

Em Busca De Uma Eclesiologia Latino Americana: perspectivas históricas.¹

Paschoal Piragine Junior

RESUMO

Este artigo pretende buscar os contornos eclesiológicos, teóricos e práticos da fé cristã no contexto latino-americano, especialmente brasileiro e curitibano. Ou seja, a partir de uma perspectiva histórica e teológica, o presente artigo reflete e avalia o extrato das novas posturas da eclesiologia. Nesta busca por uma eclesiologia latino-americana pretende-se mostrar sua dinâmica responsiva às demandas culturais de sua época e contextos. A perspectiva histórica de nossa busca de uma eclesiologia latino-americana pretende mostrar que ela é dinâmica e se constitui em um constante vir a ser. Isso porque entendemos que toda a teologia se produz a partir de dados bíblicos vistos através das lentes da realidade cultural, social, política e econômica de uma determinada época – a partir de sua história. Assim, a eclesiologia que se busca terá uma perspectiva, histórica, ou seja, a que foi praticada em nossas terras no passado e transformada pelas mutações sociopolíticas ao longo dos anos. O presente artigo foi dividido em duas partes, por fins didáticos, para uma melhor compreensão do assunto proposto. Este vislumbrará a primeira parte que será dedicada à perspectiva histórica dessa busca.

ABSTRACT

This article aims to find the contours ecclesiology, and theorists practical context of Christian faith in Latin America, especially Brazilian and Curitibanos. That is, from a historical perspective theological and this article reflects the extract and evaluate the new postures of ecclesiology. This search for a Latin American ecclesiology wants to show its dynamic response to the demands of its time and cultural contexts. The historical perspective of our search for a Latin American ecclesiology seeks to show that it is is dynamic and is in a constant being. This is because believe that all theology is produced from data Bible Viewed through the lens of cultural reality, social, political and economy of a season - from its history. Thus, the ecclesiology which has a search perspective, historical, that was practiced in our land and transformed in the past by social changes over the years. This article was divided into two parts, for didactic

¹ Publicado originalmente na Revista Via Teológica em 2008.

purposes, for a better understanding the matter proposed. This envisages the first part where you dedicated to the historical perspective of this search.

Palavras-chaves: Teologia Prática, Ecclesiologia, Missiologia, Teologia Latino-Americana, Crescimento de Igreja.

Key-words: Practical theology, ecclesiology, missiology, Latin America theology, the church growth.

Introdução

Com este trabalho desejamos buscar os contornos eclesiológicos, teóricos e práticos da fé cristã no contexto latino-americano, especialmente brasileiro e curitibano. Isso porque entendemos que toda a teologia se produz a partir de dados bíblicos vistos através das lentes da realidade cultural, social, política e econômica de uma determinada época. Assim, a eclesiologia que se busca terá uma perspectiva, histórica, ou seja, a que foi praticada em nossas terras no passado e transformada pelas mutações sociopolíticas ao longo dos anos. Ou nas palavras de Lopes, uma perspectiva dinâmica:

Um ponto de partida fundamental para se refletir a respeito da doutrina da Igreja é a percepção da sua característica dinâmica: ela não é, mas busca ser; Deus não construiu uma igreja, mas está formando-a continuamente. Nossa doutrina da Igreja não pode construir fronteiras ou limites que definam de forma estática e maniqueísta o que ela é ou não é..., mas precisa buscar uma articulação flexível com as outras áreas da Teologia, com as outras ciências e com as necessidades da sociedade em que está inserida (Lopes , [s.d.]

Pedirá também uma perspectiva do pensamento eclesiológico de teólogos latino-americanos, aplicados ao conceito de igreja e sua prática no contexto latino-americano. Finalmente, tentaremos mapear algumas tendências práticas de para onde estará caminhando a eclesiologia em nossa região do mundo, em termos de suas expressões litúrgicas, comunitárias e institucionais, o que será realizado num artigo complementar posterior, com ênfase na perspectiva teológica de nossa busca.

Seria uma grande pretensão tentar sintetizar o que parece estar ainda em um processo de desenvolvimento, como a eclesiologia praticada nessas paragens. Mas tentaremos, pelo menos, sinalizar o que tem ocorrido e o que entendemos serem tendências eclesiológicas para o futuro.

Com certeza, como afirmou, Padilla: “tenemos que admitir que para el pueblo evangélico en América Latina la eclesiología no es uno de los capítulos preferidos de la teología... una manera sencilla de comprobar nuestro déficit eclesiológico es notar la ausencia de literatura eclesiológica de autores latinoamericanos en las bibliotecas evangélicas” (Padilla, [s.d.]).

É justamente por isso que entendemos este ensaio como parte de uma busca dessa eclesiologia latino-americana.

1. A igreja que foi plantada no Brasil

É impossível compreender a igreja brasileira sem que se compreenda o movimento de cristianização das nossas terras. A grande pergunta que fazemos é: que tipo de igreja foi implantado? Em busca dessa resposta, precisamos voltar à colonização portuguesa e seus valores.

1.1. O Messianismo Português

A nacionalidade portuguesa foi moldada através da reação contra a presença muçulmana na Península Ibérica. A expulsão dos árabes, por sua vez, foi realizada através de uma mobilização popular sob o signo da fé católica. Desde o início, estabeleceu-se o binômio lusitanidade e catolicidade, em outros termos, a espada e a cruz, ou seja, não se pode evangelizar sem antes conquistar (Silva, 2006).

Os portugueses possuíam lendas e tradições que atribuíam à monarquia lusa uma origem divina, segundo uma delas, a Virgem teria dito a Dom Afonso Henriques, o fundador do reino português no século XII: “Porque meu filho quer por ele (pelo reino português) destruir muitos inimigos da fé”. Outra lenda afirmava que o próprio Cristo teria aparecido na batalha de Ourique, confirmando o trono português e fazendo dele o porta-voz da mensagem da fé a todas as nações (Silva, 2006).

No imaginário lusitano, cultivado e propagado principalmente pelos jesuítas, Cristo é visto como o fundador do reino português, e sua missão era, baseada na interpretação de Daniel 2, ser o quinto império que absorveria o mundo, o reinado temporal de Cristo.

Essa visão messiânica das origens de Portugal molda a mentalidade do povo e afeta profundamente todo o processo de colonização e cristianização empreendido nas colônias. O conceito de "Sociedade Sagrada" é elemento primordial do modelo de Cristandade. Dentro dessa perspectiva, o projeto colonial português é identificado com a expansão do Reino de Deus. A doação de novas terras aos monarcas lusitanos e a

dignidade real eram vistas como graça de Deus. O poder real, nessa visão, emerge da própria força divina onipotente.

Dentro desse espírito, o elemento definidor da cristandade passa a ser o território conquistado (área abrangida), e não a transformação evangélica do ser humano atingido pelo Evangelho de Jesus Cristo.

Tanto a cristandade medieval como a cristandade colonial representaram concretizações políticas da “Cidade de Deus” de Agostinho, em que se contrapõe uma Cristandade permanentemente em oposição a uma não-Cristandade. E a forma de se implantar o Reino era a guerra. O prejuízo do inimigo, no corpo e na propriedade, não somente era permitido, como também era considerado um dever (Silva, 2006, p. 31).

Nessa compreensão de missão evangélica, três conceitos são básicos: o primeiro é que a terra é uma herança de Deus, esteja ela na pátria ou no Novo Mundo; o segundo é a sacralidade da realeza, em que o rei governa por direito divino e é um verdadeiro representante de Deus; e o terceiro é a eleição divina do povo português, escolhido para edificar uma sociedade cristã, a fim de realizar o reino de Cristo sobre a terra.

Viver no Brasil colonial, portanto, significava estar integrado na cristandade portuguesa e, conseqüentemente, expressar a própria vida nos moldes da tradição luso-católica.

1.2. O Padroado Régio

Dentro da compreensão medieval, o papa era alguém que possuía autoridade espiritual e temporal sobre o globo terrestre como um todo, sendo que a ele cabia o direito de cedê-las a quem quisesse. É nesse contexto que nasce o Padroado Régio.

As origens do sistema de Padroado situam-se por volta do século V, quando os fiéis, leigos aristocratas, começaram a ser chamados a ajudar na administração eclesíástica, com a incumbência de construir templos e capelas e fomentar a criação de associações e demais obras religiosas. Desenvolvendo-se até o período medieval, transforma-se no direito do Padroado Régio, segundo o qual competia ao rei implantar a fé cristã nas terras descobertas. Esse regime é fruto da identificação da colonização como evangelização (Silva, 2006).

Nesse sistema, o rei era um delegado do papa, tendo o poder de enviar missionários ao Novo Mundo, nomear bispos e preencher os postos do alto clero, construir igrejas e conventos ou autorizar particulares a fazê-lo, fundar paróquias e

dioceses, subvencionar o culto e remunerar o clero e, ainda, arrecadar os dízimos eclesiásticos (Silva, 2006).

O contrato de Padroado Régio foi firmado com o rei de Portugal em 1454 e, com o rei da Espanha, em 1493. Nos documentos consta que aos respectivos monarcas é dado o direito de invadir, conquistar, subjugar e submeter todas aquelas pessoas à perpétua servidão, que se situarem fora dos limites da fé cristã.

A administração eclesiástica do Brasil era feita pela Mesa de Consciência e Ordens, organismo vinculado diretamente à Coroa. Os clérigos eram funcionários do Estado, sendo por ele remunerados. Os direitos de controle da igreja dados à coroa eram tão grandes, que nenhum documento papal poderia ser publicado na América sem o consentimento da Coroa.

O Padroado propiciou a consciência entre governantes e governados, entre missionários e leigos, de que a obra de "expansão do Império" coincidia com a obra de propagação da fé.

1.3. O Clero no Brasil colonial

O clero secular colonial estava mais ocupado com as capelanias no engenho, no navio, nas entradas para redução de indígenas. Os que não faziam parte dessas capelanias e tinham uma paróquia, eram pagos pelos dízimos eclesiásticos que a Coroa recolhia e distribuía através dos governadores. Assim, eram dependentes ou dos senhores locais ou do sistema imperial.

A estrutura eclesiástica tornou-se subserviente e a religião ficou circunscrita à esfera das famílias poderosas, que ditavam normalmente as regras de comportamento dos clérigos e da igreja. Isso gerou um estado de quase insolvência da religião no Brasil colonial, motivados pela indisciplina e degradação que afetavam o clero (Silva, 2006).

1.4. Os Missionários Jesuítas

A Ordem de Cristo foi quem financiou o expansionismo português e as missões Jesuíticas. Ela foi criada por Dom Dinis (1279-1325), quando o papa Clemente V decretou a supressão da "Ordem dos Templários", uma ordem medieval cujo objetivo era reunir monges-soldados para lutarem na Primeira Cruzada (1119). Ao longo do tempo, tornou-se uma Ordem muito rica, servindo praticamente como banco para financiamento dos papas.

Diante da suspensão da Ordem, Dom Dinis criou em Portugal a “Ordem de Cristo”, uma versão nacionalizada da “Ordem dos Templários”. Ela tinha o direito de jurisdição espiritual sobre as ilhas do Atlântico, bem como na costa da África, até a Índia, pois as colônias portuguesas eram vistas como patrimônio da Ordem e o rei era quem a presidia.

Com relação ao Novo Mundo, desenvolveu-se a tese de que paralelamente à conquista material do território, seria realizada a conquista espiritual das almas dos indígenas que aqui habitavam. Os jesuítas passaram a considerar-se soldados desse empreendimento espiritual.

Mesmo que não tenham sido os primeiros missionários a chegar ao Brasil, certamente os jesuítas foram os que mais marcaram a experiência religiosa no decorrer do Brasil colonial.

Em 1549 chegaram à América, juntamente com o primeiro governador geral, Tomé de Souza (1549-1553), os primeiros seis jesuítas, os quais colocaram os fundamentos da Igreja colonial missionária no Brasil.

O período da “Reconquista” contra os mouros, tanto na Espanha como em Portugal, forjou um catolicismo guerreiro que não hesitou, muitas vezes, em impor à força o batismo de populações muçulmanas. Como missionários oficiais da Coroa lusitana, os membros da Companhia de Jesus foram os que mais se imbuíram desse aspecto. O espírito de cruzada domina a colonização portuguesa, representando o combate dos soldados de Cristo contra os inimigos da fé cristã.

Toda a terminologia que Inácio de Loyola usou ao fundar a “*Societas Jesu*” fazia lembrar os exércitos espanhóis, sendo que ele mesmo fora um soldado de Carlos V. Para os jesuítas, conversão significava romanização. Conversão estava intimamente relacionada à adoção de modos de agir e pensar estritamente europeus.

A relação entre missionário e colonizador não foi marcada somente pela aliança, mas também pela tensão, porque o missionário opõe-se ao colonizador no que diz respeito à escravização do indígena. Essa contradição se aprofunda no projeto jesuíta, pois as reduções são econômica e militarmente fortes. Essa tensão culmina com a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759 e, assim, os colonos portugueses se apropriam dos indígenas já civilizados das reduções (Silva, 2006).

1.5. Conseqüências Eclesiológicas da Cristianização Colonial Brasileira

Uma das conseqüências foi o desenvolvimento da compreensão da Igreja não como comunidade dos crentes, mas como uma estrutura administrativa, a serviço do Estado (Silva, 2006, p. 27), em que o rei é o seu patrão e ela lhe serve como controle social. O Estado paga pelos seus serviços, garantindo o sustento do clero e os custos da expansão da fé, mas a igreja lhe paga os seus dízimos.

A fé foi compreendida de forma compulsória e como um dos elementos básicos da colonização, pois tentavam fazer o que nunca haviam feito, isto é, evangelizar alguém de uma cultura totalmente desconectada do Cristianismo.

Mas é no meio desse contexto da religião oficial que surge uma igreja insipiente, representada pelas pastorais, que tinham como propósito atender espiritualmente esse novo povo, e srão elas que, futuramente, modelarão a eclesiologia da Igreja Católica na América Latina.

Os Dominicanos e os freis Montesinos abandonam a ponta da espada e usam a pregação como método de evangelização, o que terá efeitos profundos na consciência da justiça social.

Os franciscanos, por sua vez, apaixonam-se pela cultura indígena e vêem o índio como um inocente que deveria ser protegido, bem como a sua cultura, pois aqui era o paraíso na terra. Sua evangelização foi baseada na inculturação, por isso adaptaram-se à cultura, ao idioma e à comida.

O conflito constante entre igreja oficial e igreja insipiente marcará a dicotomia que se observa na eclesiologia latino-americana, em que instituição e fé têm conotações tremendamente diferentes em termos de teoria e prática. Essa tese e antítese eclesiástica geram um tipo de síntese conhecida como catolicismo popular.

1.6. O catolicismo popular na Curitiba Colonial

Os primeiros relatos da história de Curitiba apontam para duas realidades religiosas distintas, que se misturam na formação do povo da nossa terra.

A primeira é o messianismo característico dos índios da região. O professor Igor Chimyz afirma que as mudanças de localidades entre os índios eram incentivadas ou direcionadas por crenças religiosas, nas quais o pajé inculcava na mente dos seus adeptos que deveriam marchar em uma determinada direção à procura do paraíso terrestre (“Recuperando o passado para entendermos o futuro” [s.d.]).

A segunda realidade tem a ver com o catolicismo popular que era praticado pelo brasileiro do séc. XVII. As colônias portuguesas e espanholas, debaixo do instituto do

padroado, viveram um afastamento natural da teologia da religião oficial e, em seu lugar, começou a surgir um tipo de catolicismo sincrético-cultural, profundamente místico e mágico. Ele é definido por Steil como:

"Um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um número significativo de católicos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a elas ligados. De um ponto de vista subjetivo, podemos entendê-lo como uma maneira religiosa peculiar de um grupo ou indivíduo viver a sua fé. Num sentido objetivo, trata-se de um sistema religioso centrado no culto aos santos, compreendido dentro de uma lógica contratual de relações interpessoais, e mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos" (STEIL, 1997).

Suas características fundamentais eram a devoção aos santos, anjos e mártires, entendidos como intermediários entre os anseios humanos e a onipotência de Deus. Entre os santos mais invocados estavam os guerreiros - Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, São Miguel etc.; os curadores - São Roque, São Lázaro, São Brás, etc.; e a Virgem Maria em suas várias denominações - Nossa Senhora das Dores, da Conceição, do Parto, etc. (Capelari, 2001, p. 67).

Outra característica era o sentido místico e mágico eivado de superstições, ligados a toda a sorte de bênçãos, mas especialmente à cura. Assim, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos e amarradas na cintura eram usadas para removerem dores, doenças e realizarem o pedido dos seus portadores. Os bentinhos, as figuras e medalhas de santos e as orações escritas, depois de benzidas pelos sacerdotes, eram postas entre livros, debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do penitente (2001, p. 67,68)

Outro elemento era o sincretismo com as crenças indígenas, que tinham como ponto central o culto à natureza deificada. O pajé desenvolvia capacidades de acesso e manipulação dos poderes oriundos do mundo dos mortos e dos espíritos da floresta. Através de rituais, buscavam a cura de doenças, expulsavam maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfaziam feitiços mandados pelos inimigos.

A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. Mesmo a antropofagia, que caracterizou os tupinambás, revestia-se de um tom sagrado. Acreditavam que, comendo a carne de seus inimigos, apoderavam-se de sua valentia e coragem (2001, p. 69).

A conversão dos indígenas deu-se pela aceitação, tácita ou declarada, por parte dos catequistas, de elementos da sua cultura, como a ingestão ritual de farinha de mandioca, a associação de Tupã com o Deus cristão, etc.

O professor Chimyz lembra-nos de que o método catequético dos Jesuítas pressupunha a utilização de suas crenças e do messianismo como ferramenta de cristianização. Afirma que os indígenas de Curitiba e do Paraná foram evangelizados através de um sincretismo com uma lenda nativa sobre o caminho de Peabiru, trilha que, segundo suas crenças, poderiam levá-los à direção do paraíso terrestre. Nesse sincretismo, São Tomé, o apóstolo, teria sido o seu construtor e pedras desse caminho tinham as marcas de seus pés. (“Recuperando o passado para entendermos o futuro” [s.d.]

Mesmo influenciados pela catequese, a partir da qual deixavam de ser pagãos e ingressavam na cristandade, os indígenas não abandonaram de todo suas crenças nos espíritos da floresta ou nos espíritos ancestrais, mas de certa maneira as introduziram no catolicismo popular (2001, p. 69).

1.7. A “Recatolicização” – O Catolicismo Diocesano

É interessante perceber como, nos tempos da república, o pensamento da modernidade permeia todos os movimentos religiosos, pois os católicos se vêem na necessidade de expressar a sua fé de uma maneira mais racional e objetiva.

Ao final do século XIX, a Igreja apresentava sinais de decadência institucional, com padres pouco afeitos ao exercício do ministério sacerdotal, seminários funcionando precariamente, o culto em geral abandonado, as ordens religiosas diminuídas por falta de candidatos e, principalmente, a falta de pregação do evangelho.

Isso se explica também pelo fato de que, por séculos, sob o regime de padroado, a população brasileira constituiu-se de uma religiosidade leiga que estava longe de ser aquela esperada por Roma. Devocionária, composta pelos rituais das festas, com manifestações que se aproximavam das pagãs, com exageros de bebidas e comidas, procissões, cantorias, enfeites, bailes e verdadeiros momentos de “carnavalização”, esse tipo de religiosidade era organizada em associações leigas, por vezes à margem da Igreja oficial: as irmandades e as confrarias, dentre outras.

A Igreja percebeu o seu distanciamento das camadas populares. Por isso iniciou um movimento para “recatolicizar” o país, pois a religião estava nas mãos dos leigos (Zulian & Pereira, 2006, p. 75,76).

A Proclamação da República marcou o início de uma nova etapa na vida católica no Brasil, em virtude da ruptura institucional com o regime do padroado. O primeiro passo foi impor a noção de independência de ambos os poderes, tanto da Igreja com o espiritual, quanto do Estado com o temporal. Como afirma Lustosa:

“Ao governo civil cumpre prover sobre o temporal dos Estados; à Igreja cabe a administração das coisas espirituais; e ela tem tanto mais direito de reivindicar esta sua independência na esfera espiritual, quanto é a primeira a manter e sustentar como inviolável a independência do governo na esfera temporal. O Estado deve, pois, usando de reciprocidade, respeitar a liberdade da Igreja na administração dos negócios espirituais, e não ingerir-se por forma alguma deles” (Zulian & Pereira, 2006, p. 74).

A nova catolização teve início, pode-se dizer, em 27 de abril de 1892, através da bula de Leão XIII, *Ad Universas Orbis Ecclesias*: em que várias dioceses brasileiras foram criadas. Foram duas as principais preocupações da Igreja naquele momento: a reforma do clero e a do povo cristão.

A primeira pretendia a formação de um clero piedoso e santo, que não assumisse cargos na política. Visava também a sua preparação teológica, pois muitos seminários, sob à direção de religiosos vindos da Europa, estavam fechados.

Quanto ao povo cristão, a preocupação fundamental era afastar os fiéis do catolicismo luso-brasileiro e orientá-los para a prática do catolicismo romano, com ênfase no aspecto doutrinário e sacramental. Isso porque “o povo se dizia católico, recebia os sacramentos, mas não conhecia a doutrina da Igreja” (Zulian & Pereira, 2006, p. 77,78).

Esse período é considerado pelos estudiosos como a reforma católica brasileira. Sobre o assunto, comenta Azzi: “*A mentalidade que domina a reforma é a necessidade de criar no Brasil uma nova Igreja, de caráter apostólico romano, e sob a inspiração tridentina, em substituição à Igreja luso-brasileira do período colonial e imperial, dominada pelo Padroado*” (Zulian & Pereira, 2006, p. 77,78).

1.8. A renovação Carismática Católica

O Movimento Católico Pentecostal começou em Pittsburgh, Pensilvânia, Estados Unidos, na Universidade de Duquesne, dirigida pela fundação "Padres do Espírito Santo". Em 1966, dois professores leigos de teologia, de Duquesne, Ralph Kefer e Bill Storey, começaram uma busca de viver experiências espirituais ao estilo pentecostal, que os levou a ler os livros "A Cruz e o Punhal", de David Wilkerson, e "Eles Falam em Outras Línguas", de John Sherrill (Melonio, 1999).

Da Universidade de Duquesne o movimento expandiu-se para a Universidade de Notre Dame, em South Bend, Indiana, onde foram orientados por Ray Bullard, um membro das Assembléias de Deus e presidente da Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno de South Bend.

As experiências vividas por esses primeiros católicos carismáticos levaram-nos a iniciarem um movimento dentro da igreja, que tinha como propósito a evangelização dos batizados, ou seja, a pregação do novo nascimento e o batismo do Espírito Santo para os que nasceram na tradição católica. A teologia inicial era nitidamente evangélica e de corte pentecostal.

Uma característica bem peculiar da Igreja Católica é sua flexibilidade para assimilar novas tendências, sem dividir-se. Isso aconteceu com o Movimento Carismático Católico que alcançou seu ápice na década de 70, mas, com o tempo, a hierarquia católica começou a dar algumas diretrizes ao movimento, para que se tornasse mais católico (“Mudança de paradigma - Cristocentrismo versus mariocentrismo na renovação carismática,” [s.d.]).

No Brasil, o movimento carismático chegou em 1974, na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, através do padre jesuíta Harold J. Rahm.

O crescimento do movimento se deu rapidamente entre os católicos, apesar das restrições impostas pelo clero brasileiro, que nunca simpatizou com a RCC. Quase na clandestinidade, o movimento tornou-se praticamente de leigos, pois poucos padres apoiavam.

Hoje é a maior força católica praticante e conquistou o apoio do clero, que buscava alternativas para a evasão católica, que nos últimos anos tem sido da ordem de 1% da população ao ano. Mas para isso, tiveram de adaptar-se a várias exigências tradicionais, como ênfase maior na participação da missa e eucaristia; e na veneração de Maria.

Quando começaram a ser pressionados, muitos deixaram a Igreja Católica e se vincularam a igrejas evangélicas. A maioria, porém, aceitou docilmente as exigências, tentando adaptar suas crenças às posições defendidas pelo papa e pela velha hierarquia. Assim, o movimento esfriou-se espiritualmente e se tornou mero departamento da Igreja Católica, com o objetivo de segurar o fiel dentro da sua própria Igreja e restaurar suas práticas e credences, tornando-o um praticante da fé, e infundindo um novo orgulho de ser católico.

A velha e cansativa liturgia na Igreja Católica Romana é substituída e torna-se um alegre culto evangélico pentecostal, com muita música, orações, gestos, palmas e diversas outras expressões de participação popular. O uso da Bíblia pela RCC passa a ser algo mais precioso. Não se envergonham de carregá-la. O que outrora era costume exclusivo dos evangélicos, agora se torna um objeto de grande valor para os carismáticos. A oração é um grande avanço para o catolicismo romano, pois as rezas, em muitos casos, são substituídas por orações que buscam inspiração do Espírito Santo e direcionadas ao Pai, em nome do Senhor Jesus. Porém Maria tem um lugar preponderante também nas orações.

Podem-se sentir os efeitos de mudança na pregação, em que a difícil palavra ministrada pelos "cultos sacerdotes romanos" agora é substituída por uma linguagem mais coloquial, fácil e prática. Os eruditos cânticos sacros são substituídos por corinhos populares de fácil memorização e com muita alegoria. A linguagem direta e o uso da mídia, especialmente a TV, dão condições de uma rápida expansão.

Padres jovens de boa aparência, que são atletas, halterofilistas, surfistas, jogadores de futebol e cantores, acompanhados de muitos artistas e empresários, ajudam a construir a nova imagem do catolicismo latino-americano, no qual a idéia central passa a ser o "orgulho católico", expresso em frases de efeitos divulgadas pela mídia, tais como: "sou católico, graças a Deus" ou "sou feliz por ser católico" (Stefano, [s.d.]).

2. Os Evangélicos no Brasil

A presença protestante no Brasil pode ser constatada desde o séc. XVI, com a chegada dos franceses, ao fundarem a Colônia França Antártida, onde hoje é o Rio de Janeiro. Depois foram os holandeses que chegaram ao nordeste brasileiro no séc. XVII e constituíram forte trabalho catequético entre os índios. Essas duas tentativas de colonização e implantação da fé foram calvinistas. Mas tanto franceses quanto holandeses foram expulsos pelos portugueses, não permitindo que a fé evangélica pudesse permanecer em nosso solo.

2.1. Protestantismo de Imigração

No século XIX, em função da imigração de alemães luteranos, podemos dizer que os evangélicos se radicaram em nossa terra. A fuga da corte Portuguesa para Colônia (Brasil), abriu os portos às nações amigas em 1808. Mas somente em 1824,

dois anos depois da independência, as levas de imigrantes luteranos começaram a chegar ao Brasil.

Os alemães representaram aproximadamente 5% dos imigrantes que buscaram uma nova pátria no Brasil. Ao longo de mais de cem anos, chegaram ao Brasil aproximadamente 250 mil alemães. Atualmente, calcula-se em cinco milhões o número de seus descendentes em solo brasileiro.

Foram várias levas que se fixaram em vários lugares diferentes da nação. Os primeiros chegaram em 1818 e fixaram-se no sul da Bahia. Em 1824 formaram a primeira colônia no Rio Grande do Sul, na atual São Leopoldo. Em 1827, chegaram os que se fixaram em São Paulo, no bairro de Santo Amaro, bem como Itapeverica, São Roque, Embú e Rio Claro. Em 1829, começava a colonização em Santa Catarina, em São Pedro de Alcântara, Mafra e Rio Negro, no Paraná (“As diferentes fases da imigração alemã no Brasil | Alemanha | Deutsche Welle | 10.05.2004,” [s.d.]).

O perfil desses imigrantes, conforme registros da época, eram de lavradores (predominante), operários, artífices, outros trabalhadores urbanos, professores e refugiados políticos (Seyferth, [s.d.]). Tratava-se, em geral, de pessoas econômica e intelectualmente melhor posicionadas que, em muitos casos, haviam participado dos movimentos políticos de 1848 na Alemanha. Eram jovens que procuraram fazer a vida no Brasil e que, durante a segunda metade do século XIX, exerceram um papel muito importante como jornalistas, políticos, professores, isto é, como intelectuais e, ainda, como empresários (René E. Gertz, [s.d.], p. 17).

É preciso entender que esses evangélicos no seu país de origem poderiam ter sua filiação religiosa ligada a uma igreja de rito tanto luterano, quanto calvinista ou até a uns grupos dissidentes da Reforma, como os anabatistas, ou ainda a movimentos de renovação espiritual, como os pietistas moravianos (WIRTH, 2005).

A Constituição de 1824 mantinha a igreja Católica como religião oficial. As demais eram toleradas com seu culto doméstico em casas destinadas para esse fim (não eram considerados templos). Os colonos não podiam, de forma nenhuma, anunciar sua fé aos brasileiros e, por um bom tempo, não puderam legitimar-se como cidadãos.

Por não haver separação entre a Igreja e o Estado, certidões de ministração dos sacramentos tinham valor civil, mas as cerimônias protestantes não eram reconhecidas excluindo-os, por completo, da vida social. As escolas, na sua maioria, eram dirigidas pelas ordens sacerdotais, o que dificultava o acesso dos que não pertenciam à fé católica. Há inúmeros relatos de protestantes que tiveram grande dificuldade para

enterrar os seus mortos, porque os cemitérios eram dirigidos por ordens religiosas. E a política era privativa dos católicos.

O chamado “Protestantismo de Imigração” tinha como principal característica o prover assistência espiritual aos patrícios e descendentes, sem grande preocupação com a evangelização, pois toda a forma de proselitismo era proibida.

As primeiras comunidades de fé desse período eram pouco estruturadas e autônomas, sem vínculos hierárquicos e independentes de qualquer autoridade fora da própria comunidade (2005). Eram fruto de uma fé baseada na livre associação dos indivíduos. Por isso, organizavam suas comunidades e escolhiam um dentre eles como pastor. Além da realização dos ofícios religiosos tradicionais (batizados, casamentos, enterros), ele também recebia a incumbência de alfabetizar as crianças (René E. Gertz, [s.d.], p. 17).

Isso ocorria porque a religião protestante previa que os membros da comunidade fossem alfabetizados e, sem esse requisito, seria impossível a prática da devoção: cantar os hinos, ler a Bíblia, estudar o catecismo para ser confirmado na fé. A alfabetização deveria ocorrer, preferencialmente, em língua alemã. O protestantismo germânico caracterizava-se pela fusão de elementos religiosos com os étnicos, incorporados na língua alemã, que exercia a função de língua litúrgica; perdê-la significava a descristianização. Por isso, procuraram criar uma escola que atendesse adequadamente à educação de seus filhos. As primeiras letras deveriam ser ensinadas na língua alemã e a educação deveria ser dada segundo os preceitos da religião protestante.

O destaque a esse aspecto das comunidades da época é muito importante, pois a partir dessas precárias escolas, desenvolveu-se um sistema escolar que foi “nacionalizado” na Segunda Guerra, mas deu origem a uma arraigada cultura escolar, cujos efeitos são sentidos até hoje. Muitas dessas comunidades apresentam os mais baixos índices de analfabetismo do Brasil (René E. Gertz, [s.d.]).

Outro fato importante é que elas não somente preservaram a cultura alemã, mas influenciaram a cultura luso-brasileira das regiões em que estavam inseridas, tanto em questões sociais e políticas, como também no pensamento religioso (WILLEMS, 1980, p. 415). Apresentou um novo modelo de maior liberdade através de comunidades de fé que se baseavam na livre-associação e que se autogovernavam. Isso passava a ser uma crítica a um catolicismo profundamente ligado ao Estado e que era braço moderador do império.

Mas o fato da religiosidade estar ligada à questão da identidade germânica, que se intensificou ainda mais com a unificação dos Estados alemães, em 1871, e a ideologia nacionalista que lhe dava sustentação, a preservação do caráter germânico das comunidades passou a ser o principal elemento definidor de identidade desse tipo de protestantismo (WIRTH, 2005, p. 74). Assim, a influência não se dava na forma de conversão, pois o luso-brasileiro também caracterizou a sua fé católica com o sentimento de brasilidade.

Representativo dessa simbiose entre identidade religiosa, cultura germânica e colonialismo tardio é um discurso de um teólogo atuante nas regiões de colonização alemã no Brasil, pastor Max Dedekind, proferido diante do Congresso Colonial, realizado em Berlim, em 1910.

“Cada família alemã no exterior é um elo valoroso do nosso povo. Com cada emigrante assentado na floresta distante, o povo alemão dá um passo adiante sobre o globo terrestre. Cada uma dessas famílias é portadora da cultura e da índole alemã. E cada família alemã no exterior propicia novos mercados ao comércio alemão, enquanto essa família permanecer alemã” (WIRTH, 2005, p. 74).

Ele continua:

“À medida que se pensou na identidade étnica como sendo uma continuação ou extensão da nação alemã em terra brasileira, não houve uma teologia organicamente vinculada com as comunidades, porque supunha que o caráter germânico delas sustentava-se pela continuação racial, confundindo etnia com matriz biológica. A teologia era fruto da estrutura eclesiástica e, assim, a igreja enquanto agência da fé se divorciou da realidade do povo” (WIRTH, 2005, p. 75).

Assim, a fé se tornou muito mais um sistema de festas culturais e encontros sociais que deu à comunidade religiosa uma função, sobretudo recreativa (René E. Gertz, [s.d.], p. 18).

Ainda na categoria de protestantismo de imigração, além dos luteranos alemães, encontramos também os ingleses que se instalaram no Brasil devido ao comércio e serviços, e batistas americanos do sul que, fugindo dos efeitos da guerra de secessão instalaram-se principalmente em São Paulo, onde fundaram a cidade de Americana e Santa Bárbara do Oeste.

Cabe salientar que, diferentemente do restante da América Latina, os ingleses não tiveram grande influência nesse período, pois o método Lancaster de Alfabetização

não foi incorporado nas escolas brasileiras como o foi em várias escolas latinas, especialmente na Argentina.

O impacto da imigração alemã na religiosidade brasileira se deu mais nos seus aspectos secundários do que em uma transformação da prática da fé. A ética do esforço individual como a única saída para os problemas da sociedade, que vinha envolvida no pensamento protestante, misturou-se com a questão étnica e, talvez, tenha sido o maior fator transformador da sua presença.

Associado a isso, algumas quebras de paradigmas, como ensino às mulheres, o valor do conhecimento, o conceito de livre associação, um espírito contestador e crítico, além de um orgulho do seu povo, terra e organizações, certamente influenciaram o modo de agir e pensar do brasileiro da região sul do país, passando a ser incorporados como um estilo cultural dessa região.

Podemos, assim, afirmar que eles foram os missionários da sua cultura e não de um evangelho com uma mensagem que poderia mudar as pessoas e a sociedade. Mas, um aspecto interessante foi a vinculação da fé ao conceito de família e lealdade, o que vai gerar, certo tradicionalismo religioso que se conecta com o sentido de se pertencer a uma família.

2.2. Protestantismo de Missão

Apesar da proibição do proselitismo, tanto Episcopais como Batistas ganharam espaço em nossa terra pela missão voltada à evangelização. Esse tipo de protestantismo recebeu o nome de “Protestantismo de Missão”.

Em 1855 chegaram os congregacionais, com o pastor médico Robert Reid Kalley; o presbiterianismo, em 1859, com o Reverendo Ashbel Green Simonton, e os batistas, com o objetivo de evangelizar os brasileiros, com os missionários Willian Bagby e Zacarias Taylor, em 1881. Conquanto, a implantação das igrejas protestantes no Brasil não pode ser isolada dos fatores de ordem social, política e ideológica, porque chegou no momento em que o Brasil estava deixando de ser colônia para se tornar uma nação.

O protestantismo se apresentava como uma força renovadora demonstrada pela sua vocação secularizante. separação entre igreja e Estado, a ênfase na educação de cunho liberal, o seu desejo de ajudar o Brasil a chegar ao progresso e, aliados aos Maçons e seus pensamentos liberais, foram parte integrante da transformação social que vivemos.

Com o fim do Império em 1889, sobressaíram os militares, fazendeiros e os intelectuais liberais. O perfil liberal prevaleceu na Carta Constitucional de 1891, trazendo alguns avanços, tais como: o direito dos brasileiros e estrangeiros residentes no país à liberdade, à segurança individual e à propriedade; extinguiu a pena de morte; Estado e Igreja passaram a ser instituições separadas, deixando, assim, de existir uma religião oficial no país.

A República só reconhecia o casamento civil e os cemitérios passaram à administração municipal. Em 1893, veio uma lei complementar que regulamentou o registro civil para o nascimento e falecimento de pessoas.

Embora os evangélicos tenham sido beneficiados grandemente com a República, a perseguição católica continuou, visto que eram minoria e, por isso, a luta evangélica era a defesa dos direitos adquiridos. A estratégia foi criar instituições de ensino para formar seus filhos fora da influência romana e evangelizar, educando os filhos das elites brasileiras, impregnando na sociedade os valores da fé evangélica.

As dificuldades com o ensino público, o grande índice de analfabetos e os custos baratos dessas escolas que contavam com uma mão de obra missionária e, portanto, paga pelo estrangeiro, fazia com que os missionários fossem vistos como pessoas que contribuía para a solução dos problemas das pessoas com quem trabalhavam.

O contato com as famílias das crianças fazia com que o pastoreio deficitário da Igreja católica ficasse mais evidente e a vinculação da missão ao desenvolvimento educacional, algo mais simpático para os tempos da modernidade (2000, p. 15-20).

A alta qualidade do ensino e a renovação pedagógica dessas escolas atraíam os filhos de famílias não-evangélicas. Alguns se converteriam, mas outros seriam influenciados, como foi o caso de Gilberto Freire.

As escolas bíblicas dominicais eram instrumentos poderosos na pregação da palavra. Nos primórdios, muitos dos seus encontros eram feitos nas casas das pessoas interessadas em estudar a Bíblia, o que permitia que o leigo não só ouvisse mensagens, mas aprendesse a ler e a interpretar a palavra com a ajuda não somente de missionários, mas de outros leigos também.

O apelo à livre associação, a liberdade de ler e interpretar as escrituras, o compromisso com a educação e o desenvolvimento fizeram surgir em todas as denominações evangélicas organizações que mobilizavam o trabalho de evangelização e assistência social.

Não era um evangelho popular, à semelhança do catolicismo popular, mas aproveitava a força de todos os crentes para o avanço do Reino, e não somente o trabalho dos missionários estrangeiros ou dos primeiros pastores da terra. Na verdade, alguns desses leigos eram convidados por suas congregações a assumirem a posição pastoral junto com os missionários, como pastores bi-vocacionados. Vários deles eram professores ou profissionais de destaque na cidade e utilizavam a sua influência para levar o evangelho a outras pessoas.

Outra característica relevante era a liberalidade na contribuição para o avanço do Reino. Como nunca receberam qualquer subvenção estatal e pregavam que a Igreja deveria ser mantida pelos fiéis, desde muito cedo praticaram a liberalidade pessoal na construção dos objetivos comunitários da fé. Diferentemente da igreja católica que, durante o período colonial e imperial, foi mantida pelo Estado e, na República, enfrentava a dificuldade de aprender a levantar recursos para sustentar a máquina eclesiástica.

Quanto a isso, vale notar publicação que enaltece esse fato na Revista das Missões Nacionais, da igreja presbiteriana, datada de outubro de 1912. Nela se encontra a fotografia do templo de Curitiba e os seguintes dizeres: “Este edifício, o mais bonito dos nossos Templos, foi construído pelas livres ofertas do povo, ofertas tão liberais que o pastor teve de dizer a diversas famílias que contribuía para a Igreja o que precisavam em casa. O chefe dos generosos foi o falecido Carlos A. Cornelsen. Mas, além desse nobre crente e obreiro, toda a irmandade recebeu a bênção dos que dão com alegria (2 Cor. 9:7)” (2000, p. 28).

Todas essas características inovadoras na maneira de se experimentar a fé produziram impacto na religiosidade brasileira, fazendo com que a fé meramente tradicional, devocional e mística começasse a ser questionada. Mesmo que, sem uma mudança de religião, a tolerância religiosa cresceu, a possibilidade de se encontrar erros na doutrina, vida e estrutura da Igreja católica começou a ser considerada.

As escolas evangélicas passaram a divulgar o valor das escrituras e o povo começou a buscar conhecer a palavra de Deus. Por isso, podemos encontrar em nosso país muitos católicos praticantes que são leitores diários das Sagras Escrituras.

O Impacto pode ser mais bem percebido nas estatísticas do IBGE, que apresentam um crescimento da população evangélica significativo a partir do final do tempo imperial e início da república. No censo do ano 2000, os evangélicos da cidade

de Curitiba representavam 20% da população. Estima-se que, em 2010, será de 30%. (2000_AED_População Residente por Religião em Curitiba).

É claro que esses dados precisam ser considerados à luz de uma outra grande influência religiosa que é o movimento Pentecostal.

No entanto, as ênfases eclesiológicas dessa igreja missionária, resumiram-se a uma cópia das práticas denominacionais dos seus países de origem, gerando uma Igreja brasileira, mas desconectada da cultura e, algumas vezes, do próprio povo. Quanto a isso, afirma o Dr Alberto Roldán:

Podríamos decir que por muchas décadas las eclesiologías estuvieron directamente relacionadas con las denominaciones trasplantadas a nuestros países. La forma de “ser iglesia” significa una adecuación a las denominaciones madres de las iglesias en estos países. Es así como se puede hablar de “eclesiología bautista”, “eclesiología metodista”, “eclesiología presbiteriana”, “eclesiología hermano libre”, etc. Por mucho tiempo los aspectos teológicos, ministeriales y cúltricos fueron una copia de lo que eran las iglesias en los países donde esas denominaciones surgieron(Roldán, 2003, p. 1).

Esse simples ato de copiar impediu o surgimento de uma eclesiologia brasileira, ou seja, uma forma de ser igreja, tanto em seu sentido teológico, ministerial e cúltrico, naturais ao contexto local. Essa é uma das razões do por que, após mais de um século de presença evangélica no Brasil, ainda estejamos em busca de uma identidade eclesiológica para as nossas igrejas locais.

2.3. O Movimento Pentecostal

O movimento pentecostal em toda a América Latina tem se tornado a maior força religiosa emergente. No Brasil, o grupo de maior crescimento e influência é a Assembléia de Deus, representando cerca de 50% da população evangélica brasileira.

Por isso, ao analisarmos a influência dos pentecostais na religiosidade brasileira, concentraremos a nossa observação nesse grupo. Originalmente, na primeira década do século XX, particularmente em 19 de Novembro de 1910, chegaram ao Brasil dois jovens pastores, que haviam imigrado da Suécia para os Estados Unidos e que, em Chicago, participaram de uma convenção pentecostal, onde receberam dons carismáticos pela ministração de William Seymour. Eram eles: Gunnar Vingren, um ex-pastor batista que fora excluído do ministério pela Igreja Batista de Michigan, e Daniel Berg, que também fora excluído da comunhão batista.

Os dois operários suecos receberam de Deus uma chamada especial para o Brasil mediante um sonho que Adolf Uldin havia compartilhado com eles. Sem quaisquer

apoios financeiros, apenas movidos pela fé, vieram ao Brasil, guardando no coração a promessa de que Deus preparara uma grande obra para eles realizarem.

Chegando a Belém do Pará, apresentaram-se a Eurico Nelson, um missionário batista no Amazonas, ofereceram-se para ajudar no trabalho e pediram hospedagem. O missionário deixou-os usar o porão da igreja como casa. Na página 34 de seu diário, ele relata: "Agora com esforço começamos a estudar a língua e, durante esse tempo, participamos dos cultos da igreja Batista. Por não termos dinheiro para pagar as aulas, Daniel teve de conseguir um emprego na fundição. Ali ele trabalhava de dia, enquanto eu estudava o idioma. Depois eu lhe ensinava de noite o que aprendera de dia. Assim, com esforço, aprendemos o português".

As ideias sobre o batismo com o Espírito Santo, tendo como sinal distintivo o dom de línguas, geraram confusão no seio da Primeira Igreja Batista de Belém do Pará, levando a exclusão de treze pessoas.

Em junho de 1911, os dois fundaram, juntamente com os outros onze, a Missão de Fé Apostólica que, posteriormente, mudou de nome para Assembléia de Deus. Cresceram muito após a década de 50 e são hoje o maior grupo de pentecostal no Brasil ("Igrejas Pentecostais no Brasil," [s.d.]).

O pentecostalismo desenvolvido pela A.D. era um fenômeno fundamentalmente urbano e tinha características que podem ser descritas como um movimento popular que se voltou para a classe social dos marginalizados, identificando-se como a Igreja dos Pobres. Sua prática envolvia uma forte ênfase nas manifestações do poder do Espírito Santo, tais como cura, libertação, milagres. Mas também, levavam o perdão, a aceitação, o amor e o companheirismo, para os que se sentiam abandonados pela sociedade.

Ao mesmo tempo, a fé infundia uma confiança e um senso de possibilidade que levava, pelo trabalho e valores éticos, a uma ascensão social e cultural. Criam que a solução para todos os problemas da sociedade estava na pregação do evangelho. O fato de não terem sido subsidiados por organismos internacionais, fez com que as lideranças locais tivessem voz e espaço, gerando também, uma autonomia, na qual podiam criar os seus próprios símbolos e imagens.

Ênfase da A.D.: o Batismo no Espírito Santo promovia uma democratização dos carismas e um novo senso de valor e utilidade na expansão do Reino, pois toda esperança de solução ou resposta não dependia de qualquer outra pessoa ou preparo, a não ser a intervenção poderosa de Deus na realidade humana. Isso se daria pela busca de

uma santificação marcada pelo moralismo pessoal muito rigoroso, fundamentalismo teológico e literalista e uma espécie de anteintelectual e conseqüente falta de preparo formal dos pastores.

Essas características os isolaram dos outros grupos cristãos, quer sejam de cunho evangélico ou católico. Mas, ao mesmo tempo, permitiu desenvolver uma eclesiologia mais próxima da realidade brasileira (Deiros, P., 2007, p. 10).

Para que possamos perceber o impacto do pentecostalismo na eclesiologia brasileira, faz-se necessário que aprofundemos a nossa compreensão desse fenômeno. Para tanto, dentro deste artigo nos ateremos à história dessa tradição evangélica no contexto da cidade de Curitiba.

Através do estudo desse caso, poderemos perceber como a explosão do ministério leigo, a democratização do carisma, a percepção das necessidades do contexto e o senso de pertença afetaram a maneira de ser dos evangélicos e provocaram mudanças na Igreja Católica através da Renovação Católica Carismática, como uma tentativa de competir com a força de persuasão e conversão desse movimento.

A história da Assembléia de Deus em Curitiba inicia-se de modo diverso dos grupos evangélicos de missão. Não é um missionário Americano que chega à cidade, mas um imigrante polonês, leigo, residente em Petrópolis, RJ, que se diz movido pelo Espírito Santo para conhecer a cidade. Bruno Skolimowski chega a Curitiba em 19 de outubro de 1928. Ao percorrer a cidade, descobre que não há qualquer outro grupo pentecostal nela. A colônia polonesa era grande e desejosa de líderes espirituais que pudessem falar a sua língua e, além deles, muitos outros imigrantes. (Conde, 2006).

Apesar de ser um homem simples, era capaz de falar várias outras línguas, como o italiano, alemão, ucraniano e o português. Isso o colocava em contato com quase todas as grandes levas de imigrantes da cidade, além do povo de fala portuguesa.

Sob esse prisma, ele parecia ser o obreiro ideal para uma Curitiba multinacional e que não havia ainda encontrado um elemento que pudesse unir a alma de tantos povos diferentes, pois, até então, a fé estava profundamente ligada à cultura que se havia deixado além mar.

Da sua chegada até fins de março de 1929, quando sua família chega à cidade, ele coopera com a Igreja Congregacional, mas logo problemas surgem, pois começa a pregar a doutrina distintiva do grupo, o Batismo com o Espírito Santo, aos membros daquela igreja. Alguns deles aderem à nova doutrina e se unem a Skolimowski nas reuniões de oração em sua casa e na evangelização das colônias (“Assembléia de Deus

em Curitiba,” 2008). Em outubro de 1929 a igreja foi registrada, celebrando cultos em português e nas línguas das etnias, em horários diferentes. Tornou-se uma igreja multinacional, onde era possível ouvir-se pessoas orando em português, alemão, italiano, ucraniano e polonês (Conde , 2006).

A pregação estava focada no poder de Deus e não apenas em uma apologética, ainda que esta também estivesse presente. A oração era a marca registrada da comunidade. Mas o impacto maior eram as curas que aconteciam, não como uma expressão de campanha religiosa, mas como fruto de uma piedade de fé que se demonstrava pelas manifestações do poder de Deus. Quando isso acontecia, famílias inteiras se convertiam.

Em 1939, quando o Pastor Skolimowski deixa a Igreja, esta já contava com 200 membros; em 1962, 1800; em 1979, 23000 (Conde, 2006) e hoje tem cerca de 100.000 membros. O maior desenvolvimento se dá durante o ministério do Pr. José Pimentel de Carvalho (1962---) (“Pr José Pimentel de Carvalho: Dedicção à Obra Divina,” 2008).

O movimento religioso produzido pela Igreja AD de Curitiba mostrou uma capacidade de ajudar a cidade a descobrir a sua identidade multicultural, encontrando maneiras de expressar esse seu caráter com tolerância, respeito e apreciação. É provável que a prática da glossolalia (o falar línguas estáticas e estranhas), prática pentecostal, que se confundia com as várias línguas estrangeiras pronunciadas nas orações, tenha ajudado nesse processo.

Outro aspecto interessante era o fato de que tiveram de construir uma liturgia que pudesse também ser multicultural e, ao mesmo tempo, que permitisse liberdade às várias manifestações carismáticas. Assim, ela precisava possuir a informalidade brasileira, os coros e a intensa religiosidade polonesa, os metais alemães, a festividade e espontaneidade italiana, o sentimentalismo russo, entre outras coisas.

A fé era uma expressão profundamente relacional. Primeiro com Deus e, depois, com os irmãos. A casa era o lugar da oração, não somente da família, mas de todos os vizinhos e irmãos. A piedade, um estilo de vida e a ministração das bênçãos de Deus, obra de todos, pela democratização dos carismas. Assim, essa comunidade passou a ter caracterização do Curitibano do futuro, que seria fruto do caldeamento de tantas etnias diferentes.

A influência não se dava pela escola, ou pelos grupos filosóficos, mas pela capacidade de encontrar unidade, amor e esperança em um Deus que deixava de ser expressão exclusiva da cultura ou nação e podia ser experimentado transculturalmente.

2.4 Neopentecostalismo

A partir dos anos 1980, surge no contexto latino-americano, o neopentecostalismo, também conhecido como protestantismo popular, desenvolvendo uma nova maneira de ser protestante.

A teologia desse movimento reflete o fundamentalismo individualista e o arminianismo pentecostal, com ênfase no emocional e místico, acompanhado de um movimento de cura e prosperidade financeira, tendo, também, facilidade a desenvolver matizes de sincretismo religioso, com as crenças tradicionais do contexto.

Outro elemento teológico preponderante é o dualismo expresso no conceito de batalha espiritual, onde a vivência da fé se expressa em um confronto cômico e místico com as forças demoníacas, em que a oração, a pregação e o culto representam uma verdadeira confrontação com as forças das trevas, comprovadas pelas manifestações dramáticas de exorcismo.

Os cultos são verdadeiras epifanias e manifestações de vitória diante dos obstáculos, e representam uma fé voltada para o cotidiano na cidade, desenvolvendo uma flexibilidade de espírito diante das situações contraditórias da vida ou das relações interpessoais conflitivas (Deiros, 2007).

A liturgia que o movimento desenvolve tem o seu foco na presença de Deus, que é esperada como uma erupção de poder no meio do povo. Nesse sentido, não se fala a respeito de Deus, mas com o Deus todo poderoso, que se revela em seu meio, dando-se liberdade para manifestações de alegria, expressão corporal e música no estilo popular latino-americano. As reuniões são massivas e se dão em lugares amplos, claros, com os efeitos de luzes cênicas e, em alguns casos, com comida, dando ao culto um caráter de uma grande festa ao estilo latino-americano, refletindo de modo adequado a cultura e a linguagem do povo.

Quanto à eclesiologia, o movimento é bastante flexível e dependente da figura de um líder carismático e autoritário. Ao mesmo tempo, são autênticas comunidades do Espírito, mais que do conhecimento, em que os leigos, através das manifestações dos dons carismáticos e ministérios, vivem um compartilhamento do poder, havendo, assim, abertura para o novo, tanto em termos de liturgia, quanto de práticas, demonstrando, também, certo repúdio à religião institucionalizada.

Alguns estudiosos entendem que o movimento surge como resultado da incapacidade das igrejas tradicionais em acomodar em seu seio classes sociais

diferentes, bem como, uma inadequação entre a prática cristã e as necessidades dos grupos populares dentro das congregações. (Deiros, P. , 2007)

Há uma mudança também no conceito de pregação, em que ocorre uma recuperação simbólica do discurso. No protestantismo tradicional, a verdade é uma elaboração lógica e as pessoas precisam ser convencidas a respeito da verdade religiosa, mas no protestantismo popular, o arranjo do discurso é simples e mágico, no sentido de que as palavras por si mesmas têm poder. Por isso, ele não é elaborado, mas repetitivo e testemunhal.

A verdade se vive através dos eventos testemunhais e visíveis. A verdade é fática e não demonstrativa, e a liturgia toma caráter dramático. A fé não se pensa: atua-se! E o grande púlpito desse movimento é a mídia eletrônica (Deiros, P., 2007).

Apesar do crescimento explosivo especialmente entre as classes mais baixas, tem demonstrado algumas fraquezas perigosas para as gerações futuras, tais como: uma evangelização forte, mas tremendamente superficial em termos dos valores norteadores da fé, provocando uma debilidade ética, falta de líderes preparados, isolamento eclesial, caudilhismo carismático e práticas que se distanciam da visão neotestamentária da fé.

Referências Bibliográficas

2000_AED_População Residente por Religião em Curitiba.pdf (Objeto application/pdf). ([s.d.]). Recuperado Junho 5, 2008, de http://ippucnet.ippuc.org.br/Bancodedados/Curitibaemdados/anexos/2000_AED_Popula%E7%E3o%20Residente%20por%20Religi%E3o%20em%20Curitiba.pdf.

Ariclê Vechia. ([s.d.]). A ESCOLA ALEMÃ DE CURITIBA E A GERMANIDADE: 1867-1889. PPGED - Universidade Tuiuti do Paraná. Recuperado Maio 2, 2008, de <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/ARICLE%20VECHIAescola%20alem%C3%A3%20reserva.doc>.

Arturo Piedra, S. R. (2003). *Hacia donde va el protestantismo* (1º ed., p. 125). Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

As diferentes fases da imigração alemã no Brasil | Alemanha | Deutsche Welle | 10.05.2004. ([s.d.]). Recuperado Maio 17, 2008, de http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1195367_page_1,00.html.

Assembléia de Deus em Curitiba. (2008, Agosto 7). Recuperado Dezembro 18, 2008, de <http://www.assembleiadedeus.org.br/portal/historia.php?id=21>.

TEOLOGIA & ESPIRITUALIDADE - Revista Eletrônica de Teologia da Faculdade Cristã de Curitiba - Número 1/ 2012.

Barro, A. C. (1993). *Orlando Enrique Costas: A Mission Theologian on the way and at the crosroads*. Tese de Doutorado , Fuller Seminary.

Boff, L. (1981). *Igreja, Carisma e Poder* (3 ed., p. 249). Petrópolis: Vozes.

Bonino, J. M. (1995). *ROSTROS DEL PROTESTANTISMO LATINOAMERICANO* (p. 167). Buenos Aires: Nueva Creación.

Capelari, M. A. (2001). *Sob o Olhar da Razão: As Religiões não Católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900-2000)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo - USP.

Conde , E. (2006). Assembléia de Deus em Curitiba . Recuperado Junho 6, 2008, de <http://www.assembleiadedeus.org.br/portal/historia.php?id=21>.

Conde, E. ([s.d.]). *História das Assembléias de Deus no Brasil* (1º ed., p. 312). Rio de Janeiro: CPAD.

COSTAS, O. E. (1989). *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*. Grand Rapids, Michigan: Erdmans Publishing Co.

Costas, O. E. (1982, Setembro). Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia. *Revista Mision*, p.12-15.

Deiros, P. . (2007). Apontamentos de Classe. TH10DeirosHistoria, (p. 10). Lima, Perú.

Deiros, P. A., & Mraida, C. (1994). *Latinoamérica en LLamas : Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos* (p. 287). Miami, FL: Editorial Caribe.

Dussel, E. (1984). Ética de la liberación: hipótesis fundamentales”. *Revista Concillium*, Vol 192.

Dussel, E. (1986). *História da Igreja Latino- Americana* (2 ed., p. 102). Colômbia: Paulus.

Dussel, E. (1995). *TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO* (1º ed., p. 120). Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda.

Engen, C. E. V. (2007). Perspectivas Bíblicas de la Misión Dei y El Papel del Pueblo de Dios. Londrina.

ESCOBAR, Samuel. (1999). “Protestantismo Popular y Misiología Católica”. In *Tiempo de Misión: América Latina y la misión cristiana hoy*, Colección Horizontes (Primeira Edição., pp. 84 – 96). Ediciones Clara – Semilla.

Gonzalez, J. L. (2006). *Teologia Liberadora* (1º ed., p. 279). Buenos Aires: Kairós.

Igrejas Pentecostais no Brasil. ([s.d.]). . Recuperado Dezembro 18, 2008, de http://www.iprb.org.br/artigos/textos/art51_100/art80.htm.

TEOLOGIA & ESPIRITUALIDADE - Revista Eletrônica de Teologia da Faculdade Cristã de Curitiba - Número 1/ 2012.

Igrejas Pentecostais no Brasil. ([s.d.]). . Recuperado Dezembro 18, 2008, de http://www.iprb.org.br/artigos/textos/art51_100/art80.htm.

IMIGRAÇÃO em Curitiba. ([s.d.]). . Recuperado Maio 18, 2008, de <http://www.curitiba.pr.gov.br/Cidade/Imigra/index.html>.

J. Beozzo, O. M. (1981). *História da Teologia na América Latina* (1º ed., p. 197). São Paulo: Paulinas.

Küng, H. (1975). *La Iglesia*. Barcelona .

LAURI EMILIO WIRTH. (2005, Novembro). Protestantismo brasileiro de rito luterano. *Revista USP*, 67(Religiosidade no Brasil), 68-77.

Lopes , C. M. ([s.d.]). Elementos para a construção de uma “eclesiologia de baixo” — Universidade Metodista de São Paulo. *Caminhando*, 17(Eclesiologia ; teologia latino-americana ; eclesiologia “de baixo”). Recuperado Dezembro 22, 2008, de <http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-17/elementos-para-a-construcao-de-uma-201eclesiologia-de-baixo201d>.

Mello, J. I. S. ([s.d.]). Evangélica. Recuperado Dezembro 24, 2008, de http://www.evangelica.com.br/Artigos/artigos.info.asp?tp=511&sg=0&form_search=&pg=4&id=3871.

Melonio, E. (1999, Junho). O movimento da Renovação Católica Carismática (RCC) :A falsa propaganda do Ecumenismo Pentecostal. *Revista Defesa da Fé* , 24(Renovação Católica Carismática). Recuperado de www.icp.com.br.

MIGUEZ BONINO, José. (1995). Un Rostro Étnico del Protestantismo Latinoamericano”. In *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (pp. 81-104). Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. Cátedra Carnahan 1993: Ediciones Nueva Creación. Buenos Aires - Grand Rapids y William B. Eerdmans Publishing Company.

Moltmann, J. (1978). *La Iglesia: ,Fuerza Del Espiritu Hacia una eclesiologia mesianica* (p. 425). Salamanca, ES: Ediciones Sigueme.

Mudança de paradigma - Cristocentrismo versus mariocentrismo na renovação carismática. ([s.d.]). . Recuperado Dezembro 23, 2008, de <http://www.icp.com.br/68materia2.asp>.

O Protestantismo Brasileiro no Período Republicano. ([s.d.]). . Recuperado Julho 12, 2008, de http://www.thirdmill.org/files/portuguese/60307~11_1_01_10-16-52_AM~O_Protestantismo_Brasileiro_no_Per%3%ADodo_Republicano.html.

O Protestantismo e os Valores Éticos. ([s.d.]). . Recuperado Julho 12, 2008, de <http://www.hottopos.com/mirand15/gabriele.htm>.

Padilla, C. R. ([s.d.]). En busca de una eclesiología latinoamericana. Recuperado Dezembro 17, 2008, de <http://www.kairos.org.ar/articuloderevistaiym.php?ID=1024>.

TEOLOGIA & ESPIRITUALIDADE - Revista Eletrônica de Teologia da Faculdade Cristã de Curitiba - Número 1/ 2012.

Padilla, Carlos René (Org.). (2004). *Teologia evangelica para el contexto latioamericano: Ensayos en honor al Dr. Emilio A. Nunez* (1º ed., p. 352). Ediciones Kairos.

Portal Mackenzie: O Protestantismo Brasileiro no Período Republicano. ([s.d.]). . Recuperado Julho 12, 2008, de <http://www4.mackenzie.com.br/7071.html>.

Portal Mackenzie: O PROTESTANTISMO NORTE-AMERICANO: SÉCULOS 17 A 19. ([s.d.]). . Recuperado Julho 12, 2008, de <http://www4.mackenzie.com.br/7111.html>.

Pr José Pimentel de Carvalho: Dedicção à Obra Divina. (2008, Fevereiro 26). . Recuperado Dezembro 18, 2008, de <http://www.assembleiadedeus.org.br/portal/historia.php?id=20>.

Quiroz, Á. M. (1983). *Eclesiologia en la Teologia de la Liberación* . Salamanca, ES: Ediciones Sígueme.

Recuperando o Passado para entendermos o futuro: Entrevista com Professor Igor Chimyz , por Eduardo Werneck Ribeiro "SABER ACADÊMICO" .Revista acadêmica da FAPEPE. ([s.d.]). . Recuperado Maio 28, 2008, de <http://www.uniesp.edu.br/revista3/publi-entrevista2.php?codigo=1>.

René E. Gertz. ([s.d.]). OS LUTERANOS NO BRASIL. Recuperado Maio 18, 2008, de <http://www.revistas.uepg.br/index.php?journal=rhr&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=56&path%5B%5D=115>.

Retratos das Religiões no Brasil - Impacto de Mídia. ([s.d.]). . Recuperado Fevereiro 18, 2008, de http://www.fgv.br/ibre/cps/pesquisas/impacto_2005/Rel.Impacto_midia_NOVO.htm.

Revista Brasileira de Estudos de População - Reconstituting families and determining differences: the potentialities of this methodology for the study of ethnic groups. ([s.d.]). . Recuperado Maio 17, 2008, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982007000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.

Revista Brasileira de Estudos de População - Reconstituting families and determining differences: the potentialities of this methodology for the study of ethnic groups. ([s.d.]). . Recuperado Junho 3, 2008, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982007000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=en.

Rodrigo Carneiro dos Santos. (2003, 19T00:24:57Z 2). Os luteranos no Brasil. Recuperado Agosto 16, 2008, de <file:///C:/Users/Paschoal%20Piragine%20Jr/Desktop/Sem%20titulo.htm>.

Roldán, A. F. (2003). ¿Existe una eclesiología latinoamericana? Material exclusivo para la materia Eclesiología. Fiet 2005.

TEOLOGIA & ESPIRITUALIDADE - Revista Eletrônica de Teologia da Faculdade Cristã de Curitiba - Número 1/ 2012.

Roldan_Alberto.pdf (Objeto application/pdf). ([s.d.]). . Recuperado Julho 12, 2008, de http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_VI_2001_/Roldan_Alberto.pdf.

Seyferth, G. ([s.d.]). A Colonização Alemã no Brasil: Etni-Cidade e Conflito. *Etni-Cidade A cidade Multi-Étnica* . Recuperado Maio 18, 2008, de http://www.etnicidade.net/colonizacao_alema.htm.

Silva, G. D. (2006). *Encontro de mundos: o imaginário colonial brasileiro refletido no sermões do padre Antônio Vieira* (p. 160). Canoas , RS : Editora da ULBRA. Recuperado de <http://www.editoradaulbra.com.br/>.

Snyder, H. (1983). *La Comunidad del Rey* (p. 249). Miami, Fl: Editorial Caribe.

Snyder, H. (1997). *Vinho Novo, Odres Novos* (p. 252). São Paulo: ABU.

Snyder, H. (2000). Uma comunidade viva. In *Fundamentos da Teologia Cristã* (p. 21). São Paulo: Editora Vida.

Stefano, G. ([s.d.]). Os Pentecostais, neopentecostais e carismáticos. Recuperado Dezembro 18, 2008, de <http://solascriptura-tt.org/Seitas/Pentecostalismo/PentecostaisNeoPCarismaticos-GilbertoStefano.htm>.

STEIL, C. A. (1997). *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas.

Toni Vidal Jochem. (2002). Imigração Alemã: A FORMAÇÃO DA COLÔNIA ALEMÃ TERESÓPOLIS E A ATUAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA. Recuperado Maio 17, 2008, de http://www.tonijochem.com.br/formacao_teresopolis.htm.

Vedoato, F. L., & Status, R. (2000). *HISTÓRIA DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL DE CURITIBA*. Monografia de Bacharelado, Faculdade Teológica Sul Americana.

Villamil, E. (2007). El Portal del Hijo Pródigo: Eclesiología Analéctica y Genesiana: dos retratos teológicos pertinentes para una intelección eclesiológica protestante de la liberación. Recuperado Dezembro 17, 2008, de <http://teoloax.blogspot.com/2007/12/eclesiologa-analectica-y-genesiana-dos.html>.

WILLEMS, E. (1980). *A aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil* (2 ed.). São Paulo: Nacional.

Zulian, R. W., & Pereira, D. (2006). Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização. *Revista de História Regional*, 11, 71-92.