

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA - UFJF**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO - PPCIR**

**RICARDO ALVES MOREIRA MAZZEO**

**UM NOVO JEITO DE SER IGREJA: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DAS COMUNIDADES CELULARES**

JUIZ DE FORA

2020

**Ricardo Alves Moreira Mazzeo**

**Um novo jeito de ser igreja: A experiência religiosa das Comunidades Celulares**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF - como requisito para obtenção do Grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora

2020

MAZZEO, Ricardo Alves Moreira.

Um novo jeito de ser igreja : a experiência religiosa das comunidades celulares / Ricardo Alves Moreira Mazzeo. -- 2020.  
140 p.

Orientador: Arnaldo Érico Huff Jr.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2020.

1. Ciência da Religião – Dissertações. 2. História do Protestantismo 3. Igrejas em Células 4. Neopentecostalismo 5. Protestantismo. I. Huff Jr, Arnaldo Érico. Orient. II. Título.

**RICARDO ALVES MOREIRA MAZZEO**

**Um novo jeito de ser igreja: a experiência religiosa das comunidades  
celulares**

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

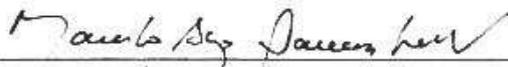
Juiz de Fora, 18/02/2020.

Banca Examinadora



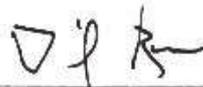
---

Prof. Dr. Arnaldo Erico Huff Jr – Orientador



---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)



---

Prof. Dr. Daniel Rocha (PUC-Minas/ISTA)

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha mãe Aparecida, minha irmã Ana, toda família e amigos pelo apoio, pela compreensão e pelo incentivo para procurar um novo caminho através da pesquisa acadêmica. Foi uma decisão difícil, sair de uma estabilidade no serviço público e arriscar um recomeço. A força e o apoio de muitos de vocês foi muito importante. Mesmo que eu não consiga expressar de uma maneira mais efusiva, sou grato à todos que torceram por mim. Em especial a minha tia Maria por entender esse novo começo e sempre acreditar em mim.

Aos companheiros de curso que compartilharam comigo suas experiências, suas visões de mundo nessa descoberta de um mundo novo que foi ingressar no campo da Ciência da Religião. Mais que colegas de turma, eu sei que construí amigos que levarei para a vida toda.

Aos professores Marcelo Camurça e Daniel Rocha pela disposição em ler e debater acerca deste breve trabalho e pelas contribuições.

Aos professores do PPCIR que em sua diversidade me levaram perceber o fenômeno religioso de uma forma mais compreensiva, em especial a meu orientador, professor Arnaldo Huff, pelo apoio, a compreensão das minhas limitações e por me ensinar, com uma sensibilidade ímpar, como a religião diz sobre coisas que são da alma, da profundidade do ser.

Por fim a Ele, que permanece sendo o refúgio e o consolador nos momentos mais difíceis. Novas aventuras virão e sei que Ele estará comigo onde quer que eu vá.

Rise, fall down, rise again!

**Epígrafe:**

O que foi tornará a ser, o que foi feito se fará novamente; não há nada novo debaixo do sol. Haverá algo de que se possa dizer: “Veja! Isto é novo!”? Não! Já existiu há muito tempo; bem antes da nossa época.

Eclesiastes 1:9, 10

## **RESUMO:**

A proposta do trabalho está na compreensão do fenômeno religioso das igrejas em células na contemporaneidade em suas várias dimensões, procurando vasculhar suas origens em diversos fenômenos na história do protestantismo. O diálogo entre os diversos campos das Ciências Humanas em uma perspectiva multi-metodológica se faz presente para percepção dessas dimensões que o fenômeno religioso assume. Em um sentido histórico a intenção está em perceber os diversos elementos que colaboraram para formação de uma visão de mundo particular das igrejas em células, elemento que as afasta das perspectivas de diversos outros grupos protestantes na atualidade. O problema se dá, pois, o fenômeno, ainda que pouco estudado na academia, tem suas interpretações baseadas em experiências protestantes contextuais, principalmente das igrejas protestantes da década de 1980 e 1990, no Brasil, que interpretam as células como resultado de mecânicas estratégicas para crescimento das igrejas. A proposta deste trabalho caminha em um sentido oposto a esse, propondo compreender, a partir da visão dos fiéis, as células se constroem como uma forma de crítica ao protestantismo majoritariamente praticado no país. As proposições de Ninian Smart ao tratar do fenômeno religioso são a principal base para formulação de uma análise compreensiva acerca das células em um diálogo com outros autores que abordam a religião em diferentes perspectivas, como Mircea Eliade, Roberto DaMatta, Harvey Cox e Pierre Bourdieu.

**Palavras-Chave:** História do Protestantismo; Igrejas em Células; Neopentecostalismo; Protestantismo; Visão de Mundo.

## **ABSTRACT:**

The proposal of this work is in the comprehension of the religious phenomenon of cell churches in its contemporaneity and many dimensions, seeking its origins in various phenomena in the history of Protestantism. The dialog between many fields of Human Sciences in a multimethodological perspective that is present for the perception of these dimensions that the religious phenomenon assume. In a historical sense, the intention is in the perception of the diverse elements that collaborate to the formation of the worldview of cell churches, an element that distances them from the perspectives of several other Protestant groups today. The problem is, therefore, the phenomenon, with few studies in the academia, has its interpretations based on contextual Protestant experiences, mainly from the Protestant churches of the 1980s and 1990s, in Brazil, which interpret cells as a result of strategic mechanics for church growth. The proposal of this work goes in the opposite direction, proposing to understand, from the faithful's worldview, the cells are built as a form of criticism of Protestantism mostly practiced in the country. The prepositions of Ninian Smart about dealing with the religious phenomenon are the main base of the formulation of a comprehensive analysis about cells in a dialog with other authors that address religion in different perspectives, such as Mircea Eliade, Roberto DaMatta, Harvey Cox and Pierre Bourdieu.

**Key Words:** History of Protestantism; Cell Churches; Neopentecostalism; Protestantism; Worldview.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 A VIVÊNCIA DAS CÉLULAS .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1 A experiência das células .....</b>	<b>18</b>
1.1.1 O culto no lar e culto no templo .....	20
1.1.2 Igreja da Cidade.....	22
1.1.3 Casa de paternidade .....	27
<b>1.2 Os discursos sobre células.....</b>	<b>34</b>
1.2.1 Juan Carlos Ortiz .....	34
1.2.2 Cesar Castellanos.....	37
1.2.3 Outros modelos de célula .....	39
<b>2 O NASCIMENTO DAS CÉLULAS.....</b>	<b>42</b>
<b>2.1 A reforma protestante .....</b>	<b>42</b>
2.1.1 O luteranismo .....	43
2.1.2 O pietismo .....	45
2.1.3 John Wesley e metodismo .....	47
<b>2.2 O evangelicalismo norte-americano e o protestantismo no Brasil.....</b>	<b>51</b>
2.2.1 O evangelicalismo e fundamentalismo.....	53
2.2.2 O protestantismo no Brasil e a influência norte-americana.....	63
<b>2.3 A ideia de culto no lar .....</b>	<b>65</b>
2.3.1 David Paul Yonggi Cho.....	66
2.3.2 Células ao redor do mundo.....	68
2.3.3 As células no Brasil .....	71
<b>3 A VISÃO DE MUNDO DAS CÉLULAS.....</b>	<b>76</b>
<b>3.1 Visão de mundo.....</b>	<b>77</b>
<b>3.2 A dimensão da experiência religiosa a partir das células .....</b>	<b>87</b>
3.2.1 O processo de conversão .....	89
3.2.2 A noção de vida espiritual .....	94
3.2.3 O espaço sagrado nas células.....	98
3.2.4 A paternidade espiritual.....	103
<b>3.3 A dimensão social da religião a partir das células.....</b>	<b>109</b>
3.3.1 O espaço de relações das células .....	110
3.3.2 O campo religioso e as células .....	115

<b>3.3.2.1 As disputas internas .....</b>	<b>118</b>
<b>3.3.2.2 As células e o neopentecostalismo .....</b>	<b>121</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>134</b>

## INTRODUÇÃO

Perceber o processo de formação do campo religioso brasileiro é um debate de vários autores, que tem parte na história, na sociologia, na antropologia e na teologia (ISAIA, 2009; SANCHIS, 2001; SCHULTZ, 2008). Perceber o papel das lutas e do sincretismo (se é que esta terminologia ainda possui validade no campo acadêmico) é um processo complexo que envolve, desde as bases, às próprias interpretações desses autores sobre o que é religião. Dar profundidade a este ponto não é o que pretendo com este trabalho. Contudo, em uníssono, estes percebem um fenômeno novo no chamado campo religioso brasileiro, a emergência, no protestantismo, contemporâneo do fenômeno neopentecostal.

As discussões sobre estes grupos ocorrem principalmente diante da visibilidade causada por estes grupos na sociedade brasileira, desde uso inovador de mídias televisivas e eventos de grande porte com milhares de frequentadores. O ponto é perceber se esta novidade daquilo que se denomina neopentecostal é de fato algo novo. Longe de querer questionar esses pontos, a pergunta é: não existiria algo novo dentro dessa novidade? Quando falo em algo novo, me refiro a uma forma de vivência religiosa que o próprio uso da terminologia neopentecostal não seria capaz de traduzir eficientemente.

Uma breve introdução sobre a história do protestantismo no Brasil se faz necessária. A chegada do protestantismo no Brasil deu-se a partir do século XIX, de forma diversificada com a chegada de imigrantes europeus: Anglicanos, Luteranos, Batistas, Metodistas, Presbiterianos. Posteriormente, em meados do século XX, formaram-se as denominações pentecostais, como Assembleia de Deus, Deus é Amor e Congregação Cristã do Brasil. A partir da década de 1970, viu-se o crescimento do movimento classificado como neopentecostal, com igrejas como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo (MENDONÇA, 2005, p. 52-65).

O fortalecimento deste campo deu-se ao longo dos anos, com a chegada de grupos missionários, cruzadas evangelísticas e o crescimento de diversos movimentos e linhas de trabalho, como por exemplo, de igrejas adeptas da teologia da prosperidade. A pluralidade de denominações atuais dentro do mesmo campo protestante muitas vezes tende, a partir de ângulo externo e de maneira genérica através da mídia, a uma uniformidade de posturas morais e comportamentais. Contudo, ao observarmos a pluralidade a partir de uma angulação interna ao campo, vê-se uma diversidade de interpretações conflituosas, que encarnam uma disputa ferrenha não só pelo público, mas principalmente pelo poder e a influência dentro deste campo religioso. O movimento neopentecostal nos últimos anos é visto como o que mais cresce dentro do campo, e dentro deste observa-se um diverso número de outros

movimentos de relevância.

Dentre os debates relacionados ao campo evangélico, em especial ao neopentecostalismo, podemos destacar como um aspecto principal a relação entre este e a teologia da prosperidade. Autores como Drance Elias da Silva, por exemplo, colocam esta como “detentora da base ideológica que sustenta todo o discurso neopentecostal e, em se tratando mais especificamente do dinheiro, a inspiração de tanta criatividade para obtê-lo” (SILVA, 2010, p. 141). Ricardo Mariano, em outro sentido, aponta na direção de que no neopentecostalismo existe uma propensão a maior liberdade individual:

Do ponto de vista comportamental, é a mais liberal. Haja vista que suprimiu características sectárias tradicionais do pentecostalismo e rompeu com boa parte do ascetismo cultural tipificado no estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, volta e meia, estigmatizados. De modo que seus fiéis foram liberados para vestir roupas da moda, usar cosméticos e demais produtos de embelezamento, frequentar praias, piscinas, cinemas, teatros, torcer para times de futebol, praticar esportes variados, assistir a televisão e vídeos, tocar e ouvir diferentes ritmos musicais (MARIANO, 2004, p. 124).

Neste caminho, Oneide Bobsin aponta a atualidade do fenômeno do neopentecostalismo enquanto relacionado à própria contemporaneidade. O contraste da experiência religiosa neopentecostal com a experiência religiosa tradicional e pentecostal dá-se enquanto uma demanda da atualidade. Acerca do neopentecostalismo, este pesquisador argumenta que este se diferencia das experiências religiosas tradicionais e pentecostais, ao passo que entende que o imediatismo neopentecostal é um reflexo da própria contemporaneidade em que ele está inserido (BOBSIN, 2013, p.199).

Magali Cunha, ao estudar as relações entre religiosidade e mídia, aponta na direção da formação de uma “cultura gospel”, caracterizando uma troca do “eixo salvação-milagre-coleta de fundos pela ênfase na pregação da prosperidade econômico-financeira como benção de Deus” (CUNHA, 2013, p. 207). Cunha aponta que esta religiosidade midiática se traduziu em uma mudança na própria dinâmica de culto em algumas igrejas neopentecostais, que se diferencia não somente das experiências tradicionais e pentecostais, mas também de experiências em igrejas do próprio campo como a Universal do Reino de Deus. (CUNHA, 2013, p. 207).

A partir da breve apresentação de alguns argumentos podemos questionar importantes fatores. Apesar da noção de que as experiências religiosas no neopentecostalismo são caracterizadas em uma uniformidade, o próprio uso da conceituação de campo, pressupõe uma disputa pela legitimação e controle do acesso ao sagrado, e até mesmo alguns autores (CUNHA, 2013) já observaram que existem fissuras que separam e diferenciam as experiências dentro do próprio neopentecostalismo. Ao mesmo tempo existem práticas que

conseguem se inserir em diversos nichos do protestantismo, desde igrejas tradicionais, pentecostais e neopentecostais, especificamente à ideia de cultos nos lares, que algumas igrejas costumam adotar com o nome de célula.

A ideia de cultos familiares remonta ao cristianismo primitivo e à reformadores como o pietista Jacob Spencer e o metodista John Wesley. Contudo com a expansão do protestantismo, estes cultos passaram da ideia da reunião familiar e espontânea, à se configurar mais como uma mecânica de expansão, com programação, divisão de funções e treinamento especializado. De certa forma, uma racionalização e sistematização das práticas nos lares, com vistas à expansão e o crescimento. A adesão destas mecânicas deu-se no Brasil através do movimento G12, porém não ficou restrita aos grupos classificados como neopentecostais, mas alcançou igrejas de viés tradicional (como batistas) e pentecostal também. As células mostram-se capazes de responder nossa breve reflexão, no sentido de apresentar práticas que se diferenciam do campo, mas ao mesmo tempo alcançam, em maior ou menor grau, as diversas partes do campo.

Outro problema que deve ser debatido se coloca na própria classificação neopentecostal. Os usos do termo são frutos de grande debate acadêmico, mas na maioria dos casos está restrito aos campos de estudo, seja este histórico, sociológico ou teológico. Siepersk (1997), Freston (1994) e Mariano (1999) debatem essas terminologias. A questão é: para o fiel realmente importa essa classificação? A partir das respostas que obtive durante o trabalho de campo, posso adiantar que a resposta é definitivamente não. Ao fiel pouco importa estas questões de caráter classificatório. Ele percebe-se a partir de sua fé em Cristo, da visão que professa, e o restante do campo protestante, apesar de não comungar em determinados aspectos, trata como coirmãos. O problema não se resume a este fator, o objeto de estudos, as células, tem a capacidade de transcender essas barreiras observadas no próprio campo protestante. Essas estão presentes em denominações classificadas como tradicionais, pentecostais e neopentecostais.

Em relação aos estudos direcionados ao campo religioso brasileiro, a interpretação majoritária que se construiu a partir da perspectiva de interpretação sociológica de Ricardo Mariano, dialoga com noções de mercado religioso ou trata como fenômeno da contemporaneidade. Entre os trabalhos dos diversos campos das Ciências Humanas que chegam, em algum sentido, a abordar sobre as células se incluem Dias (2009) Mariano (1999; 2008) Silva e Souza (2010) Costa (2016) Andrade (2010) Fonseca (2009) Carreiro (2007; 2017). Nessas abordagens de modo geral imperam interpretações funcionalistas, que tendem a interpretar de forma preliminarmente as células como ligadas ao neopentecostalismo. A

intenção não está em questionar o mérito ou a validade destas abordagens, mas sim em propor uma abordagem que inclua uma perspectiva fenomenológica, que perceba as células por outro ângulo. A influência da obra de Mariano é marcante nos estudos acerca dos novos tipos de protestantismo, em muitos aspectos sua interpretação tem méritos, contudo esta trata de um contexto específico dos anos 1980 e 1990. Passados mais vinte anos, cabe o questionamento sobre os limites que os conceitos estabelecidos têm na interpretação do protestantismo no Brasil nos últimos anos.

Muitas vezes nessas interpretações da célula como um elemento neopentecostal, a mesma é caracterizada como uma estratégia ou metodologia para crescimento de igrejas. A inserção dela nos meios tradicionais e pentecostais é tratada como uma capacidade destas igrejas em aderir a uma estrutura de pensamento neopentecostal. Caroline Dias, por exemplo, trata disso:

Estas comunidades neopentecostais se apropriaram de capitais simbólicos dos grupos protestantes históricos e de elementos pentecostais, reelaborando de uma forma eficaz novas práticas e representações religiosas, tais como as desenvolvidas pelo G12 e M12. Esta nova metodologia eclesial neopentecostal fez essa reinvenção das práticas protestantes tradicionais, isto é, a apropriação de capitais simbólicos conquistados pelos protestantes históricos desde a sua formação na Europa moderna, e estabelecimento na América Latina e Brasil, revestindo-a de uma roupagem mais adaptada à sociedade capitalista, uma releitura que chega à Teologia da Prosperidade, ou a busca da eficácia empresarial nas tarefas eclesialísticas (DIAS, 2009, p. 19).

Nesse sentido cabe aqui já adiantar uma crítica preliminar que tenho a estes trabalhos que procuram descrever as células. Devido este aspecto transcendente, estas são tratadas como metodologia ou mecânica de crescimento. Esse ponto não se restringe ao meio acadêmico. No próprio meio protestante, as células podem ser vistas como um método de crescimento de igrejas. Coloco este como talvez o quesito central deste trabalho, pois a interpretação que construí a partir da vivência de campo e das fontes trabalhadas caminha num sentido diferente. A célula não é só mecânica ou método, ou tem como finalidade dar respostas às demandas de uma sociedade capitalista neoliberal. Ela é sim parte de um tipo de visão de mundo protestante, e o termo visão não é gratuito, ele traz consigo implicações nas formas de ação e interpretação do mundo. Dessa forma a visão se caracteriza como uma estrutura simbólica, uma forma de linguagem. Ela é parte de um processo maior o qual trata acerca da postura dos crentes em relação ao mundo. Não são somente as células, mas também toda essa visão de mundo que transcende as diversas áreas do campo protestante. Compreender o processo histórico do qual se origina essa visão de mundo é uma das chaves deste trabalho.

Entender a visão enquanto linguagem possibilita perceber as relações entre o

protestantismo e a sociedade de uma forma clara. Por exemplo, como explicar a atuação política de determinados grupos protestantes na atualidade? Eu poderia classificar como relações de poder no campo político, com o uso de discursos feitos a partir de pautas moralistas para ampliação das esferas de influência na sociedade. Para um estudo sociológico, esta seria uma premissa válida. Contudo para um estudo de Ciência da Religião, que tem por base compreender essa dinâmica a partir daquilo que a religião permite explicar, essa premissa não traria resposta. Por exemplo, a atuação de uma figura pública, como o procurador Deltan Dallagnol, só poderia ser explicada com clareza se fosse levada em conta a visão de mundo protestante que este tem, e como este interpreta seu papel de atuação na sociedade. Seu entendimento sobre a luta contra corrupção faz parte de uma visão de mundo complexa que determina a forma de um cristão atuar frente à sociedade. O problema é que se tende a interpretar exemplos semelhantes a esse como sinal de pura ambição pessoal. O ponto que quero deixar claro é que a ação dos crentes diante do mundo é fruto de uma visão de mundo historicamente construída e com finalidades precisamente delineadas.

Em outro sentido, aliar a atuação das células às ideias da teologia da prosperidade ou a uma lógica de consumo, como faz Drance Elias da Silva (2010), também reduz a complexidade do fenômeno. A estruturação da visão de mundo compõe uma percepção que não se limita à noção de consumo como pertencimento, práticas de trocas ou efetividade mágica. Longe disso, a visão de mundo que proponho descrever é composta por argumentações teológicas, como a mordomia cristã ou até mesmo com a *teologia do domínio* e, que visam dar sentido à realidade e traduzem as formas de agir desses grupos.

Voltando ao debate acerca do uso das classificações, a questão que fica é como definir as células dentro deste quadro. No meu entender reduzi-las ao termo neopentecostal não traduz a complexidade do fenômeno. Por exemplo, a origem do uso de células, deu-se em igrejas pentecostais na Coreia do Sul. Na América do Norte esta aparece em igrejas carismáticas (classificadas no contexto americano como neopentecostais). Na América do Sul teve-se início com uma igreja independente na Colômbia, mas no Brasil muitos dos primeiros líderes eram ligados à Convenção Batista. O que se observa é que além da pluralidade, existe uma complexidade na delimitação daquilo que é visto enquanto o tradicional, o pentecostal e o neopentecostal. Quais as linhas que delimitam esses campos? Seriam aspectos estéticos, dogmáticos, interpretações teológicas? Talvez a resposta fosse entender estes grupos a partir daquilo que Ninian Smart propõe ao dizer que acredita “que o estudo completo e efetivo da religião deve empregar o método da fenomenologia, ou seja, a tentativa de chegar a um entendimento sensível do ponto de vista dos atores” (SMART, 1972, p. 10). Nesse caso as

classificações, longe de dar respostas, trazem consigo uma interpretação *a priori* acerca do fenômeno que não traduz a vivência religiosa do crente. A proposta desse trabalho não está em investigar a profundidade dessas classificações, mas em dar luz a um fenômeno que, a meu ver, não pode ser qualificado *a priori* como método ou mecânica em uma análise geral sem, contudo, perceber todas as suas particularidades que alicerçam uma vivência religiosa. Partindo de um ângulo menor (micro), proponho entender as células em suas particularidades, mas também junto ao quadro geral do protestantismo (macro). Não tenho a pretensão de determinar classificações ao fenômeno protestante, mas sim entender como e onde as células se enquadram dentro da pluralidade desse fenômeno.

A proposta metodológica usada se reflete no conteúdo dos capítulos. O primeiro capítulo do trabalho tem um caráter descritivo. A ideia é descrever o funcionamento da célula e seus modelos e as principais estruturas relacionadas a ela, como encontro, discipulado, treinamento. O método proposto na elaboração desta fase do trabalho foi a pesquisa de campo, como observador participante e com entrevistas etnográficas. Foram acompanhados três grupos de células de igrejas diferentes num período de cinco meses, entre março e agosto do ano de 2019. Foram feitas nove entrevistas com pessoas que vivenciaram experiências no trabalho com células, pastores, líderes e anfitriões de célula. Os nomes dos entrevistados foram substituídos por nomes fictícios, para que a identidade destes permaneça em segurança. As citações das entrevistas fazem somente menção à posição destes, para demonstrar ao leitor o local de fala de cada um e a data em que ocorreu a entrevista.

O segundo capítulo procura descrever o processo histórico de formação das células, mas não só isso, perceber as fundamentações que levaram à formação da visão de mundo protestante que chegou ao Brasil. Para isso se propõe a análise de alguns movimentos protestantes, desde o Pietismo, passando pelo Metodismo e os diversos movimentos que surgiram nos E.U.A. e como estes influenciaram as formas de protestantismo que se estabeleceram no Brasil. Como fontes para essa jornada se fez usos de trabalhos como de Jean Delumeau, George Marsden e Karen Armstrong, além de obras dos próprios líderes, agentes principais desses processos.

Num terceiro capítulo se dá a discussão sobre o movimento em uma perspectiva teórica. A proposta é compreender as dimensões sob o qual se constrói a visão de mundo desses grupos a partir do diálogo que Niniam Smart propõe. Todavia o debate não se encerra nisso, mas também em perceber aquilo que se propôs no início dessa introdução. Se os autores percebem o neopentecostalismo como a novidade de uma dinâmica na relação do campo protestante brasileiro, não é possível perceber algo novo dentro desta novidade?

Partindo destas considerações, como abordar a religião? Entendemos que o primeiro aspecto é deixar claro sob qual contexto este trabalho foi elaborado. Este trabalho surge num período histórico conturbado na história política e econômica brasileira, final da segunda década do século XXI. Mais precisamente um período de crises econômicas e políticas, caracterizado pelo acirramento das tensões sociais entre grupos alinhados à visões de mundo de direita e esquerda. Aliado a isso dá-se uma crise dos sistemas de mídia tradicional, principalmente o jornalismo (televisivo e impresso), e a ascensão das redes sociais como meio informativo predominante. Neste quadro que descrevemos emerge o que delimitamos como objeto de estudo, as *células*, um fenômeno estruturado particularmente recente, advindo de diversas transformações dentro do protestantismo. Aliás, é importante salientar o papel recente do protestantismo no cenário político do Brasil neste quadro que descrevemos, pela crescente inserção nos debates relacionados a temáticas específicas como sexualidade, aborto, drogas, economia, todos estes temas claramente ligados a pautas morais conservadoras.

Esclarecido este aspecto, cabe entender o meu papel como pesquisador em relação ao objeto. Hoje poderia definir-me enquanto alguém com uma visão protestante não praticante. Minha adesão ao protestantismo deu-se de forma intensa. Após uma vivência de grave doença aliada a um quadro depressivo, passei por um processo de conversão radical, dedicando-me durante anos ao trabalho junto à igreja, seja como obreiro, diácono, líder de jovens, anfitrião de célula, ministro de louvor e cantor gospel. Após quase dez anos vivendo intensamente como parte do meio protestante, deu-se um afastamento gradual do meio, primeiramente por motivações pessoais como mudanças na carreira profissional, mas principalmente por não comungar com diversos posicionamentos vistos dentro do meio. Particularmente minha visão alinha-se com visões mais progressistas em relação ao protestantismo brasileiro, mantendo ainda diversas ressalvas com relação a estas. O ponto que gostaria de deixar claro é que minha pretensão com essa pesquisa não tem um viés apologético em relação ao protestantismo, por outro lado meu entendimento sobre o fenômeno religioso ultrapassa a percepção funcionalista, que muitas vezes é predominante em relação ao campo acadêmico. No caso, a intenção é trazer uma interpretação que seja clara em relação ao aspecto formador de significado do qual a religião tem por base, e principalmente entender isso de uma forma não superficial, ao mesmo tempo alicerçar em uma visão histórica crítica sobre o protestantismo brasileiro atual.

## 1 – A VIVÊNCIA DAS CÉLULAS

A compreensão do cotidiano de um cristão protestante contemporâneo envolve a percepção dos diversos elementos sob os quais estes se inferem na vida social dentro e fora da igreja. Este ponto é de extrema importância, haja vista que a ideia de estar dentro ou fora da igreja representa muito mais que uma posição de poder organizacional, estas ideias marcam uma postura social na qual o crente passa a se relacionar com o mundo. Este é um processo complexo que envolve transformações históricas das posturas do fiel protestante diante da sociedade. Neste caminho é impossível desassociar toda influência estrangeira que o protestantismo teve no complexo diálogo que se estabeleceu com a cultura brasileira, seja com a influência do catolicismo ou das religiões afro.

A discussão acerca dessa transformação será tratada com maior profundidade nos capítulos seguintes. Neste espaço proponho um trabalho mais descritivo acerca da experiência que tive como observador participante em alguns cultos, grupos e da bibliografia específica. Porém, antes disso é preciso delimitar alguns conceitos teóricos que dão base a toda interpretação que se seguirá. O termo interpretação é importante, pois aquilo que se capta através da vivência é antes de tudo fonte de uma visão de mundo do pesquisador, situada num momento histórico específico, associada uma complexa teia de vivências pessoais que dão base à percepção de mundo do pesquisador. Isso significa que, como pesquisador, tenho uma visão de mundo particular sobre o objeto que empreendi a pesquisa, e esta muitas vezes, difere-se daquela que o campo apresenta majoritariamente. Haveria assim alguma espécie de preconceito com relação ao objeto? De forma alguma. Antes de ser pesquisador vivi, de maneira plena e sincera, a experiência de fé em grupos protestantes por muitos anos. Entendo que estas experiências de vida me dão bases para que possa tratar do objeto de estudo com lucidez, de uma maneira que possa ser compreensiva (pois de fato vivi aquilo que relatam meus entrevistados) e crítica, à medida que não comungo e nem tenho pretensão alguma de fazer qualquer defesa da visão de mundo dos grupos que trabalhei. Este relato é importante para que o leitor entenda que existe uma posição do pesquisador e esta não é neutra, mas é antes de tudo sincera frente ao seu objeto. O fruto disso é uma busca por uma descrição que seja criteriosa, crítica, mas que possa dar resposta à percepção que o fiel tem acerca de sua experiência de fé.

Outro ponto está em explicar que este capítulo tem uma intencionalidade marcadamente descritiva, primeiramente da experiência como observador participante, e como segundo ponto, dos discursos teóricos que alicerçam as práticas religiosas. Assim proporei uma descrição da célula, de sua função e do arcabouço que dialoga com essas

experiências, sejam, encontros, treinamentos, etc. Contudo, existem limites evidentes que se impõem ao pesquisador como barreiras no processo que será descrito. A maior delas está em trazer uma abordagem esclarecedora para o fenômeno do discipulado, mesmo frente aos limites que se impõem quando tratamos de experiências desse tipo. Explico: o discipulado envolve um posicionamento que requer uma adesão efetiva à fé, e à toda uma visão de mundo em que se está inserido. Requer um envolvimento pessoal que se não feito, não traduz a integralidade da experiência. Por outro lado, uma adesão de fé em um contexto de uma pesquisa acadêmica poderia expressar formas de proselitismo ou ao menos questionamentos ao papel do pesquisador. Neste sentido, tenho intenção de preencher esta lacuna, procurando descrever a ideia e o discurso que envolve a experiência do discipulado dentro dos limites que as fontes e vivência como observador participante permitirem.

### **1.1 – A experiência das células**

Afinal o que é uma célula? Se partíssemos de uma ordenação biológica, esta é a menor parte de um organismo vivo. No caso do protestantismo a partir da segunda metade do Século XX, célula é uma reunião organizada de poucas pessoas em casas, com o intuito de orar, trocar experiências e aprendizado sobre o viver evangélico, uma espécie de culto no lar, só que organizado dentro de uma estrutura eclesiástica. O paralelo biológico propositalmente faz sentido. Esta seria uma parte menor, dentro de um corpo maior, a igreja. Assim pode se dizer que existem igrejas sem células, mas não célula sem um vínculo institucional, mesmo que seja uma pequena célula que no futuro se tornará uma igreja.

A célula se resume a um culto no lar? Essa talvez seja a questão mais elementar a se delimitar. De fato, o ambiente de uma célula ocorre em uma casa, fora de um espaço formal da igreja, de um templo ou de cerimonial litúrgico rígido, criando um espaço despojado calcado nas relações pessoais. Ela pode ser classificada com o nome célula, culto no lar, pequenos grupo, etc. Todas essas, formas de qualificar uma mesma base de experiência e que transita em diversos tipos de denominações desde tradicionais, pentecostais e neopentecostais. Contudo o termo célula envolve muito mais que uma simples reunião. Esta envolve treinamento, preparo e estratégia. Seria assim a célula uma técnica ou mecânica com finalidades estratégicas? De fato, existe uma complexidade organizacional que procura estruturar todo o conteúdo que há de ser trabalhado naquele ambiente, mas a forma como este conteúdo é administrado e captado por aquele que vivencia a experiência não pode ser desassociada da vivência cotidiana sob a qual o fiel está inserido e todo seu histórico de vida enquanto cristão.

A célula em si, não se resume a uma única forma de experiência, mas sim a diversas

formas de experiência, regidas com propósitos múltiplos de visões de mundo particulares. Na descrição de determinado cristão, esta pode ser um modismo, algo que surgiu como uma novidade estratégica da qual diversas igrejas fizeram, e ainda fazem uso. Essa pode ser uma estratégia do passado, algo que sempre ocorreu na igreja, mas que recebeu uma roupagem nova, repleta de marketing. Pode ser um espaço de ensino, que substitui a escola dominical. Pode ser espaço de crescimento, com finalidade de receber visitantes sem a formalidade do espaço da igreja. Mas pode ser também estrutura base para toda uma forma de pensamento, de visão de mundo acerca do cristianismo.

Todas essas descrições traduzem o que a célula é: espaço! Para ensino, para crescimento, para relacionamento, para vivência de fé. Este espaço é sagrado não devido sua localização específica, ou pelos símbolos que possa conter. Ele é sagrado na reunião daqueles que o fazem uso. Para o fiel moderno “onde estiverem dois ou três reunidos” ali estará o Senhor, ou “onde pisares a planta dos vossos pés ali será terra santa” (BÍBLIA, 2005). Assim a célula não pode ser resumida como culto no lar, pois esta pode acontecer em qualquer espaço físico, em casa, no shopping, na praça. O que realmente importa é que ela se estabeleça com a reunião. Não existe célula de uma só pessoa, esta se faz em grupos. Grupos de homens, grupos de mulheres, grupos de casais, grupos de jovens. De fato, a ideia de reunião é na prática anterior à ideia de culto. Em alguns momentos as reuniões dos participantes das células podem ter a finalidade de uma confraternização interna, um churrasco, por exemplo, ou uma tarde no parque poliesportivo, ou mesmo um ato de trabalho voluntário na igreja, no hospital, ou na visita a um participante faltoso.

O que de fato quero sinalizar é que célula é antes de tudo uma reunião de pessoas. Na maioria das vezes esta é uma reunião para estudo, leitura, debate e oração mútua entre os fiéis. Mas como disse no parágrafo anterior, ela não se restringe a isso. O propósito prático, e é importante diferenciar a questão da finalidade prática em relação ao discurso, é de se estabelecer comunhão. Não em um sentido ritual, mas sim o sentido original da ideia de comungar, partir o pão, as dores, as aflições. O tempo que se dedica nestes espaços à conversa e ao bate-papo cotidiano é o mesmo, se não maior que o dado à leitura da bíblia ou oração. Isso não significa que estes momentos recebam menos reverência, mas sim que estão absolutamente interligados. Explicando melhor, todo momento no qual os participantes tratam sobre o dia a dia, sobre coisas triviais, estes estão relatando sobre questões nas quais percebem a ação divina em seu cotidiano, tenha ela ocorrido no trabalho, na escola, ou mesmo, quando não falam diretamente sobre isso, relatam sobre uma visão comum acerca do mundo, seja em relação a questões sociais, políticas, ou mesmo trivialidades. A célula assim é

um espaço de relação interpessoal, que envolve ensino, envolve pregação, mas antes de tudo envolve comunhão.

Desta forma, pensar na experiência religiosa da célula envolve a percepção de diversos outros elementos, que podem compor um quadro completo de uma vivência de fé. Seria difícil explicar a relação que se estabelece na célula sem descrever a noção de discipulado e este por sua vez, sem entender conceitos próprios do protestantismo moderno, como a ideia de paternidade espiritual. Em outro sentido, para entender a relação que o fiel tem em seu cotidiano com a fé, a ideia de uma vida espiritual é elementar, ou mesmo, entender a noção de visão, para perceber a postura deste fiel frente ao mundo.

Assim compreender uma experiência da célula, relaciona-se com a compreensão de uma visão de mundo, que engloba diversas dimensões acerca do pensamento e da ação do fiel em relação ao mundo. Neste ponto cabe esclarecer uma diferenciação que os próprios formuladores dessa visão de mundo constroem na diferenciação entre igrejas em células e igrejas com células. As igrejas com células são denominações que fazem reuniões com elementos semelhantes às células, porém esse uso é estritamente instrumental, serve como uma forma de aproximar mais os membros e gerar comunhão. Muitas nem utilizam o termo célula, optando pelo uso de grupos de comunhão ou pequenos grupos. Já as igrejas em células são aquelas que aderem a todo arcabouço de pensamento do qual a célula faz parte, expressa no ideal de visão celular, uma visão de mundo específica acerca do protestantismo e da forma de ser da igreja.

Esses parágrafos introdutórios visam demonstrar que a ideia de célula envolve muito mais que a descrição de um processo mecânico ou estruturado, envolve perceber uma forma de pensar e de agir, em cenários diversos e com uma diversidade de propósitos. Os tópicos seguintes partirão em uma proposta descritiva sobre, primeiramente o trabalho de campo e depois as diferentes visões acerca do papel e da estruturação das células por seus formuladores.

### **1.1.1 - O culto no lar e culto no templo**

O culto na igreja é uma experiência particular nas igrejas em células, e seu conteúdo e forma tem relação funcional complementar com o papel das células. Nesse sentido toda organização da igreja gravita ao redor de temáticas comuns em determinados períodos do ano. Por exemplo, no período que precede o Natal, todo conteúdo, durante diversas semanas é organizado conforme essa temática, em cultos nas igrejas, nas células, e até mesmo no material de estudo que servirá de base para este período. Todo processo é organizado de cima pra baixo pela liderança (muitas vezes atribuído à revelação divina) e trabalhado em todas as

esferas da igreja durante o período, tanto nas células quanto nas celebrações. Toda esta forma estruturada de atuação e compreensão do mundo pode ser definida a partir do termo *visão*<sup>1</sup>. Tive oportunidade de observar alguns desses processos nas duas principais igrejas que acompanhei: Igreja da Cidade e Igreja Casa de Paternidade.

O culto no lar, a célula, é estruturada em funções bastante claras. A primeira destas funções é a evangelização, com o objetivo de alcançar familiares, vizinhos e a amigos. Para isso, não pode ser desassociada a ideia do *homem de paz*, uma pessoa que dá sinais de abertura para recepção da mensagem proposta. Os mecanismos de treino visam dar foco ao fiel na percepção, a partir do seu dia a dia, de quem é este homem de paz. Algumas igrejas vão fazer uso do termo *Lar de Paz*, porém o sentido evangelístico é semelhante. Este aspecto é importante, pois estas igrejas não buscam fazer uso de meios massivos de evangelização, com panfletagem, TV ou rádio, para atingir o maior número de pessoas possível<sup>2</sup>, a objetividade se faz na pretensão de alcançar um público já aberto à mensagem, muito específico, contudo, de forma muito mais eficiente, de maneira que muitos dos adeptos também são pessoas que já passaram por experiências no meio protestante de alguma maneira.

O segundo ponto é que a célula é um meio de consolidação (manutenção do fiel no grupo) na medida em que esta visa estabelecer relações de amizade, ligações de afetividade e cumplicidade entre os membros, na medida em que estes compartilham entre si sobre suas dificuldades, seus problemas cotidianos, oram juntos e edificam uns aos outros com testemunhos acerca de Deus no cotidiano. O terceiro ponto, em certo sentido, liga-se com o segundo, a célula é um espaço de discipulado. Ela torna-se um espaço de ensino, no qual o fiel tem a possibilidade de aprender, tirar dúvidas, ser instruído, aconselhado ou mesmo repreendido. Na maioria dos casos esta é um espaço frequente de discipuladores e discípulos, no qual o líder tem a possibilidade de atuar como o pastor de fato daqueles que o acompanham, tratando e ensinando.

Por fim, o quarto ponto está na célula como espaço de serviço. Em muitos casos esta se estabelece com um líder, mas também com um anfitrião, um membro do grupo, que abre sua casa para organização da reunião. Muitas vezes este anfitrião é um membro em fase de

---

<sup>1</sup> É importante perceber que o termo *visão* aqui empregado se estrutura como uma forma de visão de mundo, semelhante aos termos que Ninian Smart trata. Esta engloba muito mais um sentido de processo estratégico de uma organização. Essa ideia não compreende especificamente o dom espiritual de visão, comum no meio pentecostal. Muitas vezes o líder ao descrever que Deus lhe dera uma visão, seu sentido refere-se a uma forma de ver a organização, projetos, estratégias ou objetivos. Estrutura-se muito mais como uma forma de ver o mundo, pois inclui elementos de conduta social/moral, de como atuar em relação à sociedade a partir de todo o conjunto da igreja. De certa maneira, a visão apesar de comumente ser definida a partir de um indivíduo específico (líder), só tem concretude a partir de um processo da coletividade.

<sup>2</sup> Quando fazem uso destes meios, a finalidade se dá muito mais em atender uma demanda de consumo interno, dando a possibilidade dos membros já estabelecidos de consumir conteúdos diversificados, como música, mensagens, pregações.

treinamento, com potencial futuro para tornar-se líder. Em outro sentido a partir da célula o fiel pode ser encaminhado para dar início a uma função de serviço na igreja, seja através de uma rede ou ministério especializado.

De forma estrutural, todas as experiências que as células envolvem se estabelecem nestes quatro aspectos que citei acima. A nomenclatura e a ordem destes elementos tendem a mudar, pois cada instituição vai dar notoriedade à sua forma de ver a estrutura organizacional. Discipulado um a um, cinco pessoas, dez pessoas, doze pessoas, os números variam, mas as bases que estruturam são semelhantes, com gradações de mais e menos elementos que compõem a *visão* da igreja.

De certa forma, os cultos nestas igrejas têm alguns aspectos estéticos semelhantes. Denotando um estilo que se assemelha em diversos aspectos com igrejas ou grupos de música internacional de sucesso, como Hillsong ou Jesus Culture<sup>3</sup>. Existe um sentido em assemelhar a experiência a um show, com luzes, danças, fumaça, em processos que tendem a atrair um público jovem, jovem/adulto, geralmente de classe média. Além disso, fazem uso extensivo de plataformas online, redes sociais como meio de divulgação. Seguirei agora com uma breve descrição da experiência em uma das igrejas que acompanhei.

### 1.1.2 – Igreja da Cidade

A Igreja da Cidade tem um culto altamente organizado. No caso, o trabalho que acompanhei foi em uma filial da igreja na cidade de Resende, estado do Rio de Janeiro, que iniciou seus trabalhos na cidade em 2015. Como instituição esta denominação surge na cidade de São José dos Campos, como uma igreja batista tradicional no ano de 1942, sendo que na década de 1980 passa a intitular-se Primeira Igreja Batista de São José dos Campos, e por fim, já na década de 2010, transforma-se em Igreja da Cidade, com o processo de expansão da instituição, principalmente em cidades do Vale do Paraíba em São Paulo, chegando também com filiais nos estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais. A denominação deixa claro em seu sítio eletrônico que permanece ligada à Convenção Batista Brasileira. Segundo o site oficial da denominação:

Nossa mudança e crescimento refletem nosso movimento, nossa evolução e nosso dinamismo. Como os romanos diziam: “Temporamutantur et nos, mutamur in illis”, ou seja, “Os tempos mudam e nós mudamos com eles.” Não mudamos nossa visão, missão, valores e princípios, mas constantemente mudamos técnicas, estratégias, processos, nomes e lugares, revelando assim o nosso diálogo com o momento da história. Somos chamados para ser a história (...) seguimos também uma tendência global. Em especial na Europa e Estados Unidos, as igrejas históricas, muitas delas batistas, estão vivendo um novo momento. Estas igrejas estão mudando de nome e

---

<sup>3</sup> O modelo estético e musical de muitas dessas igrejas é baseado em exemplos de externos. As formas de apresentação e as músicas seguem esse sentido, sendo muitas vezes traduções ou versões de músicas internacionais. Sítios eletrônicos das Igrejas Hillsong e Jesus Culture. Disponíveis em: <<https://hillsong.com/pt/>> e <<https://jesusculture.com/>>, acessos em 15 de jan de 2020.

expandindo sua influência com a abertura de novos campi e igrejas. Como nosso nome anterior era PIB (Primeira Igreja Batista) e outras igrejas em diferentes cidades usam este nome, precisávamos de um nome que refletisse a visão da nossa igreja e assim nasceu a Igreja da Cidade, porque nossa visão é ganhar todas as pessoas das cidades para Jesus. Há alguns anos temos usado este nome para nossas outras igrejas e vimos que era o tempo de unificar esta informação para nosso povo e para a sociedade em geral (IC, Site Oficial, sobre)<sup>4</sup>.

A igreja é vinculada (e capitaneia) a *Rede Inspire*, uma rede interdenominacional de pastores e líderes cristãos, que existe desde 2010 e que trabalha por meio de conferências, assessoria, networking e treinamento para igrejas, sejam estas denominacionais ou independentes, disponibilizando material, cursos e consultoria. Esta rede atua em vários estados do país e também no exterior, publica livros e matérias de assessoria para igrejas protestantes<sup>5</sup>.

O uso de redes sociais também é um elemento importante na divulgação do trabalho. O conteúdo dos cultos pode ser acessado online, por áudio ou vídeo, além da igreja ter uma plataforma própria através de aplicativo para Smartphone, para atendimento dos membros com locais de célula e material para estudo. Além disso, a igreja possui uma rádio própria, escola com viés confessional e atua com missões e assistência social através da ABAP (Associação Beneficente de Ajuda ao Próximo).

Na experiência do Culto dominical, desde a entrada o obreiro encarregado da recepção disponibiliza um folheto com toda temática do culto, com os versos de referências que serão usados na pregação e espaços destinados para que o fiel complete as sentenças propostas durante a pregação. Todas as cadeiras são organizadas de forma a circundar o altar/palco e em cada uma são disponibilizados cartões para ofertas e para contato caso deseje acompanhamento. O Culto se inicia com uma contagem regressiva no telão, e é imediatamente ao final da contagem que se inicia o período de louvor. Visualmente durante todo período de louvor a iluminação sob o público é desligada, dando foco ao altar/palco que permanece iluminado. As músicas são tocadas por uma banda, com bateria, baixo, guitarras, violão e teclados. Geralmente uma pessoa é responsável por ser o cantor principal da noite, guiando toda a apresentação, acompanhada por dois ou três *backing vocals*. O estilo musical comumente usado é intitulado no meio protestante contemporâneo como *adoração*, semelhante a baladas românticas e pop rock. É possível perceber intencionalidades na seleção das músicas, desde a temática (relacionada à temática específica do culto) até a ordem, geralmente iniciando com músicas mais alegres e agitadas no início e concluindo com músicas mais lentas e emotivas no final. Durante todo o período as letras das músicas são

---

<sup>4</sup> Site oficial da Igreja da Cidade. Disponível em: <<http://igrejadacidade.net/sobre/>> Acesso 07 de set 2019.

<sup>5</sup> Site oficial da Rede Inspire. Disponível em: <<http://redeinspire.com/>> Acesso 07 de set 2019.

projetadas num telão atrás do palco. O público responde cantando as músicas de forma entusiasmada e batendo palmas. Ao final desse período tem-se um momento de transição no qual são anunciados os principais avisos, feitos momentos de oferta e ceia (nos quais também ocorrem períodos de oração e música), por fim passando ao momento da preleção, ou momento da palavra. Neste, o orador trabalha a temática previamente estabelecida, com todos os tópicos abordados sendo expostos sequencialmente no telão. É importante entender que no caso da Igreja Batista da Cidade, toda a experiência que o ocorre no culto da igreja sede é semelhante à que ocorre nas demais cidades, com as mesmas músicas, mesma pregação, mesma temática por período. Assim observei um revezamento entre os oradores que trabalham as temáticas a cada semana, sendo que o pastor local<sup>6</sup> também foi orador, mas é possível ver um processo de revezamento constante. Tudo altamente organizado, com material impresso previamente, para ser trabalhado nos cultos e nas células.

O trabalho com temáticas da Igreja da Cidade tem especificidades. Por exemplo, acompanhei o trabalho durante os períodos temáticos de Páscoa e Pentecostes. O período referente à páscoa deu-se início quarenta dias antes da páscoa. O processo estruturava-se em sete cultos temáticos que culminaram em um culto final maior, no qual os fiéis eram estimulados a acompanhar apresentação teatral do Alto de Páscoa na igreja sede em São José dos Campos. Todo processo fora denominado *Quarenta dias de Presença*. Cada culto foi centralizado em uma temática específica: perdão, redenção, relacionamentos, solidão, dor, entrega, vitória. A cada culto o fiel recebe um pequeno adesivo que deveria colar no folheto que recebeu no primeiro culto da série. Ao final a junção dos adesivos deveria formar uma cruz no folheto.

Todo o material de um período temático pode ser baseado em um livro de temática cristã, como no caso do período da páscoa, em que foi utilizado o livro *O milagre das Sete milhas*, de autoria do pastor norte-americano Steven Furtick (2018), publicado pela editora a qual a igreja é vinculada, e o qual todos os membros são estimulados a comprar. O livro em si aborda, com uma formulação de autoajuda, a temática das sete últimas palavras de Cristo ao ser crucificado. É interessante observar que o material que é distribuído para igreja durante os cultos e as células, não se restringe especificamente ao livro, este material é elaborado pela própria igreja sede e faz uma leitura simplificada do assunto, com algumas poucas citações, caracterizando-se assim muito mais como um material próprio da igreja que de fato um estudo

---

<sup>6</sup> Durante o período de acompanhamento foi possível perceber que em períodos de transição de temática a ser abordada o pastor dedicava-se a realizar pregações cuja temática este mesmo havia elaborado, mas na maioria dos casos a centralização nas temáticas vindas da sede e o revezamento da figura do orador mostrou-se predominante.

sobre o livro. De fato, a alternância de temáticas faz com que muitos dos materiais distribuídos sejam de autoria própria da instituição, sem um livro específico de referência.

A célula segue o sentido oposto ao do culto. Esta tem direcionamento de formação de laços de afeto e amizade. Nas células são trabalhados os mesmos temas que foram abordados nos cultos em uma série de estudos específicos da mesma temática, dando sequência com estudos com uma linguagem mais simples e prática, voltada para o dia a dia. Por exemplo, se o assunto abordado foi o perdão no culto dominical, por mais simplificado que esteja, este ainda recebe uma tonalidade professoral. Já na célula, por sua vez, o tema trata muito sobre como no dia a dia pode-se lidar com este perdão com os familiares e amigos. Existe diálogo, debate entre os participantes. O funcionamento da célula também tem como força central a ideia da comunhão e dos laços de afeto. Inicialmente enquanto os demais não chegam, os presentes conversam sobre trivialidades enquanto tomam café ou fazem algum tipo de lanche. Com a presença de todos se inicia a leitura do texto pelo líder, que vai alternando em momentos de leitura e de explicação. O texto em si, tem pouco mais de uma página, e este período de estudo dura pouco menos de meia hora. Depois se passa para um momento de comentários e testemunhos relativos à experiência cristã cotidiana, que resulta ou em momentos de edificação mútua ou em pedidos de oração em relação aos problemas. Por fim, existe um momento final de oração, no qual é colocada ao centro do grupo uma cadeira coberta com um tipo de capa, chamada de *cadeira do milagre*, destinada sentar-se nela quem tenha qualquer pedido de oração específico para ser feito, que por fim encaminha o grupo a uma oração final de uns pelos outros. Após o encerramento oficial os grupos continuam conversando e confraternizando acerca de coisas do dia a dia, e testemunhos sobre a vida cristã.

Nossa célula em particular existe uma cadeira, que se chama cadeira do milagre. Ela é simbólica, quem precisa de uma oração especial senta nessa cadeira. E como é uma área que pra mim é muito legal, como eu falei no começo, que eu estou observando essa questão de oração, de conversar com Deus de pedir as coisas a Ele, de ver as repostas que ele vai nos dar. Essa cadeira pra mim é muito bacana, tanto quando eu me sento nela e as pessoas oram por mim, tanto quando alguém senta e eu posso orar por essa pessoa eu posso conversar com Deus a respeito dela, dizer pra ela: “Olha o fulano hoje está precisando fazer tal coisa e está com dificuldade. Senhor, conversa com ele depois, fala com ele, mostra pra ele o que ele precisa fazer”. E mais legal ainda, é no próximo encontro receber resposta de que aconteceu aquilo, ou não aconteceu, mas aconteceu uma outra coisa que resolveu o problema também. Então Deus deu a resposta, isso é muito bacana nas células. Nos cultos, na igreja em si, acontece também, mas é de uma forma mais macro, então você fica feliz, mas você não participou do processo, e eu acho que pra mim, participar do processo é mais interessante (NÚBIA, ENTREVISTA, 08/08/2019).

O grupo que frequentava a célula durante todo período de observação era variado, casais, jovens recém casados, casais com filhos, solteiros, idosos. Entre os participantes havia

membros da família do líder (esposa e irmã), membros que já exerciam funções nos cultos, novos convertidos. Todos eram bastante assíduos, mostravam ter construído laços de amizade, dedicando grande parte do tempo antes do início do estudo ou depois para conversar sobre o cotidiano, os filhos, etc. Na maioria das vezes algum tipo de lanche ou café era oferecido e também havia sempre a preocupação do grupo em fazer coletas de alimento não perecível para doação através da igreja. Na mesma casa funcionavam diversas células, uma de adultos (a qual pude observar), uma de jovens que funcionava simultaneamente e ocorria no espaço do terraço da casa, com a esposa do pastor como responsável pela ministração do estudo, e uma com crianças, na qual os participantes se revezavam semanalmente, na função de cuidador. O grupo manteve-se majoritariamente entre as mesmas pessoas, com chegada de novos participantes conforme o decorrer das semanas, e a saída de outros para outras células que atenderiam melhor suas demandas de traslado e data para as reuniões.

A partir da experiência da célula evoca-se a dimensão do discipulado. Este é proposto com a ideia de ser feito um a um, como uma forma de acompanhamento pessoal entre discípulo e discipulador. No caso em que fiz acompanhamento, o líder não deixou claro, quais, ou se alguns dos presentes na célula eram seus discípulos. Apesar disso era possível perceber claramente a influência da visão pessoal do líder sobre os demais. Neste ponto, mesmo que todo o material abordado fosse predefinido pela instituição, foi possível perceber claramente uma autonomia do líder na forma como tratava este conteúdo. Ao tratar questões que envolviam aspectos relacionados à vida financeira ou sucesso, o líder dirigia o estudo em direção a uma abordagem mais relacionada à vida espiritual, sem dar tanto foco ao aspecto de confissão positiva. Em outra oportunidade pude perguntar o que eles pensavam em relação às igrejas que fazem uso de instrumentos de massificação do aspecto financeiro, como as adeptas da teologia da prosperidade, e a resposta do líder foi enfática: - “deturpação da palavra!” – de imediato olhei para o restante do grupo, que inicialmente manteve silêncio, mas pareceu consentir com a afirmação do líder, e logo depois começaram a comentar o assunto mostrando-se também críticas a esse aspecto que questionei. Na minha anotação do diário de campo relatei:

A questão que talvez possa servir ao trabalho foi a reação do grupo diante da resposta do líder ao meu questionamento. No caso a influência do líder, e da visão deste sobre os demais é importante na construção das relações. Em certa medida mais que a visão o qual o material didático trata, os participantes recebem de fato a visão pessoal do líder sobre meio o protestante (DIÁRIO DE CAMPO, 24/06/2019)

De certa forma esse pensamento corrobora com uso do termo líder/pastor feito por alguns pensadores sobre as células. O líder torna-se pastor à medida que se põe como figura daquele que cuida e educa o fiel de fato. O sinal da visão que é transmitido ali, não ocorre sem

uma interferência da própria visão de mundo particular que este construiu. Nesse ponto, coube perceber algumas particularidades da própria história pessoal de vida do líder e de sua esposa como determinantes na forma de ver sua fé. Estes relatavam inúmeras vezes nas células sobre as dificuldades financeiras o qual passaram durante anos, e as bênçãos que receberam, como uma bolsa de estudos para os filhos na melhor escola particular da cidade. Muitas vezes questões do cotidiano, no qual pediram em forma de oração e receberam. Eles eram cristãos há mais de vinte anos, e frequentaram diversas outras igrejas protestantes da cidade, principalmente uma denominação pentecostal de grande porte, contudo estavam em uma comunidade menor (em número de membros). Entendo que as possibilidades de trabalho que a estrutura proposta na Igreja da Cidade lhes proporcionava seja um dos principais elementos que ocasionaram o trânsito religioso. Dos membros que acompanhei e entrevistei, pelo menos 6 realizavam algum tipo de atividade ou função, sendo por exemplo responsáveis pelo ministério de música, ou mesmo pela direção ou pregação no culto principal da igreja, aos mais novos atribuíam-se funções menores como recepção e auxílio.

A relação da história de vida dos líderes e a fé continua. Esse elemento é importante. Os principais relatos e comentários tratavam da percepção da ação de Deus no seu cotidiano. Os participantes da célula falavam sobre histórias de vida, questões no trabalho, com os filhos, tudo como um discurso de gratidão, testemunhando uma relação do cotidiano com a vida espiritual. Estes testemunhos também ocorriam em relação à *cadeira do milagre*, do qual relatavam as respostas aos pedidos de oração, curas, resolução de problemas. O modelo de relato que o líder e sua esposa faziam normalmente tinha retorno junto aos partícipes.

### **1.1.3 – Casa de paternidade**

A Igreja Casa de Paternidade é adepta do modelo de organização G12 (governo dos 12). Esta forma de organização foi muito difundida a partir do final da década de 1990 e teve penetração em diversas denominações desde tradicionais até neopentecostais. Esta igreja atua desde 2009, passando por rápido processo de expansão a partir da adesão ao G12, com filiais em outras cidades no Vale do Paraíba e no estado do Rio de Janeiro. Recentemente com a construção de sua nova sede a igreja mudou o nome de Fazei Discípulos para Casa de Paternidade, sinalizando uma nova fase em seu processo de crescimento e consolidação. Potencialmente essa mudança de nome se insere em uma mudança de identidade da própria igreja.

A gente antes era Fazei Discípulos, então a gente seguia a risca aquele versículo de Mateus 28:19: “ide portanto e fazei discípulos de todas as nações, batizando em nome do pai, do filho e do Espírito Santo”. Então a gente entende o discipulado, o discípulo como alguém que segue uma pessoa, segue um líder, segue uma religião ou segue uma denominação. (...) mas alguns meses atrás, o Espírito Santo tem

tocado muito no coração do meu pastor, e a gente na reunião, em muita oração, decidi mudar o nome da igreja pra Casa de Paternidade (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

O culto se organiza de forma muito semelhante ao modelo visto na Igreja da Cidade. O templo tem um formato retangular, em uma estrutura de galpão, com um espaço para aproximadamente seiscentas ou setecentas pessoas. Faz-se uso de canhões luz e de um telão cuja extensão preenche toda parte traseira do palco. Enquanto os membros chegam, uma contagem regressiva no telão determina o início do culto. Ao fim da contagem, um ministro responsável pela abertura do culto toma a frente do palco, recepcionando a todos. Após essa breve apresentação, dá-se início ao momento de louvor. Este momento musical se estende por quase uma hora. Durante este momento todas as luzes estão apagadas, com a iluminação restante toda direcionada ao palco. Após o período musical a liturgia caminha para um momento de ofertas e avisos. Por fim vem o momento da pregação, no qual o próprio pastor é o responsável. A pregação do pastor tem uma tonalidade muito mais pessoal, comparado ao modelo da Igreja da Cidade. Esse aspecto se mostra em uma intencionalidade de tornar o momento final do culto um grande momento de busca espiritual. Ao final da pregação o pastor passa, ele próprio a conduzir as músicas e a ministrar sobre os fiéis. Nas semanas que acompanhei o trabalho o foco da igreja estava em uma temática sobre dons espirituais, assim as ministrações finais do culto estavam focadas na busca por dons espirituais, como profecias, falar em línguas estranhas, curas, entre outros. As centenas de pessoas presentes ao culto participaram ativamente do processo. Muitas chorando de emoção, cantando, orando e ministrando umas pelas outras, de forma produzir um êxtase coletivo emocional. Por fim encerra-se o culto com os avisos finais.

A igreja se organiza em um sistema piramidal de organização conhecido como G12. Neste sistema o pastor forma um grupo de doze discípulos, e estes doze, por sua vez, formam outros grupos com doze pessoas sob sua liderança e assim sucessivamente. Esta estrutura fica subdividida entre homens e mulheres. Sendo o Pastor principal o líder da pirâmide de todos os homens e sua esposa de todas as mulheres. Nessa estrutura interna formam-se líderes para as diversas funções dentro da estrutura interna, desde ação social, louvor, consolidação, tesouraria, entre outros. Estas funções, até mesmo por envolver questões de confiança, são costumeiramente exercidas por pessoas em posição de mais status na pirâmide, por seus discípulos diretos ou por discípulos de seus discípulos.

Tem a célula, tem o líder de cada célula. Tem as pessoas que participam da minha célula, e então tem mais dois líderes e esses dois líderes tem pessoas que participam da célula deles. Então eles são responsáveis por discipular essas pessoas. Então, eles são líderes, não são pastores. Como nossa igreja ainda é pequena, eu ainda lidero célula, mas o ideal é que eu seja pastor de 12 pessoas, que seria a célula de líderes, e

cada líder desse liderasse, e assim por diante (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Em outros contextos, como mostra o relato da citação, existem ainda outros pastores, geralmente auxiliares ou pastores de outras regiões que se vinculam a este líder, formando um novo grupo de discípulos, exterior a estrutura da igreja. O exemplo maior disso é o próprio líder fundador do G12, César Castellanos, que além de seus doze internos à estrutura da igreja formou outr o grupo de discipulado. Seus *doze internacionais* estão entre os principais líderes responsáveis por implantar a *visão celular* no Brasil. Neste ponto é importante perceber que a vinculação ao G12, não se dá em um nível, institucional. O que quero dizer é que o pastor que se vincula ao G12 não se vincula a mesma denominação de seu líder, as estruturas e identidades são locais e próprias junto à figura proposta por esse líder local. As denominações são, na maioria dos casos, independentes umas das outras. Este (o líder local) vincula-se a *visão*! Por exemplo, um pastor pode ser líder de uma igreja tradicional renovada, como alguma denominação batista local, porém pode construir um vínculo com um líder de uma denominação pentecostal ou carismática. O maior exemplo disso se deu na própria ligação entre César Castellanos, líder do G12 e pastor de uma igreja independente carismática na Colômbia, que teve como um de seus principais discípulos no Brasil, Marcio Valadão, pastor de uma igreja batista.

Assim esta ligação se dá em dois níveis: financeiro e espiritual. O aspecto financeiro presume-se, pois, a adesão se vincula ao uso de todo material publicado que a igreja do líder produz. No caso da igreja que acompanhamos, todo material de treinamento, discipulado e evangelização utilizado é vinculado ao próprio Castellanos, forma-se assim uma relação de consumo. Contudo, diferente de outras denominações, a igreja local é independente, não paga qualquer forma de *royalties* ou dízimo ao líder. O que mantém o vínculo financeiro na estrutura são as compras de material de treinamento e a organização de convenções e retiros específicos para treinamento e celebração.

O espiritual se dá em um sentido de que essa vinculação entre o líder e o discípulo se estabelece como uma relação pessoal, de afeto, de lealdade e em certo sentido fiduciária que pode ser explicada a partir do uso do termo *paternidade espiritual*. Explico: a relação entre os líderes se constrói como uma relação mestre/discípulo. Ao mestre cabe a função de ensinamento, aconselhamento, mas principalmente no caso dessas igrejas, de *cobertura espiritual*. O discípulo, por sua vez, é tributário ao mestre fazendo reverência a ele e a sua visão em diversos sentidos.

A noção de paternidade espiritual não se limita somente ao campo interdenominacional. A relação mestre/discípulo se estabelece principalmente no núcleo

interno das igrejas locais. Formam-se na prática, entre discipulador e discípulo, uma relação de afetividade, lealdade e respeito. O discipulador torna-se, não só no sentido figurativo, mas prático também, pai de seu discípulo.

(...)Se a gente olhar na Bíblia, Deus sempre tratou as pessoas que Ele usava para trazer a mensagem, os profetas, Ele sempre tratava com uma certa paternidade, ele cuidava dessas pessoas. Ele não deixava essas pessoas passarem alguns apuros. Ele estava ali, mesmo que passassem alguns apuros, mas ele sempre tinha um cuidado especial com essas pessoas, porque eram pessoas que Ele escolhia pra pregar a salvação que viria através de Jesus. E depois, em Jesus, quando Jesus vem, e através do evangelho e através dos apóstolos, você nota que Jesus cuidava de seus doze discípulos que Ele escolheu pra fazer a base, Ele cuidava como se fosse mesmo pai daqueles homens. Então Ele provia, Ele cuidava, Ele chorava junto, Ele se alegrava junto, então, Ele estava sempre junto. E depois, quando vem o apóstolo Paulo que foi escolhido por Jesus também, ele enfatiza mais esse caráter de paternidade. Quando ele escreve as cartas aos seus discípulos, principalmente ao discípulo Timóteo, e coloca assim: “filhinho querido, meu filhinho querido”, ele sempre trata dessa forma, então ali tinha um vínculo de paternidade. E paternidade é você ter a responsabilidade do cuidado de uma outra pessoa. Isso é muito importante, muito sério! Então todas as vezes que a gente adota uma pessoa como filho espiritual, como a gente chama aqui, a gente tem a responsabilidade do crescimento espiritual dessa pessoa. Então a paternidade gera isso, a responsabilidade pelos discípulos. Então eu não posso simplesmente ignorar as pessoas. Eu tenho um chamado, eu tenho compromisso de cuidar da vida espiritual dessa pessoa. Claro que nada impositivo, mas sim em comum acordo (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

A célula no sistema G12 não pode ser utilizada desassociada da vivência do discipulado. No caso na experiência que observamos a célula era basicamente uma reunião entre discipulador e discípulos, assim era naquele espaço que ocorriam os aconselhamentos e as trocas do discipulado. A ideia da célula ligada somente a uma técnica de crescimento não se mostra como verdadeira em termos práticos. Na célula abre-se espaço a novos visitantes, e é estimulado que os membros convidem pessoas próximas que tenham uma predisposição para ir à reunião. Nesse sentido é preciso diferenciar o espaço da célula e sua vivência dos meios de evangelização empregados por essas igrejas, os quais também envolvem planejamento estratégico, com público-alvo, programação, cronograma. A célula em si, na prática, é um espaço de consolidação dos novos fiéis, mas principalmente de discipulado.

Ela não é somente um instrumento de evangelismo. Muitas pessoas confundem a célula como um instrumento para ganhar mais gente, evangelizar, fazer a árvore crescer e que faz a igreja crescer. Eu falo, é uma das consequências, mas não é o fundamento. Uma das consequências disso e da organização. Então a célula é feita para organizar o estudo da palavra. Por exemplo, aqui na minha igreja a gente se reúne somente aos domingos no culto público, uma vez por semana. Por causa do dia a dia corrido, faculdade, trabalho ninguém consegue estar na igreja todo dia, o ideal seria né!? E durante a semana a gente faz uma reunião celular na casa da pessoa. Então no auditório, na igreja, tem lá o louvor, a liturgia, a palavra de oferta e a palavra principal, mas no momento da reunião na igreja você não tem a oportunidade de perguntar, você não tem a oportunidade de explicar o que você pensa, de tirar dúvidas e assim por diante. Então um dos motivos da reunião celular é a gente fazer um estudo temático. Sempre tem um tema no estudo e a gente ministra o estudo e abre a oportunidade pra poder trocar experiência. Então a pessoa que vai na minha célula ela dá a opinião dela, eu dou, e as vezes a gente diverge de

opinião, mas chega em um consenso. É sempre um mini debate, mas sempre direcionado pelo líder (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Na experiência que observei a reunião era feita por um pastor auxiliar da igreja com seu grupo de discípulos, todos homens, com faixa etária entre 25 e 50 anos, em sua maioria pais de família, de classe média ou média baixa. As reuniões ocorriam ou na casa do próprio pastor ou na casa de um dos discípulos. As reuniões eram semanais, mas em algumas semanas eventuais os membros se reuniam para outras atividades, como colaborar no mutirão de construção da igreja ou visitar um participante que passava por algum problema de saúde. O conteúdo temático era pré-estabelecido, seguindo a temática no qual a igreja se inseria naquele período. No caso a forma de aplicação do conteúdo era particular ao pastor, pois esse não fazia um uso explícito da Bíblia fisicamente ou de qualquer material didático, mas ele preferia expor aquele conteúdo aos seus discípulos de forma livre e despojada, o que não significa que todas as células da igreja trabalhavam da mesma forma, mas sim que existe uma relativa autonomia quanto à forma de exposição desse conteúdo. A reunião dura aproximadamente uma hora, o Pastor/líder faz uma oração de abertura, eventualmente canta um louvor, em seguida ele aplica o conteúdo, abrindo possibilidades para comentários e perguntas, depois abre para dúvidas e testemunhos e encerra com uma oração.

A questão geográfica não é o determinante para a participação, estes unem-se muito mais pelo vínculo do discipulado e chegam a vir de outros bairros para participar da reunião. A seleção dos que participam e tornam-se discípulos, é aparentemente um processo natural, decorrente de afinidades internas. Um exemplo que vi desse processo foi na vivência de um dos membros, que se convertera recentemente e passara pela experiência do encontro. Este entrara para a igreja em decorrência da afinidade com seu patrão, que também era parte do mesmo grupo de discípulos. As afinidades e experiências pessoais são determinantes para consolidação do grupo. Este mesmo discípulo recém-convertido relatou certa vez uma dificuldade que passou durante o dia, que se sentira solitário e com vontade de beber novamente, mas que em determinado momento do dia ajoelhou-se e orou para que Deus o livrasse daquilo. Ele pareceu bastante emocionado ao relatar. Segundo o pastor aquilo seria um aprendizado, “uma forma de podar”, nas palavras do pastor. Esse aspecto é importante, pois retoma o que fora observado com o grupo da outra igreja, a relação do cotidiano com a vivência da fé. E no caso, a formação de um grupo de homens inseridos sob um mesmo contexto social propicia a estes a oportunidade de uma abertura para debater questões, as quais sob outro contexto ou cenário provavelmente não se mostrariam abertos.

Existe uma visão, que é a visão do governo dos doze. E a visão é nossa visão administrativa. O que é visão administrativa? Ela que faz toda a administração celular. Então ela tem um princípio. Tem que ter doze, cento e quarenta e quatro, mil

setecentos e vinte oito e assim por diante. E cada célula é direcionada pela igreja, ou seja, pelos líderes, que no caso sou eu. Então existe um estudo, já preparado com antecedência, uma sequência de estudos. Por exemplo, esse mês a gente vai falar nas células sobre a armadura de Deus. Então a gente dá uma introdução e depois vai falando de cada parte da armadura. A gente faz um esquema de ministração e todas as células ministram o mesmo estudo. Cada líder ministra o mesmo estudo. Então existe uma administração das células pra isso. E na célula, existe um roteiro na célula. Não é você chegar, pegar o violão e ficar “lá-lá-lá” e pronto acabou não! Existe começo, meio, o fim. Existe o quebra gelo, principalmente quando chega visitante, a pessoa chega na sua casa, fica meio acanhada, então você faz uma brincadeira, alguma coisa pra quebrar o gelo. E tem o louvor, depois a gente ministra palavra, que seria o estudo, debate comenta, as pessoas são livres pra falar. Aí tem um momento da palavra de oferta, a gente faz uma oferta também, voluntária na célula. Aí depois a gente faz a oração pelas pessoas, ou seja, cada um tem um pedido de oração, a gente ora pelo pedido, oração, apresenta a Deus e assim por diante, e fecha essa parte. Aí a gente tem um momento de comunhão, que é o momento onde a gente faz um lanchinho, come um biscoito, bebe um refrigerante assim por diante, e a gente conversa, distrai, brinca e tal. E tudo isso tem caber em uma hora. (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

O evangelismo de fato ocorre com o uso de visitas programadas a pessoas com abertura para recepção da mensagem, chamadas de *Lar de Paz*. Nessas são ministradas uma série de estudos, em nível elementar a fim de que ao final do processo a pessoa se converta. E após isso ela é direcionada a uma célula e um discipulador (geralmente aquele que já realizara as visitas).

Existem as células, que são células de estudo e evangelísticas. Então você ganha pessoa nas células também. Você pode levar um visitante e a pessoa ela simpatiza e acaba aceitando Jesus na célula, e posteriormente ela vem fazer parte do corpo da igreja. Mas antes de tudo isso, a gente tem um projeto que a gente chama de Lar de Paz. No que isso consiste? A gente tem uma série de estudos. São nove estudos, que gente prega sobre os sete derramamentos do sangue de Jesus. Nesse Lar de paz, a gente vai na casa de pessoas, que não conhecem a palavra muitas vezes, não conhecem Jesus. A gente só precisa de uma casa e alguém da casa autorizando, por exemplo, o marido, alguém que quer receber uma oração. A gente nem fala muito lar de paz, porque a gente tenta explicar, às vezes as pessoas não entendem, então a gente fala: “vamos fazer uma novena aí! São nove semanas que a gente vai, em dias preestabelecidos, meia horinha, vai libera uma palavra, e faz uma oração na sua casa, uma oração pra abençoar a casa.” E muitos depoimentos que a gente tem, muitos resultados, é de que quando a gente começa a fazer o Lar de Paz outras pessoas vão se achegando, daqui apouco tem os vizinhos, as pessoas comentam com os vizinhos e vão também para escutar a palavra, e daqui a pouco você que começa com uma pessoa, duas pessoas, daqui apouco tem dez na casa da pessoa. Aí no final de tudo, a gente não fala em célula. A gente apresenta Jesus, de uma forma pra que eles possam aceitar Jesus, na nona semana a gente oferece Jesus, e as pessoas aceitam a gente insere ela em uma célula ou então a gente abre uma célula nessa casa se pessoa concordar (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Outros elementos importantes que envolvem a experiência das células no modelo G12 estão na formação de encontros e retiros, assim como conferências específicas e treinamentos para liderança. O encontro especificamente é uma experiência destinada aos recém convertidos, em um processo que envolve uma preparação por toda igreja, com campanhas de jejum e oração e treinamento para os aplicadores, e de estágios bem delimitados para aqueles que irão receber a ministração: Pré-encontro; Encontro; e Pós-

encontro. Nesse ponto é importante compreender que atualmente estes três processos fazem parte de um curso de nove semanas, que estes chamam de Universidade da Vida.

O elemento chave desse processo está na mensagem redentora da cruz. Os estudos são baseados nisso. Após cinco semanas de estudo preparatório (pré-encontro), ocorre o momento do retiro de fato. Nesse, durante todo o retiro os participantes são orientados a permanecer em silêncio, falando somente aquilo que é estritamente necessário. Durante as ministrações ocorrem momentos de libertação espiritual, com renúncia, quebra de maldição e expulsão de demônios. É importante compreender que esta forma de experiência religiosa, envolvendo libertação e expulsão de demônios, ocorre de forma restrita nestes espaços. Nos cultos ou células essas não fazem parte de nenhum momento do rito.

Hoje a gente não trabalha com essa palavra encontro. Quer dizer, o encontro com Deus é uma parte de uma estratégia que a gente tem de estudo. Hoje a gente trabalha com o material que é lá de Bogotá, que é de onde a gente pega toda a visão, que se chama Universidade da Vida. É um material de sessenta e três dias, que dá nove semanas, que tem estudos diários. Então o livro tem sessenta e três devocionais. Então a gente começa ministrar uma aula semanal, a gente faz tipo um curso mesmo, semanal. Então a pessoa compra o livro, ela faz todo o processo devocional diário, o devocional direcionado. Aí chega na quinta semana, a gente faz a imersão, que é o encontro com Deus. Então a gente pega aquele grupo de pessoas. Hoje a gente faz na igreja. A pessoa vai, dorme em casa, e volta. A gente não tem mais aquele rito de ir para o sítio, fazer aquela coisa toda. Faz na igreja, fica o dia inteiro na igreja ministrando algumas palavras. As palavras tem um sentido e tem uma sequência. No primeiro dia a gente ministra palavras pra libertação, ou seja, quebra de maldição, renúncia de pecados, então no primeiro dia é basicamente um dia de libertação espiritual. E no segundo dia é um dia de enchimento espiritual, ou seja, a gente vai pegar palavras para que a pessoa seja cheia do Espírito Santo. Então hoje não são mais três dias, são dois dias, sábado e domingo, o dia todo. Então o encontro mesmo, essa imersão é onde a gente ministra mesmo e expulsa, e tem a questão de demônios, essa coisa toda, que manifesta muitas vezes, a gente acaba expulsando. Mas a principal função do encontro é a pessoa ter o entendimento de como Diabo tenta agir na vida das pessoas e como ela pode ser blindada pelo poder do sangue de Jesus. Esse é o princípio, a revelação da cruz. Ou seja, o encontro com Deus ele não é somente um final de semana, onde as pessoas falam que a pessoa vai lá pra fazer um descarrego e renovar as baterias, não é isso! É um intensivo de tudo que ela estudou nessas quatro semanas anteriores, pra que ela saiba que a decisão dela que vai pautar ela e vai dar o rumo da vida dela. Ou ela decide seguir, no caso, a Jesus ou ela decide continuar fazendo as coisas a revelia. Depois tem mais quatro semanas pra finalizar esse processo. Tem o encontro e tem mais quatro aulas e a pessoa se forma no curso chamado Universidade da Vida (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Nesse sentido existem as adaptações a este processo. Devido a questões como espaço físico ou locomoção dos participantes, essas igrejas adaptam o encontro para ser realizado nas próprias dependências do templo num sábado para domingo. Porém estas são questões circunstanciais a cada contexto local.

Um outro elemento que observamos é que formas de manifestação espiritual, como glossolalia e profecias, comuns aos cultos de tipo pentecostal não se dão da mesma forma nestas igrejas. Nas celebrações e, principalmente nas células, dá-se a orientação para que

ocorram de forma contida e controlada, a fim de não gerar confusão ou má interpretação à potenciais visitantes desses espaços. Essas ocorrem sim, mas em cultos específicos de oração e busca espiritual ou em momentos específicos do culto no qual estão estimuladas devido a um contexto específico.

## **1.2 – Os discursos sobre células**

Neste tópico o que pretendo é fazer uma breve descrição acerca dos discursos que baseiam as experiências vividas nas células. São interpretações formuladas em contextos diferentes, mas que dialogam entre si em muitos pontos. A maioria dos líderes constrói sua argumentação a partir do contexto de que a igreja (a sua ou as igrejas como um todo) precisa de uma transformação, e que buscaram em Deus uma resposta para essa transformação. É uma síntese de uma insatisfação com a ineficiência prática das formas de organização das igrejas contemporâneas. Nas visões que estes constroem célula é a resposta.

A pluralidade é importante, pois sob cada contexto se formarão visões diferentes que dialogam entre si, e tem inspirações semelhantes. Abarcar todos estes modelos neste espaço seria uma tarefa quase impossível. Existem modelos ligados à igrejas tradicionais como nos metodistas, pentecostais como na quadrangular e neopentecostais como na Sara Nossa Terra e Renascer para Cristo, e modelos relativamente recentes como MDA que não puderam ser abordados devido ou a questão do tempo ou a obtenção de fontes mais profundas. A abordagem que propus foi dos modelos que pudemos acompanhar no trabalho de campo e com qual podemos fazer um contraste entre a prática e o discurso. Entender a célula não se resume a compreensão somente desta enquanto uma forma de culto ou mecânica organizacional, mas sim como visão de mundo, interpretações sobre como deve funcionar a igreja e a sociedade. Perceber os discursos que formam essas visões de mundo é importante para a compreensão do todo que engloba as células.

### **1.2.1 –Juan Calor Ortiz**

O trabalho de Juan Carlos Ortiz segundo o próprio, não é somente seu, mas de um coletivo. Ortiz fala em um movimento que agrupou diversos pastores de Buenos Aires no final da década de 1960 e início da década de 1970 que resultou naquilo que ele sintetiza em seu livro, *O Discípulo* (1980). Ortiz divide seu livro basicamente em duas partes, a primeira chamada de “vinho novo” e a segunda de “odres novos”.

Nesta primeira parte este faz uma forte crítica à forma de ver o mundo dos cristãos nos tempos modernos. Sua crítica principal está na ideia de que o evangelho praticado nos dias de hoje é centralizado no homem e na satisfação de seus desejos. Para Ortiz:

O evangelho que encontramos na Bíblia é o evangelho do Reino de Deus. Ele

apresenta Jesus como o Rei, como o Senhor, como a autoridade máxima. Jesus se encontra no centro do evangelho. O evangelho do Reino é cristocêntrico. Nos séculos mais recentes, porém, temos ouvido falar de um outro evangelho – um evangelho cujo centro é o homem, um evangelho humano. É o evangelho da oferta tentadora; o evangelho da venda fácil; o evangelho do negócio vantajoso que ninguém pode recusar. Os pregadores dizem: “Amigos, se aceitarem Jesus...” (E aqui já encontramos um erro, pois é Jesus quem nos aceita, e não nós a ele. Mas nós colocamos o homem no lugar de Jesus, e agora o homem é a figura mais importante.) Os evangelistas dizem: “Jesus está batendo à porta do seu coração. Por favor, abram a porta! Não vêem que ele está lá fora, de pé, ao frio e ao vento? Coitado de Jesus! Abram a porta para ele.” Não é de se espantar que o ouvinte pense que está fazendo um grande favor ao Senhor, ao tornar-se cristão (ORTIZ, 1980,p.8-9)

Em um trecho seguinte ele continua seu raciocínio:

E não se trata apenas de uma questão de semântica; estou-me referindo ao imenso problema de atitudes que enfrentamos em nossas igrejas. Não é bastante que modifiquemos nosso vocabulário. Temos que deixar Deus tomar a nossa mente e lavá-la com detergente, dando-lhe uma boa escovada e depois recolocá-la no lugar, mas na posição inversa. Todo o nosso conceito de valores precisa ser mudado. (ORTIZ, 1980, p. 9)

A base da visão de Ortiz está em mostrar que Deus é Senhor da vida do fiel, e este por sua vez é de fato escravo, comprado pelo sacrifício de Jesus na Cruz. Sendo escravo o fiel não deve ter vontades ou desejo que senão agradar ao seu senhor. A noção de mordomia cristã é um elemento marcante do discurso de Ortiz. O fiel é servo, escravo, tudo aquilo que tem não pertence a ele, mas sim ao seu Senhor, este permite ao que servo usufrua das coisas, mas nada mais lhe pertence. A radicalidade da visão de Ortiz é evidente. Ele propõe uma crítica em relação às atitudes dos fiéis, ao comportamento que este estabelece com o divino e exorta a uma transformação de mentalidade.

Servos não dizem: “Senhor, faça isto e aquilo.” Os servos, em realidade, dizem: “Senhor, que queres que eu faça?” A alegria do escravo é ver seu Senhor satisfeito. Não é de se admirar que nossas igrejas não estejam operando adequadamente. Ainda nem começamos a pensar em como servir a Jesus. Nossas orações são o seu jantar. Os hinos são a água que depositamos em sua mesa. E a oferta também é parte de sua refeição. Mas nós nos enganamos. Nós dizemos: “Vamos tirar uma oferta para o Senhor com a finalidade de instalarmos ar-condicionado na igreja.” O Senhor não precisa de ar-condicionado. Ele se destina a nós. Muitas das ofertas que levantamos para o Senhor, na realidade, são para nós mesmos. As únicas ofertas que Jesus mencionou como sendo dadas para ele são as que damos para os pobres (ORTIZ, 1980, p. 22).

A crítica de Ortiz sinaliza não só uma mudança de mentalidade, esta propõe uma mudança da forma como se pensa a igreja. A segunda parte do seu livro tem início mostrando as infantilidades dos crentes. Este argumenta como Deus lhe mostrara que toda gestão eficiente que praticava em sua igreja na verdade não produzira resultado algum em transformação e maturidade dos fiéis. Ortiz fala que Deus lhe mostrara que ele na verdade cuidava de um orfanato com 600 bebês espirituais. O que autor descreve é um processo de transformação de sua igreja a partir das críticas que propusera.

(...) Mas quando nós, lá em Buenos Aires, começamos a procurar estas coisas nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos, não encontramos nada. Na verdade, não

encontramos a palavra membro em lugar algum. Não encontramos em nenhum dos registros da Igreja primitiva um lugar onde se narrasse que eles aceitaram membros na igreja, ou tivessem realizado uma cerimônia especial, ou coisa semelhante. Mas no livro de Atos, encontramos outra palavra que realmente revolucionou nossa vida e nossa igreja — a palavra discípulo. E indagamos de nós mesmos: “O que era um discípulo?” Não era o que chamamos “membro de igreja”. Um discípulo é uma pessoa que aprende a viver do mesmo modo que seu mestre. E depois, ele próprio comunica a outros a vida que tem. Portanto, o discipulado não consiste em uma transmissão de conhecimentos ou de informações. É uma transmissão de vida. Foi por isto que Jesus disse: “As palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida” (ORTIZ, 1980, p. 59).

A base desta transformação que Ortiz relata está na narrativa do livro de Atos dos Apóstolos, na igreja primitiva, em como esta se organizava e se expandia. A primeira mudança na estrutura foi a adoção do discipulado. Ortiz não faz referência a nenhum outro líder ou a um material que o tenham influenciado a adotar o modelo, apenas uma necessidade de pôr em prática a transformação que propusera:

(...) Continuei pregando sobre o assunto durante um ano e meio, pois estava sem saber como começar a prática. Todos já compreendiam bem o conceito certo de discipulado. Mas não sabíamos realizar a transição. Por fim, sentindo-me grandemente frustrado, eu disse: "Olhem, Jesus escolheu doze discípulos e começou daí. Eu sou o Rev. Juan Carlos Ortiz e tenho que continuar a servir meu clube, mas também vou fundar uma igreja clandestina." E assim o Joãozinho começou as reuniões em sua casa. Roubou os diáconos do clube do Rev. Juan Ortiz, e passou a tentar fazer deles discípulos. (Nesta nova estrutura, não sou mais o Reverendo; sou apenas o Joãozinho. Antes, eu tinha que ser respeitado. Agora quero apenas ser amado.) Dediquei-me àqueles discípulos. Eu os servi. Saímos em passeios pelo campo, em grupo. Eles dormiam em minha casa e eu na deles. Tornamo-nos como uma família. Após um período de mais ou menos seis meses, (isso não aconteceu da noite para o dia), o clube todo começou a notar que meus discípulos estavam mais interessados em ajudá-los, em amá-los, em testemunhar, em aconselhar. Então permiti que meus discípulos roubassem mais alguns membros e passassem, eles próprios, a fazer discípulos. Levamos quase três anos, mas, finalmente, conseguimos transformar todo o clube em uma família de discípulos de mais de mil e quinhentas pessoas (ORTIZ, 1980, p. 64).

A proposta de Ortiz não se limita à transformação da mentalidade, mas visa principalmente a integração e absorção de todo cotidiano do fiel. As células são a base da estrutura, reuniões que têm dois objetivos: o grupo e tarefa. A ideia de grupo estaria ligada com a valorização da comunhão. A tarefa relaciona-se exatamente com o discipulado.

O que é uma célula? Célula é um nome temporário com que designamos um grupo de pessoas que se reúne com determinados propósitos. Não é um termo bíblico. O nome certo seria “igreja que está na casa”, mas muitos crentes não entendem bem esta expressão. Pensam que irão a uma casa e realizarão um culto de igreja — um hino, leitura bíblica, mensagem, oração, encerramento. E as células não operam assim. (Eventualmente passaremos a chamá-las a igreja na casa, depois que as pessoas esquecerem o velho conceito de igreja.) (...) Uma célula é constituída de cinco a oito pessoas. Se passar disso, ela começará a formar uma igreja para si mesma. Queremos que a igreja permaneça unida, e cada pessoa esteja bem cônica de sua parte dentro do corpo. (...) O dirigente da célula não recebe nenhuma designação especial. Depois que Deus começou a renovar-nos, ficamos muito cautelosos com títulos. Ainda não impusemos as mãos sobre ninguém para eleger diáconos, anciãos, ou quaisquer outros encargos. Antes, fazíamos isto frequentemente. (...) As células podem reunir-se em qualquer lugar, em qualquer hora. Se faz muito calor no apartamento, as pessoas podem ir para a praia ou para

uma praça, já que são somente cinco a oito elementos. A hora do dia também não importa. Não é como numa igreja, onde as portas, em muitos casos, só são abertas às nove horas da manhã de domingo e às sete da noite, e quem não comparece nessas ocasiões, perdeu (ORTIZ, 1980, p. 76).

A particularidade da visão que Ortiz descreve o difere da maioria das experiências e interpretações sobre as células. É interessante perceber que ele faz referência às mesmas terminologias dos outros grupos, com termos como célula, discipulado, o uso de doze discípulos, porém não faz referência alguma a estes, e nem eles a Ortiz, sendo que Ortiz começara este trabalho nos anos finais da década de 1960 e início da década de 1970. De toda forma a visão que Ortiz propõe é romântica. Este vislumbra tornar o templo da igreja em um espaço de assistência social aos necessitados e unir as diversas denominações locais em só uma igreja. Este trata sobre a igreja ideal, ou como ela deveria ser em tempos modernos. A visão de Ortiz não foi a que de fato se propagou como o modelo de célula, porém as críticas implementadas por este se fizeram influentes sobre diversos grupos. Alguns líderes que entrevistamos fazem questão de citá-lo como um referencial em relação às células e o discipulado.

### 1.2.2 – César Castellanos

Tratar sobre células no Brasil implica necessariamente abordar o pensamento que César Castellanos propõe e que foi divulgado por seus discípulos. O modelo construído por Castellanos tem inspiração direta do trabalho de David Paul Yonggi Cho na Coreia do Sul. Este se coloca como herdeiro do legado de Cho, o Josué de um Moisés. Em seu livro *Sonha e Ganhará o Mundo* (2006) o líder Colombiano relata o processo de aprendizado acerca do uso das células e da formação de sua visão. A trajetória até a formulação de seu modelo deu-se inicialmente com o uso do modelo coreano na Colômbia, contudo devido ao insucesso nessa empreitada Castellanos relata a busca em oração por um método que funcionasse naquele país. Deus lhe respondera: “Dar-te-ei a capacidade de treinar rapidamente teu povo” (CASTELLANOS, 2007 p. 22). O resultado foi a formação do Governo dos 12 (G12). A inspiração para isso foi a igreja primitiva dos relatos de Atos dos Apóstolos.

Há uma relação direta entre os grupos celulares e os grupos de doze, consiste em que, nas reuniões nos lares, uma pessoa pode ter méritos para obter sua projeção integrando um grupo de doze. Quem tem conseguido escalar um degrau dentro do ministério, foram os que ganharam através do trabalho celular, contribuindo com a multiplicação. As células ajudam as pessoas a entenderem o propósito de Deus para sua vida. Igualmente ao modelo dos doze, esta é uma estratégia com fundamento bíblico. No livro de Atos, capítulo dez, vemos o nascimento da igreja dos gentios com um acontecimento distinto ao dos cento e vinte reunidos numa casa. Sabemos que Jesus veio aos judeus, mas eles não o receberam; isto serviu para que Deus abrisse uma porta para a salvação do mundo. Quando me perguntam "Quanto tempo faz que nasceu a Missão Carismática Internacional?", respondo: "Faz uns dois mil anos". E que o nosso modelo celular teve origem na casa de Cornélio. Em Sua infinita misericórdia, Deus permitiu que este homem devoto, que adorava ao Deus

dos judeus, abrisse sua casa para que Pedro pregasse ali o Evangelho (CASTELLANOS, 2006 p. 95-96).

Quando fala em visão, Castellanos entende que esta é “a ideia de Deus revelada à mente do homem para que este a execute” (CASTELLANOS, 2007, p. 18), algo revelado por Deus com o objetivo de mostrar como a igreja deve ser. Para Castellanos a visão não é algo novo, ela se fez presente desde a criação do mundo, sendo a obra um fruto da imaginação de Deus, da visão deste (p.18). O propósito da visão de Castellanos se baseia em ganhar almas, fazer discípulos e fazer de cada membro um líder. Essa estrutura se firma nos passos da chamada escada para o sucesso: ganhar, consolidar, discipular e enviar. Para execução desse processo Castellanos propõe a formação dos grupos de 12 discípulos, o qual este atribui a revelação divina.

Se treinares doze pessoas e conseguires reproduzir nelas o caráter de Cristo, que já há em ti e se cada uma delas fizer o mesmo com outras doze, e se esses, por sua vez fizerem o mesmo com outras doze transmitindo o mesmo sentir entre uns e outros, você e sua igreja experimentarão um crescimento sem precedentes. (CASTELLANOS, 2007 p. 25).

Esses degraus da escada do sucesso começam com ganhar. Na visão de Castellanos ganhar não se limita ao trabalho evangelístico, liga-se à preparação, definição de alvos e metas, campanhas de oração e o convite para células e cultos. Consolidar é o segundo degrau. Essa etapa se sintetiza em cuidar daqueles que foram alcançados. Castellanos define que o “objetivo é formar o caráter de Jesus nesse novo discípulo; firmá-lo na fé lançar o firme fundamento para seu desenvolvimento como líder frutífero” (CASTELLANOS, 2007, p. 90). Nessa etapa a célula tem papel fundamental para inclusão e recepção da pessoa na visão. São formadas equipes na igreja especializadas em trabalhos de consolidação, organizando o contato e o atendimento. É exatamente nesta etapa que o novo convertido é encaminhado para processo de encontro. O degrau seguinte é o discipulado. Essa é a etapa no qual o fiel é inserido e adere à visão.

(...) Assim como o Senhor Jesus em seu propósito de redimir a humanidade, começou com a formação desses doze homens, por três anos e meio, dentro da Visão, iniciamos um processo de formação das pessoas. A maioria dos que se achegam ao Senhor Jesus Cristo são como o barro, cheios de imperfeições, debilidades, fraquezas, muitas dívidas, muitos problemas internos, crises emocionais, etc. Porém ao entrarem na Visão, inicia-se o processo de formação, e é a partir desse momento que o Senhor passa a remover as impurezas e imperfeições, e então são moldados (CASTELLANOS, 2007 p. 150).

A ideia de discipular tem como característica moldar o novo convertido a fim de que ele adquira o caráter cristão, e envolve neste caso principalmente ensino e treinamento. Nesse ponto passa-se a novas etapas internas ao discipulado, o pós-encontro, a escola de líderes, a escola ministerial, escola de mestres. A caminhada não culmina em tornar-se somente líder de células, a ideia é que este continue os treinamentos e forme um grupo de discípulos e trabalhe

no desenvolvimento destes. O quarto degrau não é uma etapa final, porque o sistema é cíclico, mas consiste na ideia de enviar. A ideia de enviar liga-se com os degraus anteriores, todo treinamento é feito para que o discípulo tenha capacidade de partir para a caminhada sendo apto para dar início a um trabalho como líder de células, formar seu grupo de discípulos e assim sucessivamente.

A célula tem papel específico em todas estas etapas, sendo espaço inicial de recepção, depois de cuidado e aprendizado até que o discípulo possa formar sua própria célula. Na interpretação de Castellanos a célula tem um papel duplo:

No início, todos os membros são parte de uma célula na igreja; a medida que percorrem a Escada do Sucesso fazem parte de uma equipe de doze. Sua meta deve ser transformar sua célula em uma equipe de doze. A célula é um grupo aberto e todas as pessoas podem assisti-la. A reunião de doze é um grupo fechado, deve realizar-se uma vez por semana e é um período de formação e ministração (CASTELLANOS, 2007 p. 43).

A ideia de multiplicar as células se faz bastante presente. O discípulo ainda em treinamento torna-se auxiliar, tendo a capacidade de desenvolver suas potencialidades e formar o caráter cristão. O argumento que liga a célula à ideia de crescimento é o de que todo organismo celular (no sentido biológico) se reproduz, as células espirituais seguiriam a mesma fórmula. Quando saudáveis, estas se reproduzem, multiplicando-se (CASTELLANOS, 2019, p. 18). A célula saudável é exatamente aquela que cuida e forma o caráter cristão, mas principalmente tem a presença divina, ao que Castellanos vai definir como DNA.

É importante compreender desse processo que Castellanos, em seu livro, procura construir toda sua argumentação com base em versículos e argumentações através do texto bíblico. O elemento marcante dessa interpretação é que a visão é algo maior que a instituição ou denominação, ela, para Castellanos se traduz em um desejo divino de como a igreja deve funcionar. Na prática ela sintetiza uma forma de organização diferente centrada no cuidado e treinamento, em certa medida uma crítica às formas tradicionais de organização.

### **1.2.3 - Outras visões**

Existem outros modelos de implementação de células que absorvem diversos elementos oriundos do modelo coreano de David Paul Yonggi Cho, ou que tem semelhanças com modelo de Ortiz e Castellanos. Ralph W. Neighbour Jr líder do movimento touch<sup>7</sup> nos E.U.A. talvez seja o mais importante destes, na medida que muito daquilo que produziu teve impacto direto sobre a forma que se construiu a célula no Brasil.

O modelo de células proposto por Neighbour tem muitas semelhanças com os de

---

<sup>7</sup> Sitio eletrônico oficial do movimento de Neighbour. Disponível em: <<https://www.touchusa.org/>> acesso em: 15 de jan de 2020.

Castellanos e Ortiz, porém sua verdadeira inspiração está no modelo coreano. Este fala sobre um retorno à igreja primitiva, centralizado na interpretação do termo grego *Oikos*. A ideia de *Oikos* liga-se ao sentido de Casa ou família, fazendo referências ao livro de Atos dos Apóstolos. Em Neighbour percebe-se a formação de toda uma pedagogia de treinamento em relação ao trabalho com células e à formas de evangelismo, que não são inseridas por outros autores. Nos manuais de treinamento, os fiéis são orientados a classificar os potenciais alvos de evangelismo em tipos A e B. Os com abertura à pregação e ao evangelismo como tipo A, e os que ainda não tem essa abertura como tipo B. Este propõe estratégias específicas para cada tipo de público-alvo. Em relação às células as formas e a organização têm várias semelhanças com os outros modelos, uma reunião com tempo aproximado de uma hora, dedicada a comunhão e ao discipulado. Na visão de Neighbour usa-se o termo líder-pastor, dando a célula uma centralidade maior que nos outros modelos. O diferencial da proposta de Neighbour e seus discípulos está na elaboração de uma sistematização pedagógica nos processos de treinamento. Nisso incluem-se explicações comparativas entre a célula biológica e a espiritual. Entretanto este conteúdo destinado à formação do líder-pastor é um conteúdo diluído, que não pressupõe a discussão de questões teológicas profundas, sendo mais destinado à formação prática no funcionamento das células.

Outro modelo que acompanhamos no trabalho de campo foi o proposto pela já mencionada Igreja Batista da Cidade. Neste modelo incluem-se elementos semelhantes aos de Castellanos e Neighbour. A diferença se faz nas nomenclaturas usadas e na inserção no funcionamento da igreja. Em seu livro *Igreja Brasileira com Propósitos: uma estratégia em movimento* (2012), Carlito Paes fala da importância dos Pequenos grupos. Este trata os pequenos grupos como reuniões regulares entre os fiéis com função de comunhão e atendimento. Estes se limitam a quinze pessoas e tem como objetivo ser uma ampliação do cuidado da igreja e expandir a igreja para além do templo (PAES, 2012, p.154). Este faz uso do termo estações para designar os ciclos de funcionamento da igreja: estação do cultivo, estação do cuidado, estação do crescimento, estação da colheita. Os usos se fazem semelhantes aos propostos por Castellanos em sua escada para o sucesso: ganhar, consolidar, discipular e enviar. Neste ponto é importante compreender que Paes e suas igrejas são ligados a um movimento específico chamado Igrejas com Propósitos, baseados na visão proposta pelo Pastor norte-americano Rick Warren. Segundo Paes o Movimento de Igrejas com Propósitos se explica da seguinte forma:

Juntas essas duas passagens resumem os cinco propósitos de uma igreja bíblica. Falam a respeito de adoração (“ame o Senhor, o seu Deus, de todo seu coração”); ministério (“ame o seu próximo como a si mesmo”); evangelismo (“vão e façam

discípulos de todas as nações”); comunhão (“batizando-os”); e discipulado (“ensinando-os a obedecer”).

Uma Igreja com propósitos equilibra seus ministérios, programas e estruturas em torno desses cinco propósitos bíblicos. Pautada nesses propósitos, torna-se uma igreja saudável, equilibrada, crescente e reprodutiva.

Uma igreja nunca será saudável se não for verdadeiramente dirigida pelos propósitos deixados por Jesus. Por isso, Uma vida com propósitos e Uma igreja com propósito não se referem a um modelo de igreja ou a um programa, mas a princípios bíblicos temporais que guiam e balizam toda vida ministerial e administrativa da igreja (PAES, 2012, p. 22).

Nos materiais de treinamento e nas próprias reuniões observadas faz-se uso da terminologia célula ao invés de pequenos grupos. O modelo foi implementado pela igreja no ano de 2002, sendo que a partir do crescimento a igreja também aderiu a visão de grupo de discipulado pessoal. A hierarquização neste modelo segue padrões diferentes do modelo de 12 discípulos. Há o pastor de rede, responsável pela liderança da rede de células; o Supervisor de células, que auxilia o Pastor e discipula os coordenadores; o coordenador de células, responsável pelo acompanhamento das células e o discipulador dos líderes; coordenador aprendiz; e líder de célula, responsável pela organização da reunião, o pastoreio do grupo e o discipulado de três membros da célula.

A variedade de experiências através das células não se resume aos modelos que apresentei nesse capítulo. Existem diferenças em relação a alguns elementos, mas por base estas mostram um sentido comum; são reuniões destinadas à comunhão, ao aprendizado e ao discipulado. Entretanto aquilo que é trabalhado reflete muito da visão de mundo proposta pelo líder da igreja ou da hierarquia. Em uníssono todas as argumentações procuram fazer referência à igreja primitiva e ao livro de Atos dos Apóstolos, demonstrando que procuram ser mais que um método ou mecânica, mas sim uma outra forma de fazer a organização de uma igreja.

## 2 – O NASCIMENTO DAS CÉLULAS

Para se estabelecer uma origem na ideia de célula ou culto no lar, devemos passar pela análise de alguns processos históricos. Primeiramente compreender as influências que podem ser vistas no cristianismo protestante, desde a reforma, passando pelo protestantismo norte-americano, até os movimentos protestantes no século XX. Por outro lado, devemos também perceber como os participantes da célula se percebem, e quais referências estes denominam como suas origens históricas.

Nestes grupos, se pudermos estabelecer uma autodenominada origem, esta remonta a um cristianismo primitivo, desde os apóstolos e as reuniões dos primeiros grupos cristãos em resistência à perseguição romana. Estes grupos procuram remontar a ideia de *Oikos*, comumente traduzida do grego como casa, família, grupos familiares por estes. As referências vêm principalmente de algumas narrativas descritas no livro de Atos dos apóstolos como a visita do apóstolo Pedro a casa de Cornélio (Atos 10) e a um verso no mesmo livro, no qual o Apóstolo Paulo diz “serás salvo tu e tua casa” (BÍBLIA, Atos 16:31, 2005). Além destes versos, estes grupos hoje fazem uso de um discurso de retomada de um cristianismo apostólico. Perceber as noções bíblicas que alicerçam estes movimentos hoje não destaca somente o aspecto histórico, e sim toda uma estrutura de visão de mundo sob o qual estes vivem. A luta e a resistência de um cristão no início da era comum contra o Império Romano faz paralelo, na interpretação do fiel, com as lutas do cotidiano de um cristão protestante na atualidade. Mais que uma simples alegoria, a ideia de resistência, de ação e transformação do mundo são absolutamente reais para o fiel que vivencia no seu cotidiano esta forma de religião.

### 2.1 – A reforma protestante

A reforma protestante foi um movimento de impacto social gigantesco que ocorreu a partir do início do século XVI. Esta definiu o rompimento de diversos estados europeus com a estrutura da igreja Católica Romana. Diversas regiões do Sacro Império, na Suíça, na Inglaterra e nos países Escandinavos depararam-se com surgimento de reformadores ou aderiram ideias de reformadores naquele século. Além de elementos políticos, evidentes em casos como o da Inglaterra, a corrupção e os abusos do catolicismo deram margem a nacionalismos e para o início do processo de centralização dos estados modernos, conhecido como absolutismo, o qual, progressivamente retirava da igreja o poder e influência, que mantivera por pouco mais de um milênio sobre os estados e a sociedade. Entre os historiadores, Pierre Chaunu vai perceber no humanismo renascentista uma força culturalmente importante, além disso um ponto de destaque foi a criação da imprensa como

elemento determinante na popularização, divulgação e propagação de novas ideias (CHAUNU, 1975, p. 13-39). Delumeau por sua vez dá destaque a diversos elementos que contribuíram na afirmação da reforma:

De um modo geral poder-se-ia perguntar, nos fins da Idade Média, se a igreja, que tivera dois, mesmo três papas, ao mesmo tempo durante o Grande Cisma, e que tantos personagens santos queimara como João Huss, Joana d'Arc e Savonarola seria verdadeiramente detentora da Verdade. O diálogo entre homem e Deus e a salvação de cada indivíduo deveriam passar necessariamente por esta instituição pletórica e fatigada? Estas questões deflagraram novamente e todas ao mesmo tempo na época da Reforma, porém a ascensão do elemento laico na sociedade do tempo, o desabrochar do individualismo sob várias formas, a lenta e progressiva degradação do sacerdócio, a desvalorização concomitante dos sacramentos, havia muito as tinha preparado e amadurecido (DELUMEAU, 1989, p. 76).

Em outro trecho Delumeau também dá destaque o humanismo como um preparador para a Reforma à medida que contribuiu para um retorno à Bíblia e chamou atenção para uma religião interior (DELUMEAU, 1989, p. 82). Destes elementos que contribuíram para o surgimento da Reforma poderíamos articular diversas ligações a fim de relacioná-los com o protestantismo atual, desde elementos base como a centralidade bíblica até a questão do individualismo crescente naquele período e altamente presente na atualidade, ou mesmo a questão das indulgências e a massificação financeira observada na teologia da prosperidade, vista em muitas igrejas da atualidade. A seguir darei destaque a movimentos que podem ser percebidos como uma origem ou ter alguma forma de influência na formação de uma ideia de célula no protestantismo atual, entre os quais se incluem o luteranismo, o pietismo, e metodismo na figura de John Wesley.

### **2.1.1 – O luteranismo**

O movimento da reforma inicia-se em Lutero, na Alemanha do século XVI, um monge agostiniano, que dá início a um processo, em grande parte político, de emancipação religiosa na sociedade alemã frente ao poder do papado romano. Não nos cabe aqui discutir acerca do papel de Lutero, histórica e politicamente, ou entender as motivações pessoais que o levaram a sua experiência religiosa e ao seu gradual rompimento com Roma. Autores como Lucien Febvre (1998), Jean Delumeau (1989) e Pierre Chaunu (1975) fazem esse debate com maestria, destacando os aspectos psicológicos, sociais e até mesmo uma construção da figura pessoal de Lutero e de sua Fé. Para este trabalho o intento é dar destaque somente a alguns aspectos da narrativa pessoal deste reformador e fazer uso de conceitos chave que podem dar uma base para a origem da ideia de célula.

Este ponto chave que dou destaque em Lutero está na ideia de sacerdócio universal. Segundo Delumeau, a conclusão pessoal de Lutero acerca disso não se deu de forma imediata, mas sim gradualmente, principalmente ao deparar-se com as questões teológicas que por fim

culminariam no rompimento com a igreja romana. Em seus textos e debates com outros teólogos da época, este aspecto gradativo das transformações na visão de mundo e as conclusões do monge agostiniano podem ser percebidos. Delumeau destaca o debate com Eck em 1518, com uma das chaves desse processo:

As teses, impressas e espalhadas sem conhecimento de Lutero, conheceram um inaudito sucesso. O vice-chanceler da Universidade de Ingostadt, Eck, publicou anotações (*Obelisci*) sobre elas e Lutero respondeu com seus *Asterici*. (...) Recordando o conflito que, na Igreja primitiva, opusera Paulo a Pedro, Lutero concluiu: 1º Que Paulo era então independente de Pedro, o qual não era portanto o pastor de toda a Igreja apostólica; 2º Que Pedro não era infalível, uma vez que Paulo o convencera de erro. Insistindo por outro lado na falsidade da doação de Constantino, o Agostinho atacou o poder temporal dos papas. (...) Regressando a Wittenberg, Lutero procurou uma justificação para a atitude que adotara em Leipzig. Achou-a na Primeira Epístola de São Pedro (...) É a teoria do sacerdócio universal. Doravante, sem negar a utilidade de toda a hierarquia, Lutero não verá diferença senão de natureza entre padres e fiéis. E se simples fiel for iluminado pelo Espírito, saberá mais que todos os concílios (DELUMEAU, 1989, p. 91-92).

A ideia que se faz presente em Lutero é que todo cristão iluminado pelo Espírito Santo tem liberdade de ação e interpretação e não estaria este submetido a um poder estabelecido. Em uma de suas obras mais famosas, *A nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão*, de 1520, o reformador formula as bases da doutrina que ficaria conhecida como *Sacerdócio Universal*. Nas palavras do próprio Lutero:

Assim pois todos nós somos ordenados sacerdotes através do Batismo, como diz São Pedro em 1 Pe 2.9: "Vos sois um sacerdócio real e um reino sacerdotal", e Ap [5.10]: "Com teu sangue tu nos constituíste sacerdotes e reis." Pois se não houvesse em nós uma ordenação superior aquela dada pelo papa ou bispo, jamais se faria um sacerdote através da ordenação do papa ou bispo, ele tampouco poderia celebrar missa, nem pregar, nem absolver (LUTERO, 2016, p. 282).

Em outro trecho o monge agostiniano continua:

Além disso, todos nós somos sacerdotes, como está dito acima. Todos temos uma fé, um Evangelho, o mesmo sacramento. Como não haveríamos deter também o poder de perceber e de julgar o que seria correto ou incorreto na fé? Onde fica a palavra de Paulo em 1 Co 2.15: "Um ser humano espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém"; e em 2 Co 4.13: "Todos nós temos o mesmo Espírito da fé"? [...] Da mesma forma São Paulo repreende a São Pedro como alguém que erra (Gl 2.11). Por isso cabe a todo cristão assumir a fé, de forma a compreendê-la e defendê-la, bem como a condenar todos os erros (LUTERO, 2016, p. 287).

A obra em si é permeada de uma interpretação crítica frente à igreja romana e seus dogmas, formulando também as possíveis bases para um nacionalismo alemão vindouro. As críticas se dariam às muralhas que "circundaram os romanistas": Primeiramente a ideia de que o poder eclesiástico estaria acima do poder secular; em segundo lugar, o dogma de que ninguém pode interpretar as sagradas escrituras se não o Papa; e como terceiro ponto, o dogma de que somente os Papas podem celebrar concílios (LUTERO, 2016, p. 281). As fortes

críticas de Lutero, a rápida divulgação da obra (segundo os tradutores a primeira edição teve suas cópias esgotadas em uma semana) contribuíram em muito para o rompimento com a igreja romana, e até mesmo ao propor uma igualdade entre os homens em uma sociedade de base estamental, este abriu portas às revoltas camponesas, das quais Lutero foi crítico.

De toda forma, a ideia do sacerdócio universal, da livre interpretação da escritura é entendida como um dos alicerces de todo o protestantismo, abrindo caminho para aquilo que viria a ser a célula. Em que pese à importância disto, outros elementos da narrativa histórica de Lutero podem servir para alguma forma de associação com as células. Lutero defendeu uma ideia de educação e de vida familiar, na qual os pais seriam incumbidos de dar o ensinamento cristão aos filhos em casa, no seio familiar. Outro ponto é que o próprio Lutero fez diversas reuniões com convidados e visitantes, nos quais compartilhavam ensinamentos e histórias. No caso estas ficaram registradas como *Conversas a Mesa*, que segundo Delumeau seriam mais de sete mil (DELUMEAU, 1989, p. 99).

Mesmo que não determinado claramente como fator constitutivo para uma ideia de célula, seja pelos autores que a estudam, seja pelos grupos, a noção de sacerdócio universal, é um elemento base, constitutivo da fé protestante. Sem o sacerdócio universal, não haveria noções independentes de fé, interpretações diversas e a formação de uma pluralidade gigantesca de grupos, congregações, comunidades e denominações, que nasceram e se transformaram no protestantismo atual. Não é gratuito o uso da noção de sacerdócio universal que faço na medida em que noções de autonomia, livre interpretação e individualismo no ambiente da célula tem como raiz o sacerdócio universal.

### **2.1.2 – O pietismo**

O contexto alemão do século XVII foi palco de um movimento de renovação, em parte, dentro do próprio luteranismo, o pietismo. Após a guerra dos trinta anos, e a devastação que esta provocara ao continente este surge como um movimento centrado na importância da experiência individual do fiel com Deus e de retorno a um cristianismo apostólico e dos reformadores (COSTA, 1999, p. 3). Philip Jacob Spener, em sua principal obra, *Pia Desideria*, define a proposta dos pietistas centradas na experiência individual e na formação de pequenos grupos.

O movimento tem início com Spener na preocupação do rompimento com a ortodoxia predominante na teologia e nas igrejas alemãs da época. Grande admirador de Lutero, Spener defendia a importância do sacerdócio universal de todos os crentes, para isso deu início a reuniões de pequenos grupos de fiéis que ficaram conhecidas como colégios de piedade (*collegiapietatis*). Segundo Delumeau:

Pastor em Frankfort, ele verificou a ignorância religiosa da população, começou a explicar os catecismos e empenhou por outro lado seus auditores em não se contentarem com o formalismo estéril. Seguidamente em 1670, lançou a forma de pequenas assembleias de edificação mútua (*collegiapietatis*) em que se reunia uma vez por semana a elite de seus paroquianos. O número crescente de participantes fez com que se instituíssem reuniões especiais para mulheres e meninas. Por as pessoas que se dirigiam a estes conventículos da massa de fiéis, foi lhes dado como alcunha o nome de “Pietistas” (DELUMEAU, 1989, p. 240).

Esses colégios de piedade espalharam-se grandemente por toda Alemanha, mas não sem controvérsias. Eram estruturados na leitura bíblica e no estudo do *catecismo menor* de Lutero e realizados semanalmente nas residências dos próprios fiéis. Spener entendia a importância da vivência de fé, da experiência individual e, baseado no sacerdócio universal, na diminuição da separação entre leigos e clérigos (GONZÁLEZ, 1984, p. 158). A decorrência dessas práticas ligadas à livre interpretação, fizeram surgir entre os grupos teses que eram vistas como heréticas (os quais Spener era crítico) pelo luteranismo institucionalizado. A rejeição e até mesmo a perseguição aos pietistas foi um dos elementos do embate entre ortodoxos e pietistas. Paul Tillich explica um dos pontos centrais do embate entre os grupos:

O pietismo também tinha sua teologia, mas uma teologia que em geral aceitava a tradição ortodoxa, da mesma forma como movimento avivalista americano, apenas tornando-a menos teologicamente relevante por causa dos desvios fundamentalistas e da sua primitivização. Entretanto, o pietismo lutou contra a ortodoxia na própria base da ortodoxia; e essa luta foi longe e amarga. Permitam-me ilustrar o que estou dizendo. Debatia-se a respeito da *theologiairregeneratorum*, da teologia dos irregenerados, dos que não tinham ainda nascido de novo. Os ortodoxos diziam que a teologia era uma ciência objetiva e que, por isso, qualquer pessoa capacitada poderia escrever teologias perfeitamente válidas sem necessidade do novo nascimento. O pietismo dizia: “Não, isso é impossível; é preciso que o teólogo tenha nascido de novo e relação a tudo o que faz e fala; só se pode ser teólogo depois da experiência da regeneração”. Os ortodoxos replicavam: “Como é que vocês sabem, fora de qualquer dúvida, que já foram regenerados? Podemos considerar qualquer experiência emocional como verdadeiro novo nascimento? Não é a regeneração um processo sob orientação do espírito divino que não nos permite fazer uma clara distinção entre o antes e o depois?” (TILLICH, 1999, p. 49).

Essa centralidade da experiência individual talvez seja o ponto no qual podemos perceber a influência do pietismo no protestantismo que vingaria nos séculos seguintes. Não só isso, mas uma preocupação com a postura de vida do qual Costa (1999, p. 5) trata como cultivo da vida espiritual. Essa importância do novo nascimento, não só como uma questão de debate teológico, mas como uma reformulação de visão de mundo, fazem que percebamos no pietismo uma influência gigantesca no protestantismo, que mesmo não recebendo o devido destaque traz bases que influenciaram diversos movimentos, como os morávios e o

metodismo de Wesley.

Outro elemento importante que Gonzáles e Costa dão destaque é a importância do vigor missionário que este movimento deu impulso. Com August Herman Francke deram-se iniciativas missionárias que levaram os primeiros missionários cristãos não católicos à Índia (COSTA, 1999, p. 6). Neste aspecto, segundo Gonzáles, o pietismo rompe novamente com a ortodoxia que não deu importância a questão missionária (GONZÁLEZ, 1984, p. 162). Todos estes elementos, não vieram senão sem peso. Em muitos aspectos a descentralização e a livre interpretação levaram estes grupos a construir suas próprias interpretações, que em alguns casos rompia de fato com o luteranismo. Essa pluralidade gerava conflitos, nos quais alguns grupos eram tratados como heréticos. Spener, ainda tentaria formas de centralizar o movimento tentando realizar os colégios de piedade nos templos ao invés das casas, mas não teve sucesso.

De todas suas características que podemos perceber enquanto, no mínimo, influenciadoras do cristianismo protestante moderno, talvez as principais que caberiam à associação com as células na atualidade seriam a ideia dos colégios de piedade e importância da experiência individual. Os colégios de piedade seriam prelúdios de uma ideia de célula ou culto no lar. Reuniões nos lares, com fins de edificação mútua e estudo bíblico. A semelhança é clara, mas há diferenças que talvez se liguem na forte sistematização atual, assunto o qual retornaremos futuramente. A experiência individual por sua vez é uma estrutura basal que vai permear grande parte do protestantismo.

### **2.1.2 – John Wesley e as sociedades metodistas.**

A Inglaterra do século XVIII foi palco de diversas transformações econômicas e sociais que estruturaram, principalmente a partir da segunda metade deste século, o que ficou caracterizado como Revolução Industrial. Uma das marcas desse fenômeno deu-se na explosão da população urbana nas cidades e o declínio do campo como eixo econômico central. O mundo da fábrica, da produtividade rigidamente cronometrada tomava forma, do trabalho assalariado, de prosperidade sem igual, mas ao mesmo tempo com condições de vida muito duras para o povo mais pobre. Este ambiente seria propício para proliferação de diversas ideias e novas demandas sociais. O Iluminismo, por exemplo, deu a força intelectual que resultou na Revolução Francesa. O século das Luzes é marcante em vários sentidos, e no que tange à religião não seria diferente.

O metodismo, capitaneado principalmente pelas figuras dos irmãos, Charles e John Wesley teve grande influência na sociedade inglesa, e no mundo em relação ao tipo de protestantismo que se ampliaria nos séculos seguintes. No contexto da Inglaterra, alguns

historiadores vão procurar mostrar como este movimento foi influente a ponto de ser um fator para que uma ebulição social como a Revolução Francesa não alcançasse aquele país, teoria que Hobsbawm (2014) e Thompson (2011) até fazem questão de citar, porém discordam em suas análises sobre o fenômeno<sup>8</sup>. A trajetória pessoal de John Wesley sintetizaria bem uma variedade de exemplos da influência do movimento metodista sobre o protestantismo na atualidade, contudo daremos destaque a dois elementos que podem colaborar com essa proposta de análise: a experiência do coração aquecido e as *classes* nas sociedades metodistas.

A experiência do coração aquecido foi um dos principais gatilhos que levaria Wesley a avançar no seu trabalho missionário, uma das bases do metodismo da importância da experiência interior individual na visão de Wesley. Neste sentido a aproximação com os morávios é determinante no trabalho de John Wesley. O metodismo como grupo/sociedade já havia sido estabelecido, como citado anteriormente e Wesley também já havia feito sua viagem missionária. Essa ideia de experiência individual foi marcante desde o pietismo, e essa influência alcançou também os morávios a partir de Zinzendorf. O contato de John Wesley com os moráveis deu-se na sua viagem para a América e a partir dela Wesley manteve contato com os moráveis através o líder morávio Peter Böhler. Os relatos tratam de um John Wesley, confuso e ainda abalado após o insucesso de sua viagem missionária a América. O contato com os morávios gerará neste uma forma de inquietação em relação a questões teológicas e de fé. Em um determinado dia, numa reunião de estudo e oração de um grupo morávio, o qual Wesley relata não estar inicialmente predisposto a ir, este relata durante a reunião ter sentido o coração aquecido e a certeza das respostas à sua insegurança. Essa experiência individual tem uma centralidade tão marcante que pode ser vista como parte das questões de introdução nas *classes* do metodismo como mostra Helmut Renders:

Algumas das questões propostas a cada um antes de ele ser admitido entre nós podem ser para este efeito: 1. Você tem o perdão dos seus pecados? 2. Você tem paz com Deus, através de nosso Senhor Jesus Cristo? 3. Você tem o testemunho do Espírito de Deus com o seu espírito, que você é um filho de Deus? 4. O amor de Deus é derramado no seu coração? 5. Não tem pecado, interior ou exterior, domínio sobre você? 6. Você deseja ser informado de suas falhas? 7. Você deseja ser informado de todos os seus defeitos, e obviamente a origem? 8. Você deseja que cada um de nós lhe diga, de

---

<sup>8</sup> É importante compreender que tanto Hobsbawm (2014) quanto Thompson (2001) ao construírem suas análises acerca da revolução industrial relatam acerca desse tema, principalmente do debate na historiografia britânica, mas não aprofundam neste de fato. Em Hobsbawm como a proposta foi de construir uma perspectiva geral (Hobsbawm, 2014, Cap. 12) do contexto religioso no período, não há um aprofundamento em relação a esse assunto em específico, somente tratando do caráter conservador do metodismo em relação a outros movimentos religiosos protestantes. Já no caso de Thompson, este ainda constrói em um capítulo específico (THOMPSON, 2011, Cap. 2) uma análise acerca da relação entre a religião e Revolução Industrial, mas seu enfoque está em perceber as relações que se deram entre os movimentos religiosos e as organizações de trabalhadores e o início do movimento sindical, ainda que trate dos debates da historiografia sobre o metodismo, sua ligação com as classes mais pobres e seu perfil conservador. Thompson ainda assim, trata dessa relação do metodismo e a não ebulição de uma revolução nos moldes da francesa no território inglês de forma breve, sem se aprofundar no debate (p.50-51).

tempos em tempos, o que quer que esteja em seu coração a seu respeito? 9. Considere! Deseja que lhe digamos tudo quanto pensamos, o que tememos, o que ouvimos a seu respeito? 10. Você deseja que, ao fazer isso, cheguemos o mais perto possível, que devemos direto ao ponto e procurar seu coração até o fundo? 11. É seu desejo e estar designado nesta e em todas as outras ocasiões, inteiramente aberto, de modo a falar tudo o que está em seu coração sem exceção, sem disfarce e sem reservas?<sup>9</sup> (RENDERS 2002, p. 72).

Ao dar destaque à importância de uma ideia de convicção, de consciência sobre pecado, salvação, o amor de Deus, Wesley traz a forçado indivíduo ao processo de conversão, de uma convicção de força interna, ligada muito mais àquilo que se sente que a uma ideia racional da fé. Isso não retira o elemento racional, mas questões como “o amor de Deus é derramado no seu coração?” (RENDERS 2002, p. 72) são claras no sentido de tornar o foco em processo individual interior, em muito, próximo ao pietismo. Contudo neste capítulo não tenho a pretensão de tratar do aspecto fenomenológico da experiência religiosa de Wesley, o ponto aqui é dar destaque de como a partir desta experiência este vai pontuar a importância da questão interior como elemento central na vida religiosa.

As *classes*, por sua vez, foram uma estrutura de base organizacional de grande importância durante os primeiros anos do metodismo. Segundo Paulo Mattos (2003), Wesley não tinha a pretensão inicial de tornar estas uma estrutura de organização de fato, a intenção inicial era criar grupos para recolhimento de doação para quitação da dívida da construção da capela metodista local (MATTOS, 2003, p. 150). Mattos também fala como a ligação com os grupos morávios manteve-se no trabalho de Wesley exatamente até 1742 (quanto Wesley dá início às *classes*), o afastamento deu-se por questões pragmáticas e teológicas:

Os novos desenvolvimentos teológicos e as novas experiências pastorais de Wesley o forçaram a abandonar em 23 de julho de 1740 a Sociedade de Fetter Lane, que havia formado junto com Peter Böehler em 1738, e a reforçar o seu trabalho na Sociedade Unida de Bristol, organizada em 11 de julho de 1739, e na Sociedade da Fundação, a primeira sociedade genuinamente metodista estabelecida por ele em Londres em dezembro daquele mesmo ano. Gradualmente Wesley foi introduzindo, na prática de ambas sociedades, revisões e mudanças no modelo morávio. As diferenças contextuais entre a Alemanha e a Inglaterra tornaram praticamente impossível para Wesley e seu povo adotar as disciplinas morávias de

---

<sup>9</sup> Some of the questions proposed to every one before he is admitted among us may be to this effect: — 1. Have you the forgiveness of your sins? 2. Have you peace with God, through our Lord Jesus Christ? 3. Have you the witness of God's Spirit with your spirit, that you are a child of God? 4. Is the love of God shed abroad in your heart? 5. Has no sin, inward or outward, dominion over you? 6. Do you desire to be told of your faults? 7. Do you desire to be told of all your faults, and that plain and home? 8. Do you desire that every one of us should tell you, from time to time, whatsoever is in his heart concerning you? 9. Consider! Do you desire we should tell you whatsoever we think, whatsoever we fear, whatsoever we hear, concerning you? 10. Do you desire that, in doing this, we should come as close as possible, that we should cut to the quick, and search your heart to the bottom? 11. Is it your desire and design to be on this, and all other occasions, entirely open, so as to speak everything that is in your heart without exception, without disguise, and without reserve?[tradução minha].

Herrnhut baseadas, segundo o próprio Wesley, em princípios teológicos que não respondiam aos desafios e oportunidades enfrentados pelo reavivamento metodista na Grã-Bretanha (MATTOS, 2003, p. 149).

A ideia das classes foi base por muitos anos na estrutura metodista. É importante compreender que o movimento metodista de partida não tinha pretensão de um rompimento com a Igreja Anglicana, o movimento era “de renovação da Igreja – *ecclesiola in ecclesia*” (MATTOS, 2003, p. 151). Assim, sociedades não eram caracterizadas como igrejas<sup>10</sup>, somente no final do século XVIII e com a expansão do movimento à terras americanas que esta vai se estruturar como uma igreja independente de fato.

A organização dessas *classes* deu-se em grupos estruturados de doze pessoas, que se reuniam para estudo, oração, cânticos, confissão e admoestação mútua. As sociedades metodistas eram uma representação total dos grupos de membros metodistas em um local, próximo ao que se tem hoje como uma igreja local. As *classes* por sua vez era uma subdivisão destas sociedades em grupos menores, e a adesão a uma sociedade implicaria uma adesão a uma classe obrigatoriamente (RENDERS 2002, p. 71). Nestas os membros trocariam experiências através de questões sobre fé e vivência de valor pessoal. Segundo Renders:

*A dinâmica desses grupos era marcada pela troca de experiências a partir de perguntas frequentemente repetidas, desde 1744, inclusive nas Regras Gerais. A classe examinava-se a partir dessas perguntas e motivou-se, frequentemente e de forma mútua, a obedecer às Regras Gerais que forem lidas, no mínimo uma vez por ano, diante de toda sociedade. Os/as integrantes das classes tinham experiências espirituais diferentes. Nelas encontravam-se pessoas na busca da fé e pessoas com a certeza da fé. A partir das perguntas, todas elas trocavam suas experiências pessoais, inclusive o(a) líder da classe. Temos então aqui um processo mútuo, em que um(a) líder cuidava, em primeiro lugar, do processo mútuo. Além disso, compartilhava também a sua experiência pessoal, com os seus altos e baixos. Assim, falavam todos/as das suas derrotas como das suas vitórias, na busca de crescimento pessoal. A organização das classes seguiu uma lógica geográfica para atender aos problemas de locomoção.*(RENDERS 2002, p. 71-72).

A além das classes havia as *bands*, que se caracterizavam por ser reuniões como as classes destinadas à públicos mais amadurecidos de “pessoas que tinham certeza da fé”. Por fim, também havia as *selected bands*, grupos nos quais, segundo Renders os membros buscariam a perfeição da fé (RENDERS 2002, p. 72). O que tanto Helmut Render (2002) quanto Paulo Mattos (2003) mostram é que a manutenção desses sistemas de *classes* deu-se principalmente durante o período de vida de Wesley e manteve-se, principalmente, no contexto da Inglaterra. Em meados da década de 1780, as *bands* já não eram aplicadas. Com a

---

<sup>10</sup> Hobsbawm quanto analisa os movimentos religiosos no período da revolução industrial, por exemplo, classifica essas sociedades metodistas como seitas (HOBSBAWN, 2014, p. 354).

expansão missionária para América do Norte essa forma de organização perdeu espaço para outros modelos de trabalho como as escolas dominicais. Já em meados do século XIX o sistema de classes já não era usado no metodismo na Inglaterra e na América do Norte. No Brasil, a atuação metodista deve-se à missionários de origem Norte americana, por isso não são relatadas aplicações do modelo de classe.

Podemos perceber nesta forma estruturalmente organizada construída com as classes uma semelhança clara com as células. Mais que a experiência individual, a estrutura de fato propõe a construção de uma experiência de vida coletiva. Nas palavras do próprio Wesley:

Tal sociedade nada mais é do que um grupo de pessoas que têm a aparência, mas buscam a eficácia da misericórdia, unidas com o propósito de orar juntas, receber a palavra de exortação e cuidar umas das outras com amor, ajudando-se mutuamente a cuidar da sua salvação (WESLEY; WESLEY,1996, p. 51-52)

Apesar de manterem-se na estrutura metodista com decorrer dos anos, as classes metodistas são expostas em matérias e blogs na internet como uma das fontes de inspiração para o uso das células na atualidade. Nesse ponto Mattos, teólogo e bispo da Igreja Metodista no Brasil, faz uma forte crítica em seu artigo:

No que diz respeito à eclesiologia, uma das inovações promovidas por algumas dessas novas igrejas pentecostais, resultantes da alta e, por vezes, agressiva e violenta competição do mercado dos bens religiosos, é o movimento (visão) G-12, que chega até mesmo a invocar pretensas raízes wesleyanas, mas que, de fato, tem se constituído numa estratégia que promove e intensifica um tipo de evangelismo divisivo, autoritário e sectário, que está canibalizando muitas igrejas locais e provocando dolorosas divisões no Corpo de Cristo (MATTOS, 2003, p.159)

Não nos cabe aqui tratar da validade ou não da crítica apontada por Mattos, nosso caminho, como apontamos desde o começo, é buscar ligações históricas em movimentos do cristianismo no passado, de forma que nos levem às influências que auxiliaram na formação da ideia de célula e de culto nos lares nos tempos contemporâneos. Como mostramos, do metodismo podemos tirar uma forte organização nas classes, além da importância da experiência individual como um eixo sob o qual o protestantismo vai se desenvolver nas décadas seguintes, principalmente nos Estados Unidos.

## **2.2 – O evangelicalismo norte-americano e o protestantismo no Brasil**

A chegada do protestantismo no Brasil não pode ser explicada sem a compreensão do papel deste na sociedade norte-americana. Desde o início da colonização o elemento religioso teve papel decisivo no perfil dos colonizadores. O crescimento do protestantismo na Europa, não ocorreu sem custos, sejam em grandes conflitos entre estados como a Guerra dos Trinta Anos, sejam em conflitos internos como guerras civis ou ondas de perseguições religiosas.

Deste cenário diversos grupos se propuseram a fazer do novo mundo, da América, um espaço que permitiu a liberdade de crença e a oportunidade de uma nova vida longe dos problemas do mundo europeu.

Nas colônias que se firmaram no território que hoje compõe os Estados Unidos, fixaram-se grupos anglicanos, puritanos, quakers, batistas, presbiterianos, luteranos, morávios, entre outros. Neste novo mundo a influência da religião na sociedade é determinante para construção dos primeiros códigos legislativos locais, na forma de colonização e na relação destes grupos com os nativos.

Historicamente há alguns períodos chave, entre os séculos XVIII e XIX, que podem ser delimitados em relação ao protestantismo nos Estados Unidos após o estabelecimento das colônias: um avivamento no século XVIII marcado pela progressiva formação de um protestantismo americano; após a independência, um segundo avivamento, já no início do século XIX que dura aproximadamente até a Guerra Civil Norte Americana, marcado pela expansão das missões e dos *camp meetings*; um período após Guerra Civil norte-americana que dura até as primeiras décadas do século XX, que tem como marca principal a transformação social decorrente da urbanização no qual se dá a emergência do evangelicalismo e a explosão do pentecostalismo já no início do século XX; e por fim, também no início do século XX, no pós-Primeira Guerra com surgimento dos grupos fundamentalistas protestantes.

Não é gratuito o uso que se faz destas periodizações, pois ao entendê-las, mesmo que de uma forma resumida, buscamos entender a formação dos grupos protestantes no Brasil, haja vista que a expansão destes não se deu sem a forte presença de missionários vindos em sua maioria da América do Norte. Outro ponto é perceber que relação que se estabelece entre grandes conflitos históricos, como a Guerra Civil norte-americana por exemplo, e os avivamentos do protestantismo. O foco central que daremos nos tópicos seguintes será no protestantismo norte-americano que emerge na segunda metade do século XIX e passa por diversas transformações nas décadas seguintes até o surgimento do fundamentalismo protestante. Outro aspecto se dá em compreender a chegada deste no Brasil, e como essa forma de pensar protestante influenciou as formas de protestantismo no Brasil até os dias de hoje. A relação com as células vem em um sentido de entender a visão de mundo particular do protestantismo formado no Brasil, as influências internas e externas que deram resultado a essa visão de mundo e nas possíveis estruturas organizacionais protestantes que tenham tido origem nos Estados Unidos e chegaram, e até mesmo, transformaram-se na atualidade.

O que deve ser salientado é que o evangelicalismo, ou neo-evangelicalismo, nascido

naquele país teve elementos que marcaram o tipo de protestantismo que se formou no Brasil. Desvalorizar a influência que este produziu na visão de mundo protestante brasileira, distorce a compreensão do protestantismo brasileiro. Conceitos que se firmaram com evangelicalismo, como a centralidade da experiência individual, a inerrância bíblica, a dimensão mística dos dons do espírito santo, e até mesmo funções práticas, como relações que estes estabeleceram através de associações interdenominacionais, entre outros conceitos, são elementos presentes no protestantismo brasileiro e que tem uma origem clara no protestantismo norte-americano. A proposta assim é entender como se deu a formação dessa visão de mundo protestante que chegou ao Brasil e muitas das bases e estruturas que irão formar a experiência das células.

### 2.2.1 – O evangelicalismo e fundamentalismo

Se o metodismo<sup>11</sup> dos irmãos Wesley trouxe um novo vigor na fé protestante na Inglaterra em meio a uma época de revoluções culturais, sociais e principalmente econômicas, no mesmo século, na América do Norte, outro pregador inglês vai ter papel de grande importância nos avivamentos que ocorreram no período antes da independência americana, George Whitefield. Este ainda foi ligado à de John e Charles Wesley no início do movimento metodista, mas rompeu com estes, principalmente, por ter uma interpretação calvinista em relação à salvação, enquanto os Wesley eram arminianistas. Whitefield teve grande importância nos anos iniciais do metodismo ao introduzir ideias de pregação ao ar livre para grandes públicos de pessoas simples, dando foco a outros grupos não costumeiramente alvos da pregação. Se a pregação antes muitas vezes dava foco aos grupos letrados e emergentes como a burguesia dos países europeus, a partir desse movimento o papel da fé em relação às populações mais simples vai progressivamente sendo transformado. Nas ainda terras coloniais, em meados de 1700, onde a vida urbana ainda não tinha a centralidade que iria tomar no século posterior, Whitefield teve um papel importante com suas pregações e campanhas para o avivamento protestante, principalmente na Nova Inglaterra.

No século seguinte, após a independência, uma forma de protestantismo de características particularmente norte-americano já havia se estabelecido. Deu-se já no início do século uma segunda onda de avivamento. Inicialmente as *camp meetings* foram de grande importância. Estas eram reuniões que duravam vários dias, em tendas ou ao ar livre, em locais mais afastados da zona urbana, algo que poderia ter alguma semelhança aos retiros

---

<sup>11</sup> O metodismo na Inglaterra até os finais do século XVIII permaneceu como um movimento estabelecido dentro da estrutura da igreja anglicana, e por mais que este fosse independente em diversos sentidos, fazia parte de uma ideia de *ecclesiola in ecclesia*, uma igreja dentro da igreja maior. Este foi romper de fato com o anglicanismo somente na década de 1780, isso na Inglaterra, pois nas ainda colônias britânicas da América, este foi estabelecido desde o início como uma denominação independente, assim os como diversos outros grupos que migraram para o continente anteriormente buscando liberdade religiosa.

protestantes na atualidade. Nestas reuniões, diversos pregadores de denominações diferentes se revezavam em pregações com forte apelo à experiência pessoal e a emotividade. Douglas Sweeney trata um pouco do tema:

As reuniões de acampamento floresceram pela primeira vez no início do século XIX, tornando-se rapidamente um pilar do evangelismo rural. Elas se caracterizavam como acampamentos onde os pioneiros se reuniam para a pregação do evangelho, educação cristã e vívida comunhão. Plataformas de madeira eram erguidas em vários locais ao redor do acampamento. As carroças e tendas dos participantes geralmente contornavam o perímetro. A programação de serviços consistia em um cruzamento entre uma renovação e uma celebração, com estimulantes pregações interativas, música popular, comida e diversão. As reuniões geralmente começavam no meio da semana, duravam quatro ou cinco dias e terminavam no domingo com uma celebração especial de comunhão. Elas desempenharam um papel precioso na vida daqueles sem igreja. Milhares de pessoas compareceram, fazendo dessas reuniões os eventos sociais mais significativos da fronteira (SWEENEY, 2005, p. 81)<sup>12</sup>.

O crescimento do protestantismo no século XIX foi marcante. Mais que a expansão de uma religião ou denominação, naquele país, o que se observou foi a formação de uma visão de mundo com influência direta sobre a cultura e política norte-americanas que permanece até os dias de hoje. A ideia do destino manifesto ou as raízes do patriotismo americano, não pode ser pensada se perceber a força de um protestantismo de características marcadamente americanas. Estruturalmente não havia uma instituição religiosa dominante, no século XVIII os congregacionais eram os mais numerosos. Já em meados do século XIX esses são ultrapassados em número pelos metodistas, e no século XX os batistas tornam-se maioria (KLEIN, 2004, p. 87-93). Esse protestantismo caracteristicamente norte americano que emerge no século XVIII comumente vai ser denominado como Evangelicalismo. George Marsden traça um perfil inicial desses:

"Evangélico" (do grego para "Gospel") eventualmente tornou-se o nome comum britânico e americano para os movimentos de reavivamento que atravessaram o mundo de língua inglesa e em outros lugares durante os séculos XVIII e XIX. O centro da boa nova evangélica era o anúncio da obra salvadora de Cristo por meio de sua morte na cruz e a necessidade de pessoalmente confiar nele para a salvação eterna (MARSDEN, 1991, p. 2)<sup>13</sup>.

É na segunda metade do século XIX que esses grupos vão passar por transformações, decorrentes do cenário político, social e econômico na América. O primeiro ponto marcante dessa transformação é Guerra Civil norte-americana (1860-1865). A devastação causada pelo conflito gerou grande impacto na sociedade: aproximadamente seiscentas mil pessoas

---

<sup>12</sup> Camp meetings first flourished in the early nineteenth century, quickly becoming a pillar of rural evangelicalism. They featured campgrounds where pioneers would meet for gospel preaching, Christian nurture, and lively fellowship. Wooden platforms were erected at multiple sites around the camp. The wagons and tents of the participants usually skirted the perimeter. The schedule of services consisted of a cross between a revival and a country hootenanny, with peppy, interactive preaching, folk music, food, and fun. The meetings typically commenced during the middle of the week, lasted four or five days, and ended on Sunday with a special celebration of communion. They played a precious role in the lives of those without a church home. Thousands of people attended, making these meetings the most significant social events on the frontier (SWEENEY, 2005, p. 81) [Tradução minha].

<sup>13</sup> "Evangelical" (from the Greek for "gospel") eventually became the common British and American name for the revival movements that swept back and forth across the English-speaking world and elsewhere during the eighteenth and nineteenth centuries. Central to the evangelical gospel was the proclamation of Christ's saving work through his death on the cross and the necessity of personally trusting him for eternal salvation (MARSDEN, 1991, p. 2) [Tradução minha].

morreram; as populações escravizadas do Sul alcançaram a liberdade (o que de fato não significou a plenitude dos direitos civis para com estes); o modelo econômico das *plantations* escravistas exportadoras do Sul perdeu espaço para a industrialização que se expandia a partir do Norte. Também em consequência destes fatores, um segundo ponto é marcante nesse processo de transformação: a América vai passar por um processo de expansão econômica que é classificado por alguns historiadores como Segunda Revolução Industrial. A reconstrução do país após a guerra civil, aliada a expansão territorial que já vinha acontecendo desde o início daquele século e a chegada de uma gigantesca população de imigrantes vindo da Europa, levou este país a tornar-se, já na virada do século XIX para o XX, uma das maiores potências econômicas mundiais, papel que vai se solidificar definitivamente após a Primeira Guerra Mundial.

Por força desta transformação social o modelo de vida urbana passou a ser predominante. As igrejas americanas iriam passar por esse processo de transformação também. Já em meados do século XIX se dará início a diversas empreitadas missionárias e cruzadas evangelísticas, que vão expandir-se para o resto do mundo. O protestantismo que surge no Brasil vai ser em grande parte, resultado deste fenômeno. São formadas associações interdenominacionais e seminários teológicos que dão as bases para o pensamento protestante na América do Norte. Nesse processo, o qual George Marsden (1980) trata com brilhantismo, apesar da pluralidade de grupos, associações e dominações, não haveria um elemento que gerasse controvérsia entre estes a ponto de caracterizar rupturas até a publicação e repercussão da obra de Charles Darwin, *A origem das espécies* (1859)<sup>14</sup>.

Seminários, textos, livros e diversos tipos de materiais foram feitos a fim de criticar as ideias que o darwinismo trazia para sociedade. Surgia assim um ponto de divisão no meio protestante. Esse cenário econômico e social do final do século XIX e início do XX levou boa parte dos grupos protestantes a posicionarem-se de forma a desvalorizar, e até mesmo questionar a validade do pensamento científico. Forma-se uma oposição entre fé e ciência, que foi se agravando com decorrer dos anos. A sociedade passa gradualmente por um processo de secularização em diversas instâncias, contudo a força política do protestantismo se mantém viva, agora em oposição a este pensamento científico. O velho protestantismo americano que Marsden (1980) define como calcado na “fé, ciência, bíblia, moralidade e civilização” (p.17) vai perdendo força para uma religião alicerçada na experiência emocional,

---

<sup>14</sup>A teoria da evolução causaria um forte abalo nas estruturas do protestantismo naquele período e é daí que vão se dar início as principais rupturas no meio. Teólogos, que ficariam posteriormente caracterizados como liberais, vão propor conciliações com darwinismo a fim de fazer um diálogo entre fé e ciência. Por outro lado, diversos grupos vão trilhar um caminho definitivo de ruptura, levando a experiência de fé pessoal a ter a centralidade definitiva em uma visão de mundo protestante.

e esta forma de ver o mundo vai ser propagada através das associações e dos missionários que vão se direcionar a diversas partes do mundo.

O Papel de Dwight L. Moody por exemplo vai ser marcante no tipo de protestantismo que cresce na América nos finais do século XIX. “Ele parecia um homem de negócios; ele se vestia como um homem de negócios; ele tomou a reunião como um homem de negócios” (MARSDEN, 1980, p, 32) dizia um pastor elogiando Moody. Marsden trata um pouco de como Moody chega a formar um império de divulgação desse tipo de protestantismo:

(...) a YMCA, em vez de qualquer denominação, deveria ser o principal contato formal de Moody com a comunidade cristã era indicativo de uma tendência importante no evangelicalismo americano, muito promovida pelo próprio Moody. Durante o despertar da primeira metade do século, um "império" de organizações evangélicas independentes floresceram para apoiar as missões domésticas e estrangeiras, a publicação e distribuição de Bíblias e literatura cristã, escolas dominicais, instituições de caridade e reformas da maioria dos notórios vícios. Como o YMCA, muitos desses programas foram importados da Inglaterra. Além disso, como a YMCA, eles eram organizações extra-eclesiais, muitas vezes com liderança leiga, recrutando voluntários para apoiar causas específicas (MARSDEN, 1980, p. 34)<sup>15</sup>.

Associações como a YMCA, *Young Men's Christian Association*, por exemplo, a qual o próprio Moody foi presidente local (MARSDEN, 1980, p. 34) tiveram um papel importante na divulgação e propagação desse tipo de pensamento protestante. Na América do Norte, desligadas de um vínculo denominacional definido, o papel destas, associado a ideia de um *self mademan*, deram força para formação de um pensamento caracteristicamente protestante nos Estados Unidos. Esse pensamento, por sua vez, se estruturava cada vez mais desassociado do pensamento científico da época, dando bases para o fundamentalismo que iria se formar já no início do século XX. De certa forma Moody poderia ser visto como um pré-fundamentalista. Segundo Marsden:

A contribuição de Moody para o fundamentalismo emergente era grande e complexa. Moody era um progenitor do fundamentalismo, poderia até argumentar que ele era seu principal progenitor. Ele acreditava na infalibilidade bíblica e no pré-milenarismo. Ele fez o mesmo que qualquer outro na América para promover as formas de ensino de santidade e a ênfase ética que foram aceitas por muitos fundamentalistas. Seus associados mais próximos tinham virtualmente todos os traços do fundamentalismo posterior, e muitos deles participaram diretamente da organização do movimento fundamentalista no século XX. No entanto, Moody não tinha a trilha que era essencial para um "fundamentalista" - ele era inalteravelmente contrário à controvérsia. Moody era um ativista pragmático, determinado que nada deveria impedir a pregação do Evangelho com eficácia (MARSDEN, 1980, p. 33)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> That the YMCA rather than any denomination should be Moody's main formal contact with the Christian community was indicative of an important tendency in American evangelicalism, greatly furthered by Moody himself. During the awakening of the first half of the century an "empire" of independent evangelical organizations had burgeoned to support home and foreign missions, publication and distribution of Bibles and Christian literature, Sunday schools, charities, and reforms of most of the notorious vices. Like the YMCA, many of these programs were imported from England. Also, like the YMCA, they were extra-eclesiastical organizations, often with lay leadership, enlisting volunteers to support specific causes (MARSDEN, 1980, p. 34) [Tradução minha].

<sup>16</sup> Moody's contribution to emerging fundamentalism was both large and complex. Moody was a progenitor of fundamentalism it could even be argued that he was its principal progenitor. He believed in Biblical infallibility and premillennialism. He did

O estilo pragmático de Moody cedeu espaço para a disputa. Já no início do século XX, já na década de 1910, mas principalmente depois da Primeira Guerra Mundial. Devido ao cenário e as questões das quais já tratamos, dois blocos vão se estruturar no evangelicalismo americano. De um lado aqueles associados à teologia liberal, e do outro, os grupos de correntes teológicas conservadoras. Segundo Marsden também poderiam ser associados com as posturas políticas progressistas e conservadoras respectivamente (MARSDEN, 1991, p. 30). Progressivamente outros elementos vão se inserindo nesse processo: a luta pelos direitos das mulheres; a questão dos direitos civis dos negros; os avanços científicos que colocam em xeque o discurso alicerçado na Bíblia; e o mais impactante de todos: a Primeira Guerra Mundial e suas “consequências fizeram com que essa comunidade cambaleasse por duas décadas e, quando se recuperou em certa medida após a Segunda Guerra Mundial, não foi a mesma coisa” (MARSDEN, 1980, p. 51).

A reação do conservadorismo caminhou num sentido que levaria a uma cisão definitiva. Um primeiro elemento do qual Marsden trata nesse processo é o dispensacionalismo, calcado na interpretação da escatologia cristã sobre a segunda vinda física de Cristo, no qual envolveria o arrebatamento da igreja cristã e a restauração do povo de Israel. Aliado a isso vem a ideia da inerrância bíblica e a interpretação literal das profecias (MARSDEN, 1991, p. 40), algo que já podia ser visto em Moody por exemplo. Um segundo ponto dessa reação foi movimento de santidade (*holiness*):

Um segundo grande movimento evangélico inovador - o movimento de santidade - pode ser entendido como uma imagem espelhada de outro tema modernista - a ênfase na moralidade. Quando os liberais enfatizavam a ética, eles tipicamente falavam das tendências naturais para o bem em todas as pessoas. O cristianismo poderia cultivar essas tendências e levá-las a bom termo. O movimento paralelo de santidade também acentuou a ética, mas com ênfase oposta. A obra sobrenatural do Espírito Santo foi essencial para superar as tendências naturais. Além disso, enquanto os liberais falavam de cultivo gradual ou de educação cristã, os defensores da santidade afirmavam que nada menos que uma obra dramática do Espírito Santo poderia purificar o coração do pecado. Assim, os mestres de santidade distinguiam-se da maioria dos outros evangélicos revivalistas, insistindo não apenas numa dramática experiência de conversão, mas também em uma “segunda bênção” definitiva, na qual a obra do Espírito libertou a pessoa do poder do pecado. O movimento de santidade era na verdade uma variedade de movimentos que surgiam dos ensinamentos de John Wesley. Em meados do século XIX, os ensinamentos de santidade estavam prosperando em muitas formas diferentes e, muitas vezes, ultrapassavam os limites do próprio Metodismo. Na segunda metade do século, esses ensinamentos estavam levando à formação de novas denominações. Enfatizando o dever ético, os grupos de santidade geralmente se preocupavam não apenas com a pureza pessoal, mas também com as responsabilidades para com os

---

as much as anyone in America to promote the forms of holiness teaching and the ethical emphases that were accepted by many fundamentalists. His closest associates had virtually all the traits of later fundamentalism, and many of them in fact participated directly in organizing the fundamentalist movement in the twentieth century. Yet Moody himself lacked the one trait that was essential to a “fundamentalist”—he was unalterably opposed to controversy. Moody was a pragmatic activist, determined that nothing should stand in the way of preaching the Gospel effectively” (MARSDEN, 1980, p. 33) [Tradução minha].

pobres. Na segunda metade do século, as organizações de santidade, das quais o mais conhecido é o Exército da Salvação, eram líderes no cuidado protestante para os pobres e evangelismo para os marginalizados (MARS DEN, 1991, p. 41-42)<sup>17</sup>.

Por fim vem o pentecostalismo como um terceiro ponto nesse processo de reação. A ideia da experiência pentecostal não é um fenômeno instantâneo. Segundo Leonildo Campos, desde a antiguidade já havia a busca por uma recarismatização nos grupos cristãos com Montano no ano 150 (CAMPOS, 2004, p. 103). Experiências ligadas ao êxtase espiritual, curas e glossolalia puderam ser observadas em diversos extratos, mórmons, quakers, shakers e até mesmo no sufismo islâmico (CAMPOS, 2004, p. 104). O pentecostalismo moderno surge principalmente nos Estados Unidos pós-independência. A influência vem em grande parte do metodismo de Wesley, na importância que este deu à busca pela piedade e na experiência individual. Leonildo Campos vai relatar como as *camp meetings* vão ter um papel importante nesse processo. Por todo o século estas foram base para diversos tipos de experiências religiosas ligadas à emotividade e santidade, atendendo populações desamparadas principalmente na fronteira (CAMPOS, 2004, p. 106). Com a transformação social do final do século XIX o cenário urbano passa a ter predomínio e o pentecostalismo moderno cresce:

Por isso, o período de industrialização, mobilidade populacional, urbanização e aumento do mal-estar de imigrantes e o sofrimento concreto dos pobres tornou quase necessário que o pentecostalismo viesse beber no poço da tradição reavivalista. Entretanto, se os grandes avivamentos se espalharam por uma América ainda rural, os movimentos de santidade e o pentecostalismo iriam operar dentro de um contexto urbano e industrial (CAMPOS, 2004, p. 106).

Os movimentos de santidade, dos quais falamos anteriormente, progressivamente vão expandir-se e muitas comunidades, as quais Campos classifica como pré-pentecostais (CAMPOS, 2004, p. 106) que irão aderir ao pentecostes que surge na *azuzastreet*. Continuando a explicação de Leonildo Campos:

Foi, contudo, na segunda metade do século XIX, que vários movimentos e pregadores norte-americanos, de inspiração *holiness*, tornaram mais exacerbada a busca da “santificação” ou de uma prática devocional lastreada na crença de que há uma espécie de “segunda bênção”, que complementaria a “primeira bênção”, isto é, após a conversão começaria uma fase de aperfeiçoamento moral, chamado de “processo de santificação”. Estava aberto o caminho para a crença em uma “terceira bênção”, que seria o “batismo com o Espírito Santo”(CAMPOS, 2004, p. 110).

Associa-se o nascimento do pentecostalismo a William Seymour, na *Azuza street* em

---

<sup>17</sup> A second major innovative evangelical movement—the holiness movement—may be understood as a mirror image of another modernist theme—the stress on morality. When liberals emphasized the ethical, they typically spoke of the natural tendencies to good in all people. Christianity could cultivate these tendencies and bring them to fruition. The parallel holiness movement also accentuated the ethical, but with the opposite emphasis. The supernatural work of the Holy Spirit was essential to overcome natural tendencies. Moreover, whereas the liberals spoke of gradual cultivation or of Christian education, the advocates of holiness maintained that nothing less than a dramatic work of the Holy Spirit could cleanse the heart of sin. So holiness teachers were distinguished from most other revivalist evangelicals by insisting not only on a dramatic conversion experience but also a definite “second blessing” in which the work of the Spirit freed one from sin’s power. The holiness movement was actually a variety of movements growing out of the teachings of John Wesley. By the mid-nineteenth century holiness teachings were thriving in many different forms, and often went beyond the bounds of Methodism itself. By the second half of the century such teachings were leading to the formation of new denominations. Stressing ethical duty, holiness groups usually were concerned not only with personal purity but also with responsibilities toward the poor. In the latter half of the century, holiness organizations, of which the best known is the Salvation Army, were leaders in Protestant care for the poor and evangelism to the outcasts (MARS DEN, 1980, p. 41-42) [Tradução minha].

Los Angeles em 1906, ou mesmo ao controverso Charles Parham, em Topeka no Kansas em 1901. Negro, filho de um ex-escravo, William Seymour deu início num antigo templo metodista abandonado na *Azuza street*, a reuniões alicerçadas no êxtase espiritual, na cura e na glossolalia, que trouxeram grande impacto ao meio protestante. O batismo no Espírito Santo torna-se um elemento central da experiência de um determinado tipo de protestantismo, sem ênfase nas questões teológicas, ou em tipo de racionalismo, focado principalmente na experiência individual, na importância da santidade, e da revelação. O fenômeno que aconteceu em Los Angeles não foi o único, mais foi o mais destacado e que seguiu uma expansão missionária pentecostal que chegaria a diversos países, inclusive o Brasil. Contudo Leonildo Campos Pontua:

Portanto, os eventos de Topeka, Los Angeles ou Chicago não foram frutos do acaso, nem tampouco pioneiros nesse processo crescente de pentecostalização de igrejas protestantes norte-americanas. Todavia, esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou (CAMPOS, 2004, p. 106).

Por sua vez o surgimento, já na transição da década de 1910 para a década de 1920, do fundamentalismo<sup>18</sup> dialoga com esse contexto. É importante perceber o que a relação do fundamentalismo com os movimentos que descrevemos, como pentecostalismo e o de santidade, não significa que esses eram por si só caracterizados como fundamentalistas. Leonildo Campos (2004) os definirá como paralelos, porque “vingaram em terreno semelhante, um ao lado do outro sem, contudo, se misturarem. O primeiro atrai pelo aspecto “irracional” da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas (p. 106)”.

Karen Armstrong trata desta ascensão do fundamentalismo americano paralelo as trajetórias dos fundamentalismos islâmico e judaico. Esta autora dá destaque ao contexto da Primeira Guerra Mundial e do pré-milenarismo como elementos chave para a formação do movimento fundamentalista.

Durante a Grande Guerra, contudo, o protestantismo conservador se apavorou e tornou-se fundamentalista. Os americanos sempre tiveram tendência a considerar qualquer conflito como apocalíptico, e muitos encontraram na Grande Guerra a confirmação de suas convicções pré-milenaristas. A matança em tamanha escala só

---

<sup>18</sup> A definição de um Fundamentalista é um pouco complexa, no caso de Marsden, por exemplo, este vai defini-lo como “um evangélico com raiva de alguma coisa”, ou como “evangélico que é militante em oposição a teologia liberal nas igrejas ou com mudanças em valores ou normas culturais” (MARSDEN, 1980, p. 01). Não é possível desassociar o fundamentalismo do evangelicalismo, contudo ser evangélico não significaria de fato ser fundamentalista. Se o protestantismo evangélico americano caminhou num sentido plural, o fundamentalismo pode ser visto como parte desta pluralidade. Entretanto, esse não é associado a determinadas denominações especificamente, caracteriza-se mais como algo que transpassa por diversos extratos dentro do campo do evangelicalismo. A interpretação que se constrói é que estes formaram-se a partir de grupos conservadores, no início do século XX, nos EUA, entretanto é errôneo interpretá-los como em uma mesma caixa com os grupos pentecostais. Há elementos que dialogaram entre os grupos, principalmente em relação a pautas de cunho político conservadoras, mas são em si movimentos distintos, e em particular, os fundamentalistas são caracterizados exatamente por identificarem-se como tal. Este aspecto é importante pois serve para auxiliar na construção do debate do protestantismo na atualidade. Genericamente na mídia ou em outros meios, tende-se a classificar determinados grupos protestantes defensores de pautas de cunho conservador, como fundamentalistas. O problema é que em um sentido histórico essa concepção se mostra errada, pois a defesa dessas pautas transcende os fundamentalistas em relação a atuação, além do que, como já citei, faz parte da identidade de um fundamentalista se identificar como tal.

podia significar o começo do fim. As batalhas deviam ser as vaticinadas pelo Livro do Apocalipse. Entre 1914 e 1918 realizaram-se três grandes Conferências sobre Profecia e Bíblia, com os participantes vasculhando a Scofield Reference Bible à cata de mais "sinais dos tempos". Tudo indicava que as previsões estavam se concretizando. Os profetas hebreus predisseram que os judeus voltariam para sua pátria antes do fim dos tempos; assim, quando o governo britânico expediu a Declaração Balfour (1917), apoiando a criação de um Estado judeu na Palestina, os pré-milenaristas se amedrontaram e exultaram ao mesmo tempo. Scofield identificara a Rússia com "o poder que vem do Norte" (10) para atacar Israel pouco antes de Armagedon; a Revolução Bolchevique (1917), que fez do comunismo ateu a ideologia do Estado, parecia confirmar sua interpretação. A criação da Liga das Nações obviamente representava o cumprimento da profecia de Apocalipse 16, 14: era o Império Romano revivido que em breve seria governado pelo Anticristo. Observando tais acontecimentos, os protestantes pré-milenaristas adquiriam maior consciência política (ARMSTRONG, 2001, p.148).

Este é o cenário de transformação no qual determinados grupos conservadores vão se ligar em associações interdenominacionais, e que progressivamente, irão ganhar espaço dentro do mundo evangélico nos Estados Unidos a partir das décadas de 1910 e 1920. Esse avanço do fundamentalismo ocorreu principalmente em um ambiente protestante conservador, inicialmente dentro da própria estrutura interdenominacional que já havia se formado. A partir da publicação da coletânea *The Fundamentals* entre 1910-1915, uma colaboração de diversos teólogos conservadores, que buscava dar as bases para a crítica ao liberalismo teológico dentro das igrejas e associações. O que caracterizou o fundamentalismo em seus anos iniciais foi o embate com essa teologia liberal e a atuação política frente a pautas de cunho moral. A partir do caso Scopes<sup>19</sup> os fundamentalistas perderam espaço, passando a um processo de radicalização e isolamento. A empreitada de minar a força dos liberais, seja nas igrejas, seja nos seminários e associações, não teve o sucesso pretendido, levando já na década de 1930 uma ruptura.

Na década de 1930, as igrejas brancas do norte estavam passando por um realinhamento, enquanto fundamentalistas se mudavam e construíam suas próprias redes de instituições separadas. Números incontáveis de fundamentalistas deixaram as principais denominações para unir ou fundar igrejas bíblicas locais independentes, ou eles abandonaram uma denominação mais liberal por uma menor e mais conservadora. A maioria dos fundamentalistas, no entanto, permaneceu discretamente dentro das principais denominações, esperando trabalhar dentro das estruturas existentes, especialmente através de igrejas locais conservadoras. Ao mesmo tempo, apoiaram cada vez mais uma crescente rede de agências evangelistas fundamentalistas transdenominacionais (MARSDEN, 1991, p.66)<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> O caso mais famoso dessa atuação fundamentalista e que resultou em consequências marcantes para aquela sociedade foi o caso Scopes, conhecido como "o julgamento do macaco". A atuação dos grupos e das pautas conservadoras na política norte-americana levou a criação em diversos estados do Sul dos EUA legislações que definiam a proibição do ensino da Teoria da evolução nas escolas. John Scopes, professor da pequena cidade de Dayton no Tennessee, confessou ter infringido uma legislação estadual conhecida como a lei Butler, o qual definia a proibição em qualquer instituição do estado "o ensino de qualquer teoria que negue a história da criação divina do homem como é explicado na Bíblia e substitui pelo ensino de que o homem descende de uma ordem de animais inferiores". O desenrolar do processo levou Scopes a ser julgado, e com testemunho dos próprios alunos de teste, condenado, levando ao embate entre forças fundamentalistas e liberais acerca do ensino do criacionismo nas escolas. Apesar da condenação de Scopes as forças fundamentalistas sofreram a derrota de fato. O embate entre o William Jennings Bryan (acusação) e Clarence Darrow (defesa), levou a uma desmoralização da pauta criacionista dos fundamentalistas (ARMSTRONG, 2001).

<sup>20</sup> By the 1930s the northern white churches were undergoing realignment, as fundamentalists relocated and built their own networks of separate institutions. Uncounted numbers of fundamentalists left the major denominations to join or to found independent local Bible churches, or they forsook a more liberal denomination for a smaller, more conservative one. Most fundamentalists, nonetheless,

Nas décadas seguintes esses grupos fundamentalistas mantiveram-se separados das demais estruturas protestantes. A principal disputa vai se dar com o neoevangelicalismo, um movimento que surge ainda nas estruturas do fundamentalismo, mas se distancia desse por buscar o diálogo com demais grupos protestantes como pentecostais, conservadores e até mesmo liberais. Líderes como Billy Graham são exemplos dessa transição. Inicialmente associado ao fundamentalismo, progressivamente ele vai distanciando-se destes e se torna uma das principais lideranças neoevangélicas.

A partir das décadas de 1970 e 1980 os fundamentalistas voltam à cena assumindo uma nova postura. Não mais segregados, estes passam a atuação em diversas esferas da vida pública. Os embates na década de 1980 tem como foco a luta fundamentalista contra o humanismo secular, em pautas morais como aborto, drogas e leitura da Bíblia em escolas públicas, dando um novo fôlego ao movimento político que seria denominado como *Maioria Moral*. Segundo Armstrong:

Essa revivescência tinha como símbolo a *Maioria Moral*, fundada em 1979 sob a liderança de Jerry Falwell, mas inspirada originalmente não pelos fundamentalistas, e sim por três organizadores profissionais da direita que já haviam criado vários comitês de ação política. Richard Vignerie, Howard Phillips e Paul Weyrich se decepcionaram com o Partido Republicano e se afastaram inclusive de Ronald Reagan, que, ao concorrer à presidência, escolhera como companheiro de chapa o liberal Richard Schweiker. Conservadores em questões como defesa e interferência do governo na economia, queriam formar uma nova maioria conservadora para combater o liberalismo moral e social que na década de 1960 invadira a vida pública e privada. Perceberam a força dos evangélicos e fundamentalistas e consideravam Jerry Falwell perfeito para suas necessidades. Ele já contava com um vasto eleitorado, composto por sua congregação, pelo Liberty College e por seus telespectadores. Outros fundamentalistas que se destacariam na *Maioria Moral*, como Tim LaHaye e Greg Dixon, também haviam fundado super igrejas, desfrutavam de considerável autonomia e não temiam a censura de nenhuma congregação. Fortes vínculos os uniam: quase todos eram batistas e membros da Baptist Bible Fellowship (ARMSTRONG, 2001, p. 259).

A atuação política é um elemento importante desse processo, mas não só isso, os embates na defesa do criacionismo nas escolas e a luta contra o darwinismo também foram marcantes. Em certa medida a saída dos fundamentalistas de sua concha, afetou e influenciou áreas do evangelicalismo e neoevangelicalismo, principalmente nas questões morais. Pastores como Pat Robertson, de origem batista e com inclinação pentecostal, foram exemplos dessa movimentação. Apesar disso ao final dos anos 1980, alguns tele evangelistas fundamentalistas famosos sofreram com escândalos sexuais afetando a credibilidade do movimento (MARSDEN, 1991, p. 80).

---

remained quietly within the major denominations, hoping to work within existing structures, especially through conservative local churches. At the same time they increasingly gave their support to a growing network of transdenominational fundamentalist evangelistic agencies. (MARSDEN, 1991, p. 66) [Tradução minha].

O traço central dessa revitalização do fundamentalismo<sup>21</sup>, e que aparentemente teve influência sobre o campo protestante norte-americano foi exatamente essa preocupação em relação à atuação da igreja como um todo em relação à sociedade. Ideias como a *teologia do domínio* farão parte desse processo, com a penetração em alguns grupos cristãos. Ocorre que essa forma de pensar não se limita às estruturas do protestantismo americano, mas sim às diversas esferas do protestantismo em todo o globo, incluindo, mesmo que indiretamente, as células.

A importância de entender o desenvolvimento do campo protestante nos Estados Unidos se dá em perceber que todas as estruturas de forma direta ou indireta influenciaram e, em grande medida, ainda influenciam o tipo de protestantismo que se formou no Brasil. Desde os missionários que trouxeram denominações como batistas, metodistas e pentecostais dos mais variados estilos, durante os séculos XIX e XX, passando pelas cruzadas evangelísticas do século XX, até os livros que referenciam o tipo de teologia aplicada. Não é possível desassociar o quadro geral do evangelicalismo de sua formação histórica, do surgimento do fundamentalismo e de sua influência sobre o neoevangelicalismo.

É importante entender que a progressiva transformação nesse universo protestante será determinante no tipo de protestantismo que chegará ao Brasil, por exemplo, por força da obra de missionários vindos da América do Norte, que não pregavam na prática só uma nova forma de religião, mas sim, uma visão de mundo, resultado de um processo vivo de trocas, idas e vindas, seja na América do Norte, seja no Brasil. Se observamos as estruturas de organização interdenominacionais surgidas naquele contexto se refletem até os dias de hoje. Exemplos com o movimento Touch de Ralph Neighbour, ganham força no Brasil através do Ministério de Igrejas em Células de Curitiba. A rede inspire a qual a Igreja da Cidade que pesquisamos lidera é marcadamente influenciada pelo Movimento de Igrejas com Propósito de Rick Warren. O G12 em si é uma estrutura que se organiza em vínculos interdenominacionais entre os líderes. As marcas dessa ligação EUA e Brasil não se limitam à organização, mas também à interpretações teológicas, avivamentos e movimentos, além do próprio *ethos* de protestantismo estabelecido que em uma forma dialógica com o que Pierre Sanchis (2001) chama de *habitus* religioso brasileiro, produz a multiplicidade de experiências protestantes no cenário brasileiro.

---

<sup>21</sup> Vale ressaltar crítica que Augusto Nicodemos (2002) faz ao estudar o fundamentalismo, alertando como se faz o uso do termo fundamentalista de maneira distorcida. Este entende importância de destacar o movimento como ligado ao um combate à teologia liberal e a pautas moralizadoras. Muitas vezes se faz um uso incorreto do termo a fim classificar grupos calcados em uma visão de mundo majoritariamente conservadora. A forte marca de separação que os fundamentalistas impuseram-se em relação aos demais grupos protestantes pode ser vista como a melhor base que demarcaria separação entre os fundamentalistas e o neo-evangélicos. Em contrapartida, a forma de atuação em relação à sociedade, principalmente nas últimas décadas deve ser levada em conta na reflexão.

### 2.2.2 – O protestantismo no Brasil e a influência norte-americana.

Desassociar o tipo de protestantismo que se formou no Brasil, que já tem sinais marcantes no período do Império, do modelo de protestantismo anglo-saxão, principalmente o modelo norte americano é algo impossível. Existem elementos que associados com a cultura brasileira determinaram a forma particular como este se estruturou, mas muito da visão de mundo que este protestantismo brasileiro adquire é claramente marca da influência dos missionários e ondas de cruzadas evangelizadoras, que de tempos em tempos, influenciavam o protestantismo no Brasil.

Num contexto de um emergente imperialismo, principalmente por parte dos países europeus, mas também norte-americano, pois esse país já se tornara uma potência econômica, o embate civilizatório tem papel marcante. Mais que um discurso com finalidades meramente econômicas, as potências centrais procuravam expandir sua área de influência. O Brasil, apesar de não ser mais um território colonial de uma potência europeia, estava submetido a este contexto global, estando sob a influência econômica e cultural principalmente da Europa. Contudo na virada do século XIX para o século XX a influência norte americana também tinha seu espaço.

O trabalho missionário, principalmente norte americano, que se acentua na segunda metade do século XIX vai ter seu papel nessa conjuntura. Não se pode presumir o trabalho missionário daquele tempo como um elemento de subversão ou dominação cultural, os missionários que dedicaram-se nessas empreitadas, não faziam isso senão pela importância que davam à propagação de sua fé em todo o mundo, em contrapartida, essa pregação não ocorria sem a implementação de uma visão de mundo particular, que como mostramos no tópico anterior progressivamente foi se transformando. Apesar de pouco estudada, a influência do protestantismo norte-americano é determinante no tipo de protestantismo que se forma no Brasil, mesmo com as trocas que este estabelece com toda mistura cultural brasileira, fruto do catolicismo e das religiões de matriz africana.

O movimento pentecostal que chegou ao Brasil em 1910-11 veio dos Estados Unidos, tratando-se então de uma expansão de um campo religioso em direção a outros que ainda não conheciam a sua mensagem. Esse “novo” movimento não era tão novo assim, pois dava continuidade aos movimentos de reavivamento espiritual, santidade e fundamentalismo, que dariam a feição e fisionomia para o evangelismo daquele país durante todo o século seguinte (CAMPOS, 2004, p. 113).

No século XIX as denominações classificadas como tradicionais vão ser as primeiras a se estabelecer. Presbiterianos, batistas e metodistas vão se estabelecer neste século com a vinda dos primeiros grupos missionários. Estas irão manter-se associadas às denominações nos países de origem por muitos anos (já uma marca inicial desta forte influência exterior).

Outros grupos como luteranos e anglicanos vão se estabelecer predominantemente junto aos grupos de imigrantes que chegam ao Brasil no século XIX, associando-as assim como igrejas étnicas, principalmente na região Sul.

No século XX o pentecostalismo vai ter papel importante no impulso missionário que vai chegar ao Brasil. A Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus, serão as primeiras, com os missionários suecos no Pará, e italianos em São Paulo, todos esses oriundos dos EUA, e dos impulsos missionários resultantes do pentecostes de 1906 na *Azuza Street*. Já na metade do mesmo século XX, um novo movimento associado às Cruzadas evangelísticas e a movimentos de cura vão resultar em novas denominações pentecostais como Deus é Amor, Brasil para Cristo e Igreja do Evangelho quadrangular.

Por fim, já nas décadas de 1970 e 1980, um novo movimento, associado em grande parte com a Teologia da prosperidade, com referências de líderes como Kenneth Hagin, vai ser responsável pela formação de um novo movimento no Brasil, que alguns autores classificam como neopentecostalismo. A pioneira neste processo foi a Igreja de Nova Vida, com a figura central do reverendo Robert McAlister (MARIANO, 1999, p. 51-52). Hoje igrejas como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Mundial do Reino de Deus vão ser vistas como os expoentes desse movimento.

A classificação deste é complexa, pois ele trata sobre uma diversidade de igrejas e movimentos que fazem uso de mecanismos de administração empresariais, ferramentas de mídia, técnicas de marketing em diversas esferas do funcionamento das igrejas, e principalmente, transferem o foco da mensagem para o imediatismo das relações contemporâneas. O problema dessa classificação é que muitas vezes ela determina em um mesmo quadro grupos de denominações ou formas de experiências que não dialogam. Se observarmos movimentos como G12 ou M12, esses vão tratar de experiências e formas de culto bastante distintas comparadas a exemplos bastante estudados como a IURD. Além disso, estes possuem visões de mundo distintas, que muitas vezes são conflitantes, demonstrando rupturas e disputas no campo religioso brasileiro. Magali Cunha trilha um pouco desta interpretação sobre essas disputas e subdivisões tratando acerca da relação dos grupos de mídia nacionais com grupos e cantores gospel, relatando como Edir Macedo, líder da IURD, classificou como endemoniados determinados grupos de músicas vinculadas aos grupos de mídia concorrente (CUNHA, 2013, p. 203). Tratando acerca da IURD Campos explica:

Trata-se, no entanto, de um dos ramos pentecostais mais novos, sincréticos, dinâmicos e visíveis no espaço social (mídia e política). De acordo com pesquisas de Mariano (1999), Oro, Corten e Dozon (2003), Campos (1997) e tantos outros, a Iurd é um tipo de religião que mais se adapta a um contexto de globalização e

internacionalização da cultura e da economia (CAMPOS, 2004, p. 113).

Essa argumentação de Campos, a meu ver, têm suas limitações, pois define as formas de experiências descritas a partir de grupos fortemente ligados à teologia da prosperidade, não trata com profundidade de outras formas de experiência que alcançam uma grande diversidade de grupos tradicionais e pentecostais, seja pelo uso de mídias, seja pela sistematização organizacional empresarial. A questão é se fomos estabelecer como critério de classificação do neopentecostalismo a adaptação dessas igrejas a contemporaneidade, seja por uso de mídia ou estratégia de marketing, em que ponto não poderíamos raciocinar, se quase a totalidade do campo do protestante brasileiro não se tornou, em maior ou menor, grau neopentecostal? Minha interpretação caminha mais num sentido de perceber nesses grupos a adesão, ou não, de construções teológicas específicas, como a teologia da prosperidade ou Governo dos 12, como chaves para interpretação para estes movimentos. Contudo esse capítulo tem como característica a descrição histórica desses processos. A questão da classificação neopentecostal é um assunto que pretendo abordar com muito mais profundidade no próximo capítulo.

O ponto está em perceber que o protestantismo no Brasil teve durante toda sua história forte influência de grupos e movimentos que nasceram fora do país e influenciaram a forma brasileira de cultuar protestante. Se observarmos o quadro como um todo, os movimentos pentecostais inicialmente são fruto do trabalho missionário americano, posteriormente diversos movimentos de cruzadas evangelísticas tiveram como nascedouro, movimentos missionários e cruzadas evangelísticas vindas dos EUA. Por fim o movimento neopentecostal tem início com o trabalho do missionário de origem canadense, Robert McAlister, e manteve-se sob a influência, em diversos momentos, da teologia da prosperidade e de vários tele-evangelistas norte-americanos. Até hoje esta influência pode ser notada, seja através de livros, vídeos, músicas, técnicas de evangelização, uso de mídias etc. Da mesma forma, esse processo não seria diferente em relação às células.

### **2.3–A ideia de culto no lar**

A ideia de culto no lar não é de fato algo novo no protestantismo, ela corresponde à forma mais elementar de associação humana, a família. O culto no lar muitas vezes pode ser associado à ideia de culto familiar, porém com o decorrer da história do protestantismo, essas formas de culto vão passando por transformações, tornando-se cada vez mais sistematizadas, como mostramos com os casos do pietismo e do metodismo. O termo célula refere-se à forma contemporânea de como estes modos de cultuar se estabelecem, mas além disso, incluem processos altamente organizados de sistematização das formas de culto, que incluem

treinamento, programação, propósito. O processo de construção dessas formas de experiência religiosa na modernidade é parte central do que descreveremos nos tópicos a seguir.

### **2.3.1 – David Paul Yonggi Cho**

Na Coreia do século XX o cristianismo protestante teve um papel ímpar, nos processos de resistência durante os períodos de guerra. Este, assim como no Brasil, foi fruto de trabalhos missionários vindos principalmente da América do Norte. Durante o período de ocupação japonesa que precedeu e manteve-se durante toda a Segunda Guerra Mundial, o papel do protestantismo, principalmente do pentecostalismo, foi importante nos movimentos de resistência à dominação estrangeira. Na Guerra da Coreia, que resultou na divisão do país que se mantém até hoje, a marca do pentecostalismo também foi importante, seja no papel de resistência seja como marca de uma identidade coreana. Na segunda metade do século que se seguiu, a Coreia do Sul, aliada das potências ocidentais durante a Guerra Fria, passou por um processo de crescimento econômico gigantesco tornando-se uma potência nas áreas naval, automobilística e eletrônica. O protestantismo também passou por processos de expansão que fizeram com que 1/5 da população professasse a fé protestante, com mais de 76 mil igrejas protestantes e possuindo quatro entre as dez maiores igrejas do mundo (Baker, 2016, p 46).

É no pós Guerra da Coreia que este processo de crescimento do protestantismo vai ter início. A Igreja do Evangelho Pleno, liderada pelo reverendo David Paul Yonggi Cho foi uma das principais deste processo. De tradição pentecostal, ligado ao menos inicialmente à Associação Internacional das Assembleias de Deus, o Yonggi Cho vai dar início ao seu ministério no ano de 1958. Lee (2016) descreve a atuação da igreja em três períodos históricos: 1958-1961 - início como um ministério pentecostal marcado principalmente pela mensagem de cura divina; 1961-1973 - um segundo momento no qual a igreja torna-se referência no meio protestante na Coreia do Sul; A partir de 1973 - período de crescimento exponencial no qual a Igreja passa de um número de dez mil membros no início década de 1970, para mais de setecentos mil membros o final dos anos 1990 (LEE, 2016, p. 05-09). Na atualidade é considerada maior igreja do mundo com um milhão de membros.

Em relação a esse crescimento, os líderes tendem a tratar dois elementos como centrais para todo processo de crescimento. Primeiramente a renovação através da experiência com o Espírito Santo, em segundo lugar o uso, a partir da década de 1960, do sistema de células (*cell groups*). É importante perceber que as descrições feitas pelo próprio David Paul Yonggi Cho tratam o processo de transformação da igreja a partir de sua perspectiva pessoal, e sua visão é construída a partir dessas experiências. Muito se articula sobre uma ideia de o sistema de células ser baseado em ferramentas empresariais com as quais os grupos religiosos

adaptam para obter sucesso em seu trabalho. Contudo, se pegarmos a descrição pessoal que o reverendo David Paul Yonggi Cho faz desse processo, percebemos que este discurso é uma construção, que conforme os anos ficou estabelecida como discurso oficial, e tomada como eixo de análise válido para os estudos sobre estes grupos. A narrativa que Cho descreve alicerça-se muito mais em um processo pessoal de descoberta espiritual e que fez da descoberta e da implantação das células uma necessidade pragmática.

No livro *Successful Home Cell Groups* (1981), Cho descreve um processo de descoberta espiritual pessoal que ocorre a partir do ano de 1964, no qual ele já era pastor de uma igreja pentecostal em Seoul, na Coréia do Sul, e devido a problemas de saúde torna-se impossibilitado de atuar como pastor em uma igreja com aproximadamente três mil membros. Ele destaca seu papel pessoal como um pregador com enfoque na cura divina que se depara com uma crise interior ao não obter a cura para si mesmo. Segundo Yonggi Cho, Deus lhe revelara que ele passaria por um processo de dez anos até ser curado. Este processo, a debilidade em atuar como pastor o teria levado (sempre descrito como uma busca pessoal de oração e leitura das escrituras) a formular o sistema de células.

Como pastor de uma igreja de tradição pentecostal este mostra o processo como de descobertas pessoais, no qual ocorreram erros e acertos. A primeira etapa foi formulação de argumentos bíblicos nos quais baseava sua visão. Ele se baseou em uma interpretação do livro de *Atos dos Apóstolos*, e da organização da igreja primitiva para formular as células. A ideia seria reformular toda organização da igreja, dando foco às células como eixo de trabalho para atendimento a todos os membros, que devido às suas debilidades não estavam sendo atendidos com eficiência. A igreja atuaria com vinte distritos no qual um o líder seria responsável pelos cultos nos lares durante a semana, mantendo o culto de celebração aos domingos no templo.

A segunda etapa foi o processo de aplicação desta visão. Ele descreve a resistência de parte da igreja, principalmente dos líderes (todos homens) para aplicação do trabalho, devido a questões de ocupação e trabalho, entre outras. A solução que Cho encontrou foi estabelecer as mulheres como força de trabalho para aplicação do sistema. Esta inovação para época é destacada por Cho, pois em muitos ministérios pentecostais o ministério feminino é uma questão tabu, e no caso sul coreano este tabu era um elemento muito mais forte, devido à cultura tradicional do oriente. Além de uma argumentação construída baseada na Bíblia, um dos argumentos que Cho usou para quebrar as resistências iniciais foi o de que as mulheres iriam ministrar “sob sua autoridade” enquanto pastor.

Vencida esta barreira, a terceira etapa que Cho destaca é a resolução de problemas

pontuais, os quais ele atribuía à ação de Satã. Os problemas eram desde a falta de treinamento inicial das mulheres, no qual este respondeu com o estabelecimento de uma série de estudos e treinamentos a serem aplicados a estas. O uso do espaço das células como uma forma de celebração interna entre os membros, o que o fez estabelecer uma forma de liturgia a ser realizada em uma hora, e a alimentação a somente café e biscoitos. O grande crescimento de alguns grupos iniciais, o que o levou a estipular um limite de quinze famílias por célula e determinar que um crescimento acima desse número levasse à divisão da célula em duas. Outro fator foi a contratação de pastores para auxiliar no trabalho, liderando grupos de cinquenta células cada. Essas transformações foram feitas de forma gradual no decorrer dos anos. Esses processos levaram a igreja a um grande crescimento chegando ao número de dezoito mil membros em 1973. A Construção de um novo templo maior, na região de Yoido em Seoul, levou somente parte dos membros, pois quase metade preferiu manter-se vinculados ao templo anterior. Formando uma nova denominação, David Yonggi Cho continuou seu trabalho com dez mil membros em Yoido.

A partir desse período a expansão exponencial da igreja de Cho, o levou a tornar-se referência no meio protestante no mundo todo, formando centros de treinamento dedicados ao crescimento de igrejas por meio de células e ao trabalho missionário através da *Church Growth International*. Um ponto que se deve destacar é que Cho não faz referência a nenhum outro líder do qual teria apreendido a ideia e usa o nome célula para estes grupos sem explicar qual origem ou influência o levaria a definir o nome destes pequenos grupos como célula. Além disso, é possível perceber que desde anos 1930 e 1940 existiram expressões com ideias de culto nos lares ou pequenos grupos na China, elemento que se acentua com a revolução de 1949. Entretanto as fontes obtidas não possibilitaram estabelecer uma ligação entre estas experiências do contexto asiático.

### **2.3.2 – Células ao redor do mundo**

A partir das décadas de 1960 e 1970 ao redor do mundo diversos movimentos envolvendo ideias que envolveriam as células, cultos nos lares e discipulado puderam ser observados. Muitos dos trabalhos tiveram em maior ou menor grau a influência da experiência realizada na Coreia do Sul, com David Paul Yonggi Cho. Na própria Coreia do Sul houve trabalhos com células além do de Cho, muitas vezes de líderes que teriam sido ligados anteriormente ao trabalho de Cho.

Um dos principais palcos desse processo sem dúvida foi os Estados Unidos. Jonh Walker (2002) fala que o movimento de discipulado teve papel importante na divulgação da ideia de células e discipulado, principalmente através da revista *New Wine*. Este movimento

teria sido capitaneado por cinco pastores Bob Mumford, Derek Prince, Don Basham, Charles Simpson e Ern Baxter (WALKER, 2002, p. 125-126). Walker trata este movimento como um resultado do movimento carismático<sup>22</sup> e que este propunha o trabalho com células e discipulado como resultado de busca por renovação e avivamento no meio protestante. Um elemento interessante está no fato de não ser relatada qualquer influência do trabalho de David Paul Yonggi Cho na Coreia do Sul.

Outro expoente do trabalho com células nos Estados Unidos foi Ralph Neighbour. Ele relata que tivera uma conversa com Tom Wolf sobre o conceito de *oikos* e fora impactado pelo livro de Donald McGravane a ideia de “como as unidades familiares formam grupos de pessoas e como estes grupos, e não os indivíduos, se tornam cristãos” (NEIGHBOUR JR, 2012). Anos depois Neighbour iria visitar a Coreia e conhecer o trabalho de David Paul Yonggi Cho. Inspirado no trabalho de Cho, Neighbour será responsável pela formação toda uma série de literatura pedagógica para treinamento em células, que será uma das principais referências no Brasil para o trabalho em células.

Com Neighbour, tanto célula quanto o discipulado passaram fazer parte de um discurso mais sistematizado, pensado com discurso empresarial. Surgem argumentações construídas com base na lógica científica. A ideia é de que as células (reunião, culto no lar) deveriam ter semelhanças estruturais com células biológicas, um organismo que quando saudável tem por objetivo multiplicar-se, dividir-se em dois, surge nos textos associados ao ministério do qual Neighbour é um dos líderes. A importância do trabalho de Neighbour está na sistematização pedagógica de toda estrutura, definindo metodologias de trabalho claras para o alcance de determinados grupos específicos. A associação com marketing multinível e o discipulado também surge em textos de Ralph Neighbour, mesmo que de forma breve.

Outra referência ao movimento de células foi o avivamento que ocorreu na Argentina ao final dos anos 1960. Todo movimento começou com o início de uma série de cultos de oração e avivamento, que resultou em um grupo de pastores de diversas denominações em busca de avivamento na Argentina. Entre estes líderes se destacam às de figuras Orville Swindoll, Keith Bestson, Ian Baker, Jorge Himittian e Juan Carlos Ortiz. Desse grupo surgiram diversas ideias que influenciaram o movimento de discipulado e se tornaram bastante conhecidas, principalmente através do livro de Juan Carlos Ortiz, *o Discípulo*. Sobre esse movimento Walker relata:

---

<sup>22</sup> Walker fala nos carismáticos (também classificados inicialmente como neopentecostais nos EUA) como fruto, a partir dos anos 1960, a de um processo de adoção por diversas igrejas de diversos elementos pentecostais, principalmente os dons do Espírito Santo, sem, contudo, uma adesão a toda teologia pentecostal (WALKER, 2002, p. 67- 68).

Referindo-se ao que estava acontecendo na Argentina, Orville Swindoll definiu Jorge Himittian como o teórico ou teólogo, Ivan Baker como o pragmático e Juan Carlos Ortiz como o articulador. Com sua mente brilhante e a capacidade incomum de comunicar as verdades que estavam no seu coração, Ortiz se tornou na década de 70 o porta-voz do Movimento de Discipulado na Argentina (WALKER, 2002, p. 114).

Segundo Walker o movimento se dispersa na década de 1970, devido a disputas e conflitos internos entre os líderes. Como resultado disso Ortiz se separa do grupo, mudando-se para os EUA e o movimento perde a força que teve no início (WALKER, 2002, p. 119). Um ponto importante é que, na Argentina, apesar de ser feito o uso de termos como célula e discipulado referindo-se às mesmas formas de experiência que David Paul Yonggi Cho trabalhou, materiais como o de Ortiz não faziam referência à qualquer inspiração nos trabalhos de Yonggi Cho na Coreia Do Sul.

No mundo todo trabalhos que articulavam o uso de células e discipulado puderam ser observados a partir da década de 1970. Na África em diversos países como Nigéria, África do Sul e Costa do Marfim, com destaque para o trabalho do reverendo Dion Robert. Na Ásia em diversos países do Extremo Oriente e até na China, com domínio comunista, o uso de células ou igrejas nos lares teve papel fundamental no crescimento das igrejas. A ideia de célula não ficou restrita a um tipo determinado de protestantismo, passando desde igrejas tradicionais como batistas, metodistas e anglicanas até igrejas pentecostais dos mais variados tipos, o uso das células se ampliou no meio protestante, não como uma denominação protestante, mas como um mecanismo de organização e crescimento.

Na Colômbia, nas décadas de 1980 e 1990, surgiria a forma de trabalho com células de maior sucesso na América Latina. O pastor Cesar Castellanos, fundador da igreja Missão Carismática Internacional, irá usar como referência o trabalho de David Paul Yonggi Cho, porém faria neste adaptações em todo o sistema que levariam o próprio Cho a questionar sobre o trabalho que Castellanos estaria fazendo lhe perguntando “o que é G12” (CASTELLANOS, 2006, p.86).

O próprio Castellanos atribui a Yonggi Cho a criação do sistema de células e sua divulgação, procurando manter uma vinculação de herdeiro do trabalho do pastor coreano. O que Castellanos relata é que mesmo aplicando o método de Yonggi Cho, em uma Colômbia da década de 1980, este não obteve o mesmo sucesso levando, segundo o próprio Castellanos, a adaptar determinadas características do sistema. Primeiramente aliando as células ao uso de discipulados individuais, nos quais o indivíduo é responsável pelo cuidado de outros doze, e estes, a partir de um determinado estágio de treinamento, seriam cada um responsáveis pelo acompanhamento individual de outros doze e assim sucessivamente. Outro aspecto

determinante fica por conta do próprio treinamento, segundo Castellanos:

Até esse momento tinha cometido um engano; a capacitação era opcional, perguntava às pessoas se queriam ser capacitadas, e com muita dificuldade conformava-me com um pequeno grupo de trinta ou quarenta interessados. Mas o Senhor me esclareceu que a capacitação não era opcional. "Quem se compromete Comigo, também o faz com Minha doutrina", reafirmou-me o Senhor. Após Sua instrução, não voltei a perguntar se as pessoas queriam capacitar-se, expus a capacitação para elas como um requisito indispensável logo depois da conversão (CASTELLANOS, 2006, p. 107).

O que Castellanos determina com a obrigatoriedade do treinamento foi a aceleração do processo de formação e crescimento das igrejas em células. Ele não elaborou algo determinantemente novo, pois, como já relatamos diversos mecanismos já haviam sido utilizados por outros líderes nas décadas anteriores. O aspecto determinante assim, está na junção de vários desses elementos. Desde a célula, o discipulado, o encontro, todos com uma sistematização coesa e que, em tese, dependeria muito menos do carisma do líder para o crescimento, e sim da aplicação de todo sistema. Outro elemento crucial é que relata influência direta de Yonggi Cho, mas não de outros líderes na elaboração do G12, procurando reverenciar o trabalho de Cho. Para isso Castellanos faz o uso de figurativo das personagens de Moisés e Josué, como um líder e um herdeiro do líder, quando trata sobre a relação espiritual entre ele e Cho. Este aspecto é importante, pois trata de um conceito ao qual retornaremos mais vezes. A ideia de cobertura espiritual ou paternidade espiritual é o que de fato estabelece a relação entre os diversos ministérios ligados ao G12 ou igrejas em células. As igrejas que irão se ligar a Castellanos, no Brasil, por exemplo, estarão ligadas a partir destes vínculos de cobertura espiritual ou paternidade espiritual. Por outro lado, é importante compreender que a forma que estas igrejas estabelecem ligação umas com as outras é através destes vínculos de cobertura espiritual ou paternidade espiritual, que na prática se assemelham as organizações interdenominacionais que surgiram no século XIX, que trabalhavam na produção, divulgação de materiais e treinamento para missões.

### **2.3.5 - As células no Brasil**

A ideia de culto no lar não é exatamente nova no Brasil. Se observarmos de maneira simplória as diversas igrejas, principalmente as pequenas congregações pentecostais, se proliferaram e ainda se proliferam em cultos abertos em garagens ou em uma pequena porta. Se pensarmos nas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica no Brasil, poderíamos também encontrar estruturas semelhantes. A chegada das células no Brasil deu-se a década de 1990, associada aos movimentos que se expandiam pelo mundo na época. Igrejas como Sara Nossa Terra e Renascer para Cristo terão uma atuação com o uso de cultos nos lares, no caso da Renascer esses receberão o nome GCDs (Grupos de Comunhão e Desenvolvimento). Por

sua vez a Sara Nossa Terra faz uso do termo célula e referência os trabalhos de David Paul Yonggi Cho e Cesar Castellanos, mas com uso de terminologias, metodologias e treinamentos próprios.

O movimento de células se expande ao final da década de 1990. Os principais líderes irão aderir ao modelo de Castellanos, tornando-se parte dos 12 discípulos internacionais do colombiano. O papel de Rene Terra Nova e Valnice Milhomens Coelho como divulgadores do movimento no Brasil através de publicações, congressos, encontros e conferências, vai ser determinante na expansão do movimento. Além destes outros dez discípulos de Castellanos também fizeram parte desse nascimento do movimento, entre eles Sinomar Oliveira e Marcio Valadão. Segundo Dias

A divulgação do G12 no Brasil ocorreu através de congressos específicos e o processo de adesão das congregações, consistiu na adesão de lideranças e membros de um modelo tradicional, para a nova proposta. Apresentar o modelo para os pastores não foi suficiente, foi necessário fazê-los passar por todo o processo de encontros e discipulado, onde se estabeleceu uma hierarquia sobre eles e elas. Bogotá na Colômbia e Manaus no Brasil foram as capitais que formavam líderes e pastores do G12, e em primeira instância Manaus pela proximidade, o lugar onde os pastores iriam participar do encontro e com isso aprender a colocar em prática a estratégia G12 (DIAS, 2009, p. 50).

Como relatado, Terra Nova tem papel importante na divulgação do movimento, ao lado de Milhomens será um dos responsáveis pela explosão do movimento no Brasil. Seguindo o modelo Colombiano, diversas denominações vão aderir ao modelo de células como estratégia de crescimento. Desde igrejas tradicionais como Batistas, Metodistas e Presbiterianas à pentecostais como a Quadrangular. O elemento central é que ao aderir ao movimento de células um pastor torna-se aliado com o seu líder/discipulador, estabelece-se entre estes uma relação de lealdade, muitas vezes caracterizada na ideia de cobertura espiritual ou paternidade espiritual. Desta forma o crescimento das células torna-se interdenominacional, não se restringindo a uma determinada denominação. Daí muitos interpretarem a célula como mera estratégia de crescimento. Todavia, como pretendemos mostrar com profundidade a adesão ao modelo de célula também sinaliza em maior ou menor grau a adesão a uma visão de mundo protestante, e esta nova forma de ver e atuar sobre o mundo não ocorre sem conflitos internos. No caso de Terra Nova, inicialmente este foi ligado à Igreja Batista, sendo pastor da Igreja Batista Memorial em Feira de Santana, na Bahia. Com o crescimento do movimento, este é intitulado apóstolo no ano de 2002 tornando-se talvez a principal referência do movimento no país. Deste processo deu-se um rompimento no laço estabelecido entre Terra Nova e Castellanos no ano de 2005, com Terra Nova fundando o M12 (modelo dos 12), e levando consigo grande parte dos discípulos os quais estavam sob sua cobertura espiritual (DIAS, 2009, p. 50).

Instigante é como não se falou que o Mover Celular foi o primeiro encontro que o apóstolo Terra Nova criou após a ruptura com César Castellanos e da preocupação de divulgar o Mover Celular como um encontro que todos teriam que fazer por causa de uma prática de trabalhar no Reino de Deus com amor pelas almas e sua salvação, que faria uma revolução na terra, com uma explosão de crescimento inacreditável. Além disso, este encontro marcou a transição do estado de uma igreja que anda para uma igreja que corre e que voa, num sentido metafórico, para usar as mesmas palavras da pastora, isto é, buscavam um crescimento acelerado das comunidades (DIAS, 2009, p. 74).

O trabalho de Caroline Dias analisa exatamente este processo de rompimento e as consequências locais decorrentes deste na cidade de Feira de Santana. A análise da historiadora é estruturada em uma perspectiva bourdiana, com a noção campo religioso e mercado de bens simbólicos. No caso, Castellanos e Terra Nova são centrais no processo, enquanto figuras carismáticas que transitam nas figuras do *sacerdote* e do *profeta*. Neste ponto o rompimento, segundo Dias, estaria alicerçado na disputa por poder no campo, e no caso de Terra Nova este se colocaria como profeta, à medida que as motivações alegadas para o rompimento trariam consigo um discurso de retomada de uma religiosidade anterior, no caso específico, judaizante com uso de elementos simbólicos hebreus e peregrinações à terra santa. (DIAS, 2009, p. 81). Por outro lado, Dias sinaliza exatamente a falta de adaptação do modelo de células colombiano como elemento chave do processo, que fez do M12 um movimento de células caracteristicamente adaptado ao contexto social brasileiro. Segundo Dias:

Eis a justificativa do apóstolo René Terra Nova para romper com Castellanos: seu argumento foi que o líder colombiano queria montar uma denominação celular e com isso anular o ministério dos pastores locais. Este trecho representa o que Valnice Milhomens avaliou como um erro de interpretação do Apóstolo Terra Nova. Segundo ela, o pedido de César foi que os pastores de São Paulo se unissem para formar uma grande igreja celular que impactasse São Paulo, e que não tinha nada a ver com anular o ministério dos pastores. O Apóstolo René Terra Nova temia ver sua liderança e poder pessoal diminuídos? (DIAS, 2009, p. 79).

O movimento G12 continuou a atuar no Brasil através dos demais discípulos de Castellanos. No caso de Valnice Milhomens esta descreve a adesão ao modelo em células como um processo gradativo, e principalmente de busca e batalha espiritual. No livro *Plano Estratégico para Redenção da Nação* (2000), a pastora descreve esse processo, com um intenso propósito de jejum, para renovação da igreja no Brasil. Ela sintetiza o propósito a partir da revelação que tivera em 1994: “Sai de Roma, e volta a Jerusalém” (MILHOMENS, 2000, p. 7). Nessa busca, segundo a pastora, sair de Roma teria o significado de romper com as antigas estruturas e receber uma nova visão (p.11). A partir do ano de 1996 ela tem contato com o movimento de células de Yonggi Cho, e em 1998 adere ao movimento de Castellanos entendendo a visão deste como o modelo certo para redenção da nação.

É importante compreender que o trabalho de Valnice Milhomens, é estruturado na

ideia de batalha espiritual (batalha espiritual é a especialidade do trabalho de Valnice), mas nesse aspecto a noção de batalha espiritual tem um sentido diferente daquele comumente trabalhado nas descrições do campo religioso brasileiro protestante. Ricardo Mariano, por exemplo, ao descrever a ideia de batalha espiritual, entende esta como mais focada no aspecto do exorcismo e na demonstração de poder durante culto por parte dos pastores, elementos marcadamente presentes em igrejas como IURD e Internacional da Graça de Deus, num sentido que, na minha interpretação, poderia ser percebido como parte de uma base de efetividade mágica. O que Valnice descreve como batalha espiritual se alicerça muito mais na ideia de territorialidade e hereditariedade, elementos os quais Mariano também descreve, porém com uma menor profundidade.

A noção que Milhomens traz baseia-se nas interpretações de Peter Wagner, com uma visão ligada à rede internacional de guerra espiritual. A batalha espiritual se estabelece nos espaços geográficos (bairros, regiões, cidades, países) dominados pelas potestades malignas, e na luta pela derrubada do poder destas no mundo espiritual. Neste sentido, estas potestades são simbolizadas em diversas divindades, de diversas culturas, num processo que como já descreveu Vagner Gonçalves da Silva (2005) afirma de forma invertida os elementos de outras religiosidades. Assim a batalha que Milhomens emprega se dá contra a potestade que pode estar simbolizada de diversas formas, seja na figura da Virgem Maria, seja na figura da deusa Greco-romana Diana, seja na meia lua como símbolo islâmico. A batalha contra a potestade tem como finalidade libertar os espaços do domínio destas, abrindo espaço efetivo para crescimento da pregação. Assim a batalha não se dá num momento específico do culto, em um exorcismo individualizado, longe disso, esta é parte de um processo de vários anos, como propósitos de mobilização coletiva e com muito jejum, oração e atos simbólicos de grande proporção<sup>23</sup>. Valnice por exemplo fez parte da rede de batalha espiritual capitaneada por Peter Wagner<sup>24</sup>, que mobilizou líderes de diversas denominações no globo, em jejum,

---

<sup>23</sup> É de grande importância dar destaque a essa diferenciação que se constrói nas noções de batalha espiritual que Milhomens propaga em relação as ideias e práticas de batalhas espiritual de igrejas como a IURD. Se na Universal, como tratado, o demônio é encarado de forma individual, personalizada, algo que atinge individualmente a vida do fiel, e que na prática sintetiza uma relação mágica, com vias de afirmar a relação do pastor como representante divino, em um sentido bastante distinto, as interpretações de Milhomens caminham em um sentido mais amplo, de luta contra as potestades espirituais. Neste aspecto essa diferenciação faz que as relações que se estabelecem com mundo sejam distintas, pois, enquanto um grupo se propõe a luta contra o demônio individualizada, o outro (Milhomens) enxerga nessa luta mais do que algo individualizado, mas sim na luta pelo destino da nação e do mundo, na medida em que a batalha proposta se faz contra as grandes potestades e forças dominadoras que impedem a propagação do reino de Deus na terra, segundo a interpretação destes. Desta forma pode-se perceber as construções que associam um discurso patriótico e conservador com determinados grupos protestantes tem como uma raiz importante esses elementos de noção de batalha espiritual macro.

<sup>24</sup> Charles Peter Wagner, foi teólogo norte americano, da segunda metade século XX. Sua notoriedade no Brasil deu-se principalmente a partir da ampla penetração que seus livros sobre batalha espiritual, através de líderes como Valnice Milhomens entre outros. A associação deste com uma concepção de *teologia do domínio* se dá a partir dos anos 1990, segundo este a partir do contato com *Victorious Eschatology* de Harold R. Eberle, Martin Trench, formando uma visão particular sobre o fenômeno, que dialoga com as interpretações de autores fundamentalistas como Rushdoony. Apesar de ter seu pensamento associado a uma *teologia do domínio* de origem fundamentalista, Peter Wagner é muitas vezes enquadrado como carismático (neopentecostal num contexto americano). Sua adesão a *teologia do domínio* é marcada principalmente na noção de guerra espiritual que ele constrói e na atuação da igreja em relação a sociedade. No Brasil a principal

oração, atos simbólicos (como a Jornada da Reconciliação) e celebração a fim de derrotar a Rainha dos Céus (Diana, Maria, na interpretação destes) (MILHOMENS, 2000, p. 39-41).

Nesse sentido é importante compreender que essa noção de batalha espiritual da qual Peter Wagner<sup>25</sup> é um dos propagadores se alia a uma visão de mundo complexa, estruturada na atuação dos cristãos na sociedade, e principalmente no controle das diversas esferas de influência, próxima às ideias da *teologia do domínio*. Assim a batalha espiritual é parte primordial, se não mesmo prioritária, do processo de alcance dessas esferas de influência. Nesta visão de mundo abrir uma célula, uma reunião no lar, não é parte só de uma estratégia de crescimento denominacional, mas sim parte de plano de atuação para atingir determinados grupos, e, além disso, mais que um convencimento emocional, ou racional, do potencial visitante, deve-se alcançar a vida no plano espiritual<sup>26</sup>.

Outros extratos do uso de células no Brasil puderam ser vistos a partir dos anos 2000. Muitos influenciados por materiais de Ralph Neighbour ou de Castellanos. São exemplos disso o Ministério de Igrejas em Células de Curitiba, vinculado ao ministério de Neighbour. Outras igrejas e denominações fazem uso das células, porém sem nenhum tipo de vinculação declarada como algumas igrejas metodistas. Há também denominações que adaptam os modelos, e constroem suas próprias dinâmicas e materiais de treinamento como no caso da Igreja Batista da Cidade em São José dos Campos e do ministério MDA (modelo de discipulado apostólico), de Santarém, no Pará<sup>27</sup>.

---

referência ao seu movimento é o apóstolo Fernando Guillen ligado a Igreja Batista da Lagoinha.

<sup>25</sup> A atuação de Wagner é destacada em dois sentidos. Primeiro na formação da Rede Internacional de Guerra espiritual, dedicada a organização de eventos proféticos para derrubada de potestades no mundo espiritual. O outro aspecto da visão de mundo de Wagner está na sua associação com a *teologia do domínio*. Em relação a este último aspecto, essa ligação não significa necessariamente que o autor é fundamentalista, mas sim que sua visão dialoga com elementos formados em uma interpretação originalmente fundamentalista. Historicamente este e seus discípulos são associados a movimentos carismáticos no contexto americano.

<sup>26</sup> O ponto é que esta noção de um mundo espiritual, complexo, de lutas por espaços é algo que permeia diversas esferas do campo protestante, e não seria diferente no caso das células. Perceber as células como uma mera estratégia de crescimento ou de estruturação organizacional, retira o elemento central que ela produz enquanto espaço de construção de sentido, de significado, e de ser parte de uma visão de mundo, fruto de processos históricos que dialogam com diversos elementos, sejam eles teológicos, culturais, de diversos grupos cristãos ao redor do mundo no decorrer dos séculos.

<sup>27</sup> Site de divulgação da visão MDA e vídeo do líder do ministério explicando o surgimento da visão. Disponíveis em: <<http://www.associaocaomda.org/a-visao/>> e <[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=23&v=zVSv3wJ7DME](https://www.youtube.com/watch?time_continue=23&v=zVSv3wJ7DME)> acessos em 10 de out 2019.

### 3 – A VISÃO DE MUNDO DAS CÉLULAS

A vivência de uma fé no cotidiano traz consigo implicações absolutamente distintas para as pessoas. Esta liga-se às ações do dia-a-dia, às emoções, define e delimita os significados de tudo durante aquilo que delimitamos como vida e pós-vida. Uma ideia de pós-vida é um elemento presente em diversas tradições religiosas que denota uma preocupação humana com o que acontece conosco após a morte, mas que, antes de tudo, traz implicações claras durante a vida, que conduzem as formas de agir de cada um, conforme a crença sob o qual este se percebe. Entender as crenças dos homens e como se articulam junto às ações destes é papel do campo de estudos que no Brasil ficou definido como Ciência da Religião.

Neste capítulo final, a proposta que trago é de fazer uma análise multidisciplinar sobre o funcionamento das células. Aqui se faz importante esclarecer alguns pontos sobre a própria pesquisa. Originalmente a proposta foi a de fazer uma análise estritamente bourdiana sobre o funcionamento das igrejas em células, os processos de disputa interno e no campo religioso. A partir disso com aprofundamento em relação à bibliografia sobre o campo religioso brasileiro e o próprio trabalho de campo, algumas limitantes em relação à esta abordagem ficaram claras.

Talvez o principal limitador dessa forma de interpretação esteja em traçar a disputa no campo religioso como uma dinâmica restrita aos líderes. O leigo, fiel não possui qualquer agência sobre a disputa. Aqui se impõem dois problemas. O primeiro que a noção de disputa no campo religioso brasileiro em relação às células não é de fato algo novo. O trabalho de Caroline Dias (2009) faz essa análise de forma bastante competente. Seguir pelo mesmo caminho possivelmente não traria explicações novas, nem construiria alguma relevância na busca por uma perspectiva compreensiva acerca do fenômeno. O segundo ponto é que ao traçar uma dinâmica a partir dos líderes, excluindo assim o fiel leigo, elimina-se todo o componente de estabelecimento de relações desse fenômeno, como o discipulado e a ideia de paternidade espiritual que alicerça a vivência religiosa dessas igrejas.

Assim em um primeiro momento se tem como proposta a discussão acerca da própria abordagem sobre religião e o uso do conceito de *visão de mundo* de Ninian Smart (1972; 1995). A partir disso faremos uso do conceito de dimensões da religião que Smart propõe e seu diálogo com os diversos campos das ciências humanas, primeiramente com a fenomenologia da religião de Mircea Eliade (1992) ao abordar sobre a dimensão experiencial da religião, e a antropologia de Roberto DaMatta (1986; 1997a; 1997b), além de um diálogo como a sociologia de Weber e Bourdieu e a teologia de Harvey Cox (1995) ao tratarmos da

dimensão social da religião, debatendo acerca da percepção das relações que as igrejas em células fazem com a noção de neopentecostalismo.

### **3.1– A visão de mundo**

Como relatado no tópico anterior, cabe-me então partir da pergunta elementar, afinal o que é religião? Essa é uma questão que já foi feita por diversos pensadores, desde os tempos antigos, até nossos dias. A compreensão da religião junto à sociedade contemporânea faz parte de uma imensa variedade de trabalhos no campo das ciências humanas. Desde autores clássicos das ciências humanas como Marx, Weber e Durkheim o campo de estudo da religião traz consigo uma gama de visões e interpretações sobre este mesmo fenômeno, que resultam em diferentes formas e funções do fenômeno religioso. No caso da Ciência da Religião a compreensão desta diversidade é fator de grande importância na formação e constituição da área enquanto campo de estudo acadêmico nas ciências humanas. Entender as bases que estruturam estas diversas visões ajuda na compreensão da abordagem que se pretende usar neste trabalho.

Pretendo delimitar as diversas abordagens sobre o fenômeno religioso em três grupos principais. O primeiro deles propõe entender a religião como um processo ideológico. Essa interpretação tem por base o materialismo histórico, uma interpretação marxista da sociedade. Esse viés compreende a religião como parte de uma superestrutura que, falando resumidamente, tem por finalidade a manutenção de uma infraestrutura (os meios de produção). Assim a religião tem a função de controle sobre o pensamento da sociedade, principalmente sobre o proletariado, e a perpetuação do pensamento das classes dominantes. Ponto mais importante que se deve compreender é que nesta interpretação, a luta de classes coloca-se como o elemento crucial da estrutura da sociedade, desta forma, a religião é parte de uma estrutura de pensamento que mantém a injustiça na sociedade, e para a superação desta sociedade injusta, a religião (enquanto uma estrutura ideológica de pensamento) deve ser superada. Assim religião tem um aspecto funcional, de manutenção e perpetuação do pensamento dominante (HUFF JR, 2015, p. 92).

A segunda abordagem que podemos delimitar é aquela que compreende a religião enquanto cultura. Como cultura podemos definir toda uma gama de expressões que incluem costumes, crenças, moral, etc. A religião é parte disso, sendo muitas vezes caracterizada como uma estrutura simbólica ou linguagem. Este viés se articula no diálogo com a antropologia, com pensamento de autores como Clifford Geertz no qual a religião é:

- 1) Um sistema de símbolos que atua para 2) estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações os homens através da 3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e 4) vestindo essas concepções com uma

aura de fatualidade que 5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p 104-105, APUD, HUFF JR, 2015, p. 94-95).

Desta forma a religião ainda que não tenha o aspecto de manutenção de uma estrutura de pensamento dominante, nas palavras de Huff Jr (2015) “a manutenção de um *status quo*”, mantém o aspecto funcionalista presente na medida em que “atua para informar as compreensões acerca da existência e para impulsionar as ações humanas significativamente” (HUFF JR, 2015, p. 94-95). A religião assim, opera como um elemento da cultura.

Fica evidente aqui os limites que estas abordagens já apresentadas trazem, principalmente por este aspecto funcionalista. Interpretações sobre a religião como a bourdiana têm limitações estruturais. Em que pese suas imensas contribuições para o pensamento sociológico do estudo da religião e que retornaremos futuramente neste trabalho, cabe entender que, mesmo tendo como premissa entender a religião como linguagem, Bourdieu entende a religião em uma perspectiva funcional na medida em que “não se pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem” (BOURDIEU, 2011, p. 43). A religião mantém aqui seu aspecto funcional de perpetuação de um pensamento dominante e trata os fiéis como meros reprodutores desse pensamento, em uma disputa pela delimitação e o acesso aos bens simbólicos de salvação. Huff Jr expõe outros questionamentos referentes à perspectiva bourdiana da religião:

“O grande problema, a meu ver, é o de se reduzir a religião a uma função estruturante do social entre muitas outras. Entender a religião apenas como força aglutinadora e disciplinadora de grupos, ou como algo que motiva, inconscientemente, ou induz pessoas a fazerem tal ou tal coisa, não é fazer jus à dimensão existencial de construção de sentido último que a religião realiza, em resposta ao que parece ser algo essencial da experiência humana, a saber, justamente a contingência da necessidade de produção de sentido” (HUFF JR, 2015, p. 93-94).

A crítica aqui é focada em um dos aspectos entendidos como essenciais à Ciência da Religião, a percepção da religião como um fenômeno *sui generis*, único ao indivíduo e que só pode ser captado pela própria experiência religiosa que se revela ao fiel. Reduzir a religião a um elemento legitimador de uma estrutura, a uma ideologia, limita exatamente aquilo que a religião tem como essência e como fenômeno humano. Esta se articula com uma capacidade de construção de uma visão de mundo que permite a superação da realidade.

Já a terceira abordagem parte de um ponto mais amplo, propondo entender a religião como cosmovisão (*Weltanschauung*) ou visão de mundo (*worldview*). A partir disso podemos alicerçar a religião em uma perspectiva que trata dos sentidos, dos significados, da forma como os indivíduos e os grupos veem o mundo e como estes suportam e superam os percalços

da vida. Nesta abordagem o aspecto funcionalista é deixado de lado, cabendo então um entendimento da religião como linguagem (como fazem algumas abordagens culturais), contudo partindo de um ponto de vista diferente, que, enquanto linguagem, transita na esfera do simbólico e do real, do alcance e dos limites da percepção dos indivíduos e dos grupos. Como diz Rubem Alves ao citar Wittgenstein “os limites de minha linguagem, denotam os limites do meu mundo” (ALVES, 1984a, p. 22).

Desta forma a religião não trata somente acerca de uma área ou campo da sociedade, parte de uma estrutura social, ou, partindo de outras bases, da cultura ou algum aspecto da cultura. A religião trata daquilo que forma e reforma a percepção de mundo das pessoas. Trata sobre o *ultimate concern*, a preocupação última que Paul Tillich define (TILLICH, 1985). A religião enquanto linguagem trabalha em relação aos significados e as construções que ressignificam a visão de mundo dos indivíduos e dos grupos. O diálogo com autores da fenomenologia da religião, desde Rudolf Otto e Mircea Eliade, torna-se parte importante na busca da compreensão destas relações de significado que se estabelecem. O ponto chave disso é buscar a compreensão do fenômeno religioso a partir da perspectiva do fiel, como mostra Ninian Smart:

(...) Embora não seja meu objetivo abordar o assunto aqui, acredito que o estudo completo e efetivo da religião deve empregar o método da fenomenologia, ou seja, a tentativa de chegar a um entendimento sensível do ponto de vista dos atores. Não há nenhuma razão especial pela qual o estudo científico da religião, que está destinado a ter algum efeito sobre a religião, assim como o estudo da política afeta a política, e assim por diante, deva assumir uma aparência erroneamente ameaçadora além das ameaças ao crente implícito na religião empregando (por exemplo) o método histórico para revelar a historicidade ou não da revelação sagrada (SMART, 1972, p. 10)<sup>28</sup>.

Rubem Alves fala um pouco desta relação:

Muitas das expressões do fenômeno religioso se apresentam a nós como se fossem coisas. Há mitos que se cristalizaram, ritos que se solidificam, instituições que se chamam religiosas e linguagens que falam acerca dos deuses. É possível examiná-las, descrevê-las, analisá-las – tal como físico fez com a sinfonia de Beethoven. É possível preceder frente a tais realidades, seguindo a famosa regra de Durkheim, considerando-as como se fossem coisas. Mas então seríamos presas de uma das mais frequentes ilusões do cientista: quanto mais rigorosa a análise do objeto mais equivocada seria, porque a essência da religião não é um objeto, mas uma relação (ALVES, 1984b, p. 38-39).

A compreensão da religião a partir desta ótica que propõe Rubem Alves caracteriza-se por ser ampla, por abrir espaço para a compreensão daquilo que o homem sente quando experimenta uma vivência com o desconhecido. A questão nesse ponto caminha no sentido de

---

<sup>28</sup> (...) Though it is not my aim to go into the matter here, I believe that the fully rounded and effective study of religion must employ the method of phenomenology, namely the attempt to arrive at a sensitive understanding of the actors standpoint. There is no special reason why the scientific study of religion, which is bound to have some effect on religion itself, just as the study of politics affects politics, and so on, should assume a wrongly menacing guise beyond the menaces to the believer implicit in employing (for instance) the historical method to reveal the historicity or otherwise of sacred revelation [tradução minha].

entender a experiência religiosa a partir daquele que a experimenta e constrói sua ação no mundo. Observamos aqui um primeiro alicerce para uma análise compreensiva do fenômeno religioso.

Evidentemente existem críticas que podem ser feitas a esta abordagem, podendo esta ser tratada como determinista ou a-histórica. Determinista ou a-histórica à medida que, na perspectiva de alguns, ignora fatores históricos, sociais e econômicos que influenciam na ideia de uma experiência religiosa e trata da experiência religiosa como o único discurso válido, tornando muitos estudos somente descrição de caso (o que não deixa de ter sua relevância), a fim de trazer visibilidade ou mesmo legitimidade a grupos religiosos perseguidos ou socialmente excluídos.

Este é um ponto delicado, pois as análises que tentam elaborar uma crítica à fenomenologia da religião partem de algumas premissas equivocadas. Observando a análise de um autor referencial na historiografia brasileira como *Ciro Flamarion Cardoso*, podemos perceber que este faz críticas a autores com uma abordagem apologética que em nada têm a ver com o campo da Ciência da Religião ou da Fenomenologia da Religião, e quando este se propõe a analisar o campo da ciência da religião, não se dedica aos temas essenciais da fenomenologia, mas sim a criticar a área de estudo comparado das religiões, alegando, em certa medida, esta ser apologética (CARDOSO, 2005). *Jaqueline Hermann* por sua vez:

Nesse sentido, é preciso ter cuidado com as generalizações via de regra a-históricas, e mesmo irracionistas, para algumas de suas conclusões, sem perder de vista a importância das questões levantadas pelo autor e que muito tem auxiliado na formulação de um roteiro importante para uma abordagem histórica das religiões e da vivência religiosa, a exemplo do sentido da experiência sagrada, da função dos mitos, da estrutura dos símbolos e da percepção da religião como uma cosmogonia. Apesar de ancorada num conjunto de questões razoavelmente definido, e algumas propostas metodológicas esboçadas, a história das religiões levaria ainda algum tempo para construir seus próprios conceitos e adaptar-se a análises que levassem em conta as diferenças espaciais e temporais das mais variadas manifestações religiosas (HERMANN, 1997, p. 484).

Mesmo seguindo por um viés não tão crítico quanto o de *Ciro Flamarion Cardoso*, *Jaqueline Hermann* mantém a crítica à ideia de um estudo comparado das religiões quando faz uma análise da obra de *Mircea Eliade*. Um aspecto determinante é o fato recorrente de se confundir o campo de estudos sobre o qual *Eliade* se debruça (*História das religiões*) como parte de uma historiografia. Na verdade este estaria sim ligado à ciência da religião e ao estudo comparado das religiões, contudo o termo usado decorre da formação desse campo na França e como este fora denominado academicamente, e não uma pretensa história das religiões ou historiografia das religiões (SMART, 1995, p.18).

O ponto é que a crítica em sua origem já parte de uma perspectiva, de uma visão de mundo, que traz consigo predefinições acerca daquilo que é religião. Fica evidente o

desconhecimento acerca do campo, da metodologia e do objeto da Ciência da religião como um todo por parte destes autores, como exemplificado no caso de Cardoso. Torna-se mais fácil a este expor os exemplos apologéticos e anedóticos, que não expõe em nada o debate teórico do campo, e tratá-los como condição generalizada, e antes de tudo deixando de lado, intencionalmente ou não, o real debate sobre o campo que aparenta a construir. Por sua vez, os limitantes que Hermann expõe são ligados à ideia de um estudo comparado das religiões, e esta não desenvolve na sua crítica questionamentos sobre as bases que estruturam a fenomenologia da religião ou problemas na aplicação dessa metodologia. A conclusão do seu texto, após passar por diversas abordagens e descrições sobre a religião, se encerra na análise de abordagens alinhadas à perspectiva da história cultural como a de Carlo Ginzburg. Neste caso, ainda se percebe uma visão de mundo na estrutura de análise acerca da religião. Hermann, contudo cita de forma resumida, aquilo que, a meu ver é o centro do debate (ou o que deveria ser), no campo da Ciência da Religião:

A ideia de que haveria uma unidade fundamental a todas as religiões, de que os múltiplos nomes dos deuses designariam uma só divindade ou de que a razão humana poderia por si mesma chegar ao conhecimento da Verdade, foram conclusões que, segundo Mircea Eliade, demonstraram o interesse pela história das religiões, desde a Antiguidade, quando Aristóteles já formulara a “teoria da degenerescência religiosa da humanidade” (HERMANN, 1997, p. 483).

Aqui a questão que se mostra é a da busca por uma essência no estudo das religiões. Este aspecto foi abordado por Huff Jr em seu texto *Ciência da religião, Teoria social e Desessencialização* (2014). Ao tratar o tema este demonstra o quanto a religião, partindo de um aspecto funcional, perde “sua capacidade de formação de sentido”. Este é um valor caro, que nas abordagens de Hermann e Cardoso está longe de ser percebido.

Se observarmos, por exemplo, uma análise historiográfica que Cardoso faz em *Sociedades do antigo oriente próximo* (2007), este propõe uma análise do conceito de modo de produção, mais especificamente os usos do conceito de modo de produção asiático e as possibilidades dos usos do conceito de modo de produção palatino como substituição a este conceito clássico. Sua abordagem se preocupa em descrever e estruturar as sociedades a partir de um macromodelo explicativo e, desta forma, a religião torna-se apenas um aspecto dentro de uma estrutura social, uma superestrutura definida para a manutenção de um *status quo* dominante e tendo essa função delimitada *a priori* pelo pesquisador. Uma interpretação funcional da religião, que a meu ver traz consigo um inevitável elemento anacrônico que afeta a abordagem.

Vale debater ainda acerca de um aspecto sobre o qual Jaqueline Hermann trata: Seria a abordagem fenomenológica a-histórica? Existe sentido na busca por uma essência nas

religiões?

O ponto que se coloca é que as duas perguntas se correlacionam. A ideia de uma essência na experiência religiosa como tratada na abordagem fenomenológica ignoraria elementos culturais e sociais, ou seja, ignoraria a relação à condição histórica sob a qual o indivíduo está inserido, dando ênfase somente à veracidade da experiência religiosa. O problema que Hermann não dá tanta ênfase traz consigo um elemento fundador da Ciência da Religião, a ideia de uma faculdade *a priori* do conhecimento ligada à capacidade do indivíduo de conectar-se com o que se denomina *sagrado*<sup>29</sup>. Muito do pensamento da fenomenologia parte deste princípio, de uma compreensão de que haveria uma essência no fenômeno religioso e uma capacidade humana de conectar-se a isso. A meu ver esse é o ponto central sobre o qual as análises de Cardoso e Hermann não se debruçam com a devida profundidade tornando suas críticas limitadas.

Se o que pretendemos realizar é um estudo sobre o fenômeno religioso, devemos perguntar se existe de fato uma essência da experiência religiosa? Essa é uma questão para qual talvez já tenhamos apresentado uma resposta: o entendimento da religião como o *ultimate concern*, a fé enquanto preocupação última que trata Paul Tillich. Nesta perspectiva o ponto central está na ideia da fé enquanto fenômeno humano, não importando a correspondência acerca daquilo que declara a fé. Se Deus existe ou não, o que realmente importa é entender a relação do homem com aquilo em que este coloca sua fé e como este estabelece seus significados. Segundo Paul Tillich a fé “é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente. Está certo que o conteúdo específico da fé é de máxima importância para o crente, mas este conteúdo é irrelevante para a definição de fé” (TILLICH, 1985, p.7).

Esta percepção transcende aquilo que denominamos e delimitamos enquanto religião. O ponto de partida é mais amplo. Trata daquilo que é essencial ao homem antes de tudo. A correspondência acerca da veracidade de um fenômeno religioso põe-se de lado. Existe um plano espiritual que interfere nas ações dos homens? Pouco importa! Este não é o real objeto! É sim o homem, que crê e vivencia aquilo de forma incondicional. Tratar a religião a partir de um ponto de vista mais amplo talvez seja o aspecto mais caro às perspectivas funcionalistas das quais citamos. Ninian Smart trata disso:

(...) os sistemas de crenças que, através de símbolos e ações, mobilizam os

---

<sup>29</sup> Rudolf Otto ao propor em *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*(2007) a noção sagrado vai articular-se como uma capacidade a priori do homem de se relacionar com o *numinoso*. A inspiração para isso vem das noções kantianas das faculdades *a priori* do conhecimento, no caso uma capacidade humana de ligar-se ao sagrado, que só pode ser percebida por aquele que vive a experiência (OTTO, 2007, p. 38-39).

sentimentos e as vontades dos seres humanos. Além do que examinar crenças tradicionais, o estudo moderno da religião também procura nos símbolos e ideologias seculares – no nacionalismo, marxismo, democracia – que muitas vezes rivalizam com religiões e ainda em um sentido importante são eles mesmos religiosos. Portanto, o estudo moderno da religião ajuda a iluminar visões de mundo, ambas tradicionais e seculares, que são motores de continuidade e mudança social e moral; e assim sendo explora crenças e sentimentos, e tenta compreender o que existe dentro da cabeça das pessoas. O que as pessoas acreditam é um aspecto importante da realidade independentemente de o que eles acreditam ser verdade (SMART, 1995, p. 1)<sup>30</sup>.

Em outro ponto Smart mostra que muitas análises sobre religião, tem por princípio, partirem de uma outra visão de mundo:

Isso nos leva a ver um problema sobre as teorias das origens da experiência religiosa. Tais teorias podem, como Freud, partir da suposição de que não há realidade religiosa última - que não há Deus. Então eles já começam de uma visão de mundo particular - uma humanista no sentido em que usamos este termo no capítulo anterior. Mas qual é a razão para começar com essa cosmovisão ao invés de uma que aceite a existência de algo além do cosmos visível? Ou há talvez algum ponto de vista neutro entre a rejeição de Deus e a aceitação dele? (Ou entre a aceitação do nirvana e sua rejeição?) Para explicar melhor o problema da posição freudiana sobre a religião tradicional: Freud não está usando uma visão de mundo para julgar outra - como o missionário cristão a quem nos referimos, que julga o hinduísmo conforme as suposições da Bíblia? (SMART, 1995, p. 69)<sup>31</sup>.

A questão que se coloca é o quanto as visões de mundo de cada estudioso sobre a religião tendem a influenciar sua abordagem em relação à religião. Em tese, o que se propõe não é novo nas ciências humanas. Parte essencial da análise histórica é a compreensão de quem é o autor de um texto, sob qual contexto histórico estava escrevendo, para qual público destinava as obras. A questão que se coloca é se os pesquisadores acerca da religião percebem suas visões de mundo como parte intrínseca de sua abordagem acerca do fenômeno religioso. Neste ponto a crítica de Smart poderia ser ampliada a todo campo das ciências humanas.

O outro ponto que precisamos refletir é acerca da relação da experiência religiosa com contexto social-histórico sob o qual ela está inserida. Seria a experiência religiosa determinista ou a-histórica? A meu ver não! Esse ponto mostra-se claro quando partimos da compreensão da religião como linguagem (ou sistemas simbólicos nos termos de Bourdieu). A linguagem tem por primazia ser o elemento de alicerce de toda estrutura de pensamento

---

<sup>30</sup> (...) the systems of belief that, through symbols and actions, mobilize the feelings and wills of human beings. In addition to examining traditional faiths, the modern study of religion also looks at secular symbols and ideologies- at nationalism, Marxism, democracy-which often rival religion and yet in an important sense are themselves religious. Thus, the modern study of religion helps to illuminate worldviews, both traditional and secular, which are such an engine of social and moral continuity and change; and therefore it explores beliefs and feelings, and tries to understand what exists inside the heads of people. What people believe is an important aspect of reality whether or not they believe it is true [Tradução minha].

<sup>31</sup> This leads us to see a problem about theories of the origins of religious experience. Such theories may, like Freud's, begin from the assumption that there is no ultimate religious reality-that there is no God. So they already begin from a particular worldview-a humanist one in the sense in which we used this term in the previous chapter. But what is the reason for starting with that worldview rather than one that accepts the existence of something lying beyond the visible cosmos? Or is there perhaps some neutral standpoint between rejection of God and acceptance of him? (Or between acceptance of nirvana and rejection of it?) To spell out further the problem about the Freudian position on traditional religion: Isn't Freud using a worldview to judge another-like the Christian missionary we referred to earlier, who judges Hinduism from the assumptions of the Bible?[tradução minha].

humano. O pensamento existe devido à linguagem e é limitado por ela. Esta é uma estrutura que segue em constante transformação e é condicionada historicamente no tempo e espaço que o homem faz uso dela. A religião e a experiência religiosa que o indivíduo vivencia são historicamente condicionadas pelo filtro primário da linguagem.

Aquele que vivencia a experiência, busca traduzi-la através de um signo, em um processo subjetivo, e estes são estruturados num sistema simbólico (linguagem) que dão as bases e os limites sob o qual este consegue interpretar aquilo que vive. Um homem no Brasil que relatasse ter visto Nossa Senhora Aparecida em uma luz, precisaria, antes de tudo, ter consigo o signo capaz de dar-lhe bases para entender aquilo que relata como Nossa Senhora Aparecida. Outro homem, na China antiga, que relata ter visto o espírito do General Guan Yu (deus da guerra), precisaria também de um signo que lhe desse a capacidade de compreender aquilo, e sem isso, ele vai procurar traduzir aquilo que viu a partir daquilo que seu mundo e de suas experiências possibilitam.

Por exemplo, na narrativa do apocalipse o apóstolo João relata ter visto gafanhotos de ferro que cuspiam fogo e devoravam os homens. Este não possuía em toda sua estrutura de pensamento, em toda sua vivência, outra qualificação capaz de descrever esta visão. Entretanto, um cristão pentecostal da segunda metade do século XX pode interpretar a mesma narrativa que o apóstolo descreve como um avião bombardeiro da Segunda Guerra Mundial. O limite da interpretação da vivência de uma experiência religiosa é o próprio tempo no qual a pessoa vive, e o que denota esse limite é filtro da linguagem.

Se voltarmos ao questionamento que propusemos, entender uma ideia de experiência religiosa a partir da fenomenologia não retira a importância dos aspectos históricos e sociais sob o qual ela está inserida. O homem que vivencia a experiência, por si só, é condicionado ao tempo e espaço. O filtro da linguagem é elemento determinante nesse processo, porém, no caso da religião, possibilita-se a releitura da realidade, que consegue, em determinado sentido, transcender o tempo e espaço, formando uma nova estrutura de significações acerca daquela realidade. Esse é um aspecto que Rubem Alves deixa mais evidente em *O suspiro dos oprimidos* (1984a). Longe de ser “ópio”, a religião constrói uma perspectiva de resistência diante da brutalidade e do amargor do cotidiano. Na religião aglutinam-se forças para a superação desta realidade, o que não significa de forma alguma o domínio material dela, mas sim uma forma de transcender a esta realidade.

Essa capacidade de ressignificar o mundo faz da religião, a meu ver, um fenômeno ímpar. É importante entender aqui os dois aspectos que trouxemos: a experiência religiosa está condicionada ou limitada pelos próprios limites da linguagem; a leitura que o fiel faz do

mundo por sua vez é resultado daquilo que este ressignifica, reelabora através da religião. É um processo dialógico entre o mundo e a religião, de interpretação e reinterpretação da realidade, dos significados, dos horizontes. Aqui o uso da ideia de *hierofania* de Eliade mostra-se extremamente eficaz:

A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. (...) O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganzandere*. (ELIADE, 1992, p.13).

O sagrado que se revela, do qual Eliade trata, só pode ser percebido e compreendido por aquele que vivencia a experiência religiosa. Nesse ponto, uma abordagem que não esteja inserida na vivência do que se enquadra como objeto não responderá satisfatoriamente aos problemas que já apontamos. Em contrapartida, estar inserida na vivência não significa ausência de crítica em relação ao objeto, muito menos apologia. A proposta que trouxemos é de conduzir, a partir de uma perspectiva ampla acerca do fenômeno religioso uma abordagem crítica e multi-metodológica em relação ao nosso objeto. Para isso a proposta teórica de Ninian Smart traz bases sólidas para o alcance desses objetivos.

O arcabouço de Ninian Smart possibilita o diálogo da Ciência da Religião com as diversas áreas do conhecimento. Ao propor a análise das seis dimensões da religião (dimensão doutrinal, dimensão mítica, dimensão ética, dimensão ritual, dimensão experiencial, dimensão social) Smart possibilita o encontro da Ciência da Religião com a Antropologia, com a Teologia, com a História, com a Sociologia e mesmo até com a Psicologia. Partindo disso o que propomos é um diálogo entre a ciência da religião e as ciências sociais, dando foco à duas dimensões específicas que Smart propõe: a dimensão experiencial e a dimensão social. Todavia ao abordar a experiência esta não pode ser percebida sem sua relação como o mito e rito. Assim ao tratar desses aspectos as demais dimensões (doutrinal, mítica, ética, ritual) inevitavelmente tendem a ser abordadas.

Em relação à dimensão ética Smart defende o estudo comparado como metodologia de compreensão deste aspecto em relação à visão de mundo, aliado à compreensão das dimensões ritual e doutrinal. O que propusemos no capítulo anterior foi o estudo histórico comparativo a fim de compreender como deu-se a construção destes sistemas éticos religiosos historicamente, suas influências filosóficas e teológicas, junto a um estudo comparativo deste com sistemas éticos dos quais estes se colocam como herdeiros ou retomadores.

Na dimensão experiencial o arcabouço teórico de Smart nos ajuda na compreensão das motivações que ligam o indivíduo à sua fé. Este autor mostra que existem fatores externos que influenciam e se ligam a uma condição psicológica específica do indivíduo e desta dinâmica dá-se a abertura à experiência religiosa (SMART,1995, p. 71). Desta forma podemos compreender estes processos, as motivações externas e internas, que levam o fiel ao contato com sagrado. Trata-se aqui de uma percepção do sentimento que o fiel tem em relação à divindade, e assim, a partir deste processo, perceber as consequências que podem ser compreendidas através de outras dimensões da religião como a ética e a social. Aqui um diálogo com a fenomenologia de Otto e Eliade é mais que evidente nesta empreitada

No caso da dimensão social, Ninian Smart faz uso de conceituações weberianas para compreensão da dimensão social da religião. No nosso caso, para percepção do discurso religioso dos líderes e sua influência, propomos aliar a interpretação de Smart com o uso dos conceitos de *campo social* e *habitus* do sociólogo Pierre Bourdieu (2011) a fim de compreender as dinâmicas de disputa interinstitucional entre os próprios líderes religiosos. Aqui é importante compreender que o uso que se faz com Weber e Bourdieu a partir de conceitos como *campo religioso*, *carisma*, *capital simbólico*, *sacerdote*, *magos* e *profeta*, de forma alguma sinaliza uma adesão à perspectiva funcionalista, a qual demonstrei anteriormente, e que se faz bastante presente na teoria sociológica de Bourdieu.

Como já demonstramos Smart (1995) entende a importância da posição daquele que faz a pesquisa em relação ao objeto. Entender esse papel é evidente para a compreensão e a abordagem do fenômeno religioso. Esse diálogo entre distanciamento e aproximação é determinante para delimitar a forma como deve se dar a abordagem em relação à religião. Smart também define algumas características para o que chama de estudo moderno da religião:

Primeiro, é plural, lidando com as muitas religiões e visões de mundo seculares do globo. Segundo, é aberto no sentido em que inclui a consideração de sistemas de crenças e símbolos que estão além das fronteiras das religiões tradicionais. Terceiro, trata as visões de mundo histórica e sistematicamente, e tentativas de entrar, através de empatia estruturada, no ponto de vista dos crentes. Quarto faz comparações temáticas que ajudam a iluminar as tradições separadas. Quinto é poli-metódico: utiliza muitos métodos extraídos de várias disciplinas - história, história da arte, filologia, arqueologia. sociologia, antropologia, filosofia e assim por diante. Sexto visa mostrar o poder das ideias e práticas religiosas e suas interações com outros aspectos da existência humana. Sétimo pode definir o cenário não apenas para uma compreensão educada do mundo e seus vários sistemas de crenças, mas também para uma busca pessoal pela verdade espiritual. Uma parte central é desempenhada em tudo isso pelo processo de empatia estruturada. É a maneira como cruzamos nossos próprios horizontes para o mundo de outras pessoas (SMART, 1995, p. 20)

32.

Destes pontos, vale dar ênfase à construção de uma proposta poli-metodológica ou multi-metodológica, por se estruturar num debate sobre diferentes visões de um mesmo fenômeno, e na compreensão de uma busca pessoal da verdade, a fim de dar visibilidade às diferentes formas de visão de mundo internas às próprias tradições religiosas, que muitas vezes tornam-se ocultas a partir de macro análises estruturadas. Esse diálogo entre os diversos campos das ciências humanas dá-se principalmente por uma busca pela visão do fiel. Neste sentido o conceito de *empatia estruturada* é uma das bases para formulação do pensamento de Smart, em substituição à própria ideia de fenomenologia da religião. Essa observância se dá porque segundo Smart o emprego do termo fenomenologia se traduz em uma “ideia de que o mundo do crente pode ser descrito sem introduzir as suposições e inclinações do investigador” (SMART, 1999, p. 14). Neste ponto ele propõe a ideia de *empatia estruturada*. *Empatia* pela ideia de “sentir-se no lugar” do outro, e diferente de *simpatia*, por esta estruturar-se como uma forma de concordância, em um “sentir-se com” o outro. E *estruturada*, pois envolve a percepção de toda estrutura de crenças o qual esse outro está inserido.

O uso do termo *visão de mundo* que Smart propõe, procura traduzir a partir de uma interpretação mais ampla e empática a vivência de fé das pessoas. No caso das células, dar visibilidade a estas vivências e a estas percepções tão pessoais e afetivas, não pode ser viabilizada a partir de uma interpretação estritamente funcionalista sobre a religião. Mais que uma visão acerca do que de fato é religião, a escolha da ideia de *visão de mundo* é uma forma de trazer respostas a um fenômeno muito estudado no Brasil, entretanto, muitas vezes, incompreendido.

### 3.2 – A dimensão da experiência religiosa a partir das células

Quando proponho perceber a experiência religiosa a partir da ideia de dimensão experiencial da religião que Ninian Smart (1995) trata, o que de fato se define é um diálogo da Ciência da Religião (o que inclui pressupostos de uma fenomenologia da religião o qual Smart prefere definir como *empatia estruturada*) com outros campos das ciências humanas. Esse diálogo não se dá também sem uma troca entre as próprias dimensões as quais Smart trata. A experiência e o ritual, o social e a ética. A compreensão de uma não se dá sem a

---

<sup>32</sup> First, it is plural, dealing with the many religions and secular worldviews of the globe. Second, it is open-ended in the sense that it includes consideration of belief-systems and symbols lying beyond the frontiers of traditional religions. Third, It treats worldviews both historically and systematically, and attempts to enter, through structured empathy, into the viewpoint of the believers. Fourth, it makes thematic comparisons that help illuminate the separate traditions. Fifth, it is polymethodic: It uses many methods drawn from various disciplines-history, art history, philology, archeology, sociology, anthropology, philosophy, and so on. Sixth, it aims to show the power of religious ideas and practices and their interactions with other aspects of human existence. Seventh, it can set the scene not only for an educated understanding of the world and its various belief-systems, but also for a personal quest for spiritual truth. The central part is played in all this by the process of structured empathy. It is the way we cross our own horizons into the worlds of other people [tradução minha].

percepção da outra. O diálogo entre os campos das ciências humanas articulado por Smart também caminha nesse sentido. Ao tratar sobre experiência de Martinho Lutero este mostra que nem somente o contexto histórico, social, político, além do elemento psicológico do próprio indivíduo, mas também a vivência da experiência do sagrado, cada um constitui uma *visão de mundo* sobre o fenômeno, que isoladas tendem a discrepâncias, mas juntas dão possibilidade da percepção da vivência religiosa.

Houve outros que também olharam para Lutero da perspectiva da psicanálise, e parece haver algum motivo para pensar que a consciência numinosa de Deus foi capaz de desempenhar um papel fundamental na resolução de conflitos que se agudizam dentro da alma de Lutero. Em outras palavras, temos aqui uma equação religiosa típica: um tipo de experiência que teve parte de sua dinâmica de fatores externos ao indivíduo, encontrando a condição psicológica dentro dos indivíduos (SMART, 1995, p. 71)<sup>33</sup>.

O que quero dizer, é que não podemos pensar na noção de experiência individual com o sagrado sem pensar também no aspecto do rito e as correspondências no âmbito social, no contexto sob o qual os participantes estão inseridos. Esse talvez seja o elemento chave de compreensão da experiência das células, pois estas são experiências e construções de relação as quais não estão impostas limitações de espaço. São vivências, tratam do diálogo do cotidiano, da fé no dia a dia, e ocorrem em todo lugar.

O elemento essencial está em perceber a célula, e todo o arcabouço que faz parte desse tipo de experiência religiosa como mais que um tipo de mecânica ou ferramenta estratégica. Nessa percepção entende-se que existem elementos que são sistematizados e racionalizados para aperfeiçoar o funcionamento, entretanto perceber a visão celular como *visão de mundo* caminha em propor um sentido mais compreensivo à experiência religiosa. A célula surge de uma interpretação sobre como a igreja deve funcionar, quais caminhos esta deve seguir. Em uníssono, a proposição dos líderes que a construíram ao redor do mundo, tem suas bases interpretativas nas células como um retorno à igreja primitiva do livro de Atos dos Apóstolos. O que fica evidente a partir destes é que a forma como a igreja protestante se desenvolveu nos séculos XIX e XX não é suficiente como expressão de uma vida cristã protestante moderna, faz-se necessário no discurso de muitos desses uma nova reforma, algo que fica mais evidente no pensamento de alguns líderes como Peter Wagner. Ficam expressas assim, não uma, mas como já mostramos no capítulo anterior, várias formas de ver como a igreja deveria funcionar. O que quero dizer é que a ideia de célula ou de visão celular corresponde a noção de visões de mundo, plurais, particulares sobre o próprio protestantismo

---

<sup>33</sup> There have been others who also looked at Luther from the perspective of psychoanalysis, and there seems to be some ground for thinking that the numinous awareness of God was able to play a key role in resolving conflicts acutely within Luther's soul. In other words, we have here a typical religious equation: a type of experience that had part of its dynamic from factors outside the individual, encountering the psychological condition within the individual [tradução minha].

e que trazem em si uma crítica à forma da igreja contemporânea se organizar, não se limitando a um aspecto funcional ou mecânico de hierarquia e organização. Estas de fato traduzem as novas formas pelas quais a igreja intenta agir em relação ao mundo e às transformações da sociedade.

### 3.2.1 – O processo de conversão

A ideia de conversão religiosa traz consigo componentes, de certa forma, impositivos. O que quero dizer é que enquanto processo histórico, muitas vezes a ideia de conversão do outro, uma conversão dos gentios, não ocorreu sem a força violenta da dominação. A implicação, no período colonial, por exemplo, de uma forma de catecismo, não ocorreu sem ao menos a violência simbólica, e as diversas formas de religiosidade que compõe o quadro do campo religioso brasileiro deram-se também como formas de resistência a esta violência. Em certo sentido todo processo educativo (a catequese originariamente tem por base ser um processo educativo) é uma forma de violência simbólica (BOURDIEU, 2014, p. 26). Se partirmos desse ponto, e entendermos o processo de conversão como uma forma de condicionamento educativo, poderíamos reduzir, em termos bourdianos, a conversão religiosa sim, como um processo de violência simbólica. As células talvez poderiam ser inseridas em um modelo desses de interpretação, contudo o caminho da análise escolhido é diferente.

No cenário contemporâneo, diante da pluralidade de formas de religiosidade aos quais os indivíduos estão propensos, e da possibilidade, como Sanchis (2001) trata de uma forma de religiosidade individualizada em muitos sentidos, a implicação de um componente de violência simbólica se mantém? Se pensarmos ainda em termos bourdianos sim, existe ainda um processo de absorção, indução ou aculturação de uma estrutura de pensamento religioso que resumidamente, contribui para manutenção de um *status quo*. Entretanto como tratei nos tópicos anteriores este é um ponto de vista, uma análise sobre o fenômeno religioso a partir de uma visão de mundo do próprio pesquisador. Existem outras chaves que podem se inserir e dar mais amplitude a essa análise.

Considere uma maneira pela qual a experiência numinosa, ou uma de suas ramificações, é bastante comum na vida moderna: a experiência de “nascer de novo”. A pessoa que sente isso, no contexto cristão, geralmente tem sentimentos não muito diferentes dos do grande reformador, Martinho Lutero (1483-1546) - um profundo sentimento de pecado e impotência. Estas são as imagens espelhadas, por assim dizer, do poder e santidade de Deus como o Outro. Em face do Santo, a taxa individual é profana. Cristo chega a essa pessoa, dando uma maravilhosa garantia. Se ela se arrepender, o Salvador vencerá o pecado e dará à pessoa um novo poder em sua vida. Alguns argumentam que são as circunstâncias da vida e dos tempos da pessoa que criaram nela o sentido do pecado, e que a figura ameaçadora de Deus era algo projetado de seu inconsciente a partir de um sentimento de culpa, decorrente de

conflitos infantis no núcleo familiar (SMART 1995, p. 68)<sup>34</sup>.

Ao discutir a conversão de Lutero, Smart dá traços de como dialogam as diferentes perspectivas em uma análise de *visão de mundo*. Estão implicados em um mesmo indivíduo questões sociais externas e psicológicas internas da própria pessoa (SMART, 1995, p. 71). Aliada a isso, existe o encontro com o *numinoso* que implica também a percepção de imaturidade e em uma absorção de uma nova forma de consciência. Algo que os próprios historiadores que estudam a vida de Lutero já introduzem. Febvre (1998) trata da miséria interior na qual Lutero via-se e que por muito tempo procurou esconder:

Este é o verdadeiro ponto de partida de Lutero. Tudo demais que disse, contraditório, sobre a justiça de Deus passiva ou ativa, são pobres fantasias imaginárias para disfarçar o real, para evitar ao pai da Reforma a vergonha de confessar a origem verdadeira de sua apostasia: o triste estado de uma alma inclinada ao mal, presa tão forte da concupiscência que, declarando-se vencida, lançava as armas, e de sua própria miséria fazia uma lei comum (FEBVRE, 1998, p. 38).

É importante perceber que esta miséria interior que fala Febvre não se tratava de questões de natureza sexual, mas sim de questões de vazio interior do próprio Lutero. Chaunu (2002, p.80) por sua vez, mostra como o elemento psicológico da figura paterna foi determinante para a decisão do reformador pela vida monástica. Já Delumeau mostra que todo raciocínio e as conclusões de Lutero deram-se de forma circunstancial, diante dos desafios que lhe foram impostos em seus diversos debates (DELUMEAU, 1989, p. 91-92).

Minha insistência em trazer Lutero como exemplo dá-se, pois este pode ser visto como uma fonte clara de como ocorrem os processos na vivência religiosa. Por que faço menção ao termo processo? Pois a ideia de conversão é em si um processo! Quando tratamos da própria vida de Lutero e da experiência inicial em meio à tempestade no qual este clamara por Sant'Ana, onde Chaunu (2002, p. 80) lembra que ele sente "*terrore et agonia mortis subitae circumvallatus* (como que envolvido pela dolorosa angústia da morte súbita)", e determinamos isso como a conversão, estamos ignorando todo processo de descoberta interior no qual envolvem-se questões psicológicas, morais, sociais as quais o próprio reformador construiu com o tempo. Percebe-se naquele evento uma forma de contato com *numinoso*, com uma relação de *sacralidade da natureza*, contudo, isto não pode ser determinado como conversão, mas sim como um gatilho que o levaria a experiências muito maiores. Perceber a conversão como um processo é parte elementar para uma análise de visão de mundo.

---

<sup>34</sup> Consider one way in which the numinous experience, or one of its offshoots, is quite common in modern life: the experience of being "born again." The person who feels this, in the Christian context, often has feelings not unlike those of the great reformer, Martin Luther (1483-1546) - a deep sense of sin and powerlessness. These are the mirror images, just to speak, of the power and holiness of God as the Other. In the face of the Holy the individual feels unholy. Christ comes to such a person, giving a marvelous reassurance. If she repents, then the Savior will overcome the sin and give the person new power in her life. Some would argue that it is the circumstances of the person's life and times that created in her sense of sin, and that the threatening figure of God was something projected from her unconscious out of a sense of guilt, from infantile conflicts in the nuclear family [tradução minha].

Aquele que já é cristão, e quando eu falo aquele que já se converteu ao evangelho, que aceita a pessoa de Jesus como seu senhor e salvador, ele precisa ser moldado. Independente se ele fazia algo diferente, que não trazia tanto agrado ao espiritual de Deus, hoje o caráter de Deus dentro dele começa a moldar essa pessoa para que ela possa ter uma vida melhor. É que a gente observa que não é do dia pra noite que acontece isso. É uma conversão! Ele estava indo em uma direção e ele volta. Ai sim eu digo que o espiritual começa a fazer frente na vida dele, começa a direcioná-lo, começa a dizer: “olha isso aqui não é legal!” ele não vai deixar de fazer aquilo se ele quiser, mas ele vai começar a ter uma direção vinda de Deus pra ele (PR ABNER, ENTREVISTA, 22/08/2019).

Mas voltando para atualidade, essa ideia de conversão se mantém mesmo frente a uma sociedade tão individualizada? Entendo que sim! A conversão se dá enquanto processo, em uma adesão a uma racionalidade específica, uma visão de mundo. O que quero deixar claro é que a experiência em si é única e subjetiva a cada um, mas os indivíduos as interpretam a partir do filtro da linguagem. Dessa forma a racionalização dessas experiências dá-se por formas simbólicas. Essência e manifestação. Conversão em si é o resultado de uma diversa gama de experiências que são interpretadas a partir de uma visão de mundo historicamente construída. O fiel que se converte absorve uma visão de mundo, uma forma de interpretar a realidade que é parte de uma estrutura simbólica nova, uma nova linguagem. Assim os eventos da vida cotidiana se assumem em uma nova significação e também presumem uma nova postura diante da realidade.

O diálogo com a dimensão ética também acontece no processo de conversão. Todo processo visa a formação, do que alguns líderes chamam, de um *caráter cristão*. Este é um dos elementos chave da experiência religiosa das células. *Caráter cristão* se dá na forma da defesa de determinados valores cristãos que, em muitos sentidos, dialogam com pautas conservadoras<sup>35</sup>. Neste ponto cabe o questionamento. As células de fato convertem alguém? Sim e não! Explico! Elas de fato são parte um processo construtivo da conversão, no qual os participantes adquirem conhecimento, debatem, e recebem até uma forma de conforto afetivo. Contudo, a partir do próprio trabalho de campo e das entrevistas feitas, percebe-se que parte dos que aderem às igrejas em células são oriundos de outras denominações, nos quais já vivenciaram experiências de conversão, e já construíram uma visão de mundo protestante própria. Então, a propaganda muitas vezes feita que associa crescimento, conversão de novos fiéis e células, é, em certo sentido falsa! Essas igrejas crescem de fato (falo mais especificamente ao cenário brasileiro), porém crescem com muitas adesões de fiéis vindos de

---

<sup>35</sup> A associação de fiéis protestantes de diversos espectros na defesa de pautas conservadoras, principalmente no campo político, muitas vezes é tratada de uma forma generalizada, associada a um tipo de fundamentalismo cristão. Afirmar que a ideia de assimilação de um *caráter cristão* associa-se a um tipo de postura fundamentalista é no mínimo precipitado, pois não leva em conta toda a gama de influências que compõem a individualidade de uma pessoa, desde psicológicas, socioeconômicas, entre outras tantas. A percepção que constrói a partir do trabalho de campo, é que cada fiel constrói sua *visão de mundo* em decorrência de todas suas vivências religiosas específicas durante a vida. A célula é muito mais um espaço de debates e trocas de experiências, do que a imposição de qualquer forma de ensinamento.

outras denominações. Entretanto esses fiéis vindos de outras denominações são na prática convertidos à uma outra forma de atuação protestante: à *visão* ou *visão celular*, que tem particularidades específicas em relação ao próprio campo protestante, ponto que ainda abordarei com mais profundidade neste trabalho. É claro que existem de fato “novas” conversões, mas o ambiente da célula não é o que de fato produz estas, e sim os usos de eventos e técnicas de evangelismo urbano bastante organizadas.

Essas formas e técnicas organizadas de evangelismo, se articulam principalmente nos modelos propostos por Ralph Neighbour Jr e os grupos vinculados a este, como o Ministério de Igrejas em Células de Curitiba. Nesses modelos de treinamento empregam-se, com uma didática clara, noções de como dividir virtuais receptores em grupos e articular estratégias para conversão destes em cenários urbanos. Por exemplo, os fiéis que participam do treinamento definem em seu círculo social esses alvos de evangelização em dois tipos, A e B. Os do tipo A são pessoas com alguma abertura a mensagem, que não se importariam em receber uma visita para oração ou conversa, ou mesmo, visitar uma igreja ou célula. Os do tipo B, são definidas como pessoas às quais essa abertura não existe, que professam outra religião ou não tem crença alguma. O elemento principal destas formas de estratégia é que as igrejas dão foco de fato aos potenciais alvos do tipo A. O crescimento de fato se dá pelas relações pessoais que os fiéis têm a sua volta, familiares, amigos, colegas de trabalho. Em certos aspectos essas estratégias assemelham-se às técnicas de marketing multinível, Neighbour chega até mesmo a relatar brevemente isso. É importante entender que essas formas de organização são à base de experiências como *homem de paz* ou *lar de paz*. Ao atingir pessoas próximas, o que se segue é uma reação em cadeia, no qual esse novo adepto vai procurar potenciais alvos a partir de suas relações pessoais e assim sucessivamente. A semelhança com o marketing multinível está nesse aspecto do boca-a-boca e de relações pessoais.

A célula assim não é lugar de evangelismo, mas sim nos termos dos próprios participantes, de consolidação. O novo adepto é inserido em uma célula e recebe um discipulador, nesse processo ele também é encaminhado ao processo de encontro, uma parte determinante da experiência religiosa e da transformação pelo qual todo fiel passa. Após esse processo o passo seguinte é o treinamento para tornar-se líder de célula e formar seu grupo de discípulos, e assim segue. Todos esses treinamentos são bastante organizados, com calendário específico para cada um deles durante o ano, fazendo todo o funcionamento da igreja girar em ciclos, muitas vezes resumidos na ordem: ganhar, consolidar, treinar, enviar.

Além disso, o outro elemento que dá base a essa experiência está na organização de

cultos e eventos específicos que constroem experiências receptivas à estes potenciais alvos de evangelização, como peças de teatro, cultos ou retiros específicos para jovens, com festas e eventos. Em certo sentido aproximam-se das cruzadas evangelísticas de meados do século XX, só que com estratégias e públicos bem delimitados, e sem os elementos de uma centralidade na figura dos pastores ou, em certo sentido, mágicos, como curas ou prosperidade. Neste ponto, é importante ressaltar que manifestações desse tipo como, manifestações espirituais ou glossolalia, não são estimuladas aos participantes, para que estes potenciais visitantes não se assustem ou escandalizem.

Na célula a gente orienta a não ter manifestações espirituais. Falar em línguas, o tal do ré-té-té, que o pessoal fala. Então tem um momento de louvor tudo, ok, mas é uma música só. Por que a gente faz isso? Por causa do visitante. Muitas pessoas não entendem. Muitas pessoas não sabem. Então se tem um visitante na célula e o cara nunca foi na igreja, o cara não sabe nem quem é Moisés, não sabe nem o que é dom de línguas. Aí chega lá, a gente tem um momento de louvor e alguém começa falar em línguas tal, e é capaz de o cara ficar assustado. Então ele acaba não voltando, ou ele acaba falando: “que pessoal louco, fica falando enrolado e tal!”. Então a gente não aconselha a não ter esse tipo de manifestação. Porque a manifestação espiritual a gente dá ou não a liberdade pra poder ter, então a gente tem o domínio sobre isso. Então a gente orienta a não ter, exatamente para não constranger a pessoa que nos visita. A gente promove na igreja, no auditório da igreja, algumas reuniões de oração que são especificamente pra ter a manifestação espiritual mesmo. Ali só tem pessoas que na maioria já estão acostumadas, já conhecem, já entendem. Com o visitante, com a pessoa que nos visita, que não conhece, a gente evita promover esse tipo de manifestação, inclusive nos cultos por exemplo. No culto público a gente também evita promover situações de manifestação explícitas (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Uso sistemático de eventos é parte do processo. Em uma das igrejas que observamos toda programação era feita para culminar em um grande evento na igreja sede, e é nesses espaços que pessoas com abertura à mensagem muitas vezes são alcançadas. Harvey Cox ao estudar o crescimento do movimento pentecostal coreano, no qual o de maior destaque é o trabalho de David Paul Yonggi Cho com as células, e relacioná-lo ao crescimento econômico daquele país, destaca a introdução de elementos de organização empresarial modernos como fator que auxiliou no impulso dessas igrejas.

Quando nos lembramos de que esse empreendimento evangelista surpreendentemente ambicioso estava ocorrendo exatamente no momento do relato econômico da Coreia, é impossível acreditar que não havia alguma conexão. E é claro que havia. Durante o “Here’s Life, Korea”, e nas campanhas que a seguiram e, de fato, no que se tornou o modus operandi de rotina de muitas igrejas coreanas, centenas de milhares de pessoas cuja cultura de seus pais, se não a deles próprios, era rural e tradicional, aprendem as habilidades básicas da economia de mercado moderna. Eles aprenderam a comunicar uma mensagem simples com paixão e entusiasmo (COX, 1995, p 233-234)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> When one remembers that this stunningly ambitious evangelists enterprise was taking place just at the moment of Korea’s rocketlike economic take-off, it is impossible to believe there was not some connection. And of course there was. During “Here’s Life”, Korea,” and in the campaigns that have followed it and indeed in what had become the routine modus operandi of many Korean churches, hundreds of thousands of people whose parental culture, if not their own, had been rural and traditional, learned the basic skills of modern market economy. They learned to communicate a simple message with passion and enthusiasm (COX, 1995, p 233-234) [tradução minha].

O que Cox descreve é uma inversão em relação ao argumento usado muitas vezes pelos fiéis, a ideia do crescimento econômico do país como fruto de uma benção divina. O que o teólogo argumenta é que a transformação social e econômica do país, também se refletiu nas igrejas, em formas de trabalho e organização que refletem, em certo sentido, demandas de contextos urbanos modernos em relação à religião. As células neste processo têm papel fundamental. O crescimento em si foi fruto do uso destas campanhas, sendo as células espaço de consolidação dos novos fiéis alcançados. Essa associação se transpôs para a América Latina no *modus operandi* dos movimentos de célula, com algumas adaptações e simplificações. O que Cesar Castellanos, por exemplo, fez ao aplicar o modelo de células na Colômbia foi simplificar muitas dessas formas de treinamento e organização (que no modelo coreano se aproximavam quase de uma formação teológica), além da adição do encontro no processo, entretanto, o diferencial foi que este tornou todo esse processo obrigatório a todos que entravam na igreja.

O uso sistemático dos eventos de grande e médio porte, com bandas e cantores tem como propósito atrair público. No caso brasileiro o público jovem é o principal alvo. A maioria destas igrejas propõe aos sábados eventos e cultos específicos a estes públicos e nas células há também tem espaço específico para os jovens, a fim de consolidar o público com uma linguagem específica.

Assim, antes de tudo, entender a conversão como um processo é perceber que esta se dá conforme o tempo, em diversas experiências religiosas. O que as igrejas em células fazem de fato é sistematizar esse processo em encontros, eventos e experiências específicas, de forma a construir um tipo de uniformidade, quase um processo padronizado para conversão. Teríamos então uma espécie de *taylorização* do processo de conversão? Entendo que não de forma absoluta. O processo como um todo envolve sim, a assimilação de formas de racionalização empresarial nas igrejas, algo que Cox (1995) já argumentava. Contudo existem elementos que se inserem nessa equação, desde a formação de uma religiosidade individualizada como mostra Pierre Sanchis (2001), os contextos sociais específicos de cada região ou classe social, e o próprio trânsito religioso entre estas igrejas. Como relatei anteriormente, muitos do que aderem à visão celular são oriundos de outras denominações (os próprios líderes que acompanhamos para este trabalho são exemplos disso) e estes trazem consigo elementos de sua própria história e vivência religiosa individual, o que faz da adesão a uma *visão celular*, uma experiência particular ou mesmo relativizada para cada um destes.

### **3.2.2 – A noção de vida espiritual**

Perceber como se estabelece a relação entre a experiência religiosa e a vida cotidiana

é um tema complexo. Se pensasse por um viés sociológico, procuraria um *habitus*, uma expressão de forma de pensamento e comportamento, que a partir da religião se expressa na sociedade. Se procurasse na história a busca se daria pelas origens desse pensamento e como este se construiu no decorrer dos séculos, algo que, em parte procurei mostrar no capítulo anterior. De toda forma, a noção de uma vida espiritual não estava no escopo desse trabalho originalmente. A preocupação sempre foi compreender as células e todo sistema que as envolve. Contudo, a partir da pesquisa de campo fez-se a necessidade de perceber a relação entre a religião e o cotidiano das pessoas. Nas células os fiéis não tratam de questões teológicas complexas, sobre problemas da sociedade, muito longe disso. Ali as pessoas estão falando sobre o dia a dia, sobre os filhos, o trabalho, sobre o culto do último domingo, o trânsito. Problemas e questões do cotidiano. Porém, são nestas questões que se fazem presentes a ação divina para os participantes. São testemunhos sobre como Deus possibilitou uma bolsa de estudos para o filho em colégio caro da cidade, sobre doenças e problemas que foram resolvidos, coisas do dia a dia, que de tão simples, são ignoradas por quem olha de fora, diante do êxtase e da emoção dos cultos.

Em um sentido histórico a relação de vida cotidiana e as experiências que a fé proporciona não é algo novo. É no pietismo que a experiência individual se torna determinante. A vida espiritual e seu reflexo na conduta social do fiel fazem parte desse processo. A partir desses, a experiência torna-se central. O metodismo é um dos canais que expandem essa percepção. O coração aquecido de Wesley é reflexo disso. Mais que a rígida fórmula de conduta moral, a possibilidade do sentir o divino, formou as bases para que aquilo que se sente se sobrepusesse a racionalidade quando se fala em questões de fé.

Neste ponto fica claro que este aspecto de sentir algo é o que de fato determina a interpretação da experiência religiosa. Poderíamos tratar de uma primazia do sentir. Contudo isso não significa uma ideia de apartar-se da racionalidade, mas sim de formular a partir da experiência, desse sentir do indivíduo, uma nova racionalidade, uma nova forma de interpretar o mundo, uma nova linguagem. O trabalho de campo e as entrevistas sinalizaram muito neste caminho. Os fiéis demonstravam que só se poderia ser explicada toda sua percepção da fé pelo sentir. Nesse ponto entendo que o componente emocional e contextual do indivíduo afeta a percepção deste, daquilo que ele delimita como sentir. Estabelece-se um sentido dialógico nesse sentir que envolve emoção, mas também uma nova percepção da realidade, uma nova linguagem, uma espécie de racionalização daquilo que se sente.

Para perceber esses elementos do cotidiano e sua relação como a religião, o diálogo que se faz é com a fenomenologia da religião. A noção de *hierofania* proposta por Mircea

Eliade tem valor imprescindível, uma capacidade que só aquele que crê tem de ver o sagrado na realidade.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 13).

Essa noção de uma realidade que não se faz no nosso mundo, mas se revela ao fiel o qual Eliade trata é o que sintetiza a *hierofania*. O homem comum, não crente, não tem a capacidade de perceber. Esta só se faz visível para o que crê. Perceber estas manifestações em momentos de culto, em celebrações não é, em si, algo novo, todavia como percebê-las quando estas se dão em eventos do cotidiano? A fonte mais clara para este cenário está nos testemunhos dos próprios fiéis. Contudo, não o tipo comum de testemunho, aquele feito no culto, com começo, meio e fim, racionalizado e com intencionalidade determinada, mas aquele se faz no dia a dia, naturalmente, no qual a pessoa expressa sem perceber a força da religião sobre sua vida. Neste sentido a célula é um ótimo espaço para percepção dessa relação.

A partir da observação que fizemos nas células e nas entrevistas, existe em quase unísono uma noção de uma *vida espiritual*, uma forma de *hierofania* que se faz presente em qualquer espaço, e dá ao crente capacidade de discernir sobre o mundo. O que quero dizer é que o crente vê a ação divina constantemente, não só no culto ou na célula, mas a qualquer momento seja em ações, em objetos, ou pessoas. Discernimento espiritual é um termo que também se faz marcante. Perceber a ação dos anjos e dos demônios, do Espírito Santo é algo que faz parte da vivência pentecostal há muitos anos, e procurar uma origem dessa noção não é o papel desse trabalho, quero apenas deixar claro que para o fiel, estes elementos são presentes no cotidiano.

Se voltarmos ao relato do primeiro capítulo do discípulo que se viu tentado a voltar a beber, temos elementos desse mundo espiritual. A tentação do diabo se faz na bebida, enquanto o socorro vem através da oração. Neste ponto é importante perceber que existem gradações acerca disso. O fiel que se converteu há pouco tempo tem uma noção menor da experiência acerca desses eventos. Assim o nível de adesão leva à busca e à experiências que

fazem com que todo o mundo profano possa ser interpretado de uma forma completamente diferente. Essas experiências são individuais e subjetivas a cada fiel, mas tratam de uma forma de *hierofania* que se expressa em qualquer momento e lugar.

(...) Eu sou totalmente dependente dessa relação hoje. Cada vez mais dependente! E quando eu digo dependente é literalmente o que a palavra quer dizer mesmo, eu não consigo mais passar o meu dia a dia sem conversar com Deus, sem perguntar pra Ele: “e aí, eu posso fazer isso, ou posso fazer aquilo?” (...) (NÚBIA, ENTREVISTA, 08/08/2019).

Essas expressões que tratam de uma fé do dia a dia e da ação do Espírito Santo não são algo incomum no protestantismo como um todo. Se procurarmos nas narrativas pessoais de diversos líderes encontraremos essas percepções, ao que poderia se traduzir em uma constância da *hierofania*. Livros como os de Benny Hinn ou que tratam de noções de batalha espiritual traduzem bem essa noção. David Paul Yonggi Cho é um dos precursores da ideia de uma vida cotidiana com Espírito Santo. Contudo, a célula particularmente não se traduz como um espaço no qual ocorre um mover espiritual, na maioria dos casos, expressões emocionalmente efusivas e experiências como glossolalia são reprimidas. Mas é exatamente nestas onde o fiel aprende e dá testemunho sobre esse tipo de vivência.

Na minha necessidade, Deus me falou da necessidade de ter comunhão com o Espírito Santo - de ter íntima comunhão com Ele, de compartilhar meus mais profundos pensamentos e emoções com Ele. "Pense em um casamento", o Senhor me disse. "Quando um homem se casa com uma mulher, ele não a traz apenas para casa e a deixa lá. Ele não a trata como apenas uma 'coisa' em sua casa. Não, ele a ama e compartilha sua vida com ela instantaneamente. Esse é o tipo de relacionamento que você deve ter com o Espírito Santo" (CHO, 1981, p. 20)<sup>37</sup>.

Essa noção de vida cotidiana e um relacionamento com Espírito Santo não se faz da mesma forma em relação a todos. Existem gradações, que correspondem a um nível de adesão do crente. Pessoas com pouca experiência em relação a isso gradativamente vão sendo estimuladas ao aprofundamento. Isso não em si algo novo! A questão é que a visão celular organiza isso de forma racional. Quando falo racional, quero dizer que isso é organizado sistematicamente para ocorrer, e o mais importante, isso foi programado intencionalmente por Castellanos no caso da experiência do G12:

Como já compartilhei, quando iniciamos o trabalho celular líamos os livros do Dr. Cho e tratávamos de colocá-los em prática, mas notávamos que o crescimento era muito lento. Não foi fácil. Tive de dobrar os joelhos e pedir orientação do Senhor (...). Deus escutou minha oração e um dia me disse: "Te darei a capacidade de treinar a sua gente rapidamente". Esse era o segredo, treinar a cada um de forma rápida. (CASTELLANOS, 2006, p.106).

Se as formas de treinamento foram simplificadas e organizadas dentro do sistema de células para fazê-lo mais efetivo, a ideia de crescimento na vida espiritual segue o mesmo

---

<sup>37</sup> In my need, God spoke to me of the necessity for having communion with the Holy Spirit—to have intimate fellowship with Him, to share my deepest thoughts and emotions with Him. "Think of a marriage," the Lord said to me. "When a man marries a woman, he doesn't just bring her into his house and leave her there. He doesn't treat her as just a 'thing' in his house. No, he loves her and shares his life with her—intimately. That is the kind of relationship you are to have with the Holy Spirit." (CHO, 1981, p. 20) [tradução minha].

raciocínio. Se o encontro é feito para tornar-se uma primeira experiência, todo calendário, com cultos, vigílias e retiros específicos, conferências, se organiza para possibilitar outras experiências que produzam um aprofundamento disso. Espaços específicos, com funções específicas. Vale lembrar que nas igrejas que estudei, existiam cultos específicos onde a manifestação espiritual, num sentido místico, tinha centralidade. Célula é local onde as pessoas têm espaço para compreender essas experiências, debater. Toda organização de calendários temáticos que são trabalhados por toda igreja demonstra como as células se ligam ao esquema de organização da igreja, e é impossível compreender toda experiência da célula sem relacioná-la com o restante do sistema em funcionamento.

### 3.2.3 – O espaço sagrado nas células.

O que define o espaço sagrado? A noção de espaço sagrado que proponho é construída a partir da obra de Mircea Eliade (1992). O que define qualitativamente o espaço sagrado é a capacidade com a qual o fiel tem a possibilidade de se ligar ao cosmos. Este, para aquele que vivencia experiência religiosa, torna-se o *centro do mundo*, o local onde se manifesta a ligação entre esta realidade e a outra. Esta noção precisa ser determinada com clareza a partir das células. Primeiro porque as bases que determinam a sacralidade do espaço em uma célula se estabelecem na relação entre os entes, na comunhão. Segundo, pois para o crente moderno a ação sobre o mundo é o que de fato torna, em sentido potencial, quaisquer espaços qualitativamente sagrados, expressos em ideais como “onde pisares a planta dos vossos pés” (BÍBLIA, 2005), assim, o *centro do mundo* se faz no espaço onde o crente atua.

A importância da comunhão não é em si um componente contemporâneo. As experiências de culto no lar, desde o pietismo e o metodismo, têm por base ser centradas na ideia de comunhão. As células retomaram muitas dessas estruturas, que entraram em desuso com o crescimento das escolas dominicais no século XIX. Por outro lado, a noção que permeia este espaço sagrado para além do templo ou de um espaço predefinido é claramente contemporânea, principalmente no campo religioso brasileiro. David Paul Yonggi Cho, por exemplo, ao explicar as origens das células na Coreia do Sul fala sobre a busca por parte das fiéis mulheres em estabelecer, também nos espaços de trabalho, locais para reuniões durante os intervalos, algo que segundo Cho teria resultado até mesmo em um aumento de produtividade (CHO, 1981). A relação entre a fé e o trabalho não é em si nova, mas os usos que se fazem nos espaços são resultado de demandas em relações contemporâneas tanto em relação à fé quanto em relação ao trabalho.

Fazem-se presentes dois elementos importantes para compreensão deste segundo ponto: A noção de vida espiritual e a de *caráter cristão* que abordamos no tópico anterior.

Mas por que a noção de caráter cristão se associa à ideia de espaço sagrado? Pois a atuação que este estabelece com a vida cotidiana se expressa nessas formas de conduta, em ser “luz do mundo”, “sal da terra” (BÍBLIA, 2005), em ser um agente transformador da sociedade. Assim o espaço sagrado não é limitado, mas é todo o espaço em que o crente atua enquanto propagador do reino de Deus, em espaços onde este tem poder de influência. O mais importante é que sem a manifestação do caráter cristão não há sacralidade em qualquer espaço. Esse, ao demonstrar-se enquanto crente, inclui uma valorização da atuação nos espaços profanos, de formas de conduta, em muitos casos, moralizadoras, a fim de tornarem-se agentes de transformação naqueles espaços. Resumindo, a assimilação do caráter cristão se manifesta em uma transformação dos espaços profanos em sagrados, através não só da presença, mas de uma conduta moral. Neste ponto toda conceituação teológica proposta por autores como Peter Wagner, associadas à *teologia do domínio*, expressam-se como racionalizações que compõe essa *visão de mundo*, elemento que também fora absorvido pelas lideranças do movimento em células no Brasil (a esse ponto retornaremos mais adiante). Exemplos disso estão, como mostramos no parágrafo anterior, na atuação de cristãos em espaços de trabalho, seja através de células ou grupos de oração. E não só isso, mas também com a conduta moral que estes se propõem. Agir de forma exemplar, para o crente é manifestar a presença de Deus naquele lugar, porém esta só se faz manifesta, ou seja, só se torna qualitativamente sagrada pela conduta correta do crente. Assim a noção de espaço sagrado assume também uma dimensão ética.

Dando continuidade a Eliade:

Mas visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia, e portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmos, tornando o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um “mundo divino”, ter uma casa semelhante à “casa dos deuses”, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador (ELIADE, 1992, p. 37).

Para além disso, entender a célula enquanto espaço de relações, inclui perceber que esta também se define como um espaço de ritual, em um diálogo que envolve a percepção da dimensão mítica da religião e do que ocorre nestes espaços, principalmente na ideia de retorno, em uma associação com a ideia de retomada com a igreja apostólica. Por que mítica? Pois, em certo sentido, esta associação envolve, mesmo se as vezes interpretada de forma literal, uma espécie de idealização em relação ao passado da igreja primitiva, exemplar, de um outro tempo, que mesmo sendo histórico envolve idealizações, com a absorção de

determinados elementos judaizantes e a rejeição de outra gama de elementos simbólicos referentes a tradição cristã comum, originariamente de matriz católica. Este aspecto é importante, pois determina a construção de um tempo sagrado que se afasta do comumente associado ao campo religioso brasileiro. Na prática esses elementos judaizantes vão desde símbolos, como o pergaminho, o candelabro ou a arca da aliança, mas também na própria organização anual da igreja. Esses passam a rejeitar todo calendário comum, de matriz católica, principalmente no que se refere às festividades, o Natal talvez seja a principal destas, e passam a assimilar as datas e festividades do calendário judaico, como Páscoa, Festa dos Tabernáculos e Yom Kippur. Há ainda as titulações às quais os líderes assumem, como apóstolo, patriarca, mas também, entre os leigos a do levita, ligados especificamente à figura do músico ou cantor gospel.

A nossa igreja tem cuidado muito grande de voltar às raízes da fé. Voltar a ser uma igreja como a igreja que Jesus criou através dos apóstolos. Então na casa de paternidade a gente tem a visão administrativa, que é a visão do governo dos doze, que gere as células e encontro com Deus, e a doutrina apostólica. O que é a doutrina apostólica? A gente tenta fazer exatamente parecido ou tenta se aproximar do que os apóstolos faziam. Então as celebrações e festas que nossa igreja faz, a gente faz três festas anuais que são a festa de Páscoa, festa de Pentecostes e a festa dos tabernáculos, são as três festas que Deus instituiu de uma forma perpétua. Natal, páscoa romana, a do coelhinho ou da ressurreição não é o que a gente celebra. A gente celebra a Páscoa do sacrifício. Segundo o calendário judaico (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

Essa ideia de retomada de um evangelho primitivo é uma das bases da experiência religiosa das células. Vejamos a interpretação que Ralph Neighbour Jr faz da ideia de *oikos* e sua associação com a ideia de família:

Comecei a ponderar sobre os muitos caminhos em que o *oikos* impactou a teologia emergente da igreja em células, que então estava se formando para mim. A palavra é usada em Efésios 2.19 para definir a “casa de Deus” (*oikeioitouthou*), um termo que abrange a igreja universal. Tom também apontou o *oikodomeo* e *oikonomos*, descrevendo como o Cristo que habita no crente por meio do Espírito Santo encheu de poder os crentes para manifestar os dons espirituais (*tonpneumatikon*): provendo energia na vida do *oikos*. Era evidente que *oikos* era o termo apropriado para definir a célula como a comunidade primária dos crentes. (...) Mas há uma outra dimensão do *oikos*: Deus formou a humanidade em *oikos* para que o Evangelho se espalhasse. Quando um homem e uma mulher ganham um bebê, tem início uma nova forma de “casa”. É a família, *oikos*, que é acrescentada ao Reino: “Crê no Senhor Jesus, e será salvo, tu e tua casa” (Atos 16.31). Note quantas vezes o livro de Atos se refere às casas quando uma conversão é mencionada. O Evangelho é designado para a horizontalidade por meio dos lares, das famílias. Frequentemente, quando um novo convertido vem a Cristo, há pouco ou nenhum foco na colheita do seu *oikos*, que já está pronto para também seguir a Cristo (NEIGHBOUR JR, 2012)<sup>38</sup>.

Nas células, a partir de uma construção hermenêutica, esses grupos propõem a justificativa bíblica para existência das células, associada basicamente à ideia do termo grego *oikos*. A ideia de *oikos* se faz presente nos diversos manuais e na literatura que compõe as

<sup>38</sup> Ralph Neighbour Jr. *Minha experiência com o Oikos*. Ministério Igreja em células: [s/l], 2012. Disponível em <[http://www.celulas.com.br/artigo\\_detalhado.php?id\\_artigos=369](http://www.celulas.com.br/artigo_detalhado.php?id_artigos=369)>; acesso em: 18/12/2019.

células, com uma associação direta a ideia de casa ou família. Aqui cabe um esclarecimento importante. A formulação dessa interpretação sobre *oikos* e sua associação com a ideia de família se dá depois da própria formulação das células enquanto sistema. O que quero dizer é que as formulações teológicas e argumentações desses grupos se dão depois da própria aplicação prática das células, sendo assim, essas se dão mais como uma construção *a posteriori*, cuja finalidade é justificar as formas de conduta cotidiana, com vias a atender necessidades práticas, como exemplificadas no processo de criação das células por David Paul Yonggi Cho.

Mas por que tratar estas associações como elementos míticos? Estas de fato são construções que pressupõem uma intencionalidade, no caso, de um modelo exemplificador, de outro tempo, que deve ser retomado de alguma forma. Ideias como *oikos*, quando são associadas à ideia de família e casa ou lar, pressupõem, antes de tudo, o conceito de família, sendo este tomado como algo universal. Contudo, na prática, baseiam-se em modelos familiares modernos pós-revolução industrial. Daí vem o real problema. Historicamente esses conceitos os quais incluem ideais como infância e de amor familiar, são conceitos que têm sua origem nos séculos XVIII e XIX. Assim assumir esses modelos como universais e associá-los ao período apostólico é, antes de tudo anacronismo<sup>39</sup>. Fica então a questão, o homem que vivencia a experiência religiosa e assimila a estes elementos judaizantes ou que façam referência ao período apostólico, tem alguma noção desses processos e da construção histórica que os envolve? Claramente não! Assumir isso implicaria em presumir ao fiel uma capacidade de interpretação acerca da história e da historiografia que muitas vezes é cara até aos pesquisadores. A própria interpretação do termo *oikos* em Neighbour Jr já demonstra como esses elementos sequer são considerados. A partir disso devem ser percebidas as próprias limitações e intencionalidades na escrita e na leitura por estes grupos.

(...) Os que podem ler os textos, não os leem de maneira semelhante, e a distância é grande entre os letrados de talento e os leitores menos hábeis, obrigados a oralizar o que leem para poder compreender, só se sentindo à vontade frente a determinadas formas textuais ou tipográficas. Contrastes igualmente entre normas de leitura que definem, para cada comunidade de leitores, usos do livro, modos de ler, procedimentos de interpretação. Contrastes, enfim, entre as expectativas e os interesses extremamente diversos que os diferentes grupos de leitores investem na prática de ler. De tais determinações, que regulam as práticas, dependem as maneiras pelas quais os textos podem ser lidos, e lidos diferentemente pelos leitores que não dispõem dos mesmos utensílios intelectuais e que não entretêm uma mesma relação como escrito (CHARTIER, 1991, p. 179).

Quando Chartier trata desta disposição de mesmos utensílios intelectuais por parte do leitor, está tratando de noções que pertencem à esfera que o pesquisador deve levar em conta

---

<sup>39</sup> Neste ponto é importante perceber que o capítulo anterior tem a pretensão de mostrar os processos históricos aos quais o protestantismo passou e que formaram a visão de mundo protestante que se expressa através das células.

na análise. Entretanto o outro lado desse processo é perceber que o fiel não tem isso em conta, este constrói uma dinâmica entre a literalidade do texto (em muitos casos com influência do fundamentalismo) e uma interpretação sob um contexto social específico. É exatamente isso que Neighbour Jr faz em relação ao *oikos*. A descrição bíblica é tomada como real, mas os conceitos que este constrói são relativizados conforme a demanda de um contexto específico. O que quero dizer com isso é que a associação entre *oikos* e vida familiar é historicamente uma construção, entretanto para o fiel esta é uma vivência verdadeira. Este assume como uma forma exemplar, um modelo, algo que precisa ser retomado, e diante de uma sociedade cada vez mais diversa, a acentuação deste modelo frente aos demais é parte da identidade que forma determinado tipo de cristianismo.

Porque, em suma, desejar restabelecer o Tempo da origem é desejar não apenas reencontrara presença dos deuses, mas também recuperar o Mundo forte recente e puro, tal como era *in illo tempore*. É ao mesmo tempo sede do sagrado e nostalgia do Ser (ELIADE, 1992, p. 50).

Trata-se da retomada de uma família original, de uma igreja original. Assume-se assim um caráter de mito exatamente por essa busca. O texto bíblico que serve de parábola para o cotidiano, por outro lado tem os valores que, a partir da interpretação, são assumidos como universais e que devem ser retomados. Por isso entendo que se deve perceber que estas relações se expressão no fiel como relações míticas, de um tempo fora do tempo, tendo na ideia de família um caráter divino, que foi feita por Deus, a partir do modelo de relação heterossexual e monogâmica de Adão e Eva, algo universal, exemplar para vida em sociedade, e que na atualidade precisa ser defendido. Assim ao cantar “eu e minha casa servirmos a Deus<sup>40</sup>” o fiel, não só relata uma submissão num sentido de serviço ao seu Deus, este assume esse modelo de família universal, exemplar e mítica como verdade, e quer retomá-lo.

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, ab initio. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas gesta constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é pois a história do que se passou in illo tempore, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. (...) O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1992, p. 50).

A ideia de *oikos*, da qual surge toda a argumentação que dá origem à célula, é parte do mito. O culto entre a família e a assimilação de um caráter cristão é, antes de tudo, uma

---

<sup>40</sup> André Valadão. Clipe Musical “Eu e minha casa”. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=in\\_k11Zd7PI](https://www.youtube.com/watch?v=in_k11Zd7PI)>; acesso em: 18/12/2019.

retomada de um modelo universal criado por Deus, no qual a célula tem papel prático elementar. Isso não é em si algo novo! Se quiséssemos analisar com profundidade poderíamos perceber na defesa de um modelo familiar cristão durante a história, esse elemento mítico de retomada do modelo familiar bíblico do Gênese. O novo se dá na argumentação construída para justificar esse modelo.

A célula assim é a base com a qual se estrutura uma *visão de mundo*, neste ponto particular a estas igrejas, e que possui diferenciações em relação ao restante do campo protestante. Mais que a retomada de um modelo de família, ela é uma proposta de retomada da igreja apostólica, dos cultos nos lares, e de uma família cristã ideal. Mas neste espaço, que é visto na prática como espaço de ensino como mostramos nos tópicos anteriores, busca-se uma vivência de um evangelho original, que em muitos sentidos procura romper com determinados valores e aspectos do próprio campo protestante. As células ou visão celular se estabelecem de fato como uma *visão de mundo* particular sobre o próprio protestantismo. Assim associar célula como simples forma de organização com fins de crescimento, como simples mecânica, retira desse fenômeno o caráter que faz dele particular, o de ser exatamente um fenômeno religioso.

### **3.2.4 – A paternidade espiritual**

Traduzir a experiência do discipulado é uma tarefa difícil. Primeiramente porque ela é uma relação pessoal entre dois indivíduos, que se dá de forma subjetiva. Depois, pois os limites dessa experiência ao pesquisador estão obviamente impostos, devido à possibilidade de alcançara totalidade da experiência do discipulado, que além da exigência do tempo de vivência, pressupõe adesão, crença e engajamento. De toda forma a dimensão experiencial que proponho discutir caminha em perceber a relação intrínseca entre a célula e o discipulado, e os eixos de análise que estruturam a experiência do espaço da célula estão também presentes no discipulado.

Cabe antes estabelecer um parêntese histórico. A ideia de discipulado é uma estrutura que se estabeleceu posteriormente à formulação das células, com os líderes como Ralph Neighbour Jr, Juan Carlos Ortiz e Cesar Castellanos. Precisar exatamente qual o criador deste modelo é algo difícil. Cronologicamente o livro de Ortiz é o primeiro a ser publicado, originalmente em 1975, antes mesmo da publicação dos livros de David Paul Yonggi Cho, publicados pela primeira vez em 1979, entretanto, como mostra John Walker em *A igreja no Século XX: A História que não foi contada* (2002), muito daquilo que Ortiz propõe faz parte de um movimento de avivamento de diversos líderes argentinos. Não foi possível precisar a partir das fontes, se estes, na Argentina, receberam algum tipo de conteúdo do movimento

coreano ou vice-versa. Contudo enquanto o trabalho de Ortiz só tem início no ano de 1967, Yonggi Cho dá início ao trabalho com células a partir de 1964, o problema é que nem Cho e nem Ortiz fazem qualquer referência um ao outro. Neighbour Jr e Castellanos atribuem ao modelo coreano de Cho a origem, cujo trabalho se inicia em meados da década de 1960, todavia toda a conceituação e terminologia usadas por estes já se fazem presentes no livro de Juan Carlos Ortiz, *O discípulo* (1980). Por outro lado, já na década de 1940, na China com Watchman Nee já havia experiências em forma de pequenos grupos familiares nas casas, elemento que tornou-se uma das bases da experiência religiosa naquele país após a Revolução Comunista de 1949. No caso brasileiro, os líderes com maior influência são Neighbour Jr e Castellanos, que, como mostramos no capítulo anterior, sintetizam e simplificam esses modelos. Assim precisar de fato um criador ao modelo de células e discipulado é problemático, e, além disso, na interpretação dos partícipes desses movimentos a consonância do surgimento desses movimentos é resultado de uma movimentação divina.

Tratado este ponto, entender o discipulado, por sua vez, caminha em também perceber como este tem parte dessa dimensão mítica que trabalhamos no tópico anterior. A proposta de retomada de uma igreja apostólica se faz também na forma de relação com um passado idealizado, de outro tempo. Essa relação tem base na relação que se estabelece entre o mestre e o discípulo, o mito que dá base para isso é a relação entre Jesus e seus doze apóstolos. Este se faz marcante no uso do termo discipulado, mas também pela escolha do limite doze para estes discípulos. Originalmente o trabalho de David Paul Yonggi Cho não estabelece um limite para o número de membros da célula, posteriormente este define um limite de quinze pessoas por grupo, mas o discipulado não fazia parte do sistema. Como relatamos no parágrafo anterior, precisar a origem deste é o problema. A partir do material utilizado, é a partir de Neighbour que este toma forma estruturada, sendo que a origem do número de doze discípulos é atribuída a este. Castellanos, entretanto, não faz referência alguma à Neighbour, mas sim à própria revelação divina para sua visão e faz da ideia parte central de sua experiência de forma sistematizada.

Durante os primeiros sete anos de ministério, tratamos de desenvolver a Visão Celular tomando como modelo a igreja do, David Yonggi Cho, mas nosso crescimento em células era muito lento. Nesses anos alcançamos em média setenta células, tendo só trinta por cento dos membros comprometidos nelas. Não conhecíamos o trabalho com grupos homogêneos e o fruto que víamos não era o desejado. Isso me levou a procurar o Senhor em oração. Mas nesta ocasião não me dirigi a procurar por Seus milagres, nem ao Seu poder para liberar, ou às curas que fazia, mas sim busquei a Sua revelação para equipe de doze que Ele formou. Sabemos que no mundo não houve outro homem como Jesus, pois sendo o Filho de Deus, em quem chegou a posar toda a plenitude de Deus, Ele pôs todo seu esforço em treinar a doze homens. Jesus decidiu escolher homens mais simples para entregarem-se à tarefa de transformar. E no curto tempo de três anos e meio

conseguiu fazer deles tremendos líderes, quem puderam transformar o mundo inteiro com a mensagem de Jesus. Para obtê-lo, Jesus os capacitou, a eles deu um treinamento personalizado e prático, e não perdeu nem por um momento a fé neles. Jesus foi guiando-os para que cultivassem uma boa amizade até chegarem a formar equipe de Cristo. Tudo o que Jesus fazia era um ensino para eles. Isto me levou a entender que se Jesus treinou a doze, eu deveria fazer o mesmo. Há uma relação direta entre os grupos celulares e os grupos de doze, consiste em que, nas reuniões nos lares, uma pessoa pode ter méritos para obter sua projeção integrando um grupo de doze. Quem tem conseguido escalar um degrau dentro do ministério, foram os que ganharam através do trabalho celular, contribuindo com a multiplicação. As células ajudam as pessoas a entenderem o propósito de Deus para sua vida (CASTELLANOS, 2006, p. 86).

Ortiz também faz referência à ideia de doze discípulos:

Se quisermos crescer e expandir e assentar os tijolos para edificar o edifício, temos que modificar este estado de coisas. Temos que fazer discípulos para que estes possam fazer outros discípulos. Temos que ser pais, e não diretores de orfanatos. Foi assim que Jesus agiu. E não foi ele o melhor pastor que já existiu? Entretanto, ele cuidou apenas de doze homens. O verso de Mateus 9.36 diz: "Vendo ele as multidões, compadeceu-se delas, porque estavam aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor." Por quê? Não era ele o bom pastor? Sim, era. Mas um pastor não pode ocupar-se de um ilimitado número de ovelhas, mesmo que este pastor seja Jesus. Se ele não pôde fazer mais que doze discípulos de uma vez, como é que eu posso fazê-lo? (ORTIZ, 1980, p. 58).

A referência comum entre as descrições parte do modelo de Cristo e seus apóstolos, da dinâmica mestre/discipulador. A ideia remete à mesma forma de retomada de um tempo anterior, com um diálogo com a dimensão mítica exatamente como na ideia de *Oikos*. A relação de ensino entre Jesus e seus discípulos torna-se mito, exemplo que deve ser lembrado, retomado como base para vida cristã. Na prática, as relações tornam-se de lealdade e fidelidade. A ideia de formação de um caráter cristão também é central. A ideia é formar no discípulo uma cópia do mestre e conseqüentemente em toda pirâmide. Desta forma o discipulado contribui para uma tendência à uniformidade de pensamento em toda igreja, no caso, à visão do líder maior. Nas palavras de Castellanos "o discípulo reflete o caráter de seu professor e, quando este discípulo reparte a outros do que aprendeu e experimentou, essa outra vida reflete também seu caráter" (CASTELLANOS, 2006, p. 101).

O respeito à hierarquia e a reverência aos líderes também é central. Neste ponto a relação que se estabelece toma um caráter pessoal de ligação. Formam-se filhos em um sentido espiritual. Ideia que também se faz presente em Ortiz (1980), quanto este fala em ter que "ser pais" (p. 58) ou em levar os crentes à maturidade. O termo muitas vezes usado é *paternidade espiritual*. Nesse ponto as relações tornam-se pessoais, ligações de afeto e amizade. O limite enquanto pesquisador do qual falamos no início deste tópico se impõe nisso. Como tratar de relações que são pessoais e subjetivas? A única forma que percebo é fazer uso da própria descrição do fiel:

(...) aí cada um escolhe. Então tem três características. Tem cara que é membro, o cara que faz parte de uma denominação, de uma igreja, que não se envolve com

nada, ele só vai. Vai porque ele se sente bem ou então pra não se sentir culpado diante de Deus. Tem o cara que é discípulo, o cara que gosta, que entende os princípios, a doutrina da igreja, a visão da igreja, ele segue todos os ritos da igreja, mas ele não aceita ser filho, ou seja, não aceita ter o cuidado espiritual. E tem o filho. O filho ele não trai, o discípulo trai. Ele é fiel. (...) E entender o que é paternidade demora. Entender e expressar paternidade e receber paternidade é muito demorado o processo. Tem pessoas que eu conheço que não recebem paternidade de ninguém. Pessoas que nunca tiveram um pai, que foram criadas sem pai ou não conheceram o pai. Então pra ele é difícil entender que Deus à ama como pai, que Deus coloca pessoas para abençoá-las como se fosse um pai, uma representação dele aqui na terra. Então, há essa dificuldade de entender (PR LUCIANO, ENTREVISTA, 11/09/2019).

O filho, diferente dos demais é aquele que se compromete com adesão total, mas que acima disso “não trai”. A relação que se estabelece ultrapassa a noção de clientela. O vínculo de lealdade é a marca desta relação, que inclui principalmente afeto e amizade. Trata-se assim também de um retorno em uma relação de pai e filho idealizada, que tem na relação de Jesus com seus discípulos e dos discípulos com os subsequentes, como em Paulo e Timóteo, uma representação que em certo sentido torna-se mítica, que deve ser retomada no cotidiano, na vivência do dia a dia, e que ultrapassa até mesmo a própria dimensão de culto ou de espaço sagrado. Construir essas relações é à base da experiência do discipulado. Mas estas não se traduzem na prática em uma uniformidade. Colocam-se também as próprias diferenciações entre essas relações mestre/discípulo. Longe da descrição idealizada que os líderes fazem, na vida real impõem-se limitações, gradações, que se traduziriam como experiências religiosas diferentes. Mesmo os grupos celulares, os quais tenderiam a uma uniformidade de pensamento ou *visão de mundo*, têm suas particularidades, níveis diferentes de adesão que mesmo ante a padronização e sistematização, traduzem formas de religiosidade particulares a cada fiel. Se voltarmos à descrição das células que tivemos no primeiro capítulo a percepção central é que o líder transmite sua *visão de mundo*, sua forma de ver a fé, para os discípulos, e estes, a partir de suas vivências pessoais e cotidianas, traduzem esse ensinamento ao seu modo.

Se o discipulado se forma em relações pessoais, a uniformidade dessas possui particularidades e limitações que pela subjetividade não podem ser alcançadas por uma breve pesquisa acadêmica. O elemento que comumente se impõe nesse tipo de análise é o de perceber o líder como agente determinante de todo processo e o discípulo como receptor passivo. Todavia, a partir da observação de campo, nota-se que esta é antes de tudo uma relação dialógica. O discípulo traz as marcas de sua vivência e estabelece trocas em diversos sentidos.

Geralmente as células são uma, no máximo duas vezes por semana. Aí divide: jovens, adultos, casais, anciãos e célula de pastores. E um dia só de célula, dois dias só de célula, não resolve! (...) Quando você tem um grupo que você é responsável e

tá naquele passo de conversão, você tem que acompanhar aquela galera todos os dias da semana, a semana inteira! Então o líder de célula, ele tem que trabalhar mais que o pastor. Porque, vamos dizer uma igreja que tem trezentas pessoas, o pastor não vai acompanhar! O pastor mal vai acompanhar os seus líderes de células. Minha célula já teve quase vinte pessoas, entre homens e mulheres. Ai você tem que acompanhar todas. Porque hoje uma está mal, a outra não está, e éramos eu mais outro amigo meu evangelista. E a gente estava direto. Todos os dias. Às vezes a gente estava em casa, onze horas da noite, meia noite, e tem que ir atrás, conversar, e a família desses jovens entrava em contato (ANDERSON, ENTREVISTA, 03/10/2019).

A citação reforça muito aspecto da ligação da célula e do discipulado. O cuidado, a comunhão, ultrapassam os limites do rito, do espaço de culto, minimamente programado. Formam-se relações que transcendem esse aspecto. Ao líder cabe uma responsabilidade sobre o novo convertido. O que quero dizer é que a noção do líder de célula como sacerdote, em um sentido sociológico, administrador de bens simbólicos aos leigos cai por terra. Os vínculos que potencialmente se estabelecem ultrapassam essas noções de clientela, formando relações, que em alguns casos, tornam-se semelhantes a uma forma de paternidade de fato. Além desse aspecto, envolve trabalho efetivamente, dedicação e cuidado. Neste ponto, essa transcendência aos espaços e formação de ligações de afeto não significa que estas relações percam o seu aspecto religioso e tornem-se basicamente amizade. O líder se coloca num sentido de cuidador espiritual daquele que ele discipula, este tem uma responsabilidade, uma missão.

Na visão a influência do líder é latente. E esta não se dá só no âmbito da relação pessoal. *Paternidade espiritual* pressupõe um vínculo em nível espiritual marcante. O discípulo não carrega somente os ensinamentos, mas toda uma carga de valor espiritual a qual recebe de seu mestre. Usam-se assim termos como *Unção* para expressar esse valor, e sem esse, toda a relação perde sentido. O vínculo de *paternidade espiritual* se faz marcante na capacidade do discípulo de reproduzir marcas do seu mestre, seja através de dons espirituais, mas principalmente na ideia de uma *unção de crescimento*. A relação entre David Paul Yonggi Cho e Cesar Castellanos expressa bem essa dinâmica. Castellanos ao fazer uso das células não está fazendo uso somente de todo arcabouço pedagógico e metodológico do líder coreano, este recebe de Yonggi Cho um tipo de poder e reconhecimento, algo que Peter Wagner (2006, p. 25) vai definir como *autoridade espiritual*. A relação mestre-discípulo tem por base essa transmissão de poder.

Esta noção de *paternidade espiritual* se vincula ao aspecto do crescimento na medida em que ao mestre ou ao líder, atribui-se uma *autoridade espiritual* e é este o poder, que na concepção destes crentes, faz com que as igrejas cresçam. Em certo sentido é contraditório com a própria propaganda que vincula o método de células ao crescimento. Mas, na interpretação destes, sem esse valor espiritual a experiência perde sentido. Aderir às células

somente como método ou mecânica na concepção destes é errôneo, por isso estes fazem questão de salientar a diferença entre igrejas *em células* e igrejas *com células*. Igrejas *com células* fazem somente o uso destas enquanto método, mas não aderem à *visão*. Denominar uma igreja *em células* inclui nisso a adesão à *visão* e o recebimento do poder e autoridade espiritual para o crescimento. Todo discípulo é herdeiro dessa autoridade. O trabalho que Yonggi Cho divulga mundialmente através da *Church Growth International* é exatamente para transmissão dessa forma de poder espiritual. Os diversos líderes no Brasil que aderiram ao modelo de células fazem referência ao recebimento de profecias e dessa união de crescimento para “ganhar o Brasil”<sup>41</sup>.

As alegorias, muitas vezes usadas pelos próprios líderes, para expressar essa relação se dão nos exemplos bíblicos de Moisés e Josué, e Elias e Eliseu. No caso, Moisés é quem abre os caminhos e atravessa o deserto, que liberta o povo, porém é Josué quem chega e conquista a terra prometida. Eliseu, por sua vez, é aquele que recebeu a porção dobrada da união de seu mestre Elias. Em termos práticos essas alegorias se mantêm, César Castellanos se coloca expressamente como Josué do trabalho de David Paul Yonggi Cho.

Há alguns anos que estivemos com o Dr. Cho na Coreia. Conversando com ele, sua primeira pergunta foi: "O que é G12? Porque muitos pastores na Coreia vieram me perguntar". Então lhe dissemos: "Pastor Cho, ninguém pode desconhecer que o pai da igreja celular é você. Nós fomos inspirados na visão que Deus deu a você. Tratamos de aplicá-la como vocês, mas não obtivemos o mesmo resultado, até que orei ao Senhor e me deu a revelação do Governo dos doze". Fiz uma breve recontagem do que era nosso ministério e como Deus nos tinha abençoado até experimentarmos uma grande explosão celular. Logo lhe disse: "Pastor Cho, todas as células que há na Colômbia devemos também a você, porque sempre o reconhecemos como uma autoridade espiritual" (CASTELLANOS, 2006, p.86).

Esta vinculação é expressa em um sentido espiritual e a quebra desse tipo de vinculação acarreta também uma quebra em um sentido prático. Por exemplo, na quebra de relação entre Rene Terranova e César Castellanos, que pode ser mostrada no trabalho de Caroline Dias (2009), formou-se uma nova estrutura a partir de Terranova. Enquanto alguns líderes mantiveram-se ligados ao G12 de Castellanos, outros formaram uma nova pirâmide a partir de Terranova e seu M12<sup>42</sup>. No caso, Terranova procurou construir para si uma nova identidade de *autoridade espiritual* que pode ser notada com a titulação desses como pai-apóstolo ou patriarca, que segundo Dias inclui uma forte assimilação de elementos simbólicos

---

<sup>41</sup> Texto no qual Rene Terranova visita a coreia tem a oportunidade de se encontrar com David Paul Yonggi Cho. No texto Terra nova diz ter se assustado quando Cho o dissera: “Deus lhe entregou o Brasil”. Ele continua com o relato do assessor de Cho, que dizia que aquela era uma cena de raridade e que Cho raramente impunha as mãos e orava por um líder de forma pessoal, concluindo dizendo que Cho “orou e liberou a união para ganharem milhares de almas não apenas no Brasil, mas no mundo todo”. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20070115144734/http://www.mir12.com.br/acontec/coreia05/relato.htm>> acesso em 21/11/2019.

<sup>42</sup> O que Dias procura mostrar é que Terranova procurou se estabelecer enquanto vinculado à figura sociológica do profeta, procurando romper e reformar a institucionalidade estabelecida, contudo a autora mostra que o que na verdade houve foi uma substituição intencionada da imagem de líder do movimento em células no Brasil da figura de Castellanos pela de Terra Nova (DIAS, 2009, p. 86).

judaicos.

O ponto aqui é perceber que sem esse componente uma análise sobre as células e as relações que se formam a partir delas se torna incompleta. Mesmo em modelos como o proposto por Ortiz, que defende a ideia de fim do culto no templo e o uso somente das células, essa noção de autoridade espiritual é o que forma a coesão em toda hierarquia. A autoridade do líder vem se não, da própria revelação divina como a maioria dos líderes propõem, ou da submissão num nível espiritual a alguém que a tenha recebido. David Paul Yonggi Cho deixa claro, ao organizar o sistema de células pela primeira vez que estaria enviando as mulheres sob sua autoridade.

Constroem-se assim duas dinâmicas, uma interna à própria igreja, em relações pessoais entre líder de células e seus discípulos, e outra em um nível interdenominacional, entre líderes que se vinculam à visão celular. As relações têm aspectos e dimensões diferentes, mas a lógica, a visão de mundo que estrutura estas é a mesma.

### **3.3 – A dimensão social da religião a partir células**

A percepção da relação entre a religião e a sociedade é um debate marcante no campo das ciências humanas. Desde autores clássicos como Marx, Durkheim e Weber as interpretações sobre o papel da religião são discutidas, repensadas, de forma a entender como, principalmente diante de uma sociedade cada vez mais secular, a religião ainda se mantém como elemento determinante da vivência humana. O problema que apontei no início deste capítulo está exatamente nesta percepção: definir para a religião um papel, uma função para a religião nesta sociedade. Muitos estudos se estruturam exatamente neste ponto, e este talvez seja o aspecto mais marcante da crítica de Smart (1995) acerca destas noções de religião. Em qual sentido estas interpretações não contêm em si uma visão de mundo acerca da religião particular dos próprios autores, definida *a priori*, e que determina como se estruturam todas suas interpretações (SMART, 1995, p. 68-69). Perceber a dimensão social da religião em Smart segue um sentido inverso a estas proposições. A discussão caminha em determinar num sentido dialógico como a sociedade influencia a dinâmica religiosa, mas também perceber como a religião afeta a sociedade. O elemento central é determinar que ponto de partida para esta análise é a própria religião, como esta observa o mundo à sua volta, relaciona-se com ele e procura transformá-lo.

Essa discussão sobre a relação entre economia, sociedade e religião nos mostra que a questão essencial sobre a dimensão social da religião é a seguinte: até que ponto a religião é um reflexo do que ocorre nas estruturas? Ou, para ser mais direto: que efeitos a religião tem? Ou é apenas um efeito? (SMART, 1995, p.137)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> This discussion of the relationship between economics, society, and religion shows us that the essential question

A questão está em perceber como a religião influencia a sociedade e a sociedade transforma a religião. Este é um debate muitas vezes já proposto em relação as igrejas protestantes na contemporaneidade. Muitas análises propõem compreender estas como elemento da ascensão do neoliberalismo na atualidade, outras a sua relação como consumo e pertencimento, ou mesmo, relacionam estas com as demandas da própria vivência contemporânea. Todas possuem seus méritos, contudo, o ponto de partida não é a religião. Neste ponto levanta-se a questão se é possível fazer uma abordagem que não tenha consigo este elemento funcionalista. A resposta para isso está no diálogo. É isso que Smart propõe ao usar a análise weberiana e ao mesmo tempo trabalhar o diálogo com os outros campos através das dimensões. Essas dimensões dialogam entre si inevitavelmente. Assim a proposição que tenho neste tópico é de dois exercícios diferentes. Primeiro entre a antropologia de Roberto DaMatta e a fenomenologia de Eliade, e num segundo ponto entre uma análise bourdiana com a teologia de Harvey Cox.

### 3.3.1 – O espaço de relações das células

A construção de uma oposição entre *igreja* e *mundo* é uma das chaves para alicerçar o entendimento da noção de espaço sagrado nas células. Aqui a chave de interpretação dialoga com a antropologia de Roberto DaMatta, e a base que ele constrói a partir da noção de *casa* e *rua*, estabelece chaves para uma interpretação da própria sociedade brasileira. O diálogo entre antropologia com a fenomenologia será base estrutural desse tópico e trará contribuições para as considerações dos próximos tópicos também.

Sob a ótica de DaMatta, a *casa*, a *rua* e o *outro mundo* estabelecem bases que auxiliam no entendimento das dinâmicas na sociedade:

“Assim, qualquer evento pode ser sempre “lido” (ou interpretado) por meio do código da casa e da família (que é avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso), pelo código da rua (que está aberto ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista) e por um código do outro mundo (que focaliza a ideia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois) (DAMATTA, 1997b, p. 48)”.

Na *casa* somos tratados como pessoas, enquanto na *rua* somos tratados como indivíduos. A *casa* é o espaço familiar, aconchegante e seguro. A *rua* é o local de disputa e movimento. O *outro mundo* trata mais da relação com aquilo que se dá fora da dinâmica social, em uma crença em um andar de cima ou seres superiores, para além disso, em uma crença de que todos são iguais e que serão submetidos a um julgamento final. O outro mundo se estabelece em um elemento de justiça final para as atitudes e relações. A partir de DaMatta

---

regarding the social dimension of religion is this: to what extent is religion a reflection of what goes on the structures about? Or to put it more directly: What effects does religion have? Or is it itself just an effect? [tradução minha].

é possível perceber na sociedade brasileira que às relações e o comportamento dos indivíduos se diferenciam conforme o espaço social sob o qual estão inseridos. Na *casa* o comportamento é ligado à hierarquia familiar, as tradições, enquanto na rua o movimento, as disputas, são os elementos centrais.

Assim partimos para análise a partir do que o próprio DaMatta define ao dizer que “quando observamos que a casa contém todas essas dimensões, temos que nos dar conta de que vivemos numa sociedade onde casa e rua são mais que meros espaços geográficos. São modos de ler, explicar e falar do mundo. (DAMATTA, 1986, p. 24)”. Essa construção de espaços poderia ser levada em conta em uma análise sobre o protestantismo? Entendo que sim, e parte dessa compreensão se dá pelo próprio uso de alguns termos usados no meio protestante brasileiro de forma a produzir uma relação parecida.

Segundo DaMatta:

De fato, a categoria *rua* indica basicamente o mundo, com seus imprevistos acidentes e paixões, ao passo que *casa* remete a um universo controlado, onde as coisas estão nos seus devidos lugares. Por outro lado, a rua implica movimento, novidade, ação, ao passo que a casa subentende harmonia e calma: local de calor (como revela a palavra de origem latina *lar*, utilizada em português para casa) e afeto. E mais, na rua se trabalha, em casa se descansa. Assim, os grupos sociais que ocupam a casa são radicalmente diversos daqueles da rua. Na casa temos associações regidas e formadas pelo parentesco e relações de sangue; na rua, as relações têm um caráter indelével de escolha, ou implicam essa possibilidade. Assim, em casa as relações são regidas *naturalmente* pelas hierarquias do sexo e das idades, com os homens e mais velhos tendo a precedência; ao passo que a na rua é preciso muitas vezes algum esforço para se localizar e descobrir essas hierarquias, fundadas que estão em outros eixos. Desse modo, embora ambos domínios devam ser governados pela hierarquia fundada no respeito, conceito relacional básico do universos social brasileiro, o local básico do respeito se situa nas relações entre pais e filhos, sobretudo no eixo que, em muitos contextos, aprece reproduzir nitidamente a relação patrão empregado (DAMATTA, 1997a, p. 90-91).

A *casa* e a *rua* são espaços simbólicos na sociedade brasileira. Até mesmo o tempo nestes espaços é determinado de uma forma diferente. Na *rua* o movimento constante faz com que as relações sejam baseadas no capitalismo, na ideia de que *tempo é dinheiro*. Já na *casa* o tempo transita de uma forma suave, na comunhão, na hora do café, do almoço, do jantar. DaMatta define que as “atividades que demarcam o tempo, ou ajudam a construí-lo provendo uma base para a noção de duração diferenciada e de passagem, são as atividades que ocorrem sempre em espaços distintos (DAMATTA, 1997b, p. 34)”.

O primeiro é o tempo da casa, da família e dos amigos, duração cíclica que se reproduz todas as vezes que alguém deixa a casa ou entra em casa. Tempo que se refaz a cada reunião de parentes, amigos e compadres nos almoços de domingo e nas festas onde se celebram as próprias relações sociais. O segundo é um tempo linear: duração cumulativa e histórica. Uma temporalidade impessoal que não dá nenhum direito à saudade ou à reversibilidade plena. Tempo da rua com seus movimentos desordenados e suas “arruaças”: às vezes tempo imoral de mudanças... (DAMATTA, 1997b, p. 60).

Também ocorrem dinâmicas diferentes em relação à conduta e os discursos nestes

espaços. Este antropólogo nos mostra que “na *rua*, ele seria ousado para discursar sobre a moral sexual. (...) Em *casa*, porém, seu comportamento seria, em geral, marcado por um conservadorismo palpável, sobretudo se fosse um homem casado e falando de moral sexual diante de suas filhas e mulher (DAMATTA, 1997b, p. 46)”. Resumidamente DaMatta propõe que de fato existem formas de comportamento e conduta moral atreladas a espaços sob o qual os indivíduos estão inseridos, e além disso, estas formas de conduta não podem ser transferidas entre os espaços.

Mas estou me referindo a espaços, a esferas de significação social- casa, rua e outro mundo - que fazem mais do que separar contextos e configurar atitudes. É que eles contêm visões de mundo ou éticas particulares. (...) de esferas de sentido que constituem a própria realidade e que permitem normalizar e moralizar o comportamento por meio de perspectivas próprias (DAMATTA, 1997b, p. 47)

Além da questão da conduta, os espaços dentro da *casa* têm diferenciações entre si. A sala, por exemplo, é aberta à frequência de visitas, enquanto a cozinha (comumente) é um espaço de domínio feminino. Já os quartos são de valor íntimo, e não são liberados livremente às visitas ou pessoas sem qualquer laço afetivo ou familiar. Por sua vez na *rua*, as cidades também são organizadas sob uma ordem diferente, que se assemelham às *casas*, por exemplo, no uso do termo *minha rua*, podemos perceber uma relação pessoal, de intimidade ou até mesmo afeto.

A dinâmica do protestantismo se alicerça nas mesmas bases. O uso de termos como “estar no mundo”, “viver no mundo” fazem oposição a ideia de “estar na igreja”. O que proponho é que a percepção da noção de *casa* e *rua* pode ser espelhada na visão de mundo protestante, nas ideias que opõem *igreja* e *mundo*. A *igreja* assim pode ser assumida como uma forma de explicar a sociedade, como um conceito. Longe da ideia de ser somente um espaço sagrado, esta se assume como um espaço de relações, e nesse sentido as relações que se constroem são semelhantes ao que DaMatta propõe como *casa*, com relações de segurança, de afeto, lealdade e moralidade. Em oposição está o *mundo*, selvagem, regido pela lei do mais forte.

Quando Jesus expressou: "Eu Sou o caminho", disse-o, pois Ele é o único que sabe como podemos transitar neste mundo. Muitas vezes acreditamos que, pela preparação que adquirimos conhecemos o caminho da paz, do êxito e da bênção. Mas se você não está entregue às mãos de Jesus, poderá perder-se no labirinto deste mundo (CASTELLANOS, 2006, p. 19).

O termo “labirinto do mundo” usado por Castellanos é só um dos exemplos de como o protestantismo trabalha a ideia de mundo de maneira a delimitar este como um ambiente hostil. O *mundo* está em oposição à *igreja*. Uma das bases se encontra no próprio texto bíblico no evangelho de São João: “Se o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro do que a vós, me odiou a mim. Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu, mas porque não sois

do mundo, antes eu vos escolhi do mundo, por isso é que o mundo vos odeia (João 15:18,19)”. “Não ser do mundo” ou “não estar no mundo”, são mais que meros termos motivacionais, estes são elementos do dia-a-dia, que quando expressos pressupõem uma adesão a um tipo de *visão de mundo*. O crente que “está no mundo” ou que “não abandona o mundo” se traduz naquele que não está em comunhão ou que não se submeteu às doutrinas. O sentido aqui é entender que o *mundo* é todo espaço que se opõe a igreja, principalmente em um sentido de relações morais, um espaço sob o qual a igreja não tem domínio. Por isso a ideia de *mundo* enquanto categoria se aproxima da concepção de *rua* exposta em DaMatta. DaMatta nos explica um pouco mais sobre essa ideia de categorizar a rua:

A categoria *rua* exprime tanto um local particular quanto um domínio complexo. Diz-se no Brasil: ‘vou à rua!’ ou ‘vou para a rua!’, querendo com isso expressar que se vai para o centro comercial da cidade ou para alguma cidade, caso se viva numa aldeia ou nos limites de algum aglomerado urbano. Do mesmo modo, as expressões, ‘moleque de rua’ ou ‘já para a rua’ são poderosas e ofensivas, designando, num caso, alguém sem orientação moral e, no outro, um modo contundente de eliminar alguém de um ambiente preciso. Deste modo, colocar alguém ‘para fora de casa’ é sinônimo de destruição de uma posição social. Sair de casa é, então, no Brasil, uma forma de castigo ou mesmo de penalidade, conforme a situação (DAMATTA, 1997a, p. 93-94)

A *rua* e *mundo* são espaços semelhantes. O discurso de igrejas que tendem a um asceticismo moral é argumentar que a pessoa “está no mundo”, em referência a dizer que está pecando, que não segue uma doutrina, e que, até mesmo, deve ser excluída do convívio caso não aceite uma correção. Estar no mundo significa estar fora da igreja, não do espaço físico, mas da comunhão. Ser retirado da comunhão da igreja, ser expulso, liga-se à ideia de castigo exposta por DaMatta, na ideia de sair de casa. Em alguns casos aos membros que estariam no pecado é proibida a participação na ceia, e em um aspecto simbólico, a não participação na ceia significaria uma não participação na comunhão da igreja. Podemos perceber esse elemento de exclusão em Castellanos:

Como igreja, quando passamos por esses momentos tão difíceis, graças a Deus não perdemos o povo. Sabemos que o que protegeu a igreja foi que cada um estava ocupado servindo. Viam a prova, mas não murmuravam nem criticavam, mas sim oravam. Em meio dela, uma equipe de pastores aconselhava o povo, orientava-o e o ministrava. Os únicos afetados foram os que tinham um coração rebelde, a quem por questão de princípios manifestaram esse espírito incorreto. Eles queriam construir seu próprio reino, levantar seu próprio ministério e queriam contaminar aos outros (CASTELLANOS, 2006, p. 89).

A dicotomia entre viver no mundo ou viver na igreja é exposta ao fiel, a conciliação destas duas formas é até mesmo rejeitada. Segundo Castellanos “ao aprender a linguagem da fé, a pessoa deixa de pertencer a este mundo para converter-se em um cidadão do Reino de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 81)”. Isso nos explicaria em parte sobre o asceticismo e a marginalização de determinadas instituições protestantes em relação à sociedade. Contudo as células, diferentemente, caracterizam-se por definir uma ação direta em relação ao mundo.

Uma das características, como relatado nos tópicos anteriores, é que o espaço da igreja não se restrinja mais a um templo ou a uma instituição, mas todo espaço sob o qual o fiel tem possibilidade de ação. A referência para esta ação também é do texto bíblico: “Todo lugar que pisar a planta de vossos pés, eu vo-lo dou, como prometi a Moisés” (BÍBLIA, Josué, 1:3, 2005). Voltemos a Castellanos:

Temos de ser criativos: o mundo é das pessoas que inovam. Você terá de fazer da Bíblia algo prático, porque a Palavra de Deus segue vigente em nossos dias. Se desejamos ser instrumentos eficazes nas mãos de Deus, então devemos levar em conta que Ele nos insiste a sermos criativos para influenciarmos positivamente a outros. Somos a luz do mundo e o sal da terra, a única condição é estarmos dispostos à tarefa, vivendo em integridade e com um coração perfeito como o Senhor o quer que seja (CASTELLANOS, 2006, p. 72).

Essas expressões, definidas assim como categorias quando se implicam na vivência das células precisam ser qualificadas de forma diferente. A célula é ao mesmo tempo um espaço de culto e de relações, um espaço de casa. O uso dos conceitos de *casa* e *rua* como chave de uma interpretação acerca das células, a partir de um diálogo com Mircea Eliade, neste aspecto, traz contribuições para compreensão desta transição entre o asceticismo e marginalidade vista em igrejas tradicionais e a ação em relação ao mundo exterior vista em casos como das células:

Se precisássemos resumir o resultado das descrições que acabamos de ler, diríamos que a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma ruptura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal ruptura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a orientado. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: o Mundo deixa se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado (ELIADE, 1992, p 36).

A partir de Eliade percebemos como eixo de ação no protestantismo pode deixar de se restringir a um espaço físico, ou ao templo. O centro do mundo, o espaço onde o contato com o sagrado acontece se dá onde o fiel atua. O fiel tem consigo a missão da transmissão da boa nova, e para isso transfere um comportamento que é interiorizado ao espaço da *casa/igreja* para um espaço exterior. O sentido aqui é mostrar que o comportamento da *casa/igreja*, ligado a valores morais, regulado por hierarquias e laços de afeto, passa a valer não somente nos espaços de culto, mas em todo o espaço social sob o qual o fiel está inserido. É a *casa* adentrando o espaço da *rua*. Isso explica em certo sentido a atuação de grupos protestantes na cena política do país, principalmente na atuação em áreas ligadas à questões morais, e à sexualidade.

Visto que a noção de espaço sagrado não se faz mais restrita a um ambiente, mas sim a uma relação em direção ao mundo, a imposição de uma *visão de mundo* moralizadora sobre o mundo se faz elementar. O uso do texto bíblico dá exemplo disso: “Porquanto está escrito: “Sede santos, porque eu sou santo (BÍBLIA, 1 Pedro, 1:16, 2005)”. Castellanos também comenta sobre:

“A natureza de Deus é Santa, nele não há pecado. Os querubins não cessam de exclamar noite e dia: "Santo, Santo, Santo é o Senhor." Confessando que pelo Sangue de Jesus fomos santificados, decretamos que Seu caráter santo está em nós (CASTELLANOS, 2006, p. 149)”.

Em outro trecho:

“Está comprovado que mais de cinquenta por cento dos líderes que não puderam cumprir eficazmente o chamado de Deus em sua vida, deve-se a situações adversas ou debilidades em seu caráter. E muito importante permitir ao Senhor que Ele forme nosso caráter. Devemos ensinar aos discípulos esta lição, já que os problemas de caráter matam qualquer liderança em potencial, e tendem a nos tirar do processo de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 109)”.

Há ainda o aspecto que trata da subdivisão entre grupos e sexos em algumas denominações. Isso denota uma propensão a levar a mensagem a um grupo específico, receptivo ao que for exposto. Como DaMatta explica existem espaços sociais, até mesmo no ambiente do lar, que são comuns a todos e outros específicos a determinados grupos e “sexualmente motivados” (DAMATTA, 1997b, p. 52)”. Uma célula majoritariamente feminina que ocorra no espaço da cozinha ou dos jovens em um ambiente ao ar livre denota este aspecto.

Assim na célula percebe-se uma ideia de expansão do espaço sagrado, e como consequência, uma ampliação do espaço de comportamento cristão protestante em relação ao mundo. A postura social do crente é posta como uma forma de comportamento externalizado para fora, seja no trabalho ou junto à família, seja em outras esferas da vida, econômica ou política, tendo na ideia da formação de um caráter cristão uma associação direta a isso. Entretanto, a afirmação deste comportamento não se denota majoritariamente em aspectos estéticos, seja pelos usos e costumes das igrejas pentecostais clássicas, mas na valorização de uma pauta moral de valores e sucesso.

### **3.3.2 – O campo religioso e as células**

Diferente do subtópico anterior, o debate que proponho para finalizar este capítulo está em perceber como as dinâmicas sociais afetam a religião. Perceber isso corresponde a também fazer um novo diálogo, desta vez entre o sociólogo francês Pierre Bourdieu e a teologia de Harvey Cox. Os limites de uma análise bourdiana foram um elemento que já discutimos em tópicos anteriores e precisam ser levados em conta nesta análise. Os dois elementos que entendo que devem ser levados em consideração estão na forma como

Bourdieu entende o fiel e na relação entre religião e classe social.

A limitação se impõe porque a análise deste sociólogo centra-se na dinâmica entre os líderes religiosos e no campo religioso, entre as próprias matrizes religiosas, colocando o fiel como elemento passivo desse processo. Esse é um ponto no qual caberia uma pesquisa específica que trouxesse profundidade a esta noção, o que não é a pretensão deste trabalho. A percepção que tenho, que já demonstrei ao tratar da dimensão experiencial, é que as relações que se estabelecem nas células formam vínculos de afeto, ligações que ultrapassam a noção de clientela e uma busca pela oferta de bens simbólicos. Outro ponto que se faz importante debater está na percepção de Bourdieu de que a religião tem como função a legitimação de um pensamento de classe específico. Nesse ponto Bourdieu dialoga com Marx. Essa talvez seja a principal crítica que fizemos no início deste capítulo ao discutir sobre as percepções funcionalistas sobre a religião. A questão está em perceber que a religião também é determinante para uma superação da realidade, como mostra Rubem Alves (1984a). Nesse sentido a premissa bourdiana não perde validade, mas evidentemente é limitante. Por exemplo, a partir de Edward Palmer Thompson (2011), percebemos em uma análise que tem fundamentação marxista, que a relação entre religião e classe social pode ser feita de uma forma diferente. Este historiador discute a relação entre o metodismo e a não emergência de uma revolução popular na Inglaterra durante a primeira Revolução Industrial<sup>44</sup>, ali a religião teria um papel de manutenção do *status quo*. Por outro lado, ele também demonstra como em determinados grupos as igrejas protestantes foram primordiais para a organização e resistência dos trabalhadores. Em resumo, não poderíamos pensar nas origens das organizações sindicais sem perceber sua relação direta com estas igrejas. Mas Thompson não teria uma compreensão acerca da religião na qual esta seria, em um sentido marxista, uma ideologia? Compreendo que sim! Apesar disso este consegue determinar a agência dos fiéis com relações diferentes, que tratam a religião como resistência. O ponto aqui é demonstrar que a concepção bourdiana possui limites, e mesmo se as interpretássemos a partir de uma orientação marxista estes ainda seriam evidentes. De toda forma, esses elementos invalidam a interpretação bourdiana? De forma alguma, só que devem ser levados em conta quando propomos uma interpretação compreensiva do objeto religioso.

De partida o que traremos de Bourdieu está em como este propõe uma investigação acerca das origens dos grupos e líderes que determinam o sagrado. Entender como surgiram os líderes e suas influências e como estas resultaram na forma como a religião se estrutura na

---

<sup>44</sup> Ver nota 8.

atualidade. Este foi um exercício que realizamos no capítulo anterior, compreendendo como a célula remonta experiências e formas de vivência religiosa que vêm desde o pietismo e metodismo, até emergir no protestantismo contemporâneo. Neste ponto a célula não é uma experiência revelada pelo divino. Esta é uma construção na qual diversos líderes têm papel em sua formação. Formou-se como uma necessidade para atender demandas pragmáticas de determinados grupos, em determinados contextos sociais específicos. Seria então esta um resultado da contemporaneidade, de demandas de uma sociedade urbana pós-Revolução Industrial? Tendo a interpretar que não, pois tratá-la desta forma seria seguir o viés funcional que já critiquei, à medida que reduz o fenômeno ao atendimento de demandas socioeconômicas, e reduz a religião à esfera da economia.

A resposta, a meu ver, estaria na interpretação que Harvey Cox faz em *Fire from Heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first Century* (1995). Nesta obra o teólogo propõe uma análise sobre o fenômeno do pentecostalismo no mundo todo, viajando por diversos países, entre eles o Brasil e a Coréia do Sul, percebendo as diferenças e particularidades nas diversas formas de vivência religiosa no globo. No caso brasileiro o principal elemento que este observou foi na associação entre o pentecostalismo e a questão social, principalmente no sentido de superação social<sup>45</sup>. A resposta que este encontra foi na observação do movimento coreano, das igrejas coreanas como a de David Paul Yonggi Cho. Em particular, a pergunta que Cox propõe estava em determinar como o crescimento econômico coreano observado nas décadas de 1970 e 1980 se relacionava com a grande expansão do protestantismo naquele país:

Minha exploração mundial da expansão dos tipos pentecostais de cristianismo me convenceu de que, para qualquer religião ou grupo em crescimento no mundo de hoje, este deve possuir duas capacidades: deve ser capaz de incluir e transformar pelo menos certos elementos de religiões preexistentes, que ainda têm um forte domínio no subconsciente cultural. Deve também equipar as pessoas a viverem em sociedades em rápida mutação, onde a responsabilidade pessoal e a inventividade, habilidades associadas a uma política democrática e uma economia empreendedora, são indispensáveis (COX, 1995, p. 218)<sup>46</sup>.

Esses dois elementos que Cox propõe poderiam ser analisados em relação a diversos extratos do protestantismo no Brasil. A assimilação e transformação desses elementos de outras religiões predominantes podem ser vistos tanto em relação ao catolicismo, matriz com maior força historicamente, mas também na assimilação de elementos de religiões de matriz

---

<sup>45</sup> Cox particularmente se interessa pela narrativa da, na época senadora pelo partido dos trabalhadores, Benedita Silva, moradora da favela e fiel de uma denominação pentecostal.

<sup>46</sup> My Worldwide exploration of the expansion of Pentecostal types of Christianity has convinced me that for any religion or group to grow in today's world, it must possess two capabilities: It must be able to include and transform at least certain elements of preexisting religions which still have a strong grip on the cultural subconscious. It must also equip people to live in rapidly changing societies where personal responsibility and inventiveness, skills associated with a democratic polity and an entrepreneurial economy, are indispensable (COX, 1995, p. 218) [tradução minha].

africana por determinados segmentos do protestantismo (SILVA, 2005), algo que Pierre Sanchis (2001) trata em sua formação de um *Habitus* religioso Brasileiro. O outro elemento se dá na incorporação de elementos que atendam demandas do mundo contemporâneo, seja em relação funcionamento da própria igreja seja na atuação em relação à sociedade.

### 3.3.2.1 – As disputas internas

A pergunta que se faz então é se as células se encaixam nesse perfil. Meu entendimento é que sim, porém existem peculiaridades. Os elementos que Cox introduz também precisam ser compreendidos em suas particularidades. Elas assimilam e reelaboram elementos vindos de outras matrizes religiosas? Sim, mas de formas específicas que se diferem do próprio meio protestante. A adição desses elementos judaizantes, por exemplo, reflete parte desse processo. Em relação ao outro ponto, os estudos que tratam da análise do movimento em células no Brasil procuram majoritariamente traduzi-las como um fenômeno que atenda novas demandas sociais contemporâneas, mas seguem dois pontos limitadores. Primeiro uma associação *a priori* que interpreta as células basicamente como mecânica de crescimento e organização e, em um segundo ponto, em relação à ligação destas com as noções da teologia da prosperidade e a associação destas com o pensamento neopentecostal.

A noção de célula como mecânica se dá muito pela própria propaganda que se estabeleceu em relação a estas. Durante muitos anos, principalmente durante a explosão do movimento no Brasil, se associava células ao crescimento de igrejas e esta propaganda era estimulada pelos próprios líderes e divulgadores. O problema é que, como procurei mostrar em diversas partes desse trabalho, isso é um equívoco. Células em si tratam de relações, de comunhão, e fazem parte de toda uma forma de organização que proporciona a chegada de novas pessoas, seja pela forma dos cultos, os encontros, ou na linguagem utilizada. Outro elemento já tratado, e que é importante ser lembrado, é que muitas dessas igrejas não crescem, elas incham. Digo isso, pois estas possuem um intenso trânsito religioso. Muitas pessoas vindas de outras igrejas ou com experiências religiosas no protestantismo em outros momentos da vida tornam-se membros e passam por todo processo de conversão e treinamento. Esse ponto é importante, todas as pessoas, não importando o nível de capacitação teológica devem se submeter a todo processo, partindo do encontro, escola de líderes, a formação de uma célula e a assimilação ao discipulado. Esse trânsito religioso é o que de fato proporciona o crescimento das igrejas.

(...) Geralmente com células você acaba alcançando muitas pessoas, não porque você evangeliza, você como líder, mas como no meu caso, nós variávamos os locais de célula. Então a cada mês a célula era feita na casa de um. Ali você fazia a célula e alcançava um irmão que estava ali no dia, alcançava a mãe, alcançava o tio. (...) por que atraía muita gente. Só que o problema não é esse! A igreja até consegue atrair

em determinados momentos, só que não cuida! Então ela consegue que as pessoas entrem pela porta da frente, porém a porta dos fundos é um alçapão. Não importa, se você entra hoje na igreja, e daqui um mês você saiu! Não importa, porque outro entrou! Então se você tem que apresentar um resultado de trezentos membros mês que vem, vai continuar apresentando. Na verdade, são números. Não importa que tipo de pessoa ou qual a pessoa que entrou, o que importa é ter os trezentos (ANDERSON, ENTREVISTA, 03/10/2019).

Ocorrem conversões de novos fiéis de fato, mas estas não compõem a maioria. Por exemplo, dos líderes que entrevistamos e acompanhamos, somente um, converteu-se de fato em uma igreja em célula, os demais eram oriundos de outras denominações.

O papel da célula deveria ser o de ensino e cuidado nessa esquematização. Toda sistematização, que se costuma tratar como visão celular, é a chave desse processo, e o entendimento que foi construído neste trabalho é o de que a visão celular é em si uma *visão de mundo* sobre o próprio protestantismo. Se na prática a célula é efetiva nesse propósito, depende bastante do contexto.

De toda forma, essa sistematização de fato incorpora os elementos que Cox fala em relação às capacidades de lidar com a vida contemporânea, seja em relação à administração do tempo, nos usos de espaços para o desenvolvimento de habilidades e o empreendedorismo ou em relação à própria forma de organização das igrejas. De fato, o que observo é que estas igrejas proporcionam espaços para trabalho e sua forma de organização, proporcionam o desenvolvimento das potencialidades dos partícipes, sendo esta uma das principais razões para o crescimento. Muitos que chegam de denominações que seguem modelos tradicionais de organização (centralizadas na figura do pastor) têm nas igrejas em células em pouco tempo a oportunidade de crescimento e desenvolvimento de suas potencialidades. É exatamente pela forma de organização piramidal e pelo uso de redes ou ministérios que são proporcionados estes espaços.

(...) tendo sido Pastor desde 2002 do mover celular no Brasil, eu tenho coisas boas e ruins pra falar do movimento, e o que mais me impactou, o que mais me chamou atenção, logo de cara é que foi algo que veio pra fazer a igreja toda trabalhar, se eu posso resumir o movimento celular é colocar a igreja toda pra trabalhar. Incluir todo mundo. E isso foi muito bom, mas também foi ruim no momento em que os líderes demoraram pra fazer alguns ajustes (PR IVAN, ENTREVISTA, 17/08/2019).

Mas por que dizer que estas igrejas incham? Porque em determinados pontos ocorrem disputas internas pelos espaços de trabalho. Nesta dinâmica o sucesso envolve o nível de adesão dos partícipes, mas também a capacidade de agregar a todo sistema na forma de expressividade do trabalho desenvolvido. O problema é que estes espaços são limitados! Muitos dos quais não conseguem expressividade, ou se acomodam, ou procuram outras denominações onde possam trabalhar. Estas disputas fazem parte da dinâmica interna da igreja. Alguns dos entrevistados relataram isso como um dos problemas do sistema. Os líderes

são estimulados a alcançar mais vidas, a aumentar o número de discípulos sob supervisão e multiplicar as células. Constrói-se assim uma contradição no próprio sistema que passa a priorizar o crescimento em vez da manutenção e do cuidado dos fiéis. As entrevistas expressam essa percepção:

Eu creio que o erro foi alguns líderes não terem feito os ajustes necessários a tempo, antes de algumas coisas começaram a descarrilar. Onde começou a entrar algumas distorções? Justamente no momento em que começam a crescer algumas células, começam a crescer macro células. Se a pessoa não tem um coração muito centrado no reino, entra vaidade, entra controle, entra esse desejo de poder. Aí o que você vê já ali em meados da primeira década de 2000? Pequenas igrejas, surgindo dentro das igrejas. E aí começa uma disputa. Aquilo começou a me fazer muito mal. Comecei a ver macro célula disputando com macro célula: “Eu tenho mais! Eu tenho tantas células”. E aquilo começou a me fazer mal. Eu falei: Não! Não é nada disso! E ao mesmo tempo você tinha as pessoas ali, sinceras (PR IVAN, ENTREVISTA, 17/08/2019).

Outro líder entrevistado fala sobre essas disputas:

Tem partidos diferentes ali dentro. Aí tem aquela equipe e aquela célula que quer aparecer mais para o líder tal, que quer ser reconhecida mais que a outra, e isso geram um abismo tremendo dentro daquela religião, daquela doutrina. Porque não era pra ter, mas há! Há uma disputa de quem é mais! De quem é o mais santo, de quem é o mais erudito, de quem consegue alcançar mais gente. É uma disputa humana! Só que não era pra entrar, mas acaba entrando dentro da igreja (ANDERSON, ENTREVISTA, 03/10/2019).

As críticas que se fazem muitas vezes se mostram por que apesar do discurso, em alguns contextos o sistema apresenta problemas. A questão não está só na disputa pelos espaços, mas também falta de efetividade na transformação provocada pelo sistema. A simplificação e a aceleração das etapas fazem com que, segundo alguns dos entrevistados, essas igrejas falhem exatamente no cuidado com aqueles que entram.

Eu acho que a preocupação das igrejas em células é treinar essas pessoas pra buscar mais pessoas. Elas não estão preocupadas, no frigar dos ovos, com caráter. Elas estão mais preocupadas com a multiplicação que com o caráter. Aí você fala: “poxa, é forte o que eu falei agora!” Por que a liderança ela tem que estar preocupada com o que? Com o caráter da pessoa, e não com o que ela pode trazer de benefício. De repente ele já é um líder nato. Ele só está precisando de mudança de caráter. Mas só que o espaço de tempo é tão curto, que isso não acontece de um dia para o outro. Pra você ganhar uma pessoa pra Jesus e começar a mudar os pensamentos dela, não digo, nem mudar, mas converter os pensamentos dela pra algo maior espiritual, que seja pra uma sociedade mais coerente, a gente gasta tempo. Pra você educar um filho você demora quanto tempo? Isso é discipulado. Meu filho está aqui do meu lado, quando você olha ele e diz: “poxa, ele é parecido com pastor!” Fisicamente. Mas será que espiritualmente e emocionalmente é parecido? Então, essas informações eu só consigo colocar nele quando ele me acompanha, quando ele está comigo, e tem que ser algo mais demorado. Não pode ser tão rápido como a gente observa em muitas igrejas. (PR ABNER, ENTREVISTA, 22/08/2019).

Em outra entrevista:

Uma das coisas que aconteceu na visão celular é que quer se apressar muito processo de preparação de líderes, pra você poder ter um crescimento muito rápido, uma multiplicação muito rápida das células. Isso também colocou muita gente imatura e despreparada pra poder liderar vidas, liderar a vida espiritual de outras pessoas (PR IVAN, ENTREVISTA, 17/08/2019).

Neste ponto envolvem-se também questões de comportamento e conduta moral.

Aqueles que se adaptam a conduta moral exigida tem mais oportunidade para desenvolvimento dessas potencialidades. Nesse sentido, essa expressão de conduta moral torna-se uma espécie de capital simbólico, cuja forma se dá pela expressão social dos valores cristãos, ligados a ideias de formação de um caráter cristão. Ainda neste aspecto, aqueles que não aderem a esses requisitos tendem a sofrer represálias ou não tem sucesso dentro do sistema.

Em alguns casos, em relação à trajetória dos líderes, notei exatamente isso. Pessoas cuja relação de fé, de vida espiritual, manteve-se inabalada, cuja fé pessoal não fora questionada, cuja relação pessoal com o sagrado não tenha sido alterada, ao ter problemas pessoais, como uma separação no casamento, por exemplo, passam a sofrer formas de represálias, ou no caso dos líderes, estes perdem toda efetividade do carisma acumulado, voltando a atuar em funções menores ou nem ter espaço para atuação. Esses são elementos que transpõe todo campo protestante, não somente as células, e afetam muito, em termos práticos, como ocorre o trânsito religioso. O que quero dizer é que a expressão externalizada de um caráter cristão se sobrepõe à noção de vida espiritual. Crescimento e a ascensão nesta dinâmica se dão muito mais pela submissão a estes aspectos morais que, de fato, ao elemento espiritual, místico, da vida cristã. As células evidenciam isso de forma mais potencializada.

### **3.3.2.2 – As células e o neopentecostalismo**

O outro elemento está na associação *a priori* que se faz das células com a teologia da prosperidade e o neopentecostalismo. Este é um elemento importante da discussão. No meio acadêmico existem diversos debates que tratam dos usos do termo neopentecostal. Este termo visa atender a complexa rede de novas denominações que se fizeram presentes no campo protestante a partir das décadas de 1970, 1980 e 1990 entre elas o destaque para Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer para Cristo e Comunidade Sara Nossa Terra. Entre estes autores debate-se entre os usos dos termos, neopentecostal e pós-pentecostal.

O termo neopentecostais, que adotaremos neste trabalho, é uma noção comum entre os estudiosos da religião e designa um conjunto de práticas religiosas que tendem a dialogar com a sociedade capitalista de consumo, atendendo as seguintes características: emotividade nos cultos, os dons do Espírito Santo, adesão à Teologia da Prosperidade, à Guerra Espiritual, com a influência de líderes carismáticos (...) Uma das principais críticas ao termo são de Paulo D. Siepierski, que propõe a designação de pós-pentecostalismo para esses novos movimentos religiosos de genealogia protestante (...) Siepierski defende o termo pós-pentecostal, sobretudo porque ele inicia suas reflexões a partir do princípio milenarista da volta de Cristo, baseado no livro bíblico de Apocalipse 20. Para ele o pentecostalismo clássico de origem americana baseou a sua mensagem e prática religiosa no pré-milenarismo e sua concepção da iminente volta de Cristo, o que produziu o afastamento do fiel dos prazeres mundanos e das questões sociais e políticas. Já o pós-milenarismo afirma que o retorno de Cristo será em futuro distante e imprevisível, o que na prática a

relação do fiel com as transformações sociais se evidenciou com a inserção na política, a flexibilidade com os sinais externos de santidade e a acomodação à sociedade e aos seus valores. (DIAS, 2009, p. 15-16).

Na interpretação de Dias essa associação se estabelece, pois a partir das células as igrejas protestantes são capazes de transmitir o *ethos* neopentecostal às denominações que aderem às células.

Estas comunidades neopentecostais se apropriaram de capitais simbólicos dos grupos protestantes históricos e de elementos pentecostais, reelaborando de uma forma eficaz novas práticas e representações religiosas, tais como as desenvolvidas pelo G12 e M12. Esta nova metodologia eclesial neopentecostal fez essa reinvenção das práticas protestantes tradicionais, isto é, a apropriação de capitais simbólicos conquistados pelos protestantes históricos desde a sua formação na Europa moderna, e estabelecimento na América Latina e Brasil, revestindo-a de uma roupagem mais adaptada à sociedade capitalista, uma releitura que chega à Teologia da Prosperidade, ou a busca da eficácia empresarial nas tarefas eclesialísticas (DIAS, 2009, p. 19).

O ponto central que proponho não é debater os usos da terminologia, mas sim entender como estas igrejas, que a partir das décadas de 1970 passaram a ter destaque na mídia e ser objeto de estudo, tornaram-se exemplos das vivências, de um *habitus*, do campo protestante, tanto para o senso comum quanto para os estudos acadêmicos, e em que medida estes exemplos correspondem à realidade exposta pelas células.

Em certa medida, os estudos sobre o neopentecostalismo dão centralidade ao fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus. Drance Elias, por exemplo, trata da relação entre neopentecostalismo e consumo. Nessa relação este autor mostra como as práticas de consumo se tornam práticas e relações de pertencimento dentro do campo religioso. Sousa propõe entender este fenômeno a partir do discurso neoliberal e a centralidade da teologia da prosperidade que “é um elemento que as une e permite classificá-las em um mesmo conjunto. (...) promoveu uma redefinição do protestantismo brasileiro”. (SOUSA, 2011, p. 243). Para este é na teologia da prosperidade que se percebe um elemento unificador deste campo. O estudo de Oneide Bobsin (2013) caminha em perceber o neopentecostalismo como um resultado da contemporaneidade. Para este, a relação se dá no imediatismo das relações sociais sob o qual nossa sociedade está inserida consequentemente levaria a uma demanda por uma forma de religiosidade também imediatista, ligada mais à valores e ações em relação ao mundo que as pessoas estão inseridas, que em uma esperança de uma vida vindoura, como no caso do pentecostalismo clássico. Magali Cunha, ao estudar as relações entre religiosidade e mídia, aponta na direção da formação de uma “cultura gospel”, caracterizando uma troca do “eixo salvação-milagres-coleta de fundos pela ênfase na pregação da prosperidade econômico-financeira como benção de Deus” (CUNHA, 2013 p. 207). Cunha aponta que esta religiosidade midiática se traduziu em uma mudança na própria dinâmica de culto em algumas

igrejas neopentecostais, que se diferenciam não somente das experiências tradicionais e pentecostais, mas também de experiências em igrejas do próprio campo como a Universal do Reino de Deus. (CUNHA, 2013 p. 207). Na interpretação de Ricardo Mariano se estabelecem três eixos para compreensão do neopentecostalismo.

Retirando as que são igualmente validadas para o pentecostalismo clássico e o deutopentecostalismo (anti-ecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina), sobre as características do neopentecostalismo, destaco três aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. E não é só isso. Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas, possuem fins lucrativos. Resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e asceticismo pentecostais. Esta ruptura com sectarismo e asceticismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. E isso representa uma mudança muito grande nos rumos do movimento pentecostal. A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo (MARIANO, 1999, p. 36).

A crítica feita por Paulo D. Siepierski entretanto, questiona exatamente o uso da terminologia neopentecostalismo, por compreender que os grupos que fazem parte desta terceira onda caracterizam-se pelo rompimento com algumas bases estruturantes do pentecostalismo e da reforma, propondo o uso do termo pós-pentecostalismo. Na interpretação deste, as bases para delimitação de um pós-pentecostalismo estão na *Teologia da Prosperidade* e na noção de guerra espiritual. As críticas de Siepierski ao modelo proposto por Mariano tem grande validade, principalmente na imprecisão acerca da dimensão da *Teologia da Prosperidade* nesta nova dinâmica. O ponto que quero discutir aqui está menos relacionado à questão das nomenclaturas e classificações, e mais relacionado a compreensão de que se as células de fato se enquadram nestes perfis. São estes aspectos, os quais Siepierski e Mariano definem como base, que pretendo discutir.

Primeiramente em relação à teologia da prosperidade. A Base da interpretação que Mariano constrói acerca desta está em percebê-la como fruto de demandas da contemporaneidade.

Essa doutrina, reinterpretando ensinamentos e mandamentos do Evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de problemas financeiros e de satisfação de desejos de consumo dos fiéis mais pobres, grande maioria, como para a demanda (infinitamente menor) dos que almejavam legitimar seu modo de vida, sua fortuna e felicidade (MARIANO, 1999, p. 149).

A interpretação que Mariano define desta centra-se na importância da confissão positiva e na adição de elementos caracteristicamente mágicos (MARIANO, 1999, p. 185). A confissão positiva segundo Mariano refere-se à crença de que os crentes detêm poder de trazer à existência aquilo que declaram e confessam (MARIANO, 1999, p. 153). A origem dessa

compreensão vem dos EUA, sendo um dos principais divulgadores Kenneth Hagin, tendo este, influência sobre as principais denominações neopentecostais no Brasil, como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Mundial do Reino de Deus. Os livros de Hagin tratam em muitos casos dessa noção de que é dado ao crente o poder de transformar a realidade a partir do poder da palavra.

A incorporação de elementos mágicos na experiência dessas igrejas se estabelece pelo uso sistemático de trocas como a ferramenta base da experiência religiosa. A lógica dessas trocas se define na ideia de “dar pra receber” (MARIANO, 1999, p. 154). Nesse ponto se fazem as principais críticas às igrejas adeptas da teologia da prosperidade, focadas principalmente na massificação em relação à questão financeira. Além disso, estas igrejas dão enfoque ao uso de objetos materiais como parte desse sistema de trocas, com a representação de símbolos bíblicos por exemplo. São também organizados cultos específicos a determinados públicos e com o uso de correntes e campanhas para fidelização dos fiéis.

O outro aspecto que pretendemos discutir que tanto Mariano quanto Siepierski tratam se dá na questão da guerra espiritual ou guerra santa. A compreensão desta não se dá sem a percepção da relação desta com a confissão positiva. O poder da palavra é usado para vencer as obras do diabo. Assim toda interpretação que se constrói sobre a teologia da prosperidade precisa levar em conta a noção de guerra espiritual.

Os neopentecostais creem que o que se passa no “mundo material” decorre da guerra travada entre as forças divinas e demoníacas no “mundo espiritual”. Guerra, porém, que está circunscrita apenas a Deus/anjos X Diabo/demônios. Os seres humanos, conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha. Agem, cada qual, segundo seu livre-arbítrio. Voluntariamente engajados no lado divino, creem deter poder e autoridade, concedidos a eles por Deus, para, em nome de Cristo, reverter as obras do mal, isto é, acreditam-se capazes de alterar realidades indesejáveis do “mundo material” por meio de seu vínculo de fé com as forças divinas (MARIANO, 1999, p. 113).

A percepção do funcionamento da guerra espiritual é importante. Estas igrejas que Mariano dá destaque fazem com que no ritual de culto a manifestação demoníaca, seja elemento central, algo que Vagner Gonçalves da Silva em *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica* (2005) associa como relações mágicas na medida em que “os significados do exu como intermediário nessas religiões e as consequências de sua “derrota” no neopentecostalismo para a construção do lugar e carisma do pastor como intermediário legítimo” (p. 158). Assim se constrói além de uma legitimação da *visão de mundo* opositora, também ações de afirmação da efetividade da fé em Cristo sobre o demônio e da figura do pastor como agente intermediário de Deus. O que quero dizer é que o ritual de culto da IURD legitima o arcabouço de fé das outras religiões como uma demonstração de mágica, que Cristo vence o diabo, e que o pastor como representante dele

tem poder de fato. Neste sentido, a figura do pastor, que em uma perspectiva bourdiana, estaria associado à figura do Sacerdote ou Profeta assume um caráter mágico, no qual sua legitimidade se fia na efetividade de “suas vitórias” sobre o demônio.

Ao combater a umbanda e o candomblé, o espiritismo e o catolicismo, até que ponto Universal e Internacional da Graça não são influenciadas incorporam elementos da crença, da lógica e da visão de mundo dessas religiões? Não é necessária a realização de observações sistemáticas anos a fio para perceber a significativa influência que sofrem. Algo que se observa, desde logo, no fato de que a eficácia da experiência religiosa dos adversários acaba sendo legitimada, assumida como real (MARIANO, 1999, p. 127).

Essa legitimação da fé opositora o qual Silva e Mariano tratam se faz firme não só nestas igrejas, mas também em outros extratos do protestantismo no Brasil. O problema está em perceber se as células se encaixam neste perfil. As igrejas em células aderem à teologia da prosperidade? Elas fazem uso da ideia de guerra Santa como descrita por Mariano? Para as duas questões não existe uma resposta definitiva, sim ou não. Seria equivocado fazer uma afirmação como esta diante de um país com dimensões continentais e de uma variedade de experiências religiosas gigantescas dentro do próprio protestantismo. Perceber a célula como parte de *visões de mundo*, é entender que as experiências são plurais e formam-se em contextos sociais diversificados. Como o próprio Mariano demonstra, muitas igrejas aderem esses aspectos em graus diferentes. Igrejas como Sara Nossa Terra e Renascer Para Cristo fazem uso de sistemas de células e aderem a diversos aspectos da teologia da prosperidade e da guerra santa. Outras denominações que se definem abertamente adeptas da teologia da prosperidade também fazem uso de células<sup>47</sup>.

Por outro lado, igrejas oriundas do meio tradicional, como batistas e metodistas ao aderirem às células, não se encaixam no perfil de adeptos da teologia da prosperidade. Uma das igrejas que observamos para esta pesquisa, por exemplo, não se percebe desta forma, e isso se reflete nos fiéis, quando perguntados sobre o que pensavam sobre as igrejas ligadas a teologia da prosperidade a resposta imediata que obtive do líder de célula foi: “Deturpação da Palavra!”. Nesse sentido é importante perceber que no caso de uma entrevista para uma pesquisa acadêmica as pessoas tendem a polir suas opiniões, como uma forma de não explicitar uma crítica aberta aos outros grupos protestantes. Mas mesmo com este elemento, as pessoas que acompanhamos e entrevistamos deixavam claro que não se viam como semelhantes a este modelo.

A partir dos grupos observados e das fontes é que podemos descrever, ainda que com certas limitações, a relação destes aspectos com as células. É de fato possível perceber tanto

---

<sup>47</sup>Existem denominações abertamente adeptas da teologia da prosperidade, ligadas diretamente os grupos de Kenneth Hagin como a Verbo da vida que fazem uso de células em sua organização.

em livros quanto em pregações esses elementos que ligam as células com aspectos da teologia da prosperidade, mas isso se limita a aspectos específicos e que partem de bases diferentes, mesmo em relação à guerra santa ou guerra espiritual. David Paul Yonggi Cho e Cesar Castellanos têm em seus discursos aspectos que os aproximam da teologia da prosperidade, mas estes não fazem de fato referências a ela ou a líderes ligados a prosperidade. Valnice Milhomens é especializada em assuntos relacionados à guerra espiritual, mas as noções nas quais ela se estrutura também tem diferenças. Assim existem alguns aspectos específicos que precisam ser levados em consideração em relação às células.

Como primeiro ponto, estas igrejas não centralizam seu rito em elementos de efetividade mágica como procurei demonstrar em relação a grupos como a IURD. Os cultos são focados na emotividade e na adoração, e são pensados para ser receptivos aos possíveis visitantes, de forma que expressões místicas como profecias e glossolalia são reprimidas. Não existe nenhuma forma de exorcismo ou demonstração de poder para legitimação do líder religioso. O culto é pensado e organizado para ser receptivo e agradável ao visitante, e não provocar qualquer tipo de escandalização.

Em segundo lugar, estas constroem sua interpretação acerca da ideia de dar e receber, de maneira bastante distinta. A base que alicerça toda relação com dinheiro e bens materiais parte de princípios ligados à ideia de *mordomia cristã*, com bases em interpretações como de Juan Carlos Ortiz. Neste ponto a confissão positiva não corresponde à forma de interpretar destes. Para o Ortiz o fiel é um escravo “comprado a preço de sangue” e não tem direito a escolhas, desejos ou mesmo determinar qualquer coisa a Deus. Como escravo este exerce mordomia sobre as coisas, mas estas de fato pertencem a seu Senhor. Tudo que ele (o fiel) tem não é dele, é de Deus (e por consequência da igreja), e este deve estar disposto a abrir mão de qualquer coisa para obra de Deus. É uma adesão total, em todos os aspectos. É importante perceber que a lógica de onde partem estas interpretações é completamente distinta.

Como terceiro ponto, existem espaços específicos para que ocorram manifestações místicas ou mesmo exorcismos. Estes são feitos em retiros, encontros e vigílias, de forma reservada, sem a intenção de legitimação ou demonstração de poder ou mesmo constrangimento.

Como quarto ponto a noção de guerra espiritual, que apesar de conter elementos que se assemelham aos modelos da IURD e da IIGD como ideias de territorialidade e maldições hereditárias, mesmo assim possui diferenças. O problema central está no não aprofundamento da noção de guerra espiritual e sua relação com a *teologia do Domínio* (a qual Ricardo

Mariano (1999) determina como fonte de toda interpretação sobre as noções de batalha espiritual) (p. 137). Neste sentido tratar como parte de um mesmo fenômeno a experiência de guerra espiritual proposta por igrejas como Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus, e relacioná-las com as noções propostas por líderes como Valnice Milhomens, é no mínimo impreciso. No caso da IURD e IIGD, como descrito anteriormente existem componentes de efetividade mágica, na ideia de manifestação demoníaca e exorcismo como elementos centrais da dinâmica do culto (SILVA, 2005, p. 162), que se expressam, antes de tudo, como formas de demonstração de efetividade e poder mágico junto ao público. Em Milhomens esta noção de guerra espiritual faz parte de uma concepção estratégica de atuação da igreja como um todo, seja no Brasil ou no Mundo, muito mais relacionada com longas campanhas de jejum e oração e atos simbólicos (MILHOMENS, 2000, p. 39-41)<sup>48</sup>. Outro aspecto que é a noção de batalha espiritual no qual Valnice se baseia tem princípios diferentes. Quando esta fala sobre a Rede Internacional de Batalha espiritual de Peter Wagner, ela mostra que um dos atos simbólicos feitos pelos cristãos que participavam desse movimento foi o de pedir perdão aos povos islamizados pela violência cometida pelos cristãos durante o período das cruzadas. Neste aspecto a diferença entre esta interpretação e aquela que Mariano descreve em relação a IURD mostra-se gritante. No caso da IURD, para além do preconceito religioso expresso no discurso, existem diversos relatos de agressão e destruição de locais de culto de religiões de matriz africana.

Como quinto ponto está a relação com a política. A atuação política dos grupos e dos líderes protestantes é muitas vezes associada à *teologia do domínio*. Este talvez seja o principal problema a ser discutido e que vale ser discorrido um pouco mais. A *teologia do domínio* não trata como Mariano interpreta equivocadamente somente sobre batalha espiritual. Esta fala acerca da ação do crente em relação à sociedade, e a base que estrutura esta *visão de mundo* é uma interpretação pós-milenarista em relação às escrituras. A ação da igreja na sociedade deve ser ativa, estratégica, no qual propõe a efetivação do Reino de Deus. É importante perceber a transformação no conceito de Reino de Deus. Este perde muito do seu sentido transcendente, nos céus, e passa a ser a efetivação de um reino na terra, físico e material. Nesse projeto estratégico se incluem o uso de células, discipulados, encontros, e outros meios para crescimento das igrejas, mas não só isso, a ideia é tornar os cristãos, luz do mundo, influenciadores nos diversos *montes*. Toda esta visão de mundo se alicerça na interpretação que Wagner constrói a partir da *teologia do domínio*.

---

<sup>48</sup> Ver nota 23.

No caso da *teologia do domínio*, a origem desta remonta estruturas do evangelicalismo e do movimento fundamentalista no contexto americano, das décadas de 1960, 1970 e 1980. O Evangelicalismo produziu as bases do modelo de protestantismo que irá se expandir nos séculos XIX e XX. Em suas diversas fases, este foi capaz de renovar-se em movimentos que vão desde o pentecostalismo até o carismático. A influência destes sobre o protestantismo brasileiro é imensa<sup>49</sup>.

O fundamentalismo<sup>50</sup> em si pode ser definido como “um evangélico com raiva de alguma coisa”, ou como “evangélico que é militante em oposição à teologia liberal nas igrejas ou com mudanças em valores ou normas culturais” (MARS DEN, 1980, p. 01). Leonildo Campos (2004) os definirá como paralelos ao pentecostalismo, porque “vingaram em terreno semelhante, um ao lado do outro sem, contudo, se misturarem. O primeiro atraí pelo aspecto “irracional” da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas (p. 106)”<sup>51</sup>. A relação deste com a *teologia do domínio* se dá em alguns extratos específicos:

O movimento Reconstrução, fundado pelo economista texano Cary North e por seu genro, Rousas John Rushdoony, também trava uma guerra contra o humanismo secular, porém é mais radical que a Maioria Moral. Os reconstrucionistas trocaram o velho pessimismo pré-milenarista por uma ideologia mais empolgante. Como os muçulmanos fundamentalistas, North e Rushdoony se preocupam basicamente com a soberania divina. É preciso implantar uma civilização cristã que derrote o diabo e inaugure o Reino de mil anos. O conceito-chave do movimento é domínio. Deus confiou a Adão e depois a Noé a missão de dominar o mundo. Os cristãos herdaram essa missão e cabe-lhes a responsabilidade de instituir o reinado de Jesus antes de sua Segunda Vinda (ARMSTRONG, 2001, p.298).

No caso, *teologia do domínio* se faz muito mais uma construção com diversos elementos do mundo protestante. A questão que se coloca é se Peter Wagner seria um Fundamentalista? Entendo preliminarmente que não! O movimento de Wagner sempre esteve associado ao chamado movimento carismático (neocarismático ou neopentecostal), uma vertente dentro do evangelicalismo americano. Wagner chega a tratar de Rushdoony quando fala de sua *teologia do domínio*, mas de fato a inspiração de sua interpretação vem de outros autores, Harold R. Eberle e Martin Trench com o livro *Victorious Eschatology* (WAGNER, 2014). Em sua segunda reforma Apostólica, Wagner coloca as origens do movimento desde o pentecostalismo e sua origem na *Azzuza Street*, em 1906. Porém sua adesão a *teologia do*

<sup>49</sup> Para uma ampliação desse debate, ver o trabalho de Leonildo Campos, *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada* (2004).

<sup>50</sup> Originalmente este surge entre a primeira e segunda década do século XX com a publicação definitiva, em 1910-1915, de *The Fundamentals: A Testimony To The Truth*, marcado pela luta contra a teologia liberal e a favor de pautas conservadoras na sociedade americana. Contudo segundo Karem Armstrong este passa a tornar-se sectário, em decorrências das consequências do caso Scopes (ARMSTRONG, 2001, p.152-153) mantendo-se a parte do restante do movimento evangélico. Este mantém-se fora do cenário público até as décadas de 1970 e 1980, quando este renasce com a acessão de televangelistas como Pat Robertson, Jim Bakker, Jerry Falwell e Jimmy Swaggart. Uma das expressões mais fortes do movimento foi a formação da *Maioria Moral* (ARMSTRONG, 2001, p. 259), um movimento político que, resumidamente falando, estava centrado na atuação coordenada em pautas conservadoras na política norte-americana. Com os diversos escândalos envolvendo líderes desses religiosos fundamentalistas como Jim Bakker, o movimento fundamentalista perdeu força.

<sup>51</sup> Ver nota 18.

*domínio* é marcada principalmente pela noção de guerra espiritual que ele constrói e na atuação da igreja em relação à sociedade. A visão de Peter Wagner se constrói a partir de várias influências. Traçar as origens de como este as construiu e quantificar entre essas forças, o quão Wagner tem de fundamentalista é uma empreitada que não caberia à um trabalho como este. O ponto central aqui é entender que a visão de mundo deste está estruturada em uma escatologia pós-milenarista, de que cabe aos cristãos posicionarem-se nas diversas esferas da sociedade a fim de promover o reino e efetivar a volta de Cristo, traçando as bases uma postura política para estes em relação a sociedade.

O elemento problemático está em descrever a *teologia do domínio* associada ao campo neopentecostal no contexto brasileiro. A questão é que nos pentecostais e nos neopentecostais observa-se um predomínio de uma interpretação pré-milenarista em relação à escatologia, e a *teologia do domínio* tem base em uma interpretação pós-milenarista. O que se entende é que em muitos casos constrói-se uma interpretação generalizada acerca da postura dos grupos cristãos protestantes sem levar em conta as próprias contradições do campo religioso. A contradição estaria em pressupor a adesão por grupos protestantes de interpretação escatológica pré-milenaristas a uma visão de mundo que é marcadamente pós-milenarista, alicerçada pela *teologia do domínio*. Associar a postura política da IURD a *teologia do domínio* é a meu ver, no mínimo, precipitado. Deveriam ser levados em conta outros elementos, mas principalmente perceber que muitas vezes essa adesão trata-se de um mero discurso a fim de legitimar determinada postura política, o que não significa de fato a crença naqueles pressupostos. Essa é uma questão discutida já no campo acadêmico, mas poucas vezes aprofundada a fim de compreender as origens do pensamento e da atuação política dos protestantes no Brasil.

Nesse sentido, a fronteira entre o pré-milenarismo e o pós-milenarismo parece ser muito tênue. Quando o sentimento de ausência que marca o pré-milenarismo começa a ser preenchido pela possibilidade de realização, com o vislumbamento do reino terreno, começa a haver, de fato, uma expectativa pós-milenarista. A tendência é de que quanto mais a perspectiva da implantação dos valores do reino através da “conquista do Brasil para Jesus” se torne viável, mais o discurso pré-milenarista vá perdendo espaço. Ainda não se pode afirmar que seja o caso do Brasil. Tais transformações das crenças religiosas ocorrem apenas na longa duração. O que parece ocorrer de fato é que mudanças estariam acontecendo no nível prático. A crença pré-milenarista já não vem apresentando as consequências sociais e políticas que a literatura consagrava como características dessa perspectiva escatológica, como o apoliticismo e o sectarismo. Se isso levará, no futuro, a reformulações teológicas nas igrejas pentecostais em nome da adoção de uma teologia pós-milenarista, é uma possibilidade em aberto (ROCHA, 2011, p. 267).

Presumir que as igrejas neopentecostais são adeptas de uma interpretação pós-milenarista como a *teologia do domínio* é equivocado. No Brasil podemos delimitar a *teologia do domínio* de forma restrita a grupos que se ligam com os ensinamentos de Peter Wagner. A

atuação política dos protestantes, a meu ver, deve ser vista como resultado de ações historicamente pragmáticas<sup>52</sup> dos líderes religiosos, sem uma base teológica definida, como foi exposto por Paul Freston (1994, p. 144) ao tratar da atuação pragmática de Macedo e da IURD em relação ao mundo político nas décadas de 1980 e 1990. O elemento principal que explica essa questão é a própria cronologia. A adesão de Wagner a *teologia do domínio* é datada dos anos 1990 e a o início da atuação da IURD no meio político é datada da década de 1980, ou seja, é impossível interpretar a atuação política da IURD como derivada de uma linha teológica que nem sequer existia quando estes deram início à sua atuação. O emprego da *teologia do domínio*, se feito, serviria muito mais de justificativa meramente intelectual para essa forma de atuação pragmática, realizada há muitos anos, na defesa de interesses dos líderes evangélicos brasileiros.

Essa fronteira tênue que se estabelece entre pré-milenarismo e pós-milenarismo pode ser observada em termos mais práticos. Ao fiel de fato, apesar da importância, os conceitos são traduzidos de forma que este não se aperceba da disputa por legitimidade e controle teológico, numa dinâmica que Bourdieu traduz muito bem, ao descrever como organizações altamente estruturadas tendem a liberar o uso de bens simbólicos de menor valor aos leigos, mantendo, contudo, o controle teológico e doutrinal (BOURDIEU, 2011, p. 65). Apesar disso, não podemos deixar de compreender que as argumentações teológicas produzem transformações que influenciam o campo protestante e as posturas destes grupos em relação à sociedade, mesmo que de forma gradual. Estas transformações são frutos do campo teológico, porém estão traduzidas na visão de mundo na qual se estruturam as práticas cotidianas. Ignorar esses processos e descrever o campo a partir de formulações que envolvam de início somente uma relação com aspectos estéticos, econômicos, ou de disputa política, não traduz com efetividade a complexidade do fenômeno religioso.

Como último ponto é importante perceber que as células se estruturam como *visões de mundo*, e tem por base fiar-se como uma crítica ao modelo de igrejas da contemporaneidade. As críticas vão desde a organização do poder, a falta de capacidade de evolução do fiel e na falta de cuidado no atendimento aos fiéis. Essa argumentação é base para propor uma nova forma de vivência religiosa, que sintetize uma crítica ao modelo vigente. Neste sentido as células são um movimento de caráter profético que procura uma transformação ou rompimento da religiosidade estabelecida, que é caracterizada não só na

---

<sup>52</sup> Mesmo os trabalhos de Paul Freston (1994) e Ricardo Mariano (1999), quanto propõem traçar a trajetória política da IURD, demonstram a transição desta no apoio a políticos de diferentes lados do espectro político nacional. A interpretação que construo está em perceber, como fica explícito nos textos, que a IURD foi absolutamente pragmática em suas escolhas, visando com os diferentes apoios expandir suas redes mídia e seus poder nas diversas esferas da sociedade.

figura do sacerdote, mas também na assimilação de elementos mágicos como mostrado.

Por fim, é possível determinar que as células não se expressam como parte neopentecostalismo ou não dialogam com a teologia da prosperidade? A meu ver, a multiplicidade de formas e expressões leva a compreender que a realidade não pode ser colocada em uma caixa. Existem exemplos que diriam que sim, e exemplos que mostrariam que não. Estes são muitos e dialogam com aquilo que Pierre Sanchis (2001) propõe ao tratar do sincretismo no campo religioso brasileiro, mostrando que o fiel tende a formar uma religiosidade própria, captando elementos de várias religiosidades. Isso também se vale dentro do próprio protestantismo. O fiel ao mesmo tempo lê um livro sobre células, escuta uma música que o incentiva a vitória e acompanham uma pregação sobre a volta eminente de Cristo. São relações complexas e um diálogo interno do próprio protestantismo.

Afirmar que todos que aderem as células se ligam as noções que abarcam o neopentecostalismo, como faz Dias, a meu ver é equivocado, mas de fato estas se expressam como uma evolução deste. E esse talvez seja o elemento central. Ao formar relações e alicerçá-las em bases de afetividade e lealdade, a força e o engajamento dos grupos cresce exponencialmente. A palavra do líder, não é só a palavra de um homem, em uma relação de clientelismo, essa é “a palavra de Deus, na boca do homem de Deus”. A visão produz busca, engajamento, que se reflete também em questões morais, na luta política e social em favor de pautas conservadoras<sup>53</sup>. Nesse sentido há um acirramento dessas posturas conservadoras, em pautas em que os protestantes já se faziam presentes na luta política. A força de mobilização destes grupos se faz muito maior e mais efetiva, que os meios tradicionais. Quando trato de um discurso profético é exatamente nesse ponto, é no poder de adesão e engajamento que se manifesta esse caráter, na defesa de um modelo de família cristã e de outra sociedade. Uma mudança frente a uma religiosidade já institucionalizada. Em uma das minhas visitas como pesquisador, uma frase durante a pregação do pastor se destacou de todo resto: “Se você for a uma igreja desses pastores neopentecostais você vai receber a cura”. O conteúdo é intrigante! Ele não vê a si mesmo ou sua igreja como neopentecostal. Neopentecostal são os outros! Mas também não deslegitima a efetividade da experiência desses grupos. O que ele propõe ao fiel é diferente, mais profundo que o mero dar e receber.

De toda forma a premissa de Harvey Cox se faz válida. Células captam elementos de

---

<sup>53</sup> Neste ponto é importante notar que diversos líderes, cristãos engajaram-se em tempos recentes na defesa de pautas conservadoras. Castellanos e sua esposa tem um histórico de atuação no campo político na Colômbia. No Brasil, ele também teve atuação marcante durante as eleições de 2018, defendendo a eleição de Jair Bolsonaro a Presidência da república. Disponível em: <<https://www.facebook.com/filipepriscilarosa/videos/1936398723082151/UzpfSTEWMDAwMDExNDYyMjgwMDoyNjI5NzE5NTkwMzc1MTY5/?!st=832630558%3A100000114622800%3A1579075256>> Acesso em 15 de Jan 2020.

uma religiosidade tradicional, re-assimilam e reinterpretam, e tem a capacidade de atender e preparar o fiel para a vida contemporânea. A dúvida está em perceber se estas já não estão reelaborando as próprias bases do neopentecostalismo. Se estas são um sinal de uma nova fase. Talvez possa-se pensar em outra terminologia, em um novo neopentecostalismo, ou fazendo uso do olhar dos próprios fiéis, com termos que alguns desses grupos propõem se classificar, como protestantismo pós-denominacional ou Nova Reforma Apostólica como faz Peter Wagner. A resposta a isso não pode ser determinada com uma breve pesquisa.

## CONCLUSÃO

A expressão “ganhar a cidade para Jesus” significa mais que levar pessoas para uma igreja ou religião, ou mesmo uma ideia de conversão dos pecadores. Ela trata da transformação da sociedade a partir de uma visão de mundo cristã. Compreender isso é um processo que leva à percepção de que a célula é mais que a célula, ela é uma busca idealizada da igreja primitiva, por um modelo de vida cristã e, de certa forma, uma crítica às igrejas protestantes na atualidade.

A primeira parte desse trabalho foi um processo de descoberta pessoal como pesquisador. Um exercício de empatia, de perceber como o outro vê o mundo, e tentar não impor preconceitos ao objeto de estudo, mesmo não concordando com a visão de mundo desses. Dentro dos limites possíveis, minha intenção foi a de expressar outra face do protestantismo. Para além dos elementos, muitas vezes debatidos, que tratam da questão do dinheiro e da intolerância, é possível perceber uma procura pelo afeto, pelo cuidado, por relações entre pessoas que trouxessem algum alento diante do mundo atual.

A célula é antes de tudo uma construção. Um trabalho de várias mãos, que transformam e reelaboram experiências que já aconteciam séculos atrás. David Paul Yonggi Cho é o pai das células modernas? Para muitos sim. Minha percepção é que ela é uma construção coletiva, decorrente das próprias transformações do protestantismo durante os séculos. Existem limites à pesquisa histórica. O mais importante deles é ter fontes. Cronologicamente seria possível ver já na China da primeira metade do século XX expressões semelhantes às células. Mas as fontes não permitiram precisar se de fato existiu alguma influência ou conexão entre o avivamento chinês e os movimentos que surgiram na década de 1960. De toda forma, o processo histórico no qual a célula se insere mostra a transformação da sociedade contemporânea. As células refletem um modelo crítico ao protestantismo na atualidade. Alguns entenderão que isso é bom. Eu, contudo, percebo que isso levará uma nova dimensão ao protestantismo, mais engajado e, acima disso, mais radical. Os líderes protestantes no Brasil, como alardeado em muitos jornais e colunas na imprensa, não são de fato fundamentalistas. Muitos de fato são pragmáticos, mas seu poder e influência têm afetado a dinâmica da sociedade brasileira.

A proposição das células está fundamentada no retorno a um modelo de igreja idealizado na interpretação da igreja primitiva, entretanto esse aspecto se faz na prática enquanto discurso. O modelo de vivência protestante o qual esses grupos defendem se baseia, de fato, nas estruturas que o protestantismo moderno construiu a partir da Revolução Industrial. As formas de pensar, a visão, na qual o discurso propõe a retomada do cristianismo

primitivo apostólico, na verdade é um reflexo dessas estruturas construídas no protestantismo moderno. Falar em formação de um caráter cristão só remete ao modelo apostólico enquanto discurso, na prática, estes estão remontando todo um *ethos* protestante formado a partir dos séculos XVIII, XIX e XX. A jornada proposta na segunda parte deste trabalho intenta exatamente mostrar isso.

Refletir sobre a célula, mesmo assim, inclui perceber que esta envolve diversidade. São várias experiências que sinalizam com elementos diversos, mas que apontam para um mesmo propósito, uma igreja diferente na qual as pessoas tenham espaço e que sejam cuidadas. Um retorno a uma igreja primitiva ideal, mesmo que este seja de fato uma construção. Entender o espaço da célula esta em perceber que esta faz parte de uma proposta de transformação do mundo, de levar valores que são de casa para a rua. O papel da célula é complexo. Mas, definitivamente, se firma em ser mais que uma estratégia ou mecânica. O que envolve a frase “ganhar a cidade pra Jesus” é propor um modelo de sociedade ideal, em todos os locais e todos os dias, e em um simples culto no lar, procurar efetivar não só um modelo de igreja, mas de mundo.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem Azevedo. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Ed. Paulinas 1984a.

\_\_\_\_\_. **Enigma da Religião**. Campinas: Papirus, 1984b.

ANDRADE, Eliana Santos. **A Visão Celular no Governo dos 12: Estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFB, SALVADOR, 2010.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução: Hildegard Feist. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

BAKER, Donald L. The Impact of Christianity on Modern Korea: an Overview. **Acta Koreana**. v. 19, Nº. 1, 2016, p.45-67. Disponível em:  
<[https://www.academia.edu/26306252/THE\\_IMPACT\\_OF\\_CHRISTIANITY\\_ON\\_MODERN\\_KOREA\\_AN\\_OVERVIEW](https://www.academia.edu/26306252/THE_IMPACT_OF_CHRISTIANITY_ON_MODERN_KOREA_AN_OVERVIEW)> Acesso em: 14/09/2019.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Contemporânea. São Paulo: Ed. Vida, 2005.

BOBSIN, Oneide. Protestantismo e religiosidades contemporâneas. IN: DIAS, Zwinglio Mota; RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo. **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte, 2013. p.189-202.

BOURDIEU, Pierre. **A Econômica de Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva. 2011.

\_\_\_\_\_. **A reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sociedades do antigo oriente próximo**. São Paulo: Editora Ática, 2007.

\_\_\_\_\_. História das Religiões. IN: **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru: EDUSC, p. 209-229, 2005.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. **Análise sócio-desenvolvimental do crescimento evangélico no Brasil**. 2007. Tese (doutorado em sociologia) – UNB, Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre a lógica do voto evangélico no Brasil: filiação religiosa e seu impacto na política brasileira. **Século XXI: Revista de Ciências Sociais**. v. 7, n. 2, p. 66-100, 2017.

CASTELLANOS, Cesar. **Sonha e Ganhará o Mundo**. Tradução: Renata Marquez. São Paulo: Editora G12, 2006.

\_\_\_\_\_. **A escada do sucesso**. 2ª Ed. São Paulo: Editora G12, 2007.

\_\_\_\_\_. **Edificando a Igreja: Manual para células**. São Paulo: Editora G12, 2018.

\_\_\_\_\_. **Vídeo campanha 2018**. Página do Facebook de Filipe e Priscila Rosa.

Disponível: em:

<<https://www.facebook.com/filipepriscilarosa/videos/1936398723082151/UzpfSTEWMDAwMDExNDYyMjgwMDoyNjI5NzE5NTkwMzc1MTY5/?lst=832630558%3A100000114622800%3A1579075256>> Acesso em 15 de Jan 2020.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**, v. 5, nº 11, p. 173-191, 1991.

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250 - 1550): história religiosa e sistema de civilização**. Vol. II. Tradução: Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, 2002.

CHO, David Paul Yonggi. **Successful Home Cell Groups**. New Jersey: Bridge Publishing, 1981.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. Pietismo: Um desafio a piedade e teologia. **Fides Reformata**. v. 4, nº 1, 1999.

COSTA, Poliana Marques Cordeiro. **Evangélicos na Mídia: A Atuação dos Novos Agentes Evangélicos Midiáticos no Brasil**. 2016. Dissertação (mestrado em Comunicação) – UFS, São Cristóvão, 2016.

COX, Harvey Gallagher. **Fire from Heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first Century**. Boston: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religiosidade midiática e novos paradigmas de cristianismo e de culto em tempos de cultura gospel. IN: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo, Fonte, 2013. p. 203-214.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, n. 67, p. 150-175, 2005.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis – Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

\_\_\_\_\_. **Casa e Rua – Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da reforma**. Tradução: João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

DE OLIVEIRA SOUSA, Bertone. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A REDEFINIÇÃO DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO: UMA ABORDAGEM À LUZ DA ANÁLISE DO DISCURSO. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, n. 11, 2015.

DIAS, Caroline Luz e Silva. **Os Neopentecostais em Feira de Santana: Da Visão Celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel**. 2009. Dissertação (Mestrado em História – UEFS), Feira de Santana, 2009.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo e “visão celular no modelo dos 12”: novas formas de ser protestante no Brasil. IN: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2009, Fortaleza. **ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História (Anais de Congresso)** [...] Fortaleza: ANPUH/UFSC, 1999, p. 1-10.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEBVRE, Lucien. **Martín Lutero: un destino**. Tradução (esp): Tomás Segóvia. México: Fondo de cultura econômica, 1998.

FONSECA, Jean-claude Rodriguez da. **Gênero e Relações de poder no pentecostalismo: estudo comparativo entre a igreja de Cristo no Brasil e a comunidade evangélica sara nossa terra**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UFRN, Natal, 2009.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. IN: ANTONIAZZI, Alberto. et. al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, p. 67-159, 1994.

FURTICK, Steven. **O milagre das Sete milhas: Uma jornada à presença de Deus através das últimas palavras de Jesus**. Tradução: Mariana Abrahão de Souza. São José dos Campos: Inspire, 2018.

GONZÁLEZ, Justo. **Uma história ilustrada do Cristianismo: A era dos dogmas e dúvidas**. Tradução: Carmella Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HAGIN, Kenneth E. **Jesus, a porta aberta**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000.

HERMAN, Jaqueline. História das Religiões e Religiosidades. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (ORGs.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

HILLSONG. **Sítio eletrônico oficial**. Sidney: 2020. Disponíveis em: <<https://hillsong.com/pt/>> acesso em 15 de jan de 2020.

HOBSBAWM, Eric. **Era das revoluções: Europa (1789-1848)**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2014.

HUFF JR, Arnaldo Érico. Ciência da Religião, Teoria Social e Desessencialização. **A Polissemia do Sagrado: desafios da pesquisa sobre religião no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

IGREJA DA CIDADE. **Sítio eletrônico oficial**. São José dos Campos: 2019. Disponível em: <<http://igrejadacidade.net/sobre/>> acesso 07 de set 2019.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 3, 2009.

JESUS CULTURE. **Sítio eletrônico oficial**. Redding: 2020. Disponíveis em: <<https://jesusculture.com/>> acesso em 15 de jan de 2020.

KLEIN, Carlos Jeremias. A espiritualidade protestante norte-americana na perspectiva de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 3, n. 6, p. 85-103, 2004.

LEE, Young Hoon. The Life and Ministry of David Yonggi Cho and Yoido Full Gospel Church. IN: MA, Wonsuk; MENZIES, William W.; BAE, Hyeon-sung. (ORGs) **David Yonggi Cho: A Close Look at His Theology and Ministry**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

LUTERO, Martinho. **À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão**. In: **Martinho Lutero: Obras selecionadas - Vol 2**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2016.

MARIANO, Ricardo. **Sociologia do Novo Pentecostalismo Brasileiro**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da religião**, v. 4, p. 68-95, 2008.

\_\_\_\_\_. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MARSDEN, George. **Understanding Fundamentalism and Evangelicalism**. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1991.

\_\_\_\_\_. **Fundamentalism and American culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925**. Oxford University Press: New York, 1980.

MATTOS, Paulo Ayres. Wesley e os encontros de pequenos grupos: Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil—breves observações. **Caminhando**, v. 8, n. 2, p. 144-160, 2003.

MATOS, Alderi Souza de. **O Protestantismo Norte-americano: Séculos 17 a 19**. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. São Paulo: 2019. Disponível em: <<https://cpaj.mackenzie.br/historia-da-igreja/o-protestantismo-norte-americano-seculos-17-a-19/>> acesso em 31 de jul de 19.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista Usp**, n. 67, p. 48-67, 2005.

MILHOMENS, Valnice. **Plano Estratégico para Redenção da Nação**. São Paulo: Palavra de Fé, 2000.

NEIGHBOUR, Ralph W. Jr. **Manual do Líder de Célula**. Curitiba: Ministério Igreja em Células, 2007.

\_\_\_\_\_. **Minha experiência com o Oikos**. Ministério Igreja em células: [s/l], 2012. <Disponível em: <[http://www.celulas.com.br/artigo\\_detalhado.php?id\\_artigos=369](http://www.celulas.com.br/artigo_detalhado.php?id_artigos=369)> acesso em: 20 de set de 2019.

NICODEMUS, Augustus Lopes. **Fundamentalismo e Fundamentalistas**. Primeira Igreja

Presbiteriana do Recife - Série Cadernos Bíblicos. v.2. Recife: 2002. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/237658744/32257928-Augustus-Nicodemus-Lopes-Fundamentalismo-e-Fundamentalistas-pdf>> acesso em: 08 de ago de 2019.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução: Walter O. Schulupp. Petrópolis: Vozes: 2007.

ORTIZ, Juan Carlos. **O Discípulo**. Tradução: Myrian Talitha Lins. 6ª ed. Santa Catarina: Editora Betânia, 1980.

PAES, Carlito. **Igreja Brasileira com Propósitos: uma estratégia em movimento**. São Paulo: Editora Vida, 2012.

REDE INSPIRE. **Sítio eletrônico oficial**. São José dos Campos, 2019. Disponível em: <<http://redeinspire.com/>> Acesso 07 de set 2019.

RENDERS, Helmut. “Pequenos grupos” na tradição metodista: observações, análises e teses. **Caminhando**, v. 7, n. 2, p. 68-95, 2002.

ROCHA, Daniel. Uma cultura política milenarista?-Uma breve reflexão sobre as relações entre escatologia e política na história da Assembleia de Deus. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 4, n. 11, 2015.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. SANCHIS, Pierre (ORG). **Fiéis e cidadãos -percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. p. 9-57.

SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. IN: BOBSIN, Oneide. (et ali). **Uma Religião Chamada Brasil**. São Leopoldo: Faculdades EST/Oikos Editora, 2008 p. 27-60.

SILVA, Deyvid Souza Bacelar da; SOUZA, Maria de Lourdes Albuquerque de. Teologia da Prosperidade, Mercantilização do Sagrado: Um Estudo Sobre a Igreja Celular no Modelo dos Doze em Feira De Santana – Ba. **Sitientibus**, nº 43, 2010, p. 27-46.

DA SILVA, Drance Elias. Mercado, sacrifício e consumo religioso. **Estudos Teológicos**, v. 50, n. 1, p. 131-143, 2010.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997.

SMART, Ninian. **The concept of worship**. Londres: The Macmillan Press, 1972.

\_\_\_\_\_. **Worldviews: Crosscultural explorations of human beliefs**. New Jersey: Prentice-Hall, 1995.

SWEENEY, Douglas A. **The american evangelical story**. Baker Academic: Grand Rapids, 2005. Disponível em: <[https://pt.scribd.com/read/235014672/The-American-Evangelical-Story-A-History-of-the-Movement#n\\_search-menu\\_998297](https://pt.scribd.com/read/235014672/The-American-Evangelical-Story-A-History-of-the-Movement#n_search-menu_998297)> acesso em 05 de ago de 19.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa, v. I: A árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução: Jaci M. Maraschin. São Paulo: ASTE, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dinâmica da fé**. Tradução: Walter O Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

TOUCH MINISTRIES. **Sítio eletrônico oficial**. [s/l]: 2020. Disponível em: <<https://www.touchusa.org/>> acesso em: 15 de jan de 2020.

WAGNER, C. Peter. **Confrontando a Rainha dos Céus**. [s/l]: Instituto Wagner Para Ministério Prático, 1998.

\_\_\_\_\_. **Changing Church**. Ventura, CA: Regal Books, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Church in the Workplace**. Ventura, CA: Regal Books, 2006.

\_\_\_\_\_. **On Earth as it is in Heaven: Answer God's Call to Transform the World**. Ventura, CA: Regal Books, 2014.

WALKER, John. **A igreja no Século XX: A História que não foi contada**. Belo Horizonte: Editora Atos, 2002.

VALADÃO, André. **Eu e Minha Casa**. [Clipes Musical]. Igreja Batista da Lagoinha. Belo Horizonte: 2019. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=in\\_k11Zd7PI](https://www.youtube.com/watch?v=in_k11Zd7PI)> acesso em: 18 de dez de 2019.

VISÃO MDA. **Sítio eletrônico oficial**. Santarém: 2019. Disponível em: <<http://www.associacaomda.org/a-visao/>> acesso em 10 de out 2019.

\_\_\_\_\_. **Vídeo de divulgação**. Santarém: 2019. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=23&v=zVSv3wJ7DME](https://www.youtube.com/watch?time_continue=23&v=zVSv3wJ7DME)> acesso em 10 de out 2019.

WESLEY, Jonh; WESLEY, Charles. Naturaleza, propósitos y normas generales de las Sociedades Unidas. IN: GONZÁLES. Justo. **Obras de Wesley**. Wesley Heritage Foundation, 1996. p. 51-55.