

Resistência ou adequação? Um estudo sobre o metodismo carioca e as influências do neopentecostalismo

GERSON LOURENÇO PEREIRA*

Resumo

O presente artigo procura compartilhar os influxos do movimento neopentecostal sobre a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro, ramo representativo do Protestantismo Histórico de Missão em todo o País. Tais influências revelam elementos díspares da sua ortodoxia, bem como a busca pela adequação ao campo religioso configurado no Brasil.

Palavras-Chave: Campo religioso brasileiro; Metodismo; Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro; Neopentecostalismo.

Abstract

This article seeks to share the influences of the neo-pentecostal movement on the Methodist Church in the city of Rio de Janeiro, a branch representative of Historical Mission Protestantism throughout the country. These influences reveal disparate elements of its orthodoxy, as well as the search for adaptation to the field religious faith in Brazil.

Key words: Brazilian religious field; Methodism; Methodist Church in the city of Rio de Janeiro; Neopentecostalism.



* **GERSON LOURENÇO PEREIRA** é Doutor em Teologia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, licenciado em Ensino Religioso pelo Instituto Universitário Cândido Mendes e professor de Ensino Religioso no magistério da Rede de Ensino do Município de São João de Meriti.

Introdução

Começo este artigo lembrado, em linhas gerais, da forma como Peter Berger (1929-2017) concebeu a Religião: um dos principais instrumentos de legitimação da ordem social. No cumprimento dessa função legitimadora, ele introduz o conceito de *plausibilidade*, ou seja, para a *cosmificação* da realidade é necessária a manutenção de sua validade por uma comunidade específica. O sistema religioso particular, nesse afã, mantém o monopólio dentro das estruturas de plausibilidade (BERGER, 1985).

Contudo, ainda na perspectiva bergeriana, quando a Religião deixa de monopolizar a explicação da realidade, passa a competir como outras concepções não religiosas. Tal competição insere a Religião em um estado de concorrência mercadológica. Dessa forma, as instituições religiosas são hoje em dia verdadeiras agências de mercado, transformando as tradições religiosas milenares em comodidades de consumo.

Outra contribuição importante para o estudo do fenômeno religioso na atualidade foi prestada por Pierre Bourdieu (1930-2002). Retomando a discussão em torno da função social da Religião, tematizada de forma crítica por Marx e estabilizadora por Durkheim, para Bourdieu a Religião assume o papel simbólico de ordenar a sociedade em perspectiva transcendente, unindo a produção humana ao caráter sagrado. Ele introduz o conceito de **campo religioso**, ou seja, um microcosmo incluído no macro que pressupõe um sistema estruturado de posições em que os agentes/atores sociais ocupam os espaços e se posicionam em conflito (BOURDIEU, 2007).

O **campo religioso** é constituído a partir da necessidade da moralização e sistematização das crenças religiosas. Sua função específica é a de satisfazer o interesse religioso dos leigos, composto dos agentes religiosos (especialistas) que demandam os bens de salvação, o **capital religioso**. Assim, o poder religioso é considerado como um produto das relações entre os agentes religiosos e leigos (BOURDIEU, 2007).

Berger e Bourdieu auxiliam no propósito deste artigo, uma vez sendo possível considerar a Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro como um segmento inserido na lógica da concorrência (Berger), bem como no campo religioso na relação de conflito com outros agentes e tradições (Bourdieu). Sendo assim, pretendo apresentar nesta reflexão parte do estudo sobre a práxis pastoral de tal denominação histórica, estabelecida no contexto carioca, tematizada em tese defendida por mim no ano de 2014 (PEREIRA, 2014), que revelou uma tensão interna pelos influxos sofridos pelo movimento neopentecostal.

Ao longo dos meses de fevereiro, março e abril de 2013 empreendi uma pesquisa junto a amostra de três igrejas (paróquias) da denominação, localizadas em bairros no subúrbio e Zona Norte da cidade, a saber: Rio da Prata (Bangu), Cascadura e Vila Isabel. Esse empreendimento permitiu que fosse confirmada a suspeita de uma desarmonia entre a “ortodoxia” metodista com o modelo eclesial “carismático” incorporado nas comunidades, influenciado pelo neopentecostalismo, marcado primordialmente por um tipo de religiosidade individualista e intimista, de alcance massivo.

Atingindo uma proporção hegemônica, como estratégia tácita de alocação no campo religioso atual para firmar-se

como concorrente no mercado da fé, o referido modelo vem conduzindo as comunidades à adoção de práticas distorcidas daquelas observadas pelo metodismo “ortodoxo” sustentadas pela teologia legada por sua tradição. O objetivo neste espaço é destacar, na forma como o metodismo exerce atualmente sua práxis pastoral vigente no referido contexto, precisamente o conflito, decorrente da desarmonia mencionada entre o paradigma “ortodoxo” e “carismático”, que evidencia a tensão entre a adequação deste; e a resistência daquele.

Seguindo a tipologia epistemológica de Hilton Japiassu (1975), a partir da abordagem pastoral particular a respeito do metodismo carioca, intento prestar uma modesta contribuição para o estudo específico do protestantismo no Brasil e o da nossa religiosidade pátria, em termos gerais.

Caminhando na direção proposta, conduzirei o artigo seguindo três passos. Primeiro passo: apresentarei o campo religioso brasileiro, a trajetória do metodismo no Brasil, chamando a atenção para sua relação com as matrizes cultural e religiosa e sua representação na cidade do Rio de Janeiro. Segundo passo: destacarei os aspectos do neopentecostalismo que provocam o conflito intraeclesial no metodismo. Terceiro passo: demonstrarei a práxis pastoral vigente no metodismo carioca na atualidade, produto do conflito interno.

1. Campo religioso brasileiro: matriz religiosa, panorama protestante e metodismo no Rio de Janeiro

Analisar o campo religioso brasileiro demanda que seja levado em consideração o tema da matriz religiosa brasileira. Abordá-lo implica na referência a um aspecto da cultura pátria

que, por si mesmo, traz alguns traços peculiares que o distingue fundamentalmente de outros referenciais culturais. Existe um *ethos* propriamente brasileiro, conforme observa Roberto DaMatta (1998):

Sei, então, que sou brasileiro e não norte-americano, porque gosto de comer feijoada e não hambúrguer (...); porque sei que não existe jamais um ‘não’ diante de situações formais e que todas admitem um ‘jeitinho’ pela relação pessoal e pela amizade; porque entendo que ficar malandramente ‘em cima do muro’ é algo honesto, necessário e prático no caso do meu sistema; porque acredito em santos e também nos orixás africanos... (DAMATTA, p. 16-17).

DaMatta ainda aponta, como parte indissociável dessa identidade, também as formas variadas de religiosidade, nas quais “há uma densa ênfase na relação entre este mundo e o outro, de modo que a domesticação da morte e do tempo é elemento fundamental em todas essas variedades ou jeitos de se chegar a Deus” (DAMATTA, p. 114).

Esse condicionante cultural, caracterizado fortemente pela mistura de costumes, bem como pela mística e pela religiosidade difusa, compõe uma matriz religiosa sincrética permeada por símbolos mágicos que povoam o imaginário da maioria dos brasileiros. Trata-se aqui de religiosidade não institucionalizada, sem um sistema doutrinário-ético sistematizado, dizendo respeito à prática religiosa popular.

José Bittencourt Filho (2003) propõe um conceito de matriz religiosa não como “categoria de definição”, sendo antes objeto de estudo. Segundo o autor, essa matriz traduz um processo multissecular que amalgamou uma complexa interação de ideias e símbolos religiosos, que formou a mentalidade religiosa média

dos brasileiros. Essa matriz é a base em que qualquer empreendimento religioso, que quiser ser bem-sucedido, deverá corresponder (BITTENCOURT, p. 40-41).

Na composição da matriz religiosa brasileira alguns elementos se fundiram ao longo do tempo. Percorrendo o itinerário da história da formação da nacionalidade brasileira, José Bittencourt Filho (2005) destaca o catolicismo ibérico e a magia europeia, por ocasião da chegada dos colonizadores no século XVI que logo se entrecruzaram com a religiosidade indígena autóctone; a influência e o sincretismo subsequentes das religiões de origem africanas; e, no século XIX, a chegada do espiritismo europeu e influxos do catolicismo romano (PASSOS, 2005, p. 19-45).

A conjunção desses elementos cunhou uma religiosidade matricial no encontro de duas perspectivas distintas: a visão calcada na sacramentalidade da natureza, interiorizada pelas mentalidades indígena e africana, crendo-se na existência de espíritos regentes das forças naturais; e a perspectiva abstrata e transcendental, típica do catolicismo ibérico, profundamente simbólico que se utiliza dos símbolos, não tão somente como mediação, mas agregando-lhes valores sacramentais ou mágicos (BITTENCOURT, 2003, p. 41-49).

Por essa razão, constitutivamente o brasileiro é em resumo pessoa de fé, crente, que se firma na confiança da concretização de mudanças positivas na vida. Em se tratando de filiação a alguma instituição religiosa, o fará na medida em que tal segmento lhe for conveniente e benfazejo. Quando deixar de sê-lo, transitará para outro.

A inserção do protestantismo no Brasil, no século XIX, marcado fortemente pelo

fundamentalismo e o pietismo (MENDONÇA; VELASQUES, 1990), não correspondeu à matriz religiosa que se seguiu amalgamando ao longo dos cinco séculos. O protestantismo antes resistiu, combateu e em alguns casos negou as manifestações culturais brasileiras, incluindo a religiosidade popular, tornando-se um segmento religioso sempre estigmatizado como minoritário. A forma assumida pelo protestantismo no Brasil através da mediação norte americana, influenciada pelo pietismo, pelo puritanismo e pelo fundamentalismo, firmou uma religiosidade simbolicamente empobrecida e de traços pastorais característicos.

Um traço diz respeito à sua antropologia. A pessoa fiel é aquela peregrina que anseia pelo celeste porvir, que caminha rumo ao céu adentrando a porta estreita que significa a renúncia e abnegação dos prazeres do mundo (ALVES, 2004, p. 41). Uma antropologia baseada numa cosmovisão dualista de negação do corpo, do mundo e da sociedade com forte acento na regulação moral que influenciam o sectarismo e ascetismo (ALVES, 1979).

Outro traço dessa identidade pastoral diz respeito a uma série de crenças alimentadas pelo fundamentalismo. Tais práticas se expressam pela preferência exagerada das profecias bíblicas, pelo abandono relativo dos demais elementos constitutivos da práxis cristã, pela expectativa da volta de Cristo (*parusia*), pelo dogmatismo, desconfiança com a ciência e intolerância com outros referenciais religiosos (MENDONÇA, VELASQUES, 1990, p. 141).

No âmbito da liturgia, a principal evidência dessa identidade pastoral é a centralidade na pregação que aloca no plano secundário os demais elementos

litúrgicos, como os símbolos cristãos, as orações, hinos e testemunhos.

Somados à centralidade na pregação despontam outros elementos característicos: a estratificação da linguagem dualista do puritanismo e pietismo dos séculos XVII e XVIII; de maneira tácita e inconsciente, o serviço à dominação cultural norte-americana que, além do *ethos* cultural, incorporou elementos da ideologia do “Destino Manifesto”¹, advogando no culto completa separação entre a Igreja e o mundo; e a laicização, ou seja, a presidência litúrgica e pregação não sendo funções exclusivamente dos clérigos (MENDONÇA; VELASQUES, 1990, p. 159-166).

Um último traço dessa identidade pastoral é a ênfase no incentivo e insistência à conversão e santificação dos indivíduos, que reforça o proselitismo e a manutenção da dimensão institucional. Nesse sentido o culto protestante brasileiro foi celebrado de forma fixista e estática.

A relação do protestantismo histórico de missão com a religiosidade matricial brasileira foi conflitante e tensa. Os condicionantes culturais cunhados por esse protestantismo criaram uma mentalidade evangélica de negação da cultura e religiosidade no país. Tais condicionantes (juntamente com o do protestantismo histórico de imigração) também formataram um sistema religioso, no qual se inseriram fundamentalmente todos os empreendimentos religiosos anteriores à chegada do pentecostalismo.

O que foi afirmado acima não nega as variações no protestantismo brasileiro. Contudo, tais variações são muito mais denominacionais e pontuais. É óbvio que elas são importantes, pois ajudam a configurar o cenário no qual se estabelece a primeira prática pastoral metodista no Brasil, como será visto a seguir.

Figurando como parte do protestantismo de missão, a Igreja Metodista se instalou no Brasil procedente dos EUA. Impulsionado pela denominada “Era das Missões” e sustentado pelo ímpeto expansionista (evangelizador) que trouxe, o metodismo que se inseriu no Brasil se apresentou com traços díspares de sua essência original.

Em 1868 o Rev. J.J. Ranson aporta no Rio de Janeiro, capital do Império, enviado pela Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal e apoiado no Brasil por políticos liberais com aspirações republicanas, intelectuais e pela Maçonaria. A estratégia e ação missionárias metodistas, nos anos que se seguiram à chegada de Ranson, não se restringiram à evangelização através da formação de comunidades cristãs. Uma vez integrando o projeto pedagógico do “Homem Comum” o metodismo no Brasil cooperou, mais tarde, com a fundação de colégios destinados à formação das elites (SALVADOR, 2004).

Fundamentalmente pietista e herdeira do programa missionário norte americano, a Igreja Metodista é um dos berços do liberalismo com quem corrobora na defesa dos valores do indivíduo como a liberdade, o trabalho e o progresso e, ao

empréstimo de capital aos países do Terceiro Mundo gerando a dependência econômica, extermínio de povos nativos, intervenções em áreas de conflito mundial ao longo dos dois séculos.

¹ Esta concepção está baseada na convicção do chamado divino dos Estados Unidos da América para o comando mundial. Tal crença alimentou o expansionismo norte americano, a partir do século XIX, através das empresas missionárias, campanhas militares, propaganda ideológica,

mesmo tempo que propaga o intimismo religioso clássico no protestantismo de missão, agregado ao antiecumenismo e à cosmovisão dualista já mencionada. Esse é o perfil do metodismo no Brasil, mesmo após a autonomia decretada em setembro de 1930, que desvinculou a Igreja Brasileira da Igreja Metodista Episcopal dos EUA (REILY, 1981).

Nas décadas que se seguiram após a autonomia, a Igreja Metodista foi uma das atrizes na saga ou na “aventura protestante” (BITTENCOURT, 2003, p. 83-128) da configuração de um protestantismo autóctone e afinado com as necessidades e desafios da sociedade brasileira, que se posicionasse diferenciadamente da ideologia desenvolvimentista e liberal no Continente Latino-Americano.

Nas décadas de 1970 e 1980, a Igreja Metodista no Brasil buscou, em termos institucionais, mudar seus paradigmas conservadores notadamente através dos Planos Quadrienais (o primeiro 1974-1978; o segundo 1978-1982), se utilizando dos referenciais teológicos mediados pelas ciências sociais; e com a aprovação do Plano para a vida e Missão da Igreja (Concílio Geral de 1982), estabelecido como plataforma pastoral da Igreja Metodista, influenciado pelos referenciais teóricos da Teologia da Libertação e estruturado pelo método ver-julgar-agir. (CASTRO; CUNHA, 2001; RIBEIRO; LOPES, 2002)

Em termos pastorais, o investimento na mudança de paradigma não foi bem-

sucedido. O “Plano para a Vida e Missão” não foi plenamente incorporado na realidade eclesial metodista que, por ocasião da aprovação, a Igreja se apresentava dividida em duas alas distintas: conservadores e progressistas. Paralelamente, nesse período fortalecia o movimento carismático cuja presença no Concílio Geral fora ínfima.

A Igreja Metodista, até o ano de 2013, estava organizada no Brasil em sete regiões eclesiásticas², e duas regiões missionárias (Norte e Nordeste). Conforme visto anteriormente, ela se estabelece na cidade do Rio de Janeiro imediatamente à sua chegada ao País. Sua primeira expressão pastoral possui as mesmas características legadas pela matriz protestante histórica. Razão pela qual o metodismo presente na cidade do Rio de Janeiro integra a Primeira Região Eclesiástica (por ser a primeira organizada em terras brasileiras). Conforme a divisão eclesiástica da Igreja Metodista na Primeira Região, as igrejas na cidade do Rio de Janeiro se distribuíam em sete distritos, a saber: Distrito do Catete³; Distrito de Cascadura⁴; Distrito da Penha⁵; Distrito de Jacarepaguá⁶; Distrito de Realengo⁷;

² Até o presente momento a Sétima Região ainda não conta com um bispo. Tendo sido aprovada pela Primeira Região e promulgada pela COGEAM no final de 2013, a nova Região Eclesiástica corresponde ao Norte Fluminense, Região dos Lagos e Região Serrana do Estado do Rio de Janeiro.

³ Reunindo igrejas e campos missionários da zona sul e parte da zona norte da cidade.

⁴ Que agrega parte das igrejas e campos missionários na zona norte.

⁵ Que reúne as igrejas e campos missionários no subúrbio da Leopoldina e na zona Norte.

⁶ Agrupando as igrejas e campos missionários na zona oeste, da Barra da Tijuca a Jacarepaguá.

⁷ Reunindo as igrejas e campos missionários do bairro de Magalhães Bastos a Bangu, seguindo a linha férrea do ramal de Santa Cruz, na zona oeste.

Distrito de Campo Grande⁸; e Distrito de Santa Cruz⁹.

Na última década, a Igreja Metodista no Estado do Rio de Janeiro apresentou um crescimento numérico expressivo. Estimulada por esse crescimento, a Primeira Região definiu a meta de um milhão de membros através do discipulado em grupos pequenos, adotando assim uma metodologia recorrente em igrejas neopentecostais e movimentos de estímulo para o crescimento numérico, mantidos por organismos paraeclesiásticos¹⁰.

Por que um segmento religioso histórico faz a opção por tal método? O que a pesquisa indicou foi que a experiência de crescimento, por meio da adoção do receituário neopentecostal, reflete certa adequação aos influxos dessa expressão religiosa sobre o metodismo no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que evidencia sua participação na lógica mercadológica, visando a sua plausibilidade diante das ofertas do capital da fé (religioso) no cenário carioca.

Assim, feita a apresentação do campo religioso, no qual o metodismo carioca se insere, antes de demonstrar o resultado do conflito interno resultando em determinada práxis vigente, destacarei no que consiste a eficácia neopentecostal para o “sucesso religioso” que provoca e interpela, de forma particular, a Igreja Metodista no Rio de Janeiro.

⁸ Compreendendo as igrejas e campos missionários do bairro de Augusto de Vasconcelos ao bairro de Inhoaíba, seguindo a mesma linha férrea.

⁹ Reunindo as igrejas e campos missionários do bairro de Cosmos até o bairro de Santa Cruz.

¹⁰ A adoção dessa metodologia é confirmada pela apresentação da “visão” para a Igreja Metodista no Estado do Rio de Janeiro: “O Evangelho para cada pessoa, um grupo de discipulado em cada

2. As interpelações neopentecostais

Os primeiros missionários pentecostais chegaram ao Brasil em 1910. A história do pentecostalismo no Brasil pode ser tipologizada em três vertentes distintas, ou três ondas: **pentecostais da primeira onda; pentecostais da segunda onda; pentecostais da terceira onda** (ANTONIAZZI, 1994, p. 67-157; MARIANO, 2005, p. 23-47). Esse universo neopentecostal, em termos fenomenológicos, que a pesquisa passa a analisar.

O fenômeno neopentecostal (e suas influências) é complexo, uma vez considerada a profusão de denominações que florescem no cenário religioso brasileiro. Entretanto, as contribuições no campo da sociologia auxiliam no levantamento das características desse movimento e na compreensão de sua influência sobre o protestantismo de missão no país e, no caso desta pesquisa, sobre o movimento “carismático” metodista na cidade do Rio de Janeiro que está sendo estudado.

A religiosidade neopentecostal é o reflexo do conjunto de valores e crenças da matriz religiosa brasileira, menos dogmática, e essencialmente simbólica que também corresponde ao momento atual de grande profusão de manifestações de regresso ao sagrado, sem a intermediação das instituições religiosas tradicionais, valorizando a cultura do individualismo e do hedonismo. Este conjunto de valores e crenças manifesta-se na formatação

rua, uma igreja em cada bairro, 1 milhão de discípulos até 2014”; mantido como propósito no Planejamento de 2012-2021. A eficiência e eficácia da denominada “visão” de discipulado depende da ação do/a pastor/a. Na estrutura pretendida é definida uma hierarquização com fins funcionais, fortalecendo a ação do clérigo, além de propor uma forma eclesiológica distinta da organização em “Dons e Ministérios”, definido pelo XIV Concílio Geral em 1987.

teológica, comportamental e pastoral dos empreendimentos influenciados por este movimento. Segundo Ricardo Mariano (2005), são três os aspectos fundamentais que caracterizam o neopentecostalismo: “1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade” (MARIANO, p. 36).

Os empreendimentos neopentecostais oferecem uma proposta religiosa identificada sob três vertentes interdependentes: cura, exorcismo e prosperidade (MARIANO, 2005); somados à oferta constante de uma diversidade de bens simbólicos e investimento no coletivismo a despeito da formação de comunidade, bem ao modo da cultura de consumo do mercado total. Esta oferta de bens simbólicos denota a exploração sistemática da polissemia dos símbolos da religiosidade matricial (BITTENCOURT, 2003, p. 195-196).

Do ponto de vista da teologia pastoral, o neopentecostalismo é dualista. Todavia, a forma de dualismo que manifesta não enfatiza o caráter peregrino do fiel no mundo, tampouco se fundamenta na relação de negação e rejeição do mundo que reforçaria a expectativa escatológica e a *parusia* (segunda vinda de Jesus Cristo e o fim do mundo).

Rompendo com a concepção de uma igreja de crentes peregrinos que rejeitam o mundo, o neopentecostalismo antecipa o que antes era a expectativa do recebimento num reino futuro nos céus: a felicidade ou prosperidade.

No âmbito comportamental, o neopentecostalismo se distingue da rigidez moral dos pentecostalismos da primeira e da segunda onda, bem como

do protestantismo histórico de missão, caracterizando-se pela liberação de usos e costumes, ou seja, pela quebra de um estereótipo herdado do puritanismo e pietismo, procedentes da matriz protestante, de regulação do uso de determinadas vestimentas e de determinados hábitos culturais.

Não identifica nos códigos de normatização dos costumes, algo determinante para a santidade, como fora enfatizado no modelo “ortodoxo” do protestantismo de missão. Essa mudança comportamental vem estabelecendo uma “cultura *gospel*” (CUNHA, 2007), sobretudo nas igrejas neopentecostais de perfil mais jovial.

O efeito da “cultura *gospel*” é uma verdadeira revolução comportamental que, todavia, é muitas vezes estética e não ética. Mesmo que as cobranças não perpassem pela vestimenta ou determinados hábitos, há normativas transmitidas que são calcadas em princípios morais muitas vezes conservadores oriundos do puritanismo. Porém, a face neopentecostal, menos sisuda e mais jovial, corresponde a uma mentalidade libertada do medo e da culpa de praticar hábitos culturalmente questionáveis e reprováveis pelo modelo conservador (CUNHA, 2007, p. 206).

Finalmente, no âmbito litúrgico o culto neopentecostal apresenta elementos que exprimem e afirmam as concepções teológicas da “Batalha Espiritual” e da prosperidade. É também o espaço culto, das igrejas dessa vertente, o lugar da concretização do rompimento com os códigos estereotipados de santidade.

Um aspecto importante no culto neopentecostal é o ambiente acolhedor destinado aos frequentadores. Enquanto a rua é a representação do mal, conforme o sistema religioso matricial do brasileiro, o templo é o lugar do refúgio

e oferta das bênçãos de Deus. Dessa maneira a igreja é praticamente um meio de graça (sacramento) onde se fazem experiências extraordinárias de cura, solução de problemas financeiros e emocionais, bem como de libertação da opressão de demônios (CAMPOS, 1999; PASSOS, 2005, p. 151-183).

É comum a mediação simbólica com elementos comuns do cotidiano e da religiosidade popular que são resignificados para uma funcionalidade praticamente sacramental. O poder desses elementos é ordenado pela liderança da igreja que na maioria dos casos associa-os a campanhas e correntes que serão celebrados por um determinado período. Tão logo encerre o período da campanha ou corrente, aquele símbolo perde o seu “poder”.

Um culto neopentecostal não acontece sem aparatos e maquinários de suporte para os músicos e seus instrumentos. Há um espaço dedicado à música. O “louvor” é o elemento fundamental para a liberalização das emoções. Pelo poder da música os fiéis são enlevados na adoração a Deus, instigados a ofertar e “relaxados” para o acolhimento da Palavra. As pessoas responsáveis pela parte musical, denominadas de “levitas” ou ministras de louvor, estão abaixo da figura do pastor ou pastora na hierarquia das igrejas com esta ênfase e, em muitos casos, com produção fonográfica consagrada no mercado *gospel*, ou nicho de mercado evangélico¹¹.

Os fiéis são guiados por uma estrutura litúrgica em que constam momentos de

louvor, ofertório, testemunhos, pregação e apelo¹². Porém, ao contrário do que aparenta, tais manifestações de expressão livre não são a rigor espontâneas, correspondendo antes aos apelos persuasivos do dirigente da celebração.

Em certo sentido, para uma pessoa fiel, o culto neopentecostal reúne as possibilidades tangíveis de libertação. A tríplice base (cura, exorcismo e prosperidade) é frequentemente apresentada como um bem de troca que evidencia por um lado a lógica neoliberal de mercado, e por outro lado encerra a busca da pessoa fiel que não se sente atendida pelo “culto racional” do protestantismo histórico, e muito menos lhe é exigido o rompimento com a religiosidade matricial, aquela que integra a sua identidade cultural (BITTENCOURT, 2003, p. 193-206).

Dessa maneira, por exemplo, desenvolveu-se o modelo “carismático” do protestantismo de missão, dando ênfase ao louvor a adoração, à cura divina e à libertação, com um propósito mais funcional que celebrativo, mais de assistência individual que provedor de experiências comunitárias.

O fenômeno neopentecostal, uma vez destacadas as suas características, interpela outros segmentos no meio evangélico brasileiro, pela eficácia no alcance e obtenção numérica e numerária de adeptos. Dessa maneira firma-se no campo religioso brasileiro com destaque e influência.

¹¹ Destacam-se no chamado “mercado *gospel*” CD’s e DVD’s como os da série “Renascer *Praise*”, “Comunidade Evangélica da Zona Sul” e “Projeto Vida Nova de Irajá”, sendo alguns produzidos e distribuídos por gravadoras evangélicas tais como “MK”, liderada pela família Oliveira e “*Line Records*”, propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus.

¹² Trata-se de ações simbólicas de determinação da bênção ou tomada de posse que consiste em marchas de combate ao inimigo e posse de territórios, orações e imposição de mãos na direção do que se deseja conquistar, somadas a palavras de ordem como: “somos mais que vencedores”, “tome posse da vitória”.

Destacadas suas características, avanço rumo à conclusão deste artigo demonstrando como tal influência e interpelação neopentecostal resulta no conflito interno no metodismo carioca, resultando na práxis vigente.

3. Práxis vigente

Segundo a classificação de Freston (ANTONIAZZI, 1994, p.131-157), o contexto da terceira onda (ou neopentecostalismo) é carioca, distinto do contexto da segunda onda que é fundamentalmente paulista. O universo pesquisado se situa no mesmo contexto do florescimento do neopentecostalismo, indicando com isso um provável fator de influência sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro. Para o que empreendi, parece bastante plausível que a proximidade geográfica com as igrejas neopentecostais exerceu ulterior influência sobre o novo modelo do protestantismo de missão avaliado.

A práxis vigente da Igreja Metodista na cidade do Rio de Janeiro expressa bem a coexistência, nem sempre harmônica, dos modelos “ortodoxo” e “carismático”. O que demonstrarei a partir deste momento é a reação interna marcada pela tensão entre a resistência e a adequação aos influxos neopentecostais.

O crescimento já experimentado, agregado ao crescimento programado da Igreja Metodista na Primeira Região, tornou o metodismo no Rio de Janeiro um segmento, dentro do metodismo brasileiro, de significativa expressão e força política. Segundo o censo IBGE de 2010, os metodistas registram o número de 340 mil adeptos no Brasil (JACOB, 2013), localizados em sua maioria no estado do Rio de Janeiro (Primeira Região). Nesse universo, cerca de 75000 concentrava-se na cidade do Rio, sendo a maior representação em expressão numérica nos Concílios Gerais e

determinante nos processos de decisão da Igreja.

As igrejas metodistas da Primeira Região, em geral, e as cariocas, em particular, são pautadas por valores e atitudes que correspondem a desafios pastorais contidos no “Planejamento Estratégico – 2012-2021” (IGREJA METODISTA, 2011, p. 197), bem como noutros documentos normativos da Igreja Metodista no Brasil. Esse conjunto de valores e atitudes se inspira na “ortodoxia wesleyana” a ser verificada nos aspectos teológico e litúrgico das igrejas na cidade do Rio de Janeiro.

Atrelando a comportamentos, o “Planejamento Estratégico” estabelece como valores as convicções fundamentais da Igreja Metodista (IGREJA METODISTA, 2005, p.18-20). Assim, cada valor corresponde a princípios teológico-pastorais constantes na “ortodoxia wesleyana”, determinando atitudes ideais no contexto atual das igrejas na Primeira Região Eclesiástica, bem como no contexto carioca.

O núcleo de valores inclui lugar as Sagradas Escrituras, o Discipulado Cristão, a dimensão eclesial, a Evangelização Integral e elementos da herança wesleyana (história, tradição e doutrinas). Conforme o planejamento propõe, o legado wesleyano determinará o envolvimento e a ênfase de cada igreja e distritos na história e doutrina metodista (IGREJA METODISTA, 2011, p. 197).

A “ortodoxia” constante no “Planejamento Estratégico” ainda acrescenta como valores a serem observados os princípios episcopal e conciliar; o Ministério Pastoral; o princípio de uma Igreja Ministerial; o respeito ao meio ambiente; o serviço ao povo (diaconato); a ética; a escola dominical; o dízimo; e a ação profética.

As atitudes que decorrem desses valores deverão delinear a identidade do metodismo carioca nas seguintes condições: valorização da Igreja ministerial e respeito às decisões conciliares e orientações episcopais; ênfase nos estudos comunitários e individuais da Bíblia; organização e estruturação de escolas dominicais; crescimento numérico; consideração do discipulado como ordenança evangélica; diaconato no contexto social em que cada igreja estiver inserida; compromisso com a oferta do dízimo; evangelização que atue na integralidade da realidade humana; e denúncia das situações de opressão, morte e negação dos direitos humanos na sociedade (IGREJA METODISTA, 2011, p. 197-198).

Diante de determinadas influências doutrinário-teológico neopentecostais, a “ortodoxia wesleyana” elabora respostas que contornem possíveis desvios e perda da identidade. Dessa maneira, as igrejas metodistas cariocas recebem do Colégio Episcopal, a instância responsável pela preservação doutrinária da Igreja, orientações teológico-pastorais (COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA, 1988, p. 47) que auxiliam na preservação dessa identidade denominacional.

Visando a correção de possíveis desvios doutrinários, bem como de práticas exacerbadas na maneira de lidar com as influências demoníacas, o Colégio Episcopal publicou a “Carta Pastoral: A Igreja e a Questão dos Demônios”. A Carta inicia o tema com uma abordagem bíblica, em seguida apresenta as considerações a partir da Tradição Wesleyana para, finalmente, orientar em termos práticos como lidar com os casos de possessão. Os bispos e bispa concluem destacando a prioridade missionária e discipular, compreendendo

a libertação de alguém das forças demoníacas partindo da perspectiva de “permitir que a pessoa possa fazer uma opção consciente pela fé em Jesus Cristo e o aceite como Salvador e Senhor de sua vida, e se envolva no projeto do Reino de Deus” (TUNEZ, 2008, p. 8-9).

Identificado como um problema pastoral, o Colégio Episcopal da Igreja Metodista também publicou algumas orientações na “Carta Pastoral Sobre a Teologia da Prosperidade” (IGREJA METODISTA, 2013). Diferindo da estrutura redacional da Carta Pastoral sobre a Questão dos Demônios, a Carta sobre a Teologia da Prosperidade propõe um estudo bíblico a respeito do tema, reforçando o conceito legítimo de prosperidade nas Sagradas Escrituras, divergente dos conceitos disseminados no meio evangélico: “O conceito bíblico de prosperidade contrapõe (...) o conceito difundido nos meios evangélicos. Na abordagem do tema é necessário que esta diferenciação seja considerada” (IGREJA METODISTA, 2013).

Uma vez integrante do protestantismo histórico, as igrejas metodistas cariocas recebem normativas e orientações pastorais também na sua liturgia. Os Cânones normatizam o culto, inicialmente definindo-o como um serviço devido a Deus pelo Seu povo que se expressa em todos os planos da existência humana e quando promovido pela Igreja deve edificar os cristãos, frequentemente aos domingos e em outros dias da semana na forma de reuniões de oração, estudos bíblicos, troca de testemunhos e comemorações especiais (IGREJA METODISTA, 2012).

A estrutura do culto recomendada pelo “Ritual da Igreja Metodista” deve conter os momentos de uma caminhada litúrgica que, mesmo sem trazer consigo

um caráter sacramental, é o meio de graça em que a pessoa fiel se encaminha até o Mistério. Normalmente na liturgia é celebrado um momento inicial de chamado à adoração, seguido da confissão individual de pecados, que prossegue com expressões de louvor e ações de graça, culminando com a pregação e encerrando com um convite à dedicação e envio do povo congregado. Quando se celebra um dos sacramentos (eucaristia ou batismo), são respeitados os mesmos passos da liturgia, porém com a ênfase voltada para a ministração final desses sacramentos (IGREJA METODISTA, 2001).

A celebração litúrgica recomendada pelo “Ritual da Igreja Metodista” é para o uso de todas as comunidades de fé da denominação, conforme orientação contida no prefácio do Ritual:

O uso de liturgia comum, longe de restringir nossa espiritualidade, provê elementos importantes para fomentar a nossa comunhão, fortalecer a nossa unidade e reafirmar a nossa identidade... Junto com outros documentos, o Ritual é um instrumento indispensável na vida e missão da Igreja Metodista no Brasil. Portanto, seu uso não é facultativo. Cabe aos pastores e pastoras, com base nas diretrizes deste Ritual, zelar pela integridade do culto cristão, realizado no âmbito da Igreja Metodista (IGREJA METODISTA, 2001).

Visando a orientação pastoral litúrgica, o Colégio Episcopal da Igreja Metodista também publicou a carta pastoral “O Culto da Igreja em Missão” (IGREJA METODISTA, 2006). Neste documento é afirmado que: “O verdadeiro culto é aquele que se evidencia no serviço a Deus... Em outras palavras, o culto constituído do verdadeiro sentido é aquele que motiva e envia os membros da igreja para o cumprimento da missão”

(p.12). Essa afirmação atrela o sentido do culto com o serviço prestado a Deus, vinculando-o ao compromisso missionário, conforme o “Plano para Vida e Missão” que estabelece como necessária a participação comunitária, a inserção no cotidiano e a expressão das lutas, desafios, angústias, alegrias e esperança da comunidade (IGREJA METODISTA, 1982).

A concepção litúrgica da Igreja Metodista, que segundo os dois documentos acima mencionados definem o objetivo do culto como missionário, trabalha o conceito de missão em perspectiva libertadora e integral.

Seguindo o princípio apontado pelo documento “Plano para Vida e Missão”, a pessoa fiel na Igreja Metodista encontra no culto a ser celebrado o momento oportuno para encontro com Deus na pessoa do/a irmão/ã da fé (*koinonia*), para o acolhimento da Palavra (*kerygma*) e para a motivação missionária e ao serviço (*diaconia*). Através desses aspectos é feita a experiência misteriosa com o Deus Trino que extrapolará os limites de um templo, se estendendo aos lares e ao contexto onde as comunidades de fé estiverem inseridas redundando em atitudes libertadoras diante das necessidades individuais e coletivas.

O culto da “ortodoxia wesleyana” é, pois, lugar da partilha comunitária da fé pela Palavra e sacramentos (meios de graça), do acolhimento terapêutico de mensagens edificadoras e consoladoras e do recolhimento de forças e motivação para as lidas do cotidiano. O culto seria a ocasião da reunião dos fiéis, alimentando as esperanças e forças, com vistas à expansão pelo envio ao meio social em que dão prosseguimento à existência.

Tais constatações no campo teológico-pastoral evidencia a presença concreta do modelo pastoral “ortodoxo” no metodismo carioca. Por outro lado, evidente também é a existência do modelo “carismático” na práxis vigente do objeto material desta pesquisa.

O Movimento Carismático da Igreja Metodista no Brasil segue pelo caminho traçado desde a década de 60, ocasião em que a Igreja Metodista e outras igrejas do protestantismo histórico de missão, conheceram a influência pentecostal sobre seus membros. Em muitos casos, tais influências resultaram em divisões que originaram as igrejas “renovadas”. No contexto eclesiástico metodista, em 1967, foi organizada a Igreja Metodista Wesleyana, uma dissidência de orientação pentecostal (PASSOS, 2005, p. 35).

A divisão da Igreja Wesleyana, embora traumática, não fez arrefecer as influências pentecostais no interior da igreja mãe, pois afloraram expressões e movimentos espirituais após o cisma, dentre os quais o destacado “movimento carismático”, cujo desenvolvimento deve ser considerado em conexão com o itinerário histórico do metodismo no Brasil e as influências do pentecostalismo e do neopentecostalismo.

Em seus primórdios, o “movimento carismático” metodista foi essencialmente um movimento leigo que, na segunda metade da década de 80, se tornou mais expressivo em acampamentos e congressos de juventude, sobretudo com o movimento Dons e Ministérios que, de forma institucionalizada legítima o processo de pentecostalização da Igreja Metodista pela ênfase assentada nos carismas (CASTRO; CUNHA, 2001, p. 53-78). Com a adesão de pastores e pastoras, o

movimento seguiu expandindo-se de maneira explícita nas igrejas.

Se entre os anos de 60 e 70 a Igreja Metodista recebera de maneira pungente a influência pentecostal, a partir da segunda metade de 80 a influência acontece de maneira direta e sem receios, gerando e fortalecendo os movimentos de avivamento e de renovação carismática, além de abri-la ao movimento *gospel* que começava a ascender.

As influências da conjuntura sociocultural e religiosa (pentecostalismo) sobre o metodismo brasileiro também impactaram a Igreja em outros aspectos. Ocorreram transformações que determinaram maior crescimento numérico em relação às décadas anteriores. Entretanto, acompanhando esse crescimento houve: maior clericalização, a despeito da participação leiga, cada vez menor nas instâncias de decisão; o desenvolvimento da Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual; a busca de maior presença na mídia; crise no ministério pastoral, resultado do ingresso de outros modelos de liderança clériga com forte impacto no episcopado, visto como representação de tendências e grupos no ambiente eclesial; o fortalecimento da competição entre os pastores; a disparidade do que se pratica nas diversas instâncias, sobretudo nas bases, com o que é determinado nos documentos oficiais da Igreja; a decadência do trabalho com a juventude; a transformação dos momentos de culto em espetáculos, centralizados na música; e o fechamento para o movimento ecumênico.

O “movimento carismático” na Primeira Região possibilitou que tais mudanças conjunturais fossem determinantes nas suas igrejas, incluindo as da cidade do Rio de Janeiro. Embora se tenha o

registro de contribuições significativas para a pastoral metodista através do movimento carismático em algumas comunidades locais (CHAVES, 2003; LUZ, 2003), em outras vem predominando um modelo eclesial de perfil teológico conservador, antiecumênico, intolerante e desvinculado do compromisso social, mesmo não sendo necessariamente características legadas historicamente pelo movimento. Atualmente o movimento carismático abarca grande número de igrejas na Primeira Região Eclesiástica e, conseqüentemente, estende-se às igrejas da cidade do Rio de Janeiro.

No entendimento do que foi pesquisado, considereirei como um fator importante para as mudanças conjunturais mencionadas, a influência exercida pelo neopentecostalismo sobre às igrejas por meio de tal movimento. Mesmo resistindo, a “ortodoxia” metodista não impede esses influxos que se mostram significativamente evidentes nas comunidades da região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro.

Fundamentalmente, a práxis vigente do metodismo carioca se mostra hegemonicamente “carismática”, determinando traços distorcionantes, particularmente na teologia, considerado aqui como sistema de crenças; e na liturgia, entendida como a expressão cültica e celebrativa dos adeptos acreditam.

Teologicamente, o metodismo carioca vem se distanciando da ortodoxia, sobretudo, na cosmovisão dualista da batalha espiritual, bem como na crença assumida no batismo com Espírito Santo. Mesmo a ortodoxia metodista

sofre os influxos neopentecostais. Surpreende a opção feita pelas pessoas consultadas, na amostra ortodoxa, pelos elementos essenciais em um culto (louvores e mensagem positiva). Esse é outro indicativo de vulnerabilidade do protestantismo histórico, sobretudo no contexto carioca, diante do fenômeno e crescimento pentecostal. O que ora se configura no metodismo carioca é uma concepção pastoral em que a ortodoxia se relaciona, tanto de forma interativa como em confronto, com essa corrente religiosa.

Nas reuniões das igrejas pesquisadas, foi observado o mesmo imaginário dualista da batalha espiritual na identificação das forças e influências demoníacas com as religiões afro-brasileiras e com o catolicismo popular. Geralmente as quebras de maldições são associadas a “trabalhos” feitos contra os fiéis, suas casas e famílias e a razão das vicissitudes num bairro, comunidade ou residência o fato de ter sido dedicada a alguma entidade, em grande parte santos católicos e seus correspondentes na Umbanda.

Semelhante à batalha espiritual, a teologia da prosperidade influencia alguns discursos e programações (mesmo não tendo sítio assinalado pela maioria das pessoas consultadas como principal motivação cültica). A forma contínua com que são idealizadas e realizadas campanhas e proferidas mensagens de solução imediata e eficaz de problemas, demonstra o quanto as igrejas pesquisadas vem abraçando as afirmações do conceito de vida abundante (próspera), também reforçada pela mídia evangélica¹³.

¹³ Conforme observado, nas reuniões de cura e libertação também são recorrentes as expressões de invocação da prosperidade, tais como “determine a bênção”, “Deus que restitui”, “tome

posse”. São comuns em pregações e campanhas de oração temas como “portas abertas”, “sonhos de Deus”, “fé e incredulidade”, “conquistando as bênçãos”, “vida vitoriosa”. São expressões de um

O metodista carioca é menos conhecedor das bases doutrinárias de sua Igreja, o que o torna suscetível às influências de outros segmentos e movimentos religiosos, como do neopentecostalismo. Esse desconhecimento contribui para perda gradativa de sua identidade denominacional, como indivíduo que integra um segmento caracterizado pela vivência da fé em comunidade. Mesmo convicto do propósito de um grupo de discipulado ser gerar comunhão e ensinar o conteúdo doutrinário, a experiência comunitária cede o lugar em sua espiritualidade para o desenvolvimento intimista e exclusivo da fé. Com isso, perde também a consciência da necessidade, bem como do seu envolvimento nas causas diaconais *ad intra* e *ad extra*, marcas da herança wesleyana.

O exclusivismo da fé, como reação ao crescimento numérico de igrejas com alcance massivo, conduz o metodismo carioca à opção pelo fechamento ao diálogo com outros movimentos cristãos, distanciando-o do princípio de unidade e ecumenismo preconizado pela Tradição Wesleyana, assumido por um tempo e rejeitado recentemente pela Igreja Metodista.

Em relação à liturgia, o metodismo carioca vem optando por uma “estética” carismática nos cultos com a incorporação de gestos, cânticos e expressões artísticas¹⁴. Contudo, embora se arvora ao culto metodista uma forma mais contemporânea, a intolerância a certos costumes indica que não necessariamente ser um fiel carismático, que exprima sua espiritualidade dentro de uma forma típica neopentecostal,

mesmo propósito, ou variações de um mesmo tema, a saber: a felicidade acessível a todos pela fé.

¹⁴ Pode ser mencionada aqui, além dos cânticos contemporâneos, a inserção de grupos de dança

significa a relativização de determinados hábitos. Indica um estilo carismático litúrgico, porém conservador em termos ortopráticos, corroborando com o que Magali Cunha (2007, p. 206) apontou como “mesmo conteúdo em invólucros novos”.

Cultuar se torna cada vez menos um ato de motivação comunitária. Cresce o intimismo devocional, conduzindo praticamente toda celebração ao indivíduo que assiste e é assistido, do que à congregação que se reúne. Mesmo tendo sido verificada a opção pela adoração cristocêntrica como primordial na expectativa das pessoas consultadas, a observação *in loco* nas reuniões e cultos permitiram constatar que o centro do culto é o indivíduo em suas angústias, necessidades e anseios.

O metodista carioca vem pautando sua devoção menos na herança da tradição, e mais nas formas contemporâneas de culto, confundindo atualização com perda de identidade. Nesse aspecto pode ser ressaltada a influência neopentecostal, sobretudo das igrejas e comunidades com ênfase na composição de músicas *gospels*. O conceito incorporado de “adoração” vem atrelado à musicalidade, compreendida como única forma de prestar um culto pleno a Deus.

Finalmente, os cultos cariocas em geral perdem-se no tempo litúrgico e elegem o espaço como o primordial para se celebrar. Há menor importância à recordação dos eventos salvíficos pela liturgia que a tributada à construção de santuários que propiciem bem-estar e

(coreografias) que se apresentam nos cultos como uma maneira de expressar louvor e adoração.

conforto aos membros, incluindo boa acústica, aclimatação e infraestrutura.

Conclusão

Alcanço o termo desta reflexão cumprindo o objetivo proposto, confirmando a influência neopentecostal sobre o metodismo carioca, que gera uma realidade eclesial tensa entre dois modelos/paradigmas pastorais: o “ortodoxo” e o “carismático”.

A indagação de fundo que provocou este estudo assentou-se na identificação do metodismo no campo religioso brasileiro. Frente à lógica de mercado incorporada no seu projeto de inserção atual, hoje subsidia-se com o receituário neopentecostal, reúne seu capital religioso e se apresenta como concorrente entre as variadas correntes religiosas.

Diante da pergunta propositiva do título, a verificação empreendida permitiu que respondesse afirmando a reação conformativa, ou seja, de adequação da vigente atuação pastoral do metodismo às interpelações neopentecostais. Mesmo com prejuízos à sua ortodoxia, vem alteando a necessidade do sucesso empreendedor dessa denominação no cenário religioso da cidade do Rio de Janeiro.

Assumindo a pauta da secularização, o metodismo carioca de adapta ao quadro atual, assumindo os traços distocionantes, introduzindo fórmulas, estratégias e metodologias baseadas no princípio da qualidade total, visando a sua sobrevivência institucional.

Referências

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

ANTONIAZZI, Alberto (et. al). **Nem Anjos Nem Demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/KOINONIA, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, Templo e Mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2ª Edição. Petrópolis/São Paulo/ São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1999.

CASTRO, Clóvis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento. **Forjando uma Nova Igreja**: dons e ministérios em debate. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001.

CHAVES, Odilon Massolar. **Avivamento e compromisso social Metodista, na Inglaterra, no Século XVIII**: uma busca de subsídios para a identidade do metodismo brasileiro. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Tese de Doutorado.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Mysterium, 2007.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

IGREJA METODISTA NA PRIMEIRA REGIÃO ECLESIASTICA. **Atas e Documentos do 40º Concílio Regional – 24 a 27 de novembro de 2011**. Teresópolis: Igreja Metodista - 1ª Região Eclesiástica, 2011.

IGREJA METODISTA. **Cânones 2012**. Piracicaba: Equilíbrio Editora, 2012.

_____. **As marcas básicas da identidade metodista**. São Paulo: Cedro, 3ª Ed. 2005.

_____. **Plano para a vida e missão da Igreja**. Piracicaba: UNIMEP, 1982. Documento.

_____. **Ritual da Igreja Metodista**. São Paulo: Cedro, 2001.

_____. **Carta Pastoral: o Culto da Igreja em Missão**. São Paulo: Sede Nacional da Igreja Metodista, 2006.

_____. **Pastoral sobre a Doutrina do Espírito Santo e o Movimento Carismático**. 2º Ed. 1988. Documento.

JACOB, César Romero (et al.). **Religião e território no Brasil (recurso eletrônico):1991/2010**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

JAPIASSU, Hamilton F. **Epistemologia: o mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

LUZ, Marcelo Ricardo. **Análise crítica do Movimento Carismático da Igreja Metodista do Rio de Janeiro nas Décadas de 80 e 90**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Dissertação de Mestrado.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2ª Edição, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

PASSOS, João Décio (org.). **Movimentos do Espírito: Matrizes, afinidades e territórios pentecostais**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEREIRA, Gerson Lourenço. **Uma Igreja cristocêntrica, diaconal e koinônica: estudo teológico-pastoral sobre o metodismo na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014. (Tese de doutorado)

REILY, Duncan Alexander. **Metodismo brasileiro e wesleyano**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981

RIBEIRO, Cláudio; LOPES, Nicanor (organizadores). **Vinte anos depois: a vida e a missão da Igreja em foco**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

SALVADOR, José Gonçalves. **História do Metodismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 2004.

TUNES, Suzel. Batalha Espiritual. *In: Expositor Cristão*, agosto de 2008, ano 122, nº 8. P. 8-9.

Recebido em 2018-06-27
Publicado em 2018-07-06