as escolas, os alunos são principalmente de igrejas locais e, às vezes, alguns católicos se inscrevem para ter uma noção maior dos temas de Ação Social urbana, como já apresentado.

Um dia de observação se deu no Impacto de Carnaval. A JOCUM Campinas se juntou com a de São Paulo e passaram as madrugadas do Carnaval 2010 realizando trabalhos de proselitismo aliados à assistência à saúde no Anhembi. O local de ponto de encontro e base de trabalhos foi a Assembléia de Deus do Bom Retiro, onde há a apresentação ao vivo dos cultos com os teleevangelistas.

Os membros da JOCUM são de diferentes denominações. Segundo o líder de Campinas, estes jovens vêm de inúmeras igrejas, mas é observado que os que mais tempo se mantêm na instituição são de igrejas protestantes históricas, pois estas mantêm o missionário em campo com salário até a sua aposentadoria, assim como em uma carreira secular. A JOCUM, por ser uma agência especialmente direcionada ao engajamento jovem com uma

juventude ativa e pioneira, por vezes, coloca um limite de idade para a participação em base, como, por exemplo, no Rio de Janeiro – Caxias do Sul onde a idade máxima é de 26 anos. Porém, isso não é regra, há bases com pessoas de todas as idades.

Quando perguntado sobre porque escolheram a JOCUM e não outra instituição para desenvolver seus trabalhos, os seguintes comentários foram feitos:

“Com certeza eu não seria membro de outra instituição porque elas são muito específicas. Eu bato o pé e digo que a JOCUM é a maior porque dá abertura para tudo. Ela é versátil. Pega louco, certinho, letrado, iletrado; dá oportunidade pra todo mundo. (D. 28 anos, masculino)”

“Porque a JOCUM me dá liberdade para desenvolver aquilo que amo e está sempre inovando, arriscando e inventando maneiras de levar o evangelho. Gostaria de comentar também a falta de cuidado e preparo da maioria das instituições evangélicas, pois não desenvolvem o trabalho que nós desenvolvemos, não nos apóiam, não incentivam e muitas vezes criticam, pois acham que por sermos jovens não temos ideais, somos inferiores aos mais velhos, quando muitas vezes fazemos trabalhos muito melhores” (L. 26 anos, masculino)

“Não fui eu que escolhi a JOCUM, foi Deus que me escolheu”. (J. 25 anos, feminino)

O tom dado a esta frase “Deus me escolheu”, talvez possa responder à indagação de Berger quanto à necessidade de uma construção e manutenção, segundo ele artificiais, de um mundo socialmente construído e que, por isso mesmo, é precário. Para ele, essa manutenção é feita por discursos legitimadores e o discurso religioso ofensivo e não somente defensivo, o mais eficaz. Porém, vale lembrar que ele propôs um ateísmo metodológico e não real para o estudo dessa manutenção, assegurando alguma validade das proposições religiosas em sua essência.

Sobre a opção de optar pela JOCUM, o líder relatou que esta motivação pessoal em estar na instituição pode ser equivocada por parte de certos membros. Condições precárias de vida e de trabalho como drogadição e desemprego podem ser fatores de decisão em deixar uma vida secular e se dedicar tempo integral à instituição. Porém, depois de já haver tido muitos problemas em relação a este tipo de “fuga”, segundo ele, as bases têm sofrido uma mudança visando frear esta situação:

“As bases estão menores e fica mais difícil a pessoa que está aqui por comodismo ou falta do que fazer lá fora permanecer. Todo mundo é líder de um projeto e peso morto não cabe. A visão não é a estrutura, mas as pessoas. Isso porque senão os missionários só trabalham para pagar as despesas do lugar e não para servir à população.(D. 28 anos, masculino)”

Em São Paulo, no bairro do Imirim, a recepção à pesquisa aconteceu da mesma forma que em Campinas, ou seja, sem reservas. A estrutura do local se diferencia por ser uma chácara dentro da cidade com muita área verde, um laguinho com peixes e patos, além de ter muitas galinhas soltas pelo terreno. Há casas para os casais e alojamentos femininos e masculinos.

No momento da minha chegada, a maioria dos membros estavam no centro da cidade apresentando os principais pontos e a situação da população de rua para uma aluna de graduação da Alemanha que veio para o Brasil passar as férias realizando trabalhos em parceria com a JOCUM. Esta base, assim como acontece com grande frequência em todas as outras, recebe equipes de estrangeiros de todas as partes do mundo para um trabalho em parceria.

Estas equipes costumam ser de escolas de treinamento (ETED) em seus períodos práticos. Porém, a base de São Paulo, segundo o líder, têm buscado equipes de estudantes universitários não evangélicos de fora do país para que passem suas férias em São Paulo, conhecendo a realidade local e o trabalho da JOCUM e possam, dessa forma, também se converter.

Essa intenção de proximidade com uma juventude não evangélica já havia sido demonstrada em Campinas, quando o líder disse:

“Precisamos manter um contato profundo com a juventude, pois é dela que se iniciam processos de mudanças, e se quisermos trazer o Brasil para Cristo, esta é a veia. Por isso, trabalhamos com os jovens universitários das Universidades de Campinas, PUC, Unicamp, enfim.” (D. 28 anos, masculino).

Para Mariz (2005), o jovem pode ser considerado como mais propenso ao heroísmo e ao virtuosismo religioso, porém, também como menos racional e crítico por se entregar até a morte por uma causa. Contudo, não foi o que se pôde perceber nas entrevistas. Este traço de uma juventude apática e sem capacidade de crítica não apareceu. Apesar dos problemas já citados de alguns jovens aderirem à instituição por problemas familiares ou pessoais em uma tentativa de fuga dos problemas, o que se demonstrou no momento da pesquisa foi o inverso. Doze dos quinze entrevistados estavam trabalhando na época em que decidiram aderir à instituição. Mesmo que alguns não tivessem ainda uma profissão formalizada e com uma estrutura financeira sólida, a mudança de vida foi grande. A escolha foi difícil para muitos deles, já que diversos fatores estavam envolvidos como família, relacionamentos, sucesso profissional, entre outros. Ou seja, a escolha da maioria não se deu por falta de oportunidades na vida secular, mas por opção.

O apoio da família ocorreu em 10 casos, sendo esta uma das principais fontes de sustento. Cabe salientar que em 9 destes casos, a família já era evangélica.

A base paulistana tem uma ramificação na cidade de Francisco Morato, onde acontecem trabalhos de desenvolvimento comunitário. Uma expansão se dá também com uma equipe enviada ao Peru a partir de São Paulo. É desta forma que um núcleo se divide em 2 e este em outros núcleos. A multiplicação é constante.

Um dos membros, historiador, comentou:

“Aqui em São Paulo nosso foco é trabalhar com missões urbanas. Nosso próximo projeto que está em vias de se realizar efetivamente, é montar no centro da cidade uma casa onde sejam feitas pesquisas sociais. Essa coisa de ir às ruas e só conversar com o pessoal não está mais funcionando. Os drogados até saem e vão pras clínicas de reabilitação, mas logo estão de volta. Precisamos de um estudo mais aprofundado dessa realidade. Este núcleo de pesquisa é o que vai dar uma base mais sólida às missões urbanas.” (M. 24 anos, masculino).

Pierucci e Prandi (1996), já haviam comentado a necessidade de as religiões tradicionais de crescimento vegetativo terem que reter seus seguidores para que estes não mudassem de religião, enquanto as religiões que crescem por conversão, como no caso dos evangélicos, terem que conquistar novos adeptos. Comentaram ainda que uma das maneiras

de a religião se estabelecer depende da percepção de que estes indivíduos fazem parte de uma sociedade com características e problemas específicos que precisam ser bem conhecidos para que ela seja conquistada. Ainda Berger (2000) entende que para que haja uma compreensão dessa realidade social é necessário que haja um conhecimento das condições sociais e também do fenômeno religioso. É nesse sentido que a base de pesquisa vislumbrada pela JOCUM está sendo pensada. Os integrantes estão buscando uma equipe profissional capaz de desenvolver pesquisas aprofundadas sobre temas concernentes.

A opção por aderir à estrutura da JOCUM e não à outra na base de São Paulo se demonstrou da seguinte forma:

“Porque ela abre portas para trabalhos sociais em vários lugares no Brasil e fora.” (L. 28 anos, feminino)

“Porque vi na Jocum a possibilidade de cumprir o chamado de Deus pra minha vida.” (M. 28 anos, masculino)

“É uma missão séria, que busca a Deus, que chama e desafia pessoas inovadoras, empreendedoras, pessoas que têm compromisso, que nos dá liberdade com responsabilidade.” (R. 40 anos, masculino)

Foi possível notar alguns fatores interessantes que marcam este grupo, como o uso frequente do logotipo da instituição. A imagem, apresentado nos anexos, demonstra em seu centro os 3 pilares que regem a organização: treinamento, evangelismo e misericórdia. Acima desses pilares está o mundo e ao redor deste conjunto estão as ondas vistas pela fundador durante sua “visão” que deu início à organização. Este logotipo se torna algo interessante quando o analisamos pelo viés da identidade do grupo. Todas as bases têm uma espécie de uniforme, tanto para as atividades externas como para as internas. Este uniforme não é regra, mas seu uso é frequente. Como dito antes, tornar-se um jocumeiro dá certo status a um jovem evangélico dedicado a missões e, demonstrar isso através deste símbolo estampando-o em camisetas, jaquetas, calças, adesivos, broches, cadernos, entre outras coisas, é prática recorrente.

O viver em comunidade também se mostrou ponto recorrente nas falas. A troca de experiências e identificações estavam sempre presentes. Mariz (2005) expôs que o período da juventude gera uma necessidade de pertencimento e comunhão em uma comunidade, tendo às vezes mais importância esta convivência que o próprio conteúdo que os une. Talvez seja exagerado essa avaliação, mas é certo que tem uma importância relevante, pois a forma de ver o mundo e se dedicar juntos a um objetivo os une de forma singular.

Outro aspecto observado foi o dos relacionamentos amorosos. Por conviver em comunidade, os membros, segundo eles próprios, precisam ter uma cautela para que cada base não se torne uma espécie de zona livre onde cada um namore todos os outros. Ou seja, a estratégia utilizada para brejar abusos é o que eles chamam de “período de amizade especial”. Neste período, o potencial casal de namorados vai se conhecer melhor, passar um tempo em oração entre eles e com os líderes da base e, após este período, então, estão livres para trocar carícias, desde que não ultrapasse o princípio bíblico de castidade antes do casamento. Foram relatados casos onde esta prática foi burlada, porém, este é o protocolo estipulado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo procurou observar de que maneira o incremento das práticas evangélicas na busca por novos fiéis têm alterado padrões de proselitismo e também de comportamento, tendo como foco a juventude, além das percepções de uma juventude missionária em período integral a partir dos discursos religiosos e assistenciais destes enquanto participantes de uma coletividade.

Desde os anos 1980 uma maior representatividade dos evangélicos está posta para que todos possam ver. Muito antes disso, esta parcela da população já vinha desenvolvendo estratégias na tentativa de buscar um espaço sólido para suas atividades. A negociação aos moldes da lógica mercadológica expressa por Peter Berger foi aos poucos abrindo portas para novas apresentações e representações. Toda uma população foi atingida por fagulhas proselitistas, antes mais tímidas, hoje mais expansivas. Até nas novelas vemos temas musicais de personagens com cantores evangélicos e mesmo nos programas de televisão temos representantes desta religião levantando o público que sabe na ponta da língua a letra da música “gospel”. Dessa forma, acredito que a não contribuição do grupo protestante na cultura brasileira como sugeriu Reginaldo Prandi, não se efetiva da maneira apresentada por ele.

A juventude, como coorte ativa da população, não estaria excluída desse processo e, com sua peculiar participação, se mostra cada vez mais efetiva na forma como demonstra essa opção de religiosidade. As igrejas temáticas estão aí e mesmo as tradicionais têm aberto espaços para novas práticas a fim de abarcar essa juventude que tem diversas opções de identificação à sua disposição. E muitos escolhem agregar às suas identificações seculares identificações religiosas, fazendo com que haja múltiplas identificações em suas representações de si mesmos.

A utilização do terceiro setor, já histórica, como estratégia de conquista de fiéis abraça também essa juventude que se especializa e vai a campo tomando parte dos espaços em sua jornada. A prática religiosa se une ao trabalho assistencial ajudando a dar fundamentação a seus atos em escala pessoal e social. Por social, entende-se a problemática inserida na retração do Estado para as políticas públicas sociais e o surgimento de iniciativas desde este momento.

Foi o que se demonstrou na pesquisa participante na JOCUM. Enquanto esta dissertação está sendo lida, muitos daqueles jovens estão em atividades no que eles mesmos chamam de frente de ação.

A sociedade moderna e sua flexibilidade ofereceu a eles a possibilidade da liberdade de escolha em vários setores da vida e entre eles o religioso. E eles optaram por se engajar em uma instituição com alto grau de compromisso e vitalidade religiosa. O contexto histórico e social contemporâneo também coopera. Além disso, este contexto faz com estes jovens sofram processos de identificação que os diferenciam dos demais. Os signos de identificação são diversos, além de terem no discurso religioso apresentado por eles uma manutenção da realidade socialmente construída reforçando a estrutura de plausibilidade necessária para que o processo proselitista faça sentido e se renove.

Minhas considerações não dão conta de toda intensidade e complexidade do que foi aqui exposto, mas as reflexões que compõem esta pesquisa tentam demonstrar quão viva e atuante a juventude evangélica missionária está.

As estratégias proselitistas repletas de preparação e profissionalização utilizadas pelos jocumeiros demonstram que a idéia exposta por Prandi de que o jovem evangélico não participa de atividades e de um grupo além de sua própria igreja por conta de seus limites estéticos e comportamentais impostos pela religião não se confirma. Para que estes jovens tenham sucesso e alcancem uma eficácia no processo de conversão do público que os assiste ou que os ouve, atualmente eles não se excluem por completo das atividades seculares. Eles próprios comentam este fato, lembrando que há alguns limites que ainda não podem ser ultrapassados, como por exemplo, a questão da castidade.

Assim, uma contribuição do grupo protestante na dinâmica cultural brasileira pode estar cada vez mais se confirmando. A falta de uma orientação católica familiar também contribui para tal. Essa confirmação poderá ou não acontecer no Censo 2010 com mais clareza, pois, caso haja essa confirmação de um crescimento conforme o previsto, será difícil negar que a religião não é somente parte constitutiva da cultura, mas que esta a abastece normativa e axiologicamente, interferindo na dinâmica da sociedade e a forçando à mudanças e adaptações, conforme nos sugeriu o próprio Prandi (2007).

Cada base/comunidade pode ser percebida como grupo capaz de agir dentro de determinados padrões de sociabilidade, estabelecendo um padrão de organização das relações sociais. Essas comunidades dispõem de mecanismos de socialização na qual está

baseada a construção das identidades que transcendem as situações particulares, configurando uma organização grupal no sentido de Fredrik Barth. Por fim, não devemos perder de vista que as práticas adotadas pelo grupo são próprias de seu momento histórico e a pesquisa fez-se importante para a compreensão desta especificidade.

## ANEXO 1

## Quadro dos membros participantes da pesquisa

| <b>SEXO</b>  | <b>IGREJA DE ORIGEM</b>                | <b>IDADE</b> | <b>TEMPO NA JOCUM</b> | <b>TRABALHO DESENVOLVIDO</b>             |
|--------------|--|--------------|-----------------------|--|
| M            | Jesus para as nações                   | 30 anos      | 8 anos                | Projetos Internacionais Professor        |
| M            | Igreja de Cristo Pentecostal do Brasil | 26 anos      | 2 anos                | Artes, malabares, pirofagia, clown.      |
| F            | Batista regular                        | 24 anos      | 5 anos                | Comunicação, treinamento e evangelismo   |
| F - Mexicana | Iglesia Pentecostes                    | 27 anos      | 4 anos                | Artes e Treinamento                      |
| M            | Quadrangular                           | 25 anos      | 7 anos                | Escola de Missões Urbanas                |
| F            | Igreja de Cristo Pentecostal no Brasil | 25 anos      | 2 anos                |  |
| F            | Comunidade Evangélica                  | 28 anos      | 2 anos                | saúde                                    |
| M            | Comunidade Evangélica                  | 28 anos      | 8 anos                | Liderança                                |
| F            | Comunidade Cristã da Família           | 39 anos      | 15 anos               | Desenvolvimento comunitário              |
| M            | Comunidade Evangélica de Pinheiros     | 28 anos      | 5 anos                | Treinamento e evangelismo com drogadição |
| M            | Batista                                | 40 anos      | 4 anos                | Treinamento                              |
| F            | Batista                                | 38 anos      | 4 anos                | Treinamento                              |
| M            | Assembléia de Deus                     | 37 anos      | 20 anos               | Desenvolvimento Comunitário              |
| F            | Batista                                | 35 anos      | 7 anos                | Administração                            |
| M            | Comunidade da Vida Cristão             | 24 anos      | 2 anos                | Treinamento e Escolas                    |

## ANEXO 2



Logotipos da JOCUM desde a fundação e o atual.  
Acompanha a frase "CONHECER A DEUS E FAZÊ-LO CONHECIDO"

**Fonte: [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br)**

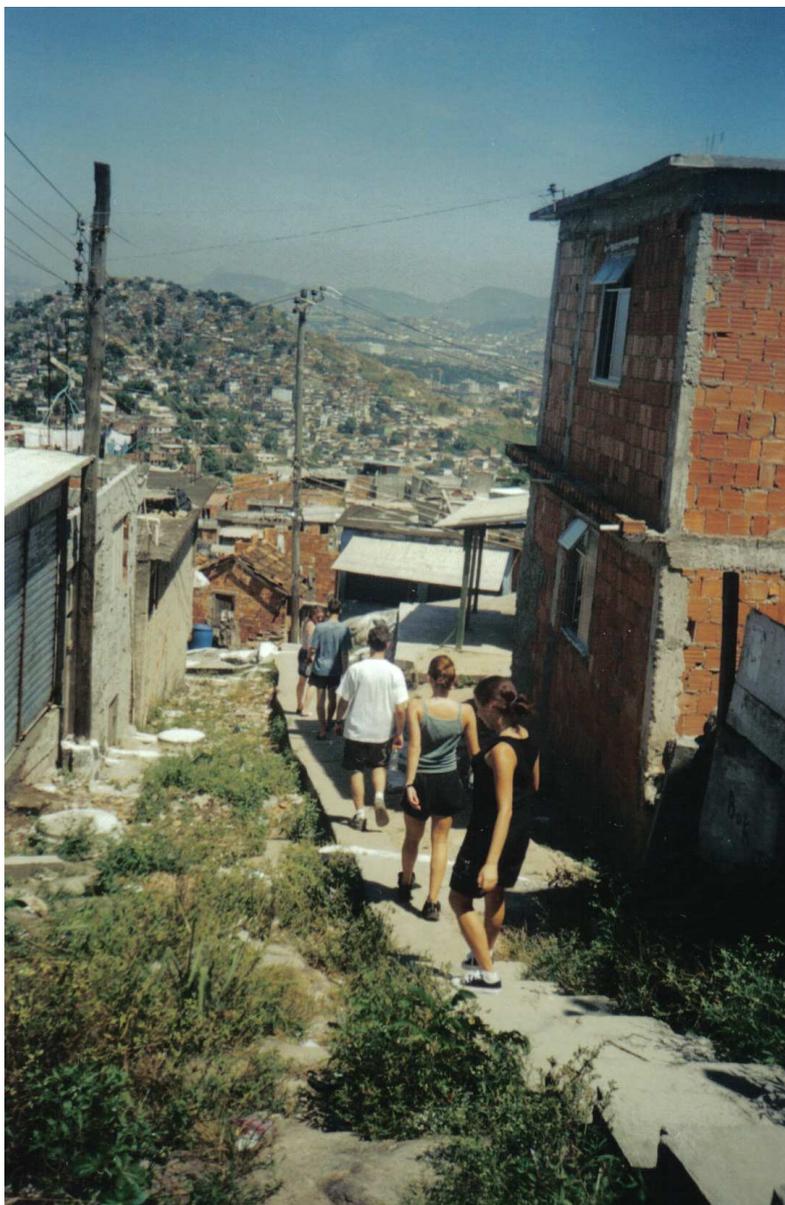
## ANEXO 3



Projeto PROMOÇÃO HUMANA  
Camping da JOCUM na Festa do peão de Boiadeiro de Barretos  
Parceira com OS INDEPENDENTES, realizadores da Festa

**Fonte: acervo da pessoal**

## ANEXO 4



Visita de universitários noruegueses na Comunidade do Complexo do Alemão no Rio de Janeiro

Fonte: Acervo pessoal

## ANEXO 5



Projeto JOCUM FISIO em Manaus  
Reabilitação de crianças vítimas de infanticídio

Fonte: [www.jocum.or.br](http://www.jocum.or.br)

## ANEXO 6



Passeata em Impacto Evangélico em Foz do Iguaçu

Fonte: acervo pessoal

## ANEXO 7



Avião da JOCUM Porto Velho  
Trabalho com ribeirinhos

**Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo**

## ANEXO 8



Apresentação de dança de King's Kids para o SBT

Fonte: [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br)

## ANEXO 9



Apresentação de capoeira em Shopping

Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo

## ANEXO 10



Apresentação de street dance em praça pública

**Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo**

## ANEXO 11



Abordagem do público após apresentação

Fonte: [www.jocum.or.br](http://www.jocum.or.br)

## ANEXO 12



Proselitismo através de artes em Copacabana

Fonte: acervo da Base de Jocum Rio de Janeiro

## ANEXO



Oração com o público

**Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo**

## ANEXO 14



Apresentação de pirofagia em parque

Fonte: [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br)

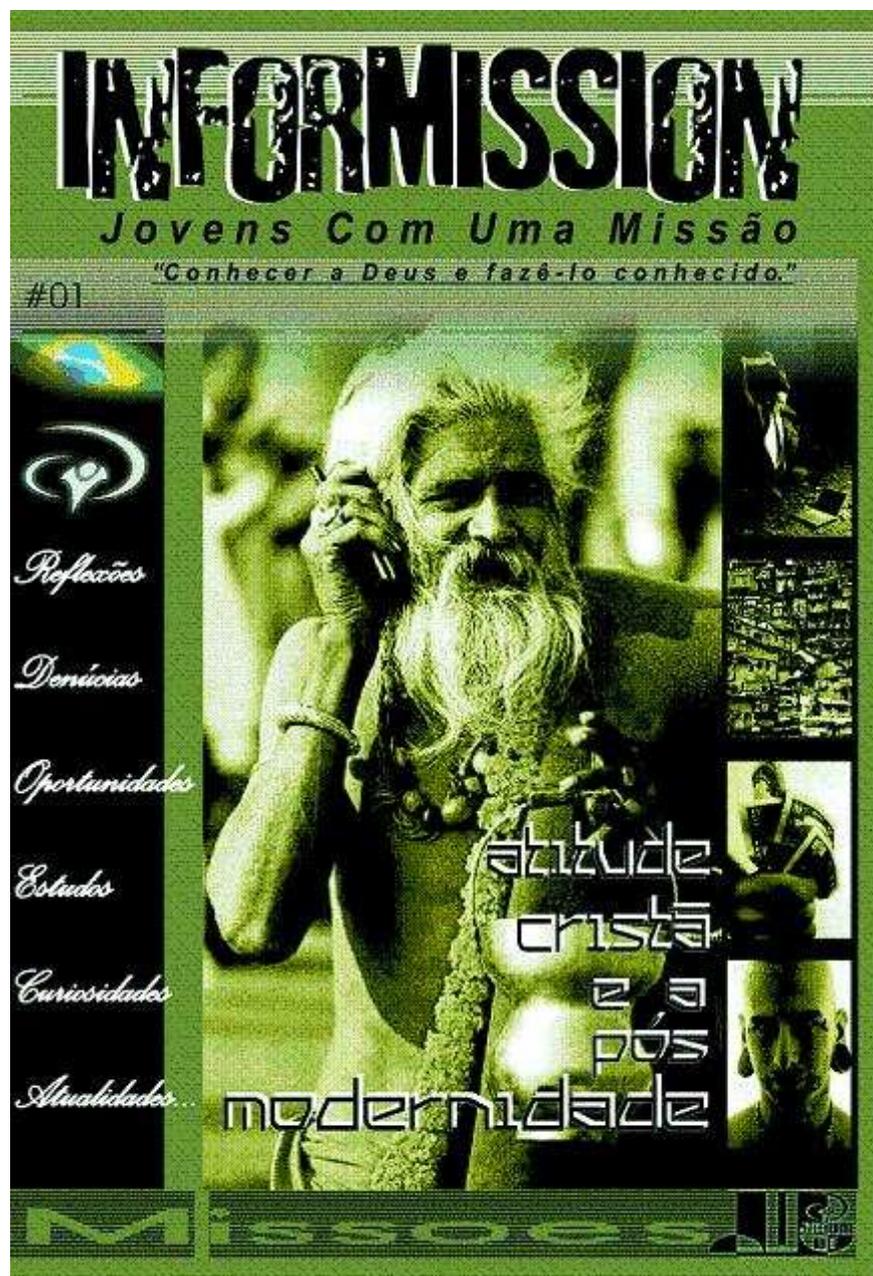
## ANEXO 15



Estratégia de contador de histórias para crianças ANEXO 16

**Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo**

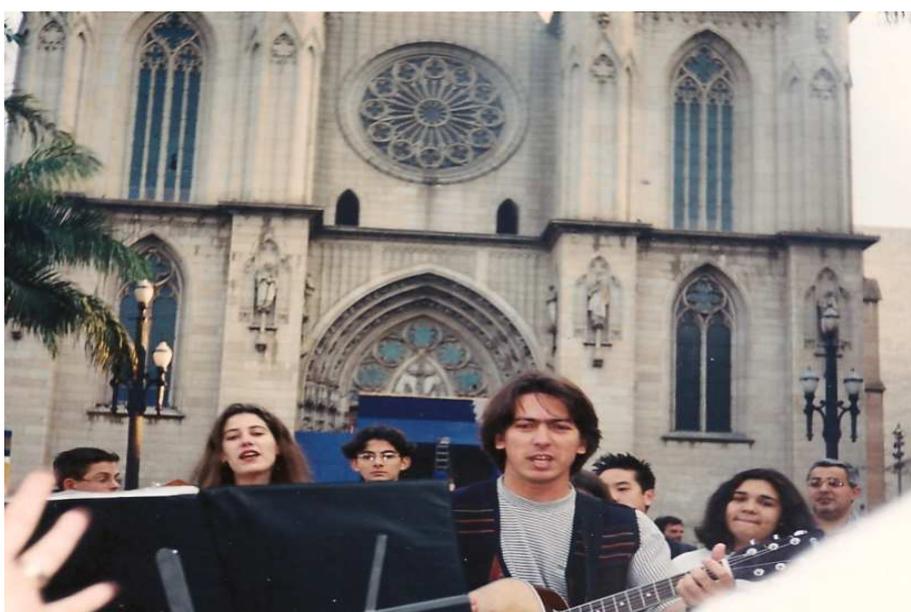
## ANEXO 16



Marketing para as Escolas de JOCUM

Fonte: [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br)

## ANEXO 17



Apresentação no centro de São Paulo – Anhangabaú

Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo

## ANEXO 18



Proselitismo na cidade de Aparecida do Norte em 12 de outubro

Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo

## ANEXO 19



Estratégia de banca de oração no viaduto do Chá em São Paulo

Fonte: acervo da Base de Jocum São Paulo

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, H.W. **Cenas Juvenis**. São Paulo: Editora Scritta, 1994

ALENCAR, G. **Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica a cultura brasileira**. São Paulo, Arte editorial, 2005.

ALVES, R. **O que é Religião?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

ALVES, R. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ed. Ática, 1982.

ANDRADE, A M. S. **Surfistas de Cristo: Um estudo da sociabilidade juvenil**. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora Marília Pontes Spósito. 2005.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. São Paulo: LTC, 1981

BAUMAN, Z. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

BERGER, P, LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade**, Petrópolis: Editora Vozes. 1975.

BERGER, P.L. **Modernidade, Pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Ed. Vozes, 2004.

BERGER, P.O **Dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOISSET, J. **História do protestantismo**. São Paulo: Saber Cultural, 1971.

BOURDIEU, P. **A economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BRANDÃO, C. R. **Memória do Sagrado**. Estudos de religião. Ed. Paulinas, 1985.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, C.R. **Ser católico: dimensões brasileiras**. In Sachs, V. Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

BUYERS, P.E. No Brasil IN ANDERSON, W.K. **Espírito e Mensagem do Protestantismo**. Rio de Janeiro: Publicação da Junta Geral de Educação Cristã da Igreja metodista do Brasil, 1953.

CAMARGO, C. P. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: Cebrap, 1971.

CAMARGO, C.P. **Católicos, Protestantes e Espíritas**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1973.

CAMARGO, M. F. **Gestão do terceiro setor no Brasil**. São Paulo: Futura, 2002.

CAMPOS MACHADO, M. D. **Carismáticos e Pentecostais. Adesão Religiosa na Esfera Familiar**. Campinas: ANPOCS, 1996.

CAMURÇA, M. A. **Secularização e Reencantamento: A emergência dos Novos Movimentos Religiosos**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. nº 56, 2º semestre de 2003, p.55-69. São Paulo: ANPOCS, 2003

CONRADO, F. **Religião e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil**. Tese de doutorado em Ciências Humanas apresentada a Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

CUNHA, M. C. da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, Edusp, 1986.

CUNHA, M.N. **“Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil”**. Tese de doutorado apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2004.

CUNNINGHAM, L. ROGERS, J. **Pode falar, Senhor...Estou ouvindo. História de Jovens com uma Missão**. Minas Gerais: Editora Bethânia, 1985.

DECOL, René. **Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil**. Comunicação apresentada na Conferência Geral sobre População, Salvador, 2001.

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

EISENSTAIDT, S.N. **De geração a geração**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

FALCONER, A P. **A promessa do terceiro setor: um estudo sobre a construção do papel das organizações sem fins lucrativos e do seu campo de gestão**. São Paulo: USP, 1999.

FERNANDES, R.C. **Sem fins lucrativos**. Comunicações do ISER, 15, Rio de Janeiro: ISER, 1985.

FERNANDES, R.C. **Privado porém público – o terceiro setor na América Latina**. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.

FONSECA, A B. **Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre evangélicos na política nos anos 90**. Tese de Doutorado em Sociologia apresentada a FFLCH-USP, 2002

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, E. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008

GOHN, M.G. **Teoria dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GUERRA, L. **As Influências da Lógica Mercadológica sobre as Recentes Transformações na Igreja Católica**. *Revista de Estudos da Religião, REVER*, n. 2 ano 3. 2003.

HALL, STUART. **A Identidade Cultural Na Pós Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001

ISER. **Ação social evangélica. Projetos sociais**. Rio de Janeiro: ISER, 2005.

JUNGBLUT, A. L. **A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil**. *Religião e sociedade*. Vol 27, n 2 rj 2007.

KAWAUCHE, T. **A religião no Brasil do século XXI: Uma análise bergeriana**. 2008

LANDIM, L. **Sem fins lucrativos. As Organizações não governamentais no Brasil**. Rio de Janeiro: ISER, 1988.

LANDIM, L. **Experiência militante: História das assim chamadas ONGs**. Rio de Janeiro: ISER, 2001.

LÉONARD, É. G. **O protestantismo brasileiro**. São Paulo: Editora Aste, 1952.

LIBERAL, M. M. C. **Religião, Identidade e Sentido de Pertencimento**. Paper apresentado no In VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra, 2004, Coimbra, Portugal, 16-18 set. 2004. Disponível em: «<http://www.ces.uc.pt/LAB2004>».

MARIANO, R. **Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, R. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. *Estudos Avançados USP*, vol 18, nº 52 Set/Dez 2004, pgs 121/138: São Paulo, IEA, 2004.

MARIZ, C. M. **Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião**. *Tempo soc.* vol.17 no.2 São Paulo Nov. 2005

MENDONÇA, A.G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. Paulinas, 1984.

MENDONÇA, A. G. **O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas**. *Revista Usp*, nº 67, set/out/nov, 2005.

MONTERO, P. **Globalização, Identidade e diferença**. Novos Estudos CEBRAP São Paulo, nº 49 pgs.47-64 Nov. 1997.

MONTERO, P. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. Antropologia. In Miceli, Sérgio (org). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).-2. ed.São Paulo: Editora Sumaré:ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

NEGRÃO, L. N. **Refazendo antigas tramas: Trajetórias do sagrado**. Resumo de livro a ser publicado em 2008 e disponibilizado pelo autor para a confecção deste trabalho.

NOVAES, R. **Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens**. In: FRIDMAN, L. C. **Política e Cultura: século XXI**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

NOVAES, R. **Juventude, percepção e comportamentos: a religião faz diferença?** In. Retratos da juventude brasileira. Organizadores: Helena Abramo e Pedro Paulo Martoni Branco. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2008.

OLIVEIRA, F. **Caminhos da Institucionalização: Cooperação internacional, Estado e filantropia**, Cadernos de Pesquisa, CEBRAP 6, São Paulo, 1997.

OLIVEIRA, R. C. de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PACE, E. **Religião e globalização**. Petropolis. Editora Vozes. 1997

PAIS, J.M.**Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

PALEARI, G. **As missionárias e missionários além-fronteiras**. Disponível em «<http://www.pime.org.Br/pimenet/pimessio.htm>» acesso em 20/08/2006.

PIERUCCI, A F; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, F. **Religião como solvente: uma aula**. Novos estudos CEBRAP. São Paulo, nº 75, 07/2006.

PRANDI, R.. **Um sopro do Espírito**. São Paulo: Edusp, 1997

PRANDI, R. **Conferência Inaugural das XIV Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina**. Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007. Retirado de <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/> em 02 de novembro de 2007.

RIVERA, P.B. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**. São Paulo: Olho d'água, 2001.

ROLIM, F.C. **Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

RUBIM, C. R. **A Teologia da opressão**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão. Campinas. 1991

SANCHIS, P. **O repto pentecostal à cultura brasileira**. Revista de Antropologia n. 37, pp.145-181, 1993.

SANTOS DOS SANTOS, E. **Cenários no âmbito do lazer**. Revista Rever n.3 Ano 5. 2005

SIMÕES, P. **Religião, espiritualidade e assistência social**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, nº 56, 2º semestre/2003, p. 17-32. São Paulo: ANPOCS, 2003.

SINGER, P. **A juventude como coorte: uma geração em tempos de crise social**. In Retratos da juventude brasileira. Organizadores: Helena Abramo e Pedro Paulo Martoni Branco. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2008.

SOUZA, L. A G. **Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado**. Religião e Sociedade, 13 (2), p. 2-16, 1986.

TEIXEIRA, C. L. **Juventude, Religião e Projeto de Vida**. Acesso: <http://www.casadajuventude.org.br/media/artigocarmemcaminhos.doc> em 10 de dezembro de 2007.

VELHO, O.A. **Globalização: antropologia e religião**. Mana – Estudos de Antropologia Social. Vol 3, n.1, 1973.

WEBER, M. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1985.

WEBER, M. **Economia e Sociedade:fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UNB, 1999

WEBER.M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982