

Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas¹

Cecília L. Mariz²

Carlos Henrique Souza³

Resumo: Reconhecendo semelhanças entre a Renovação Carismática Católica e igrejas protestantes carismáticas/pentecostais, este artigo procura discutir, em termos sociológicos, os alcances e limites sociais do movimento ecumênico e trocas entre cristãos que compartilham esse mesmo tipo de espiritualidade. A partir da análise de pesquisas sobre ecumenismo e espiritualidade pentecostal desenvolvidas na Igreja Metodista e entre líderes da Renovação Carismática Católica no Brasil levantam-se perguntas sobre a origem, sucessos e insucessos no Brasil tanto de projetos ecumênicos, incluindo Igreja Católica, quanto da proposta de um “pan-denominacionalismo” no campo evangélico.

Palavras-chave: Ecumenismo, pentecostalismo, Igreja Metodista, catolicismo

Charismatics and Pentecostals: the limits of ecumenical exchanges

Abstract: *Recognizing similarities between the Catholic Charismatic Renewal and the Charismatic/Pentecostal Protestant churches, this article discusses, in*

1 Este artigo resulta de pesquisas apoiadas pelo CNPq.

2 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) - Rio de Janeiro - Brasil - ceciliamariz@globo.com

3 Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) - Rio de Janeiro - Brasil - chenrique27@gmail.com

sociological terms, the social scope and limits of the ecumenical movement and also of exchanges between those Christians who share this same kind of spirituality. Analyzing research carried out on Methodist Church and among Catholic Charismatic leaders in Brazil, the article raises questions about the origin, successes and failures in Brazil of both ecumenical projects including Catholic Church and the proposal of a “pan-denominationalism” in evangelical field.

Keywords: *Ecumenism, Pentecostalism, Methodist Church, Catholicism, Charismatic Renewal*

Introdução

Nos meados dos anos de 1960, quando escreve o livro *O dossel sagrado*⁴, Peter Berger (1985: 159) observa a tendência por grande parte dos mais distintos grupos religiosos nos Estados Unidos de “secularizar e psicologizar” suas práticas e discursos. Ilustra essa sua observação com um exemplo: “o padre católico preferirá um ‘colóquio’ com alguns psiquiatras acerca de ‘religião e saúde mental’, a falar sobre Fátima”. Certamente Berger escreve sob o impacto dos debates do Vaticano II, quando a Igreja Católica, tal como setores protestantes e judeus, promove uma abertura para princípios da modernidade contemporânea.

Uma das novidades que o diálogo com a modernidade do Vaticano II trouxe foi a adesão da Igreja Católica ao ecumenismo. Berger comentava então que se vivia a “era do ecumenismo”. Mas nas décadas que se seguem, o panorama religioso tende a se transformar. Em 1999, o próprio Berger (2001: 13) reconhece o erro de suas previsões, e chama atenção que no fim do Século XX os movimentos religiosos que mais crescem no mundo são conservadores ou tradicionalistas, isto é, “aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas”. O autor continua, afirmando que: “Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que veem como modernidade estão em declínio em quase toda parte”.

Portanto, ao contrário, de uma “Era do Ecumenismo” que parecia promissora nas décadas de 1960 e 1970, tanto no contexto cristão internacional como no brasileiro, a partir dos anos de 1980 parece se definir uma “Era Pentecostal/Carismática”.

A crença e a experiência de um Pentecostes bíblico cristão no cotidiano contemporâneo, com fiéis recebendo os dons do Espírito Santo de cura, línguas

4 O autor assina o prefácio da versão original do livro em 1966.

estranhas e profecias, têm se expandido muito rapidamente nas diferentes formas de cristianismo. Pesquisadores do Brasil e da América Latina têm analisado o crescimento de igrejas pentecostais e do movimento de Renovação Carismática Católica (RCC) evidenciando em ambos o mesmo tipo de espiritualidade descrito. No entanto, como já observaram Carranza (2000) e Cunha (2011), analisando, respectivamente, a RCC e o pentecostalismo protestante, as similaridades entre esse movimento e essas igrejas não necessariamente os aproximam. As duas autoras citadas chamam atenção para a tendência geral de afastamento dos projetos e ideias do movimento ecumênico brasileiro. Em que medida seriam os movimentos ecumênicos e carismático-pentecostal incompatíveis? Um dos objetivos desse artigo é refletir sociologicamente sobre essa questão.

O ecumenismo é um tema que tem interessado relativamente pouco à sociologia da religião e às ciências sociais em geral. Ao compararmos a produção de teses e dissertações sobre religião em programas de pós-graduação das ciências sociais com a de programas em teologia e ciências da religião, esse relativo pouco interesse fica evidente. Ecumenismo é um tema caro às lideranças intelectuais das igrejas protestantes da Reforma, ou seja, as chamadas *históricas*, incluindo a Igreja Católica. Esse interesse se explicita também na quantidade de produção de artigos e livros, além das já mencionadas teses e dissertações. Embora muitos desses trabalhos, pelo tipo de análise que realizam, também possam ser considerados trabalhos de ciências sociais, sua divulgação, o público que lê e sua repercussão ocorre majoritariamente nos campos teológico, eclesiástico e de lideranças religiosas.

Certamente o menor interesse por parte da sociologia se explica pelo fato de o estudo do ecumenismo não contribuir para trazer luz sobre nenhum problema social que esteja abalando a sociedade. Refletir sobre os limites e alcances da proposta ecumênica, especialmente diante de um campo cristão mais *pentecostalizado e carismatizado*, entretanto, pode ajudar na discussão de outras dimensões do campo religioso contemporâneo.

Uma análise sociológica do ecumenismo difere da teológica. Enquanto a última foca o discurso em si, a primeira além de identificar pressupostos cognitivos e valorativos desse discurso, procura associá-los a variáveis como a origem e posição social e interesses do conjunto social a que pertencem esses indivíduos e instituições que abraçam essa visão. A posição da instituição que adere ao ecumenismo no campo religioso e social mais amplo é, portanto, fator importante para assim identificar interesses (sejam materiais ou ideais) incluindo entre esses suas possibilidades e limites de crescimento. Dessa forma, a discussão sociológica sobre ecumenismo e pentecostalismo se relaciona e pode contribuir para o debate sobre o alcance e limites da “teoria do mercado religioso”, também para o

entendimento do problema do diálogo com *o diferente* e assim entender melhor o campo religioso em geral e as possíveis tensões e possibilidades de alianças que o constituem. Por outro lado, estudar a relação entre ecumenismo e grupos da RCC e pentecostais se justifica, como lembra Freston (2010), por serem esses os movimentos religiosos que mais crescem na América Latina e também na África.

Pretendemos refletir sobre esses dois movimentos que citamos há pouco focando dois casos. O primeiro é o da Igreja Metodista no Brasil, que tem vivenciado experiência de carismatização nas últimas décadas. Coincidentemente, o fortalecimento dessa carismatização ocorre quando essa igreja, que desempenhou papel importante no movimento ecumênico no Brasil, se afasta desse ao declarar em seu concílio de 2006 que não mais participaria de nenhuma atividade ao lado da Igreja Católica. O segundo caso analisado será o recente discurso sobre ecumenismo por parte das lideranças da Renovação Carismática Católica. Em contraste com o processo na Metodista, a liderança da RCC se coloca mais aberta ao ecumenismo. Antes de analisarmos os casos empíricos vamos contextualizar as tensões do campo religioso brasileiro, focando tolerância religiosa e apresentando uma breve discussão da história e do papel dos movimentos pentecostais e o ecumênico nesse campo.

Conflitos religiosos no Brasil e o chamado “ecumenismo popular”

Uma das razões para o fato das trocas ecumênicas não mobilizar muito as ciências sociais é que nosso país não tem memória de guerras entre as igrejas cristãs. Embora a implantação do protestantismo de missão no Brasil tenha enfrentado momentos difíceis, descritos como “atribulações” por suas lideranças devido à rejeição da Igreja Católica, conflitos e tensões entre as igrejas cristãs não têm sido nesse país um problema de violência historicamente relevante que tenha atingido de alguma forma a sociedade mais ampla. Logicamente, essa dimensão relativamente pequena, se comparada com nações mais plurais, se explica pela hegemonia da Igreja Católica que perdurou por um longo período de nossa história. Até muito recentemente, o catolicismo não se confrontou com nenhuma outra versão cristã institucional que o ameaçasse. Os maiores conflitos religiosos registrados entre cristãos no início do século eram de movimentos tidos como formados por fanáticos. Por exemplo, Canudos e Contestado, que não representavam nenhuma instituição estabelecida. Sem dúvida, entretanto, há registros históricos de indivíduos que sofreram discriminação ou algum tipo de problema por serem protestantes.

Já o confronto em torno de práticas consideradas não cristãs, especialmente as chamadas de feitiçaria, como o caso das religiões afro-brasileiras, é bem

mais frequente e têm sido estudado e registrado por muitos autores, tais como Maggie (1992), entre outros. Em passado relativamente recente, essas práticas religiosas eram proibidas e vigiadas de perto pela polícia, podendo sofrer acusações como curandeirismo e distúrbio por barulho etc. Atualmente, o Estado não persegue mais essas religiões; pelo contrário, promove legislações que tentam preservar os terreiros e sua memória. Apesar disso, a mídia tem registrado muitos casos de intolerância e até agressões físicas a membros desses grupos religiosos. A intolerância em relação a essas religiões tem despertado mais interesse do que a relação entre igrejas cristãs e o ecumenismo em si, já que esse é um movimento que se volta para o diálogo e aproximações entre igrejas cristãs.

Tanto a mídia quanto os estudos sobre a intolerância religiosa contemporânea, em relação às religiões afro-brasileiras, relacionam essa experiência ao crescimento de igrejas pentecostais (ver, entre outros, Mariano, 2000; Silva, 2007). Embora também adotada por setores importantes de igrejas protestantes da Reforma e pela Igreja Católica no período colonial, a atitude demonizadora das religiões não cristãs por parte dos pentecostais e por outros identificados como evangélicos no Brasil, no Século XXI, parece se vincular a ensinamentos sistematizados pela teologia evangélica do *domínio* (a *DominionTheology*) desenvolvida nos Estados Unidos pelo pastor Peter Wagner (ver entre outros: Mariano, 2000; Rosas, 2015). Essa teologia defende um projeto de domínio por parte dos cristãos de todos os povos e toda a Terra, que precisa ser libertada dos demônios. No entanto, os evangélicos também se sentem vítimas de intolerância e, por vezes, discriminados e sem certos direitos na sociedade brasileira majoritariamente católica. Como argumenta Joanildo Burity (2011), os evangélicos, em geral, se sentem uma minoria e adotam o léxico de grupos minoritários em seus discursos políticos. Com efeito, uma notícia da *Folha de S. Paulo* de 27 de junho de 2015 sobre dados de queixas por parte de vítimas de intolerância religiosa indica que os grupos mais afetados são os vinculados às religiões afro-brasileiras, seguidos em segundo lugar pelos evangélicos.

Tradicionalmente, o Brasil tem sido considerado uma nação cuja população seria religiosamente aberta ao diverso e bastante tolerante, por isso não teria experimentado grandes conflitos religiosos. No entanto, como foi dito acima, evidentemente, pode se vincular essa ausência à hegemonia de uma única instituição religiosa que zelava pela homogeneidade. Além disso, autores destacam essa possibilidade de convivência e até aceitação de crenças religiosas distintas e, aparentemente contraditórias, por um mesmo fiel. Duglas Teixeira Monteiro (apud Benedetti, 2001) cunhou uma expressão muito citada, o “ecumenismo popular”, para descrever esse contexto tão distinto da prática religiosa

exclusivista defendida pelo cristianismo em sua versão oficial. Sem dúvida, expressões populares, como “tudo que é de Deus é bom”, que foi registrada por Marjo de Theije (2002) em sua pesquisa⁵ no interior de Pernambuco, revelam um tipo de visão religiosa não exclusivista: crenças e rituais podem se assomar, e não necessariamente substituir e excluir umas às outras.

O termo *ecumenismo* da expressão de Duglas Teixeira não teria as mesmas conotações daquele utilizado pelo movimento ecumênico que defende o diálogo específico entre igrejas cristãs com a manutenção de autonomia e tradições. Já o “ecumenismo plural”, segundo interpretações de autores, tais como Lísias Negrão *et alii* (2008) e Luiz Roberto Benedetti (2001), refletiria uma tendência religiosa não exclusivista e aberta a visões não cristãs: assim os indivíduos, especialmente os das camadas populares, não se prenderiam aos dogmas e às regras das instituições cristãs, nem ao seu exclusivismo religioso. Esses indivíduos agiriam livremente sem rejeitar nenhuma prática ou crença religiosa e com autonomia em relação ao clero de suas igrejas de origem. Dessa forma, podiam realizar misturas sincréticas, praticar simultaneamente religiões diferentes ou se colocar com atitude indiferenciada diante da diversidade religiosa cristã e não cristã. Em que medida esse tipo de comportamento e atitude religiosa estariam ameaçados diante da adesão de um contingente significativo da população brasileira a igrejas e movimentos de cunho pentecostal-carismático? Estaria o pentecostalismo mudando uma característica importante da cultura brasileira? Essa é uma questão que tem sido muito discutida e estudada (Mariz; Campos, 2014).

Como já destacou Clara Mafra (2001), o pentecostalismo tem estimulado nos indivíduos, mas, especialmente nas instituições, atitudes agonísticas em várias dimensões da vida, especialmente a religiosa. Dessa forma, são frequentes conflitos e rupturas dentro de várias igrejas que podem passar a se criticarem mutuamente. O surgimento das denominações neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e outras similares, com discursos ainda mais provocativos e combativos, acirraram tensões dentro do campo evangélico-pentecostal e para além deste. Além de combater a Igreja Católica, tendo um de seus bispos como protagonista, o chamado *chute na Santa*, essa igreja representada por seu líder Edir Macedo, tem também criticado muitos outros grupos, inclusive outros pentecostais. Dessa forma, a IURD tem sido objeto de muita rejeição no meio cristão. O projeto ecumênico estaria assim muito distante de qualquer pauta do universo neopentecostal brasileiro atual. Mas para continuar a discussão sobre

5 Essa foi a explicação dada por uma mulher católica à pesquisadora para o fato de receber com simpatia panfletos de pregadores pentecostais.

essa temática é importante esclarecer o que seria o movimento ecumênico e suas origens para compará-lo com os movimentos carismáticos e pentecostais.

Ecumenismo e pentecostalismo: aproximações e afastamentos

O movimento ecumênico, como já destacaram vários autores (Abumansur, 2001, Mendonça, 2008, Cunha, 2011, entre outros), tem origem em pensamento e práticas que surgiram a partir de experiências de missões protestantes desde o Século XVIII e XIX. Segundo Magali Cunha (2011: 34-35):

Missionários participantes deste processo de expansão do cristianismo especialmente pela África, pela Ásia e pela Oceania, tomaram consciência dos efeitos negativos do divisionismo das igrejas sobre a propagação do Evangelho.(...) Foi no século XIX que esses missionários e pessoas e grupos simpaticizantes da causa missionária, como jovens protestantes e suas organizações, sociedades bíblicas e associações confessionais, passaram a trabalhar por inserir o tema da unidade cristã na prática da missão e descobrir caminhos de cooperação e atuação conjunta entre cristãos.

Abumansur (2001) e Mendonça (2008: 188-189) destacam o papel desempenhado pelos jovens vinculados aos movimentos estudantis cristãos que teriam sido “celeiros” de missionários na elaboração da proposta ecumênica. Desses movimentos estudantis surgiu em 1841, no Reino Unido, e em 1851, nos EUA, a *Young Men's Christian Association* (YMCA), conhecida no Brasil como Associação Cristã de Moços (ACM), organização que unia a juventude das igrejas mais distintas. Dessa forma, experiências ecumênicas e projetos ecumênicos ocorriam já no Século XIX. Apesar disso, os relatos históricos vinculam a origem do movimento ecumênico e também a origem do Conselho Mundial de Igrejas, efetivamente criado em 1948, à conferência missionária de 1910, realizada em Edimburgo na Escócia.

A postura ecumênica dessa conferência de 1910 foi bastante ampla e considerou que a América Latina não seria território de missão porque já seria cristã. Dessa forma, havia uma abertura por parte dos membros desse congresso para a Igreja Católica que na época não aceitava o ecumenismo. Esse posicionamento, contudo, desagradou os missionários que atuavam na América Latina, tanto que esses organizaram outro congresso missionário, dessa vez no Panamá, em 1916 (Abumansur, 2001). Embora também com uma dimensão ecumênica, tendo reunido várias igrejas protestantes, a conferência do Panamá, diferentemente da de Edimburgo, negou qualquer possibilidade ou

esperança “de cooperação com a Igreja Católica Romana⁶, como organização (Braga, 1916 *apud* Abumansur, 2001).

No Brasil, o ecumenismo como movimento surgiu muito posteriormente, a partir da década de 1960, já incluindo o setor católico pós-Vaticano II. Muitos dos membros eram, contudo, vinculados a igrejas protestantes, mas nem sempre suas igrejas aceitavam o ecumenismo com católicos. Como mostra Edin S. Abumansur (2001), no caso brasileiro, os setores ecumênicos nas igrejas protestantes não arregimentam muitas pessoas. No entanto, os membros desse movimento ganham visibilidade por sua atuação em movimentos sociais e por sua produção intelectual em teologia e outras áreas. Por seu alto grau de instrução e intelectualização, esses indivíduos tendem a se engajar em organismos ecumênicos paraeclesiais internacionais e em organizações não-governamentais. Além do mais, sua competência no léxico político racional prevalecente na esfera pública os habilita a serem convidados a representar seu país ou sua tradição religiosa em projetos de cunho democrático e de amplitude nacional ou internacional. Esses engajamentos os levaram, por vezes, a se afastarem de suas igrejas de origem que nem sempre aceitavam a politização e o ecumenismo.

Esse grupo, ou “tribo” como Abumansur (2001) prefere chamar, aderiu a movimentos que lutavam por justiça social e democracia no contexto de ditadura militar nos diversos países da América Latina. Mobilizado seja pela teologia da esperança de Rubem Alves (1978), que se assemelha à teologia da libertação de origem católica, ou seja, pela própria teologia da libertação, esse grupo adotou discursos religiosos que realizam o que Berger (1985) chamou de “barganha cognitiva” com a modernidade. Diferentemente da ênfase no diálogo com a psicologia e psiquiatria descrita por Berger (1985: 159), que comentamos no início deste artigo, esse grupo optará por focar mais no diálogo com a sociologia, a economia e a ciência política. Parodiando o exemplo de Berger, prefeririam um debate sobre “reforma agrária” com cientistas sociais, a discutir questões bíblicas específicas ou moralidade sexual.

Consideramos, contudo, que a similaridade com o exemplo dado por Berger se restringiria apenas à constatação de uma “barganha cognitiva” com a modernidade. Berger interpretou que aquela preferência pelo diálogo com profissionais de saúde mental era gerada pela demanda dos fiéis, portanto, para não perder esses fiéis a liderança das instituições se adaptavam a essas demandas.

6 Nesse congresso a Igreja Católica não foi considerada cristã e a América Latina será definida como território a ser cristianizado pelas diferentes missões protestantes. Apesar disso, Antonio Gouveia de Mendonça (2008) considera que a redação das conclusões desse congresso, devido à política norte-americana de aproximação com América Latina, soaram similares a Edimburgo.

No caso analisado, quando a barganha com a modernidade conduziu tanto a Igreja Católica quanto as protestantes a enfatizar a unidade pela luta por justiça social e democracia política na América Latina e no Brasil, não parecem ter sido demandada pelos fiéis, ou ao menos a maioria dos fiéis. Adotar esse discurso efetivamente não resultou em aumento ou fidelização de fiéis a essas instituições. Nesse caso a barganha cognitiva do ecumenismo e teologia da libertação não consegue ser explicada pelo desejo das instituições de responder a demanda desses fiéis e arrebanhar novos. A teoria do “mercado” parece ser limitada para explicar o surgimento do ecumenismo protestante no Brasil.

As igrejas latino-americanas que adotaram o ecumenismo e a teologia da libertação possuíam, em geral, sua matriz na Europa ou nos Estados Unidos, além disso, ou importavam clero do exterior ou formavam sua liderança em diálogo com a teologia europeia altamente intelectualizada. Essa última estaria “barganhando cognitivamente”, para usar os termos de Berger, com a modernidade. Apesar dos proponentes da teologia da libertação católica (Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff) e da teologia da esperança (Rubem Alves) serem da América Latina, estudaram no exterior, como intelectuais liam os teólogos e cientistas sociais internacionais e escreveram nesse diálogo. É possível adotar a teoria do mercado religioso e supor que a teologia europeia cristã precisasse competir com a modernidade na busca de intelectuais e líderes e, por isso, se racionalizasse barganhando com ela. Mas como explicar a adoção do projeto ecumênico para América Latina?

No caso do Vaticano II, a opção católica pelo ecumenismo parece resultar de uma crise decorrente de divergências e pressões internas dentro da Igreja Católica. A crise que atingiu contingente significativo de lideranças e intelectualidade católica parece estar relacionada com o contexto no qual Berger escreveu *O dossel sagrado*. No setor mais intelectualizado, a religião de fato perdia fiéis para a modernidade; seus militantes abraçaram ideologias políticas que pareciam oferecer utopias aparentemente mais convincentes e mobilizantes naquele momento histórico. Embora Berger no texto de 1999 afirme que suas previsões foram errôneas, reconhece que há uma ilha de seculares, que a secularização atinge fortemente os setores intelectuais dos Estados Unidos e da Europa.

Mas a crise religiosa descrita acima teria ocorrido, ou talvez até ainda ocorra, apenas no contexto da elite global religiosa e não da maior parte dos fiéis no Brasil e na América Latina. Essas elites, como líderes religiosas convictas de seus ideais ecumênicos, consideravam uma necessidade evangélica transmiti-los. Adotando uma atitude missionária, procuravam criar e “formar” a demanda de seus fiéis. Ao invés de tentar aumentar a membresia de suas igrejas, esses

líderes que abraçaram a agenda ecumênica em geral, tentando desenvolver o que Marjo de Theije (2002), inspirada no trabalho da antropóloga norte americana S. Ortner⁷, chamou de “campanha” religiosa. A “campanha” seria o conjunto de práticas persuasivas, de cunho didático, que uma instituição ou um setor dessa instituição, no caso religiosa, desenvolve para difundir um novo conjunto de valores e crenças. Ao contrário de tentar adaptar os valores e crenças religiosas à demanda dos fiéis, a “campanha” em geral tenta transformar os fiéis, assumindo que esses podem ser mudados e formados pela liderança, e formar os fiéis seria a missão dessa última.

Tal como o ecumenismo, o pentecostalismo também teve origem no início do Século XX. No entanto, os contextos sociais em que surgem são bem diferentes. Como falamos acima, o ecumenismo emerge entre missionários, jovens estudantes basicamente de origem europeia, já as primeiras experiências do pentecostalismo contemporâneo são registradas em igrejas negras do sul dos Estados Unidos. No entanto, Magali Cunha (2011) identifica semelhanças apontando para o aspecto ecumênico do pentecostalismo em sua origem e comenta ainda que:

O avivamento experimentado em Los Angeles era marcado pela quebra de barreiras: de 1906 a 1908, a Street Azusa Mission reuniu pessoas de diferentes cores, grupos étnicos, culturas e nacionalidades, juntas em celebração cúltica. (Cunha, 2011: 39).

A experiência de unidade, que a autora descreve, contudo, não reflete uma união entre igrejas ou instituições em torno de um projeto. Há confluência e uma unidade de indivíduos que procuram uma mesma experiência religiosa. Mas, no momento que se passa da experiência espiritual para a organização social, surgem lideranças e instituições várias com propostas distintas. As experiências de contato direto com o sagrado propiciadas pelo “recebimento dos dons do Espírito Santo” fomentam autonomia em relação às tradições e instituições, permitindo, assim, o surgimento de lideranças distintas e projetos diversos.

O pentecostalismo se expande pelo mundo especialmente pela multiplicação de pequenas igrejas que se diversificam pluralizando cada vez mais o campo cristão. A pentecostalização se torna também motivo de rupturas dentro de várias congregações. A primeira Assembleia de Deus surge no Brasil de uma ruptura ocorrida em uma igreja Batista de Belém do Pará que recebeu os

7 Em seu estudo sobre ativismo político e religioso entre o povo Sherpa, Ortner (1989) analisa o que chama de “campanhas intencionais” desenvolvidas com objetivo de transformar aspectos da religião, ideologia, e assim cultura, desse povo. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00248689?LI=true#page-2>>. Acesso em: 11 jul. 2015.

missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg. Por outro lado, lideranças pentecostais com estilos distintos se estranham. A diversidade pentecostal também deu origem a igrejas que, por vezes, são objetos de fortes críticas por parte das demais, como é o caso da Igreja Internacional do Reino de Deus e o da Igreja Mundial do Poder de Deus. A história e também pesquisas mostram que essas críticas podem ser conjunturais e variar por motivos os mais diversos.

Estudos sobre atuação de grupos religiosos na política têm apontado para alianças entre carismáticos católicos e pentecostais em sua agenda na luta contra a legalização do aborto ou união civil (por exemplo, Machado; Piccolo, 2010; Machado; Mariz, 2004). Nesses estudos, se observou uma divisão dentro do próprio campo pentecostal, pois, em alguns casos, líderes de igrejas pentecostais afirmaram preferir aliança política com a RCC do que com uma igreja pentecostal ou neopentecostal específica. Alguns estudos registraram também entre políticos da RCC a aceitação de aliança com igrejas protestantes e pentecostais diversas, mas rejeição total da Igreja Universal do Reino de Deus (Machado; Mariz, 2006, 2004).

Os dados, portanto, podem revelar vários possíveis arranjos de trocas entre líderes de igrejas distintas que podem variar a partir de contextos históricos específicos e nem sempre podem ser entendidos a partir da análise puramente do discurso religioso, teológico e pastoral. Os líderes podem negar qualquer aproximação com ecumenismo e fazer alianças com igrejas distintas. Apesar dessas alianças políticas com grupos católicos especialmente carismáticos, há entre as lideranças pentecostais rejeição da ideia de ecumenismo com católicos. A declaração de um líder pentecostal deixa bem claro:

Não há nenhuma comunhão entre trevas e luz, querendo ou não, essa turma do Movimento Carismático eles são idólatras, eles continuam com a Mariolatry, eles continuam com idolatria. E, aí, eu também penso como Paulo pensa, ah, de que a gente de repente tá lidando com o diabo, que se traveste como anjo de luz. Eu não acho que nós precisamos disso.⁸

Sua postura é distinta, entretanto, no que concerne à relação com outras igrejas evangélicas. O entrevistado considera importante a união, destacando que essa união possibilitaria a criação de hospitais e universidades evangélicas. Além de defender essa unidade de todo campo evangélico, incluindo igrejas protestantes

8 Essa entrevista, bem como as demais citadas que foram realizadas com líderes católicos da RCC (Beatriz, Marcos Volcan, Beserra e Izaias) são parte do banco de dados da pesquisa “Centro para o estudo do pentecostalismo na América Latina”, sob coordenação geral de Paul Freston durante os anos de 2010 a 2012.

históricas e pentecostais, critica as divisões do contexto atual: “a gente tá muito fechado. Nós estamos (...) muito longe um do outro. Construimos a muralha e cada um no seu lugar, cada um, cuidando do seu próprio, do seu próprio umbigo”.

A teoria do mercado religioso, seja como a proposta por Berger ou a reformulada posteriormente por Stark & Iannaccone (1993) entre outros, explicaria bem esse tipo de rejeição. Instituições religiosas em franco crescimento em número de adeptos convertidos basicamente do catolicismo, como é caso de igrejas pentecostais no Brasil, logicamente não poderiam aceitar um projeto ecumênico com a Igreja Católica. A aliança ecumênica seria oposta aos interesses institucionais de expansão, seria até contraproducente em relação aos novos conversos. Sem negar todas as divergências teológicas que possam ser apresentadas, a aversão das Assembleias de Deus e de várias outras igrejas pentecostais, em relação a qualquer aliança ecumênica com a Igreja Católica, pode-se compreender essa aversão também pelo fato que grande parte dos potenciais novos membros dessa denominação serem da Igreja Católica. Nesse caso, o ecumenismo, especialmente com o catolicismo, é totalmente incoerente em termos institucionais. Faz sentido que as lideranças com projeto de expansão religioso o rejeitem e não se associem ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

Paul Freston (2010) sugere, no entanto, que devido a suas semelhanças quanto a crenças, valores e experiências, provavelmente ocorre um ecumenismo prático, não havendo tantos problemas no diálogo e trocas entre os membros leigos, ou seja, na base desses movimentos, como haveria entre suas lideranças. Portanto, Freston levanta a possibilidade de um ecumenismo na base que contrastaria com a animosidade e desconfianças entre os líderes católicos carismáticos e pentecostais protestantes. Pesquisas empíricas em andamento sobre o tema ainda não apontam nada conclusivo nesse sentido. Com efeito, há certa busca de união na luta de pentecostais e carismáticos católicos em sua agenda moral, e em outras ocasiões na vida familiar e da vizinhança, compartilhamento de momento de orações ou sensibilidade para canções religiosas similares. Várias pesquisas constataam o pluralismo religioso familiar (Couto, 2001; Alves, 2009), o que torna necessária uma busca de convivência pacífica entre vizinhos e amigos de diferentes tradições religiosas. No entanto, essas semelhanças e tentativas de convivência pacífica não significam que não haja desejo e projeto de trazer seu amigo ou parente para seu grupo religioso. Mas diferenças entre as lideranças intelectualizadas e a maior parte dos fiéis existem, tanto em relação a uma espiritualidade carismática-pentecostal, quanto ao ecumenismo. Essas diferenças também existem no interior da própria liderança. O estudo do caso da Igreja Metodista pode ajudar a refletir sobre essas tensões e diferenças.

Igreja Metodista: berço do pentecostalismo e ecumenismo?

Para Mendonça (2008), a Igreja Metodista historicamente desempenhou papel relevante, tanto no surgimento do pentecostalismo, quanto do ecumenismo em termos internacionais. Por um lado, John Wesley, o fundador do metodismo, pregava a experiência religiosa do “coração aquecido”, que possui similaridades com o carismatismo e o pentecostalismo contemporâneos⁹ (Souza, 2013). Por outro lado, o mesmo pregador defendia uma visão ampla e missionária do cristianismo e teria afirmado, “All the World is My Parish” e o meio missionário foi o berço do ecumenismo, como já vimos.

Em nosso país a Igreja Metodista brasileira foi uma das mais atuantes no movimento ecumênico brasileiro e na criação do já citado CONIC. No entanto, em 2006, no seu 18º Concílio Geral resolveu não mais participar de “órgãos ecumênicos com a presença da Igreja Católica e grupos não cristãos” (Tunes, 2009: 126). Por outro lado, nos últimos anos, essa igreja tem experimentado uma abertura para a espiritualidade pentecostal carismática. Em que medida tal abertura estaria vinculada a essa atitude de restrição do ecumenismo? Nas décadas passadas, quando apoiava o ecumenismo, a Igreja Metodista era avessa ao pentecostalismo, tanto que experimentou nos anos de 1960 um conflito¹⁰ interno que resultou na saída de um grupo de pastores e fiéis que defendia a doutrina e a espiritualidade pentecostais. Esses criaram em 1967 a Igreja Metodista Wesleyana.

O processo de carismatização da Igreja Metodista parece fazer parte de uma tendência mais ampla no campo protestante brasileiro atual. Valdemar Figueredo (2012) tem chamado atenção para uma transformação que tem ocorrido em grande parte das igrejas históricas brasileiras. Estas estariam passando por um processo identificado como “pentecostalização”. Este fenômeno, que consiste na incorporação de elementos e práticas antes identificadas como especificamente pentecostais, não se dá, contudo, sem gerar tensões. Enquanto alguns abraçam esse carismatismo com entusiasmo e chamam atenção para seu poder evangelizador de atração de novos fiéis, outros, que Figueredo chama de “elites

9 As semelhanças entre o estilo religioso e o crescimento do metodismo e pentecostalismo foram identificadas por alguns autores como David Martin (1990) e Peter Fry (1982).

10 Sobre eventos e conflitos dessa época um site sobre a Igreja Metodista Wesleyana comenta: “Eram constantes as vigílias nos montes, as reuniões de oração e os retiros, o que acabou incomodando a Primeira Região (RJ). Ainda em 1966 o grupo recebeu uma circular do gabinete proibindo orações com imposição de mãos, expulsar demônios, cantar corinhos e fazer vigílias constantes. No final da carta tinha a seguinte alternativa: Se o grupo não obedecesse às normas da Igreja Metodista do Brasil, todos deveriam deixar as suas fileiras”. Disponível em: <http://www.imw-aeroportovelho.com.br/index.php?option=com_content&view=article&tid=1&Itemid=20>. Acesso em: 10 jul. 2015.

cultas” do protestantismo, o percebem como uma forma de “degeneração” da identidade destas igrejas e representaria a perda de sua “tradição reformada”. Em que medida essas transformações indicam mudanças no perfil dos fiéis e/ou das lideranças das igrejas? Em que medida criam novas disputas no campo evangélico? São perguntas que podemos levantar. Mas também nos questionamos quais as implicações deste processo para repensar a identidade do “protestantismo histórico” no campo religioso atual, sua relação com outras igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais, incluindo neopentecostais, e ainda com a Igreja Católica e o ecumenismo?

Os que defendem a tradição reformada e projetos ecumênicos percebem o protestantismo histórico como um “sistema ético por excelência” enquanto consideram as práticas pentecostais como “ritualismos mágicos” (Birman, 1997: 62). Sendo assim, para pensar este fenômeno é importante considerar a disputa entre intelectuais protestantes, mas em sintonia com o discurso racional e moderno, e uma religiosidade encantada, mais romântica e antimoderna, vinculada também, mas evidentemente não exclusivamente a populações menos instruídas. Essa tensão pode ser interpretada como disputa em torno do capital simbólico de intelectuais e sacerdotes, que seriam os detentores da religião institucional e os “hereses”, como sendo representados pela religiosidade pentecostal, que nessa lógica estariam trazendo as *impurezas* para dentro do protestantismo histórico (Bourdieu, 1992). Os pentecostais, devido à ênfase no discurso sobre a *batalha espiritual* e também por seu culto de cura e por busca de prosperidade, acabam sofrendo acusação de magia e avaliados de forma negativa e até pejorativa pela religião institucionalizada (Mariz, 1995, 1997; Birman, 1997).

Realizando pesquisa de campo na catedral da Igreja Metodista do Rio de Janeiro, localizada no bairro do Catete, Souza (2013) observou pregações e cultos *carismatizados*, ou seja, de estilo similar ao pentecostal, como o chamado *louvorção*, que ganharam espaço e reconhecimento nessa congregação. Embora não houvesse cultos de libertação, foi observada a glossolalia, muita emoção, cânticos frequentes, muito animados e de longa duração. A igreja possuía claramente duas linhas, uma que estava mais ligada à Faculdade Bennett de Teologia, e defendiam o ecumenismo e o engajamento político, e a outra que seguia a visão pastoral da 1ª Região Eclesiástica no Rio de Janeiro, era a carismatizada descrita acima, acusada pela primeira como sendo *pentecostalizada* e voltada para o *mercado religioso*.

Essa abertura a um estilo pentecostal carismático veio crescendo no fim dos anos 1990. Como esse processo ocorreu de forma simultânea à rejeição do

CONIC já mencionada, poderia se pensar numa relação entre antiecumenismo e pentecostalismo sugerida acima. No entanto, a análise de Suzel Magalhães Tunes (2009) sobre o debate em torno do ecumenismo no jornal *Expositor Cristão*, veículo de comunicação tradicionalmente importante nessa igreja, revela que havia uma forte resistência ao ecumenismo com a Igreja Católica desde muito antes da carismatização observada nos fins do Século XX e início do XXI. A partir do estudo de Tunes, fica claro que havia um setor dentro da Igreja Metodista defendendo a *campanha* ecumênica, mas essa campanha tinha opositores, sofria críticas e enfrentava resistência. O autor considera que os promotores do ecumenismo não respondiam satisfatoriamente a essas críticas e fortes resistências. Podemos supor que essas resistências tenham se fortalecido com o processo de carismatização.

Ainda em sua análise desse jornal, Tunes chama atenção para a importância dos setores politizados e pró-ecumenismo nas décadas de 1960 e 1970, mas comenta:

Se o Credo Social dos anos 60 anunciava que a “igreja é ecumênica e sempre participou ativamente dos movimentos de cooperação interdenominacional”, a versão resultante de alterações realizadas pelo Concílio Geral de 1971 evitava a palavra ecumenismo, substituindo-a por “unidade cristã”.

Mesmo evitando a palavra ecumenismo, o autor destaca que em 1975 o Instituto Metodista Bennett de Ensino, Rio de Janeiro, sediou o primeiro encontro de lideranças para a articulação de um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil, o CONIC (Tunes, 2009: 129). Como foi dito, a Igreja Metodista desempenhará um papel muito importante no movimento ecumênico brasileiro, na criação do CONIC e dentro desse. Esse movimento enfrenta resistência dentro do metodismo, como se nota em trechos do *Expositor Cristão* recortados por Tunes. Esse autor observa que os comentários de leitores, que revelam um grau forte de indignação, nunca teriam sido respondidos pelas lideranças da igreja que promoviam o ecumenismo, ao menos nesse mesmo jornal. A seguir, um dos trechos de leitor publicados no jornal que Tunes (2009: 132) seleciona:

Protesto quanto a participação da Igreja Metodista, representada pelo Bispo Sady Machado da Silva, no encontro ecumênico realizado em Porto Alegre, RS, onde se formou uma comitiva denominada “CONIC”. O presidente desta organização é o babilônico (Igreja Católica) Dom Ivo Lorscheiter. Sou recém-convertido e não pretendo voltar ao meu próprio vômito.

Tunes destaca que muitos opositores ao ecumenismo publicaram afirmando que:

o ecumenismo tem arrefecido o ímpeto missionário metodista. Num momento em que a Igreja desenvolvia uma intensa campanha para a conquista de um rol de membros na faixa dos 100 mil, para muitos, o ecumenismo era compreendido como um **antagonista da evangelização**. Afinal, se todos somos irmãos, inclusive os católico-romanos, quem iremos evangelizar? Essa era a pergunta que lançava o leitor Daniel Rocha, na carta publicada com o título “Repúdio ao Ecumenismo” (Tunes, 2009: 133).

Em termos sociológicos, a afirmativa que acabamos de ver dos opositores ao ecumenismo parecia fazer sentido no contexto brasileiro. De acordo com a pesquisa de campo já mencionada na catedral metodista, havia muita gente recém-ingressa na congregação: dos 119 que responderam a quanto tempo frequentavam essa igreja, 77 disseram que a menos de 10 anos e 54 entrevistados declararam estar a menos de 5 anos (Souza, 2013). Os que estavam a menos tempo na igreja tinham as origens mais diversas, vinham de denominações tão diferentes quanto a Igreja Internacional da Graça, Assembleia, Nova Vida, Presbiteriana, Batista, e esses tendiam a ter maior participação nos cultos carismatizados. Tal como a Igreja Católica, a Metodista oferece serviços religiosos para públicos distintos: há congregações mais carismatizadas do que outras em uma mesma congregação (como a da Catedral), há cultos tradicionais não carismáticos para um público e outro bem carismatizado em outro horário para outro público.

Voltando aos argumentos de Peter Berger (1985) sobre a situação de pluralismo religioso, e de formação de mercado de competição religiosa, pode-se compreender a *carismatização* metodista como resultado da padronização da oferta de *bens religiosos* para ter sucesso nesse *mercado*. Nesse sentido, como argumentam Lemuel Guerra (2000), André Ricardo de Souza (2005) e Andrew Chesnut (2003), a adesão ampla ao movimento carismático por parte da Igreja Católica e também por parte de igrejas históricas, seria fruto de uma competição por fiéis.

Embora não ecumênica, essa carismatização não significa um fechamento para outras igrejas evangélicas: 23 de 80 fiéis responderam afirmativamente à pergunta sobre frequência simultânea a outra igreja (Souza, 2013). Pareceu-nos que se reconhece abertamente que se frequenta outra igreja e que esse tipo de comportamento não é visto como reprovável. Esse comportamento de uma parte de fiéis e aparente tolerância à múltipla frequência a denominações distintas por parte da instituição pode ser compreendida de várias formas. Esses fiéis

podem estar em *processo de conversão* ou essas outras igrejas que frequentam são vistas como *aliadas*. Igrejas pentecostais e carismáticas no campo evangélico têm por vezes adotado uma política no Brasil e em termos internacionais, algo que Daniel Alves (2011) identificou como “pan-denomacionalismo”¹¹. Esse processo talvez possa ter alguma relação com o processo que Berger (1985) chamou de “cartelização”: igrejas similares se unem para se fortalecerem na busca de mais fiéis. No caso, não temos dados para supor que o chamado pan-denomacionalismo, nem o que vivencia a igreja estudada, seja “cartelização” nos moldes sugeridos por Berger. No entanto, podemos identificar uma semelhança importante entre os três processos de aliança entre igrejas cristãs que as distingue do projeto ecumênico. Embora gerada por um mesmo contexto, esse tipo de aliança de igrejas seria distinta do ecumenismo. Enquanto o último surge a partir do diálogo com a modernidade, abraça a luta política e dialoga com teorias psicológicas e sociológicas, o outro tipo de aliança e união cristã tem como objetivo não se deixar engolir, mas mesmo se sobrepor ao mundo secular e seus valores.

Idas e vindas: RCC e ecumenismo

A relação entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e o ecumenismo tem variado durante sua relativamente curta história. As reflexões sobre a teoria do mercado podem ajudar a entender algumas razões para essas mudanças. A atitude diante do ecumenismo afeta também o discurso sobre a origem desse movimento.

É comum encontrar nas publicações da RCC, seja em livros e na mídia impressa em geral, seja em sites e também nas falas dos seus líderes a afirmação de que esse movimento surgiu a partir do Concílio do Vaticano II (1962-1965). No entanto, como esclarece Edward Cleary (2010: 6), não há nenhum documento nem outra evidência que permita vincular a origem desse movimento a esse concílio. O fato de o papa João XXIII ter se referido ao Vaticano II como “Um novo Pentecoste” tem sido apontado pelo cardeal Suenens, o grande defensor da RCC junto a Roma, e por outros que compartilham com essa defesa, como uma prova dessa estreita vinculação entre concílio e a RCC que surgiria posteriormente em 1969 (Cleary, 2010).

Movimentos sociais em geral, mas especialmente religiosos, costumam construir mitos de origem, a construção de um relato sobre a origem que não

11 Segundo Alves (2011) “pan-denomacionalismo” é proposto pelo pastor norte-americano Peter Wagner como parte de sua “teologia do “domínio” que defende que os cristãos devem dominar o mundo, seja via exorcismo, seja via política e outros meios. Para maior aprofundamento sobre a teologia do domínio e sua influência no Brasil e na América Latina, ver Nina Rosas (2015), Ricardo Mariano (2000) Hilário Wyncarczyk (1995), Alves (2011).

necessariamente nega a narrativa propriamente histórica, mas em geral a reelabora dando destaque a alguns aspectos ou ocultando outros, de forma a reforçar projetos e identidades assumidos pelo movimento em conjunturas específicas. A RCC não seria exceção. Essas narrativas de origem estão, portanto, vinculadas a determinado projeto. A recorrente afirmação de origem no Vaticano II parece ser, antes de tudo, um discurso vinculado ao projeto de busca de legitimidade da RCC dentro da Igreja Católica. Logo quando surgiu, por causa de sua espiritualidade e estilo muito similar ao pentecostalismo protestante, a RCC despertou muita desconfiança por parte de amplos setores católicos, que temiam rupturas. Reconhecer sua origem no diálogo com carismáticos protestantes reforçaria esse temor.

Segundo os relatos dos que iniciaram esse movimento, a RCC surgiu nos EUA a partir de trocas ecumênicas com igrejas protestantes pentecostais e carismáticas¹², como já do amplamente narrado na literatura das ciências sociais. Depoimentos dos próprios líderes fundadores destacam a origem desse movimento em encontros ecumênicos ocorridos em 1967 – entre católicos e protestantes episcopais carismáticos – onde se compartilharam a oração e a experiência com dons do Espírito Santo. Esses encontros ocorreram na Universidade Católica de Duquesne localizada na cidade Pittsburgh/PA nos EUA (Machado, 1996; Prandi, 1997; Carranza, 2000; Maurer, 2010; Cleary 2010 entre outros). Os encontros se inspiraram no estudo que Ralph Martin¹³, na época líder do Cursilho de Cristianidade e estudante de pós-graduação em Filosofia na Universidade de Notre Dame, que estava fazendo com outros católicos do livro *The Cross and the Switchblade* (A Cruz e o Punhal) de autoria do pastor David Wilkerson *et alii*. Dentre os líderes que surgiram nesse início do movimento carismático católico, destaca-se Patty Mansfield que, segundo Maurer (2010), teria tido também experiência de evangelização junto a grupos protestantes carismáticos e pentecostais.

O ecumenismo marcou o surgimento da RCC nos EUA e também sua implantação e crescimento em diferentes países da América Latina. Cleary (2010) destaca a atuação ecumênica de Francis MacNutt, na época sacerdote dominicano dedicado à RCC e especialmente ao ministério da cura, em seu trabalho que resultou na expansão desse movimento na Bolívia e Peru entre outros países da América Latina.

12 No Brasil, nem na literatura das ciências sociais nem na mídia e no cotidiano, costumamos fazer a distinção entre pentecostais e carismáticos protestantes, muito adotada nos EUA e na Europa. Para mais esclarecimentos sobre essas diferenças, ver Freston (1997).

13 Para mais informações sobre o papel de Martin nesse movimento, consultar o material disponível em: <<http://www.the-pope.com/pentmovc.html>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

Cabe ressaltar, além disso, que as comunidades de aliança e vida (as chamadas *covenant communities* nos EUA e posteriormente “novas comunidades”), que surgiam logo após a criação da RCC, como foi o caso da *Word of Life*, não estavam vinculadas a uma única igreja cristã, reunindo grupos pentecostais e carismáticos protestantes e católicos (Csordas, 2007).

Líderes do movimento carismático entrevistados em Campinas comentam essa tensão entre proximidade e afastamento. Beatriz recorda que no início do movimento no Brasil havia uma falta de bibliografia própria da RCC, por isso se recorria a livros evangélicos pentecostais. Reinaldo Beserra lembra que participou com outros amigos na redação dos “primeiros roteiros de retiros, experiências de oração com o Padre Haroldo nos servindo de material ainda protestante, porque não tinha nada, nada, nada no Brasil”.

Pesquisas no Rio de Janeiro (Machado, 1996; Mariz; Machado, 1994) revelavam que também nessa cidade mulheres católicas que se tornaram líderes desse movimento frequentavam, de início, simultaneamente a RCC e igrejas pentecostais. A história da RCC e sua origem em práticas ecumênicas explicam a sua grande semelhança com as igrejas pentecostais. Apesar de jamais negar a obediência ao papa à Igreja Católica, seguindo seus dogmas, sacramentos, a RCC compartilha não apenas da teologia e das experiências místicas com denominações protestantes pentecostais e carismáticas, mas também dos discursos e projetos políticos e ideológicos defendendo valores em relação à família e vida sexual bastante similares.

Como vimos, destacar a origem exclusivamente católica no concílio e relativizar a importância de fatos que revelam sua origem em encontros ecumênicos em igrejas protestantes parece, por um lado, ser, sem dúvida, uma estratégia para amenizar resistências e preconceitos sofridos devido a seu estilo e práticas aprendidas em igrejas protestantes pentecostais. Como já foi dito, esses fatos históricos não são negados, mas são registrados em livros pelos próprios envolvidos (Maurer, 2010). Mesmo assim o surgimento da RCC tem sido sempre vinculado ao Vaticano II, como tem sido também o surgimento da Teologia da Libertação. Alegar origem no Vaticano II é uma estratégia de legitimação utilizada frequentemente por várias posições católicas dentro do campo discursivo do catolicismo contemporâneo.

Por outro lado, temos que reconhecer que indiretamente o Concílio Vaticano II de fato está relacionado ao surgimento da RCC na medida em que permitiu e estimulou práticas ecumênicas. A experiência que deu origem à RCC certamente não poderia ter ocorrido antes do Concílio. Católicos praticantes e convictos, como os fundadores da RCC, não teriam participado junto com pentecostais em grupos de oração, como aconteceu na universidade católica de

Duquesnes em 1969. Esse tipo de convivência ecumênica somente foi permitida aos católicos depois do Vaticano II, ou seja, cerca de meio século depois do início do movimento ecumênico proposto pelas igrejas protestantes.

Apesar de sua origem ecumênica, ou mais provavelmente por causa de sua origem ecumênica, a RCC até muito recentemente não abraçava bandeiras ecumenicamente. A tendência naquela época, como já destacaram Carranza (2000) e Maurer (2010), era de afastamento da RCC do ecumenismo que a gerou. Esse afastamento era intencionalmente estimulado pela hierarquia católica, o ecumenismo era desestimulado, como já foi destacado, por temor que os vinculados à RCC negassem dogmas católicos, que seus membros desviassem da norma católica, abandonando práticas e crenças especificamente católicas¹⁴ e promovessem cisões. Machado (1996), chama atenção para o reforço da devoção mariana nos grupos carismáticos que estudou no Rio de Janeiro. Nesse período, a política da hierarquia católica era reforçar os elementos específicos da identidade católica. Inicialmente, essa era uma estratégia de aumentar a possibilidade de o movimento ser aceito por Roma, como já destacamos. Tendo sido já estabelecido e reconhecido, o movimento parece não assustar nem ameaçar cisão: esse temor diminui e assim o projeto ecumênico pode ser de novo abraçado por ele. Observa-se, então, uma “nova campanha ecumênica católica” junto aos líderes da RCC em termos internacionais. Em sua entrevista, Marcos Volcan reconhece, como apontam Carranza (2000) e Maurer (2010), a existência nesse período de um temor de que a RCC afastasse católicos de sua identidade, e destaca uma mudança dessa atitude citando o movimento Encontro de Cristãos na Busca da Unidade e Santidade, ou Encristus¹⁵, que no Brasil tem tido um apoio teológico do padre Marcial Maçaneiro.

Encristus surge no Brasil em 2008 e é a versão brasileira de um movimento criado pelo líder católico italiano Matteo Calisi¹⁶. Em 1992, Calisi se juntou

14 A espiritualidade carismática permite bastante liberdade ao fiel e grupos carismáticos adotam práticas pouco convencionais dentro do catolicismo que podem parecer ameaçadoras para a instituição ver casos descritos por Steil (2004), Maués (2001), Varguez-Pazos (2002), Gimenez (2003). Em seu estudo de caso, Steil (2004) percebe a RCC como um tipo de “porta giratória” para a Igreja Católica: tanto permite a entrada como a saída de fiéis dessa instituição.

15 No site dos Encristus encontram-se informações sobre esse movimento. Disponível em: <http://www.encristus.com.br/dinamic/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=56>. Acesso em: 10 jul. 2015.

16 Professor de música e líder católico italiano que experimentou o reavivamento carismático na década de 1970 e fundou junto com sua esposa da *Comunità di Gesù* em Bali, na Itália. Além de ter ocupado cargos na direção do movimento carismático internacional, Calisi é, desde março de 2008, membro do Conselho Pontifício para os Leigos. Disponível em: <<http://www.anglicanexpression.com/matteo-calisi.html>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

ao bispo da Igreja Evangélica da Reconciliação, Giovanni Traettino, e juntos criaram a Consultazione Carismatica Italiana (CCI) com o objetivo de iniciar o diálogo entre católicos e pentecostais na Itália. Esse movimento, como demonstrou Daniel Alves (2011), chegou à Argentina em 2003 e foi chamado Comunion Renovada de Evangélicos y Católicos em El Espíritu Santo (CRECES) e, no Brasil, Encristus.

Sobre essa linha ecumênica e sobre o movimento de aproximação entre pentecostais/carismáticos protestantes e católicos, Reinaldo Beserra comenta que participou em 2006 de uma celebração ecumênica do centenário pentecostal. Segundo esse líder da RCC de Campinas, em tal celebração foi lembrado que, na noite da virada para o Século XX (1900/1901), o Papa Leão XIII consagrava no Vaticano o novo século que se iniciava, ao Divino Espírito Santo, decretando, assim, um século com bênçãos e dons da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Teria sido naquela mesma noite de passagem do Século XIX para o Século XX, que na Igreja Metodista do pastor Charles Fox Parham em Topeka, no Estado de Arkansas, nos EUA, uma fiel fala em línguas, sendo essa a primeira¹⁷ experiência no tempo moderno com dons do Espírito Santo. Beserra afirma também que, naquele encontro, um pastor disse ter sido “*naquele momento em que o papa consagra, é que de fato começa o Pentecostalismo*”. Já o evento de 1906 ocorreu numa igreja (a da rua Azusa, em Los Angeles) de um ex-aluno de Parham. O relato de Beserra se encontra no livro organizado por Vondey (2013: 212). O discurso de Beserra e a nova narrativa para o surgimento da Renovação Carismática faz parte dessa que podemos chamar de nova campanha ecumênica, à qual se integra o movimento Encristus.

Na atualidade, essa campanha ainda parece ser incipiente no Brasil, como fica claro no relato de um líder do movimento Encristus (movimento ecumênico surgido no meio carismático) cuja entrevista analisamos. Residente no Rio de Janeiro, Izaias de Souza Carneiro comenta sobre sua origem humilde, sua infância vendendo sorvete na rua, mas na entrevista revela um alto grau de reflexividade e um discurso intelectualmente elaborado. Comenta que, à época da entrevista (2011), estava estudando filosofia e em seus comentários cita Habermas e a filosofia da linguagem.

Izaias foi educado numa igreja evangélica, a Congregação Cristã do Brasil, na qual mais tarde viria a se subdividir e formar uma outra, a Congregação Cristã no Brasil. Izaias relata que seu pai ficou em dúvida diante dessa divisão

17 Há muitas controvérsias sobre qual seria essa primeira experiência. É possível encontrar várias outras versões sobre quando, onde e com quem o Pentecostes moderno teria ocorrido pela primeira vez. Para outras versões ver artigo do pastor e doutor em teologia Érico Tadeu Xavier (2007).

da sua igreja e não sabia bem onde ficar (se na congregação “do” Brasil ou na “no” Brasil). Nessa época, trabalhava como seu pai vendendo na rua e pelos amigos conheceu a Igreja Católica. O entrevistado recorda que tinha vizinhas que o convidavam para orações e para rezar o terço e também recebia convite de evangélicos para ir à escolinha bíblica. E ele aceitava em geral todos os convites e comenta “eu nunca perdi essa ligação com a palavra de Deus, com o ambiente religioso. Fosse por meio católico, fosse por meio evangélico”. Mas, finalmente, opta pelo catolicismo após ter entrado por conta de amigos na catequese católica. Seu pai não se opôs, pois ele estava afastado da congregação por aquela dúvida, mas não queria que ele ficasse sem uma educação religiosa.

O entrevistado acrescenta que, posteriormente como jovem católico, participou da Pastoral de Juventude (PJ). Explica que a PJ estava engajada na luta política e lembra:

eu fiz protesto no meio da rua. Isso não era naquela época uma postura da Renovação Carismática, e nem é hoje. Eu ia pra rua fazer protesto, levantava o braço, eu pintei cara. (...) Quando meu pai fazia greve, eu ia pra rua fazer greve com meu pai. (...) Meu pai era funcionário da Comlurb.

Atualmente, além de ser uma liderança de “comunidade de aliança”, é um dos líderes do movimento Encristus no Rio de Janeiro, e comenta que frequenta igrejas evangélicas, e acrescenta “pastores evangélicos frequentam essa casa. Domingo agora, dia 25, vou tá pregando numa Igreja Presbiteriana Unida”.

A juventude mostrou-se ser uma categoria com destaque nos poucos experimentos de troca entre pentecostais e católicos da RCC, como tivemos oportunidade de observar em encontro católico promovido pelo Encristus na festa de Nossa Senhora da Penha, em 2012. Numa das bandas que acompanhava *louvores*, participavam com os católicos jovens de igrejas pentecostais. O líder católico era um membro do Encristus. A juventude pode ser mais aberta a mudanças, ao ecumenismo, como nesse caso ou no do movimento ecumênico no Século XIX, em que os movimentos estudantis cristãos desempenharam papel importante, como explica E. Abunmansur (2001).

Considerações Finais

O nosso texto chega ao fim apresentando mais questões do que respostas. Esperamos contribuir sugerindo pistas para pesquisas.

A teoria do mercado religioso pode explicar a total rejeição por grande parte das igrejas evangélicas do ecumenismo, incluindo a Igreja Católica, mas não

explica porque outros setores evangélicos preferem o ecumenismo ao carisma-tismo pentecostal.

Para os grupos que crescem a partir da conversão de ex-fiéis da Igreja Católica, como são as igrejas protestantes em geral, e em especial as pentecostais no Brasil e na América Latina, um projeto ecumênico com essa igreja é disfuncional e ilógico. Em contraste, o ecumenismo seria um projeto funcional e lógico para a Igreja Católica enquanto instituição. Também do ponto de vista dessa teoria pode se entender porque desestimular práticas ecumênicas durante os primeiros anos pós o surgimento da Renovação Carismática Católica, e ainda porque agora essas sejam estimuladas.

Apesar de negarem ecumenismo com o catolicismo, a maior parte das igrejas evangélicas no Brasil, especialmente de linha mais conservadora e pentecostal, busca unidade em vários campos da vida social e política. Esse processo parece se identificar com o que tem sido chamado de pandenominacionalismo, uma proposta de teologia do *domínio*. A maior diferença entre o pandenominacionalismo e o ecumenismo não seria o simples fato de o primeiro excluir a Igreja Católica. Os dois movimentos se distinguem por sua relação com a modernidade. O pandenominacionalismo seria um instrumento da teologia do domínio de combater os valores contemporâneos da sociedade moderna. Esse combate também poderia reverter em mais fiéis. Já que, como observa Peter Berger (2001), as religiões que mais crescem no fim do Século XX seriam as que mais se confrontam com os valores do mundo contemporâneo.

O ecumenismo procura se aliar a projetos de intervenção política e social propostos também por agências seculares. Em contraste com a agenda ecumênica, a proposta política das alianças pandenominacionais foca na luta por leis que defendam seus valores e princípios morais ancorados na fé, que lhes parecem estar sendo questionado pelo mundo secular. A partir de leituras bíblicas mais literais, os que se unem nessa luta, nos EUA os chamados *evangelicals* e no Brasil o mundo pentecostal-carismático, procuram em seus discursos identificar seus inimigos em comum. Focam em sua plataforma de luta similar e evitam discutir outras questões que possam criar tensões como heranças de origens distintas. A agenda *pandenominacionista* não aceita união com a Igreja Católica, a não ser por motivos instrumentais, como a luta contra aborto, ou pela educação religiosa, mas nunca em momentos cúlticos e litúrgicos.

No Brasil, embora esse termo *pandenominacional* não seja muito utilizado, no campo evangélico parece estar presente em práticas, como as Marchas para Jesus. Promovidas em diferentes capitais do Brasil, no Rio de Janeiro pela denominação do pastor Silas Malafaia e em São Paulo pela Igreja Renascer, esse

evento adota tal tipo de projeto. Também supomos que o crescente número de fiéis que se identificam como evangélicos no censo possa refletir uma ênfase nesse tipo de projeto de unidade desse campo religioso (Mariz; Gracino Jr., 2014).

Essa diferente atitude em relação à modernidade e aos valores laicos, e aos não cristãos, pode ser parcialmente entendida quando a associamos ao perfil sócio-intelectual de suas lideranças e dos membros de cada uma das igrejas estudadas e também os projetos sociais de cada grupo social. Salientamos parcialmente porque embora tenha surgido entre negros norte-americanos e crescido muito fortemente no meio popular, o pentecostalismo, especialmente em sua versão carismática, tem se ampliado também no Brasil e internacionalmente em setores com mais recursos sociais e intelectuais. O surgimento da RCC nos EUA ocorreu no meio acadêmico universitário. O que distinguiria o grupo social que aceita a religião com ênfase em êxtases daquele outro grupo com renda e instrução similares, que prefere religiões mais desencantadas e até a anti-religião? Que hipóteses explicativas em termos de seus interesses materiais e ideais poderiam ser sugeridas?

Referências

- ABUMANSUR, Edin. *A Tribo Ecumênica: O ecumenismo brasileiro nos anos 1960/1970*. Dissertação de mestrado, Antropologia, PUC/SP, 2001.
- ALVES, Daniel. *Conectados pelo Espírito: Redes de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao Sul da América Latina*. Tese de doutorado, Antropologia, UFRGS, 2011.
- ALVES, Maria Lucia Bastos. Tolerâncias e intolerâncias religiosas no cotidiano familiar. *Revista Brasileira de História das Religiões/ANPUH*, v. 1, n. 3, Janeiro 2009, pp. 3-21.
- ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas, Papirus, 1978.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática. *Cadernos CERIS*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, Dezembro 2001, pp. 43-68.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985.
- . A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, Abril 2001, pp. 9-24.
- BIRMAN, Patrícia (Org.) . Males e malefícios no discurso pentecostal. In: *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Eduej, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.

- BRAGA, Erasmo. Pan-americanismo: aspecto religioso. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.
- BURITY, Joanildo. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, pp. 199-227.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática: Origens, Mudanças, Tendências*. Aparecida, SP, Editora Santuário, 2000.
- . O catolicismo em movimento. *Religião e Sociedade*, v. 1, n. 24, Janeiro 2003, pp. 124-146.
- CHESNUT, R. Andrew. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2003.
- CLEARY, Edward. *The Rise of Charismatic Catholic Renewal in Latin America*. Gainesville University, Press of Florida, 2010.
- COSTA, Nestor. Religião e Globalização no Uruguai. In.: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 93-102.
- COUTO, Márcia Thereza. Pluralismo Religioso em Famílias Populares: poder, gênero e reprodução. Tese de doutorado, Sociologia, UFPE, 2001.
- CSORDAS, Thomas. Global religion and the re-enchantment of the world: The case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 3, Setembro 2007, pp. 295-314.
- CUNHA, Magali N. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. *Estudo de Religião*, v. 25, n. 40, 2011, pp. 33-51.
- FRESTON, Paul. Charismatic Evangelicals in Latin America: Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth. In.: S. Hunt, M. Hamilton e T. Walter (eds.). *Charismatic Christianity: Sociological Perspectives*. Basingstoke, Macmillan, 1997, pp. 184-204.
- . Catholic Charismatics and Protestant Pentecostals: a Love-Hate Relationship? *Center for the Study of Latin American Pentecostalism/Pentecostal Charismatic Research Initiative PCRI University Southern California*, s/n, 2010.
- FIGUEREDO, Valdemar. A pentecostalização da fé. 2012. *Cristianismo hoje [Online]*. Disponível em: <<http://www.cristianismo hoje.com.br/colunas/valdemar-figueredo>>. Acesso em: 04 out. 2015.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1982.
- GARCIA, Solange da Silva. A igreja metodista e sua inserção no mercado religioso. Monografia, Ciências Sociais, UERJ, 2005.

- GIMÉNEZ B., Verônica. La comunidad, La Iglesia, los peregrinos. Formas de sociabilidad em los grupos católicos emocionales de la periferia de Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, v. 23, n.1, Jun. 2003, pp. 73-106.
- GUERRA, Lemuel. Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião. Tese de doutorado, Sociologia, UFPE, 2000.
- HOLLAND, Clifton. Historia y cronologia Del movimiento carismático em América Latina. *Programa Latinoamericano de Estudos Socioreligiosos (PROLADES)*, San Pedro, Costa Rica, 2007. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/46859949/chronology-of-the-charismatic-renewal-movement>>. Acesso em: Jun. 2015.
- LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit; Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge, Polity Press, 1996.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão: Os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino americano*. Viçosa, Ultimato, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas, Editores Autores Associados, 1996.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; PICCOLO, F. D. (org.). *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro, FGV, 2010.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Religião, mulheres e política institucional: evangélicas e católicas. In: Sandra Duarte de Souza. (Org.). *Gênero e religião no Brasil: Ensaios feministas*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006, pp. 45-68.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Evangélicos e católicos: as articulações da religião com a política. In: Mabel Salgado Pereira; Lyncon de A. Santos. (Org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo, Paulinas, 2004, pp. 197-211.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 1ª ed., São Paulo, Loyola, 2000.
- MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores Campos. Encontros e Desencontros entre Católicos e Evangélicos no Brasil. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Fiéis & Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001, pp. 87-102
- MARIZ, Cecília L. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In.: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.) *As Religiões do Brasil*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2006, pp. 53-68.
- MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar C. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In.:

- SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana (Org.). *Rumos da antropologia no Brasil e no mundo: Geopolíticas disciplinares*. Recife, Ed. UFPE, 2014, pp. 191-214.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JÚNIOR, Paulo. As igrejas pentecostais no censo de 2010. In: TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (Org.). *Religiões em movimento*. Petrópolis, Vozes, 2013, pp. 161-175.
- MARTIN, David. *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*. London, SPCK, 1996.
- MAUÉS, Heraldo. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. *Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 2, n. 2, Set. 2000, pp. 119-151.
- MAURER, Susan A. *The Spirit of Enthusiasm History of Catholic Charismatic Renewal 1967-2000*. Lanham, Maryland, University Press of America, 2010.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2008.
- MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso no político*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- NEGRÃO, Lísia et alii. (2008) Considerações iniciais. In.: Negrão, Lisias (org.). *Novas tramas do sagrado*, São Paulo, Edusp, 2008.
- PIERUCCI, A. Flávio; MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião, uma Sociologia da Mudança. In.: MARTINS, Carlos Benedito & MARTINS, Heloisa H. T. de Souza (org.). *Horizontes das ciências sociais: sociologia*. São Paulo, ANPOCS, 2010, pp.279-301.
- PRANDI, R. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp, 1997.
- ROSAS, Nina. *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Tese de doutorado, Sociologia, UFMG, 2015.
- SANTANA, Emílio. A cada três dias governo recebe denuncia de intolerância religiosa. *Folha de São Paulo/Online*, São Paulo, 2015, Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml?cmpid=%22facefolha%22>>. Acesso em: Jun. 2015.
- SOUZA, André Ricardo de. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo, Annablume, Fapesp, 2005.
- . O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, Janeiro-Junho 2012, p. 129-141.
- SOUZA, Carlos Henrique Pereira de. *Entre a capela e a catedral: tensões e reinvenções da identidade religiosa na experiência do protestantismo histórico atual*. Dissertação de mestrado, Ciências Sociais, UERJ, 2013.

- SILVA, Wagner. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança africana no Brasil contemporâneo. *Maná [online]*, v. 13, n. 1, Abril 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000100008&script=sci_arttext>. Acesso em: jun. 2015.
- STARK, Rodney; IANNACONE, Laurence. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*, 3A: 241-261, 1993.
- STEIL, Carlos A. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José em Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, v. 24, n. 1, Junho 2004, p. 11-36.
- THEIJE, Marjo. *Tudo que é de Deus é bom*. Recife, Massangana, 2002.
- TUNES, Suzel Magalhães. *O pregador silencioso: ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1886-1982)*. Dissertação de mestrado em ciências da religião. São Bernardo do Campo, UMEESP, 2009.
- VÁRGUEZ-PASOS, Luiz. Los sacerdotes del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, v. 4, n. 4, Out. 2002, p. 55-86.
- VONDEY, Wolfgang (org.). *Pentecostalism and Christian Unity: Continuing and Building relationships*. v. 2, Eugene/OR, EUA, Pickwick Publications, 2013.
- XAVIER, Érico Tadeu. Protestantismo Popular na América Latina: análise da história contribuições e implicações. *Kerygma*, v. 2, n. 2, Ago.-Dez. 2007, pp. 21-40.
- WYNARCZYK, Hilário. La Guerra Espiritual en el Campo Evangelico *Socied y Religión*, v. 13, Mar 1995, p. 111-126.

Recebido em: 07/06/2015

Aprovado em: 25/06/2015

Como citar este artigo:

- MARIZ, Cecília L.; SOUZA, Carlos Henrique. Carismáticos e pentecostais: os limites das trocas ecumênicas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, pp. 381-408.