



UM ESTUDO SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA NO PROTESTANTISMO HISTÓRICO E NA PSICOLOGIA SOCIAL DA RELIGIÃO

Antônio Máspoli de Araújo Gomes

Pós-doutor em História das Ideias pelo Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP) e doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Professor Titular na Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: maspolipeixe@yahoo.com.br

RESUMO

O Brasil vive uma efervescência religiosa sem precedentes. O crescimento das Igrejas evangélicas, e mesmo daqueles que se declaram sem religião, atesta esse fato pelas pesquisas realizadas pelos últimos dois censos, o de 2000 e o de 2010. Tradicionalmente, o protestantismo alimenta seu crescimento por meio da conversão de fiéis. A revisão da literatura esbarrou na falta de textos sobre o tema. A fim de suprir essa lacuna, o autor lançou mão de textos em francês e inglês sobre o assunto, todavia também bastante rarefeitos. A revisão da literatura estabeleceu-se ao redor do tema da conversão religiosa por meio de uma pesquisa realizada entre convertidos ao protestantismo histórico e pentecostal no Brasil. O tema da conversão religiosa é complexo e muito relevante atualmente, porque está ligado ao renascimento da religião como fenômeno social de massa, produzindo a revitalização religiosa contemporânea das grandes tradições religiosas. Trata-se de um fenômeno bastante comum e intenso no Brasil contemporâneo, como bem demonstrou o censo religioso de 2000. Esta pesquisa busca analisar o termo conversão no protestantismo histórico e na psicologia social da religião.

PALAVRAS-CHAVE

Conversão; protestantismo; psicologia social da religião; psicologia da conversão; religião.

1. INTRODUÇÃO

O tema da conversão vem despertando o interesse de pesquisadores no Brasil. Entretanto, as pesquisas sobre a conversão e adesão no protestantismo brasileiro são escassas. Destaca-se aqui o trabalho do pesquisador Edênio Vale (2002) “Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa” e o artigo “Conversão ao Pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade”, de Stadtler (2002). Outra pesquisa importante é a realizada por Rafael Shoji (2002), “Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil”.

O Brasil atravessa uma onda conversionista sem precedentes. O brasileiro médio nunca se distinguiu pela sua adesão a essa ou aquela igreja. Seu comportamento religioso sempre foi de tipo de “bricolage”. A identidade religiosa do brasileiro costuma ser um *mix* por ele mesmo construído com materiais retirados de procedências bem diferenciadas, mas que para ele não se apresentam como contraditórias. A razão de tal fato talvez esteja no caráter majoritariamente cultural de um catolicismo popular tecido com materiais de várias culturas de base. Com a entrada das religiões protestantes, no século XIX, criaram-se parâmetros e exigências de pertença mais definidos. Também dentro da religião dominante – o catolicismo – deram-se movimentos pastorais que levaram as elites religiosas deste agrupamento majoritário a uma maior consciência de pertença e, por vezes, a experiências diretas de conversão em massa. Manteve-se, no entanto, a tendência geral à bricolagem religiosa, que dá margem a uma organização mais livre da identidade religiosa pessoal (VALE, 2002, p. 6).

A revisão da literatura esbarrou na falta de textos sobre o tema. A fim de suprir essa lacuna, o autor lançou mão de textos em francês e inglês sobre o assunto, mas também bastante rarefeitos. A revisão da literatura estabeleceu-se ao redor do tema da conversão religiosa por meio de uma pesquisa realizada entre convertidos ao protestantismo histórico e pentecostal no Brasil. O tema da conversão religiosa é complexo e muito relevante atualmente, porque está ligado ao renascimento da religião como fenômeno social de massa, produzindo a revitalização religiosa contemporânea das grandes tradições religiosas.

Trata-se de um fenômeno bastante comum e intenso no Brasil contemporâneo, como bem demonstrou o censo religioso de 2000.

O renascimento do tema está ligado à efervescência religiosa e espiritual que marcou a segunda metade do século XX e o início do século XXI, criando a necessidade de reflexão sobre a conversão e o espaço próprio para as pesquisas, nesse campo, em ciências humanas e sociais.

A conversão tem uma história profunda, especialmente porque ela precede o aparecimento de todas as grandes tradições religiosas, em especial as monoteístas, e fornece um dos modos de expressão do encontro entre o homem e a divindade, seja na experiência individual, seja na étnica ou na coletiva.

A riqueza do tema é também a sua dificuldade por tão variados ângulos de estudo que podem iluminar o fenômeno. A revisão da literatura que, em ciências sociais, trata do fenômeno da conversão, destaca a falta de consenso sobre uma definição teórica do conceito e metodologia para seu estudo. Questionando a especificidade do conceito de conversão em relação ao conceito mais amplo de mudança social, alguns negam a mesma existência do tema da conversão como um objeto científico. A heterogeneidade de abordagens é, em parte, devida à diversidade de disciplinas que abordaram o assunto: historiadores, teólogos, sociólogos, psicólogos, antropólogos, cada um lançou seu próprio olhar sobre o fenômeno da conversão (MOSSIÈRE, 2007, p. 2-3).

Essa pesquisa busca analisar o termo conversão no protestantismo histórico e na psicologia social da religião.

2. ORIGENS HISTÓRICO-SOCIAIS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

No segundo quartel do século XIX, no Brasil, começaram a despertar os interesses econômicos e políticos da Europa e dos Estados Unidos da América, ocasião em que este último iniciou o envio sistemático de missionários protestantes para o país. O protestantismo missionário, como se apresentava no Brasil, quer fosse britânico, quer escocês ou norte-americano,

UM ESTUDO SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA NO PROTESTANTISMO..., p. 148-174
Antônio Máspoli de Araújo Gomes

era protestantismo ortodoxo, avivalista, conversionista, revigorado pelo metodismo e pela ideologia das missões, conforme Antônio Gouvêa de Mendonça (1995, p. 71-79).

Para esse posicionamento dos primeiros psicólogos da religião, contribuiu, sem dúvida, o fato de o Protestantismo norte-americano estar passando, na virada do século XIX, por transformações culturais de peso. Verificava-se nos Estados Unidos uma mudança econômica de grande porte. Era a fase inicial da urbanização que trazia, por sua vez, um questionamento às igrejas constituídas e gerava um desprendimento das pessoas em relação às suas práticas e doutrinas. Daí o surgimento de um sem número de “seitas”, marcadas pela convivência intensa dos membros, pelo ardor missionário e pelo sentido de um toque direto de Deus ou do sagrado. É neste instante cultural que tem início a atração ocidental mais explícita pelas mensagens que vinham, com cada vez maior intensidade e pregnância, do Oriente (VALE, 2002, p. 3).

O protestantismo brasileiro teve suas origens nos interesses comerciais de ingleses e norte-americanos, como ainda no calvinismo missionário pietista norte-americano do século XIX (MACIEL, 1972; MENDONÇA, 1995). Já em 1832, a recém-criada Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos (American Seamen’s Friend Society), em virtude do grande número de navios americanos que aportava no Rio de Janeiro, decidira que aquele porto necessitava de um capelão protestante (VIEIRA, 1980).

Os americanos e, em especial, os protestantes norte-americanos eram representados no Brasil como pregoeiros do progresso científico e tecnológico, os heróis civilizadores (BASTOS, 1938). Os missionários reforçaram essa imagem e a veicularam em alguns meios intelectuais e políticos brasileiros (KIDDER; FLETCHER, 1941; VIEIRA, 1980; GOMES, 2000). *O Correio Mercantil* de 17 de maio de 1855 publica uma notícia importante sobre uma exposição industrial realizada por Fletcher, missionário presbiteriano, no Rio de Janeiro. A exposição industrial, aberta ao público por dois dias, foi um sucesso. A Sociedade de Estatística reuniu-se no museu durante o evento e seu presidente, o visconde de Itaboraí, inspetor-geral do recém-estabelecido Departamento de Educação

Primária e Secundária, pediu a Fletcher para falar na reunião. Fletcher, nessa ocasião, ventilou seus planos e suas esperanças de ver o Brasil e os Estados Unidos mais intimamente unidos.

Nas próximas linhas, serão esboçadas algumas imagens do protestantismo brasileiro, no panorama das abordagens de seus principais autores. As publicações sobre o protestantismo brasileiro classificam-se até aqui em estudos de caráter histórico e estudos de caráter sociológico.

3. ESTUDOS DE CARÁTER HISTÓRICO SOBRE O PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Léonard (1963) teceu algumas considerações sobre as relações entre protestantismo norte-americano e classe social na realidade brasileira. No entanto, sua obra não privilegia os aspectos sociológicos e antropológicos dessa questão. Ela continua sendo uma referência obrigatória a todos aqueles que se iniciam no estudo do protestantismo brasileiro.

A história de parte do protestantismo reformado, da Igreja Presbiteriana, foi desenvolvida por Boanerges Ribeiro (1973, 1979, 1981, 1987, 1991) em diferentes obras, nas quais o autor aplica a teoria antropológica estruturalista de Muller (1958), *Os elementos basilares das organizações humanas*, e estabelece as relações entre a implantação da Igreja Presbiteriana e as condições sociais existentes nos sistemas jurídicos, políticos e religiosos, bem como na cultura brasileira do século XIX. Ele analisou ainda os processos culturais que acompanharam a implantação do protestantismo no Brasil, destacando a contribuição protestante na mudança do sistema religioso, de religião oficial para liberdade de culto; mudança no sistema de ensino e presença de missionários, injetando a pedagogia norte-americana, que proporcionava mais liberdade nas escolas por suas ideias, consideradas liberais para a época.

Em 1959, The United Presbyterian Centenary Commission publicou *Presbiterianismo no Brasil, 1859-1959*; Hahn (1989) escreveu a *História do culto protestante no Brasil*; Matos (2004) publicou *Os pioneiros presbiterianos do Brasil, 1859-1900*.

4. ESTUDOS DE CARÁTER SOCIOLÓGICO

Vieira (1980) esclareceu a questão relacionada com a Igreja Católica, a maçonaria e o protestantismo no Brasil, demonstrando que houve de fato certa cooperação entre elementos liberais maçônicos, republicanos, protestantes norte-americanos e outros grupos minoritários, contra a hegemonia religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil até a proclamação da República. Maciel (1972) escreveu sua tese de doutorado sobre a importação do pietismo protestante para o Brasil por meios das denominações batistas, metodistas e presbiterianas e as relações dessas denominações com a ideologia dominante.

Mendonça (1995), utilizando a tipologia de Weber (1994, 2004), escreveu uma história social do protestantismo e demonstrou três proposições básicas sobre a implantação do protestantismo de feição presbiteriana no Brasil. A primeira afirma que a inserção do protestantismo brasileiro ocorreu em um momento histórico propício, no qual a mensagem protestante representava os anseios liberais – progressistas para a sociedade de então – de parte significativa das camadas sociais. A segunda relaciona protestantismo e classe social ao demonstrar que a aceitação da mensagem protestante ocorreu na camada “livre e pobre” da população rural marginalizada e descompromissada com os problemas sociais do país. A terceira tese do autor relaciona o percurso do movimento protestante com o período da chamada cultura cafeeira. Isto é, o crescimento da Igreja Protestante teria seguido a trilha do surto do café, especialmente no Sudeste. Além dessas contribuições, Mendonça (1995) percebeu a identificação das representações sociais do protestantismo brasileiro com a ideologia do protestantismo de missões norte-americanas, a qual engendrou a dificuldade dessa ideologia de prosperar no Brasil, em virtude do choque produzido com a ideologia ibérica e católica dominante.

Mendonça e Velásquez Filho (1990) analisaram as origens do protestantismo de procedência missionária no Brasil, a partir das suas determinações teológicas e sócio-históricas de origem norte-americana, como também concluíram que o protestantismo, como força modernizadora liberal, durou relativamente pouco e cedeu lugar a um movimento religioso de

caráter fundamentalista e conservador, com implicações profundas sobre a ética e o comportamento do indivíduo e da comunidade, tal como a rejeição dos valores e da cultura nativa como forma de adesão à pregação dos missionários presbiterianos.

Boanerges Ribeiro (1981) e Antônio Gouvêa Mendonça (1995) observaram que o protestantismo brasileiro, em suas origens históricas, vem de duas matrizes: 1. o protestantismo de imigração, formado por imigrantes alemães e ingleses de confissões luterana e anglicana, especialmente nos Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina; 2. o protestantismo de matriz puritana, de missões, de natureza conversionista, abrangendo presbiterianos, metodistas, congregacionais, batistas etc. Esses autores acrescentam outra vertente, ainda não pesquisada no Brasil, e que se encontra de igual modo na gênese do protestantismo brasileiro: é o protestantismo de exílio, nos quais se incluem os presbiterianos sulistas norte-americanos, que vieram para Campinas, Santa Bárbara do Oeste e Americana, após a guerra da secessão.

Boanerges Ribeiro e Antônio Gouvêa Mendonça consideram como constituintes do protestantismo brasileiro as denominações formadas pelo chamado protestantismo histórico: luteranos, presbiterianos, anglicanos, congregacionais etc. É necessário considerar, todavia, que a partir do primeiro quartel do século XX, esse protestantismo ganhou novos atores, com o advento do pentecostalismo, a versão moderna e emocional do protestantismo. Já o neopentecostalismo surgiu na segunda metade do século XX, como dissidência do primeiro. À semelhança de Pierre Bastian (1994) e Willian Read (1967), esses autores consideram que a expressão *protestantismo brasileiro* deve ser bastante elástica, para abarcar os pentecostais e os neopentecostais, posto que consideram todos oriundos do mesmo útero gerador: o protestantismo puritano norte-americano.

Esse protestantismo de raiz missionária norte-americana é hegemônico na constituição do protestantismo brasileiro. E, em solo pátrio, produziu uma religião formal, legalista, tristonha, depressiva, cuja maior característica é a importação de paradigmas comportamentais do modelo cultural dos Estados Unidos. *The way of life* torna-se o paradigma do ideal a ser atingido pelo crente (como é reconhecido o protestante no Brasil) e produz como consequência aqueles comportamentos

estereotipados, como a ética da via negativa, quando o crente se torna conhecido exatamente pela lista de coisas que ele não faz: não bebe, não fuma, não dança, não joga etc. E o ódio e rejeição, quase que absoluta, a todas as expressões da cultura brasileira, como observado por Antônio Mendonça e Prócoro Velásquez Filho (1990). E a total condenação de toda e qualquer expressão corporal nos cultos e fora desses e, particularmente, o anátema daqueles aspectos ligados ao corpo e à sexualidade brasileira, como a sensualidade, o erotismo, o chamego e o xodó.

O protestantismo brasileiro tem três grandes afluentes: o protestantismo de exílio, cuja categoria inclui os congregacionais e os presbiterianos confederados de Campinas, Santa Bárbara do Oeste e Americana, no Estado de São Paulo, todos oriundos da derrota da Guerra da Secessão no sul dos Estados Unidos; o protestantismo de imigração, com os luteranos (PRIEN, 2001); e o protestantismo de missões, com os presbiterianos do norte dos Estados Unidos, os metodistas e os batistas (REYLY, 1981; AZEVEDO, 1996).

A teoria das representações sociais, pela vertente de Durkheim (1989) e Berger (1985), foi aplicada por Ramalho (1976) e por Gomes (2000a, 2000b, 2003, 2006, 2008) no estudo das representações sociais do protestantismo brasileiro.

Ramalho (1976) pesquisou as relações significativas entre a prática ideológica mais abrangente do protestantismo de missões norte-americanas no Brasil e a influência dessas, na educação brasileira entre 1870 e 1940. Gomes (2000) pesquisou a relação entre as imagens do protestantismo histórico e suas representações, bem como a relação dessas imagens com o ideal de progresso das elites paulistas da segunda metade do século XIX. Ainda, Gomes (2000b) pesquisou como as representações do protestantismo brasileiro do século XIX serviram de atração simbólica para a formação da mentalidade empresarial de São Paulo, entre 1870 e 1914. Em trabalho recente, Gomes (2003) pesquisou as origens e as imagens do protestantismo brasileiro do século XIX. Gomes (2008) também pesquisou as representações do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro.

Após a análise da literatura existente sobre o protestantismo como fenômeno do campo religioso brasileiro, registra-se que os estudos sobre esse tema até o presente momento não

consideraram as variáveis de caráter psicológico que podem ser encontradas no comportamento e na experiência religiosa desse movimento.

5. CRENÇAS SOBRE A CONVERSÃO NO PROTESTANTISMO

O termo grego conversão é *metanoia* ou *metanoien*, traduzido por “arrepender-se”, “mudar de ideia”, “mudar de sentimento”, “mudar o modo de pensar e sentir” (MOULTON, 1977, p. 266). Etimologicamente, a raiz latina da palavra dá-lhe o sentido de “mudança, transformação. *Conversio. Mutatio, onia*. Mudança de costumes para o bem, voltar-se para” (COHEN, 1967, p. 329-385). Esse termo comporta uma ideia de transformação, tanto no nível das crenças como no nível das práticas. A dimensão de mudança de percepção do mundo representa de resto o único consenso que os investigadores em ciências sociais estabelecem em torno do conceito. A conversão evoca “mudança de coração”, “um processo de mudança do senso de realidade”, ou ainda, “um deslocamento da consciência em seu sentido aterrador”.

No fim da Antiguidade romana, converter-se significava mudar a forma como se entende, se valoriza e se vive no mundo. Tratava-se de um processo essencialmente cognitivo, especialmente levando a uma atitude de contemplação e misticismo. Mais tarde, no mundo bíblico do antigo Israel e do judaísmo, o ato da conversão adquiriu um novo significado e marcou a passagem de uma existência sem Deus a uma vida de fé e fidelidade a Deus. Essa experiência conduz ao arrependimento e reconciliação do indivíduo, bem como a mudança no seu estilo de vida. As visões clássicas e bíblicas supõem que Deus é a fonte de mudança e desenvolvimento e que a conversão é mudança na forma como o indivíduo compreende e valoriza Deus e o seu mundo, vivendo de acordo com sua vontade (FINN, 1997). Essa abordagem, contudo, é claramente influenciada pelo dogma cristão e não poderia explicar os fenômenos atuais de conversão religiosa dita mais exótica, como a reversão no islamismo ou mesmo a conversão ao budismo,

bem como todas as crenças relacionadas com a “nebulosa mística esotérica” (CHAMPION, 1998). William James (1995, p. 126), em sua clássica definição de conversão, relaciona a conversão a uma ação da graça divina sobre o convertido:

Converter-se – escreve ele – regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma graça, são tantas outras expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência de seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isto, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos quer não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem.

O termo conversão é utilizado também para caracterizar a entrada em uma nova religião, capaz de transformar a cosmovisão do sujeito, mudar a identidade do converso e alterar sua relação com a realidade e o mundo. Entretanto, parece que a grande mudança que ocorre na natureza do convertido diz respeito às suas percepções de Deus, de si mesmo e do mundo. Na verdade, o grau e o padrão de mudança de afiliação religiosa estão sujeitos a debate entre os autores.

Alguns falam de uma transformação radical (NOCK, 1933), ou mesmo uma ruptura no sentido de uma reorganização fundamental do sistema de sentidos do indivíduo (TRAVISANO et al., 1970). Outros autores conceituam a conversão religiosa como uma mudança de ideologia ou “o deslocamento de um universo de discurso por outro ou, o predomínio de um universo de discurso anteriormente periférico ao status de uma autoridade primária” (NEVE, MACHALEK, 1984, p. 170), ou uma “mudança de paradigma” (AUSTIN-BROOS, 2003; LACAR, 2001). Para muitos, a conversão constitui mais um deslocamento gradual de crenças (DOWNTON, 1980; LONG, HADDEN, 1983; MORRISON, 1992; RICHARDSON, 1978; SUCHMAN, 1992) ou um processo múltiplo, cumulativo, que consiste em diferentes fases (BALCH, 1980; BALCH, TAYLOR, 1977; GREIL, RUDY, 1984; RAMBO, 1993). Finalmente, há quem a considere de maneira mais dinâmica

como uma negociação permanente entre um estado anterior e um estado posterior (BANKSTON et al., 1981; HORTON, 1975). No entanto, a maioria dos pesquisadores reconhece que se trata de um ato eminentemente social que altera todas as relações sociais e influencia a relação com a identidade, a comunidade, a etnia e estrutura social (BUCKSER, GLAZIER, 2003) (MOSSIÈRE, 2007, p. 7).

Recentemente, o termo adesão vem sendo utilizado em oposição ao conceito de conversão. Assim, o ato de adesão compreende qualquer forma de participação e assimilação em um movimento religioso, sem alteração sistemática do estilo de vida; ao contrário da conversão, que envolve mudança no sistema de valores e visão de mundo. Em contraste, a conversão indica transição para uma identidade proscria do universo dos discursos anteriores da pessoa, “mudança que implica uma consciência de que uma grande mudança aconteceu, que o antigo estava errado e o novo é o certo” (NOCK, 1933, p. 6-7). Na conversão, a ideia de “consolidação”, que envolve a adoção de um novo sistema de crenças ou de identidades, combina duas visões do mundo anteriores, todavia contraditórias, enquanto a conversão marca uma descontinuidade na vida do convertido.

A religião do Velho Testamento desconhecia a noção de conversão individual (GRONINGEN, 2003; Êxodo 24). A religião do antigo Israel era coletiva (RAD, 1957). Existia, porém, o sentido de arrependimento moral e emocional que pode ser inferido pelas palavras “Nacham”, “Nippchal” e “Shubh” (Gen. 6:6; Gen. 6:7; Êx. 32:14; I Sm 15:11; GLASSER, 1992, p. 55-78). A ideia de religião coletiva evoluiu com a Thorá para uma concepção peculiar de religião étnica (FILORAMO; PRANDI, 1999). O judeu nasce judeu, não precisa converter-se ao judaísmo (COHREN, 2002).

No Novo Testamento, especialmente com o apóstolo Paulo, o conceito de religião coletiva evoluiu para o de aliança (Atos 2). O conceito de conversão toma forma na patrística, a partir da experiência de Saulo na estrada de Damasco quando, segundo a narrativa de Lucas, Jesus de Nazaré o transforma em Paulo (Atos 9). Existem três palavras no Novo Testamento que dão sustentação à doutrina da conversão; são elas: *Metanoia*, *Epistrophe*, *Metameleia* (PEACE, 1999; II Tm 2:25; II Cor.

7:10). Das três, a considerada a mais importante é *Metanoia*, que significa conhecer e mudar a mente a partir do conhecimento adquirido (BERKHOF, 1976, p. 573-576): “Em todos os seus aspectos *metanoia* inclui uma oposição consciente a condição anterior”.

O conceito de conversão foi construído pouco a pouco. Ganhou força na Patrística, com as *Confissões* de Santo Agostinho, quando este narrou sua experiência de encontro com Deus (AGOSTINHO, 1984), no século IV da era cristã, ganhando contornos definitivos. As *Confissões* de Santo Agostinho é que, no cristianismo, marcaram mais significativamente a definição de “conversão”. O conceito é descrito como uma experiência espiritual e transcendente, mas também altamente subjetiva e íntima. Nessa experiência, o sujeito, ouvindo o chamado divino de forma subjetiva e pessoal, deixa o mundo e volta-se para Deus. Dècobert (2001) observou que a conversão ao cristianismo se expressa acima de tudo pela narração. As primeiras mensagens sobre a conversão ao cristianismo aparecem nas narrativas da Patrística; inscrevem-se na literatura dos mártires cristãos e associam o fenômeno com a paixão no sentido etimológico do termo, ou seja, uma experiência ou mesmo um sofrimento profundo, uma identificação total com a vida e obra do Cristo.

A evolução do esquema narrativo da conversão segue, em certa medida, o processo de difusão e institucionalização do cristianismo. Os relatos são essencialmente testemunhos de um caminho para o cristianismo, cujas “Confissões de Santo Agostinho” constituem o protótipo. Eles giram em torno do papel da fé, da introspecção e do autocontrole. É com as primeiras tentativas de proselitismo que o estilo narrativo se desenvolve em torno de um pecado original gradualmente assimilado a um estado de crise. Ele traduz, então, uma ética da culpa (MOSSIÈRE, 2007, p. 5).

A Reforma e a Contrarreforma organizaram a conversão na teologia sistemática. Considerada até aqui como um ato sobrenatural de Deus, a conversão abre-se para dar lugar à mudança de atitude do convertido diante de si mesmo e de Deus (LUTERO, 2008, p. 175; CALVINO, 1967, p. 451).

O protestantismo considera a conversão a partir da experiência do apóstolo Paulo no Caminho de Damasco (At. 9), considerado o modelo arquetípico dessa experiência e, segun-

do o modelo prefigurado por Santo Agostinho nas *Confissões*, um fenômeno sobrenatural e transcendental.

Saulo, respirando ainda ameaças e morte contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo sacerdote e lhe pediu cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de que, caso achasse alguns que eram do Caminho, assim homens como mulheres, os levasse presos para Jerusalém. Seguindo ele estrada fora, ao aproximar-se de Damasco, subitamente uma luz do céu brilhou ao seu redor, e, caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Ele perguntou: Quem és tu, Senhor? E a resposta foi: Eu sou Jesus, a quem tu persegues; mas levanta-te e entra na cidade, onde te dirão o que te convém fazer. Os seus companheiros de viagem pararam emudecidos, ouvindo a voz, não vendo, contudo, ninguém. Então, se levantou Saulo da terra e, abrindo os olhos, nada podia ver. E, guiando-o pela mão, levaram-no para Damasco. Esteve três dias sem ver, durante os quais nada comeu, nem bebeu (Atos 9:1-9).

Os estudos sobre a conversão desse ponto de vista, portanto, não consideram os aspectos sociais e históricos que podem se encontrar subjacentes às experiências da conversão.

O mundo globalizado impõe o que Berger (1985, 1997) denominou religião de mercado. A religião de mercado impôs novas nuances e novos contornos à conversão. Os termos, como *adesão religiosa*, vêm sendo paulatinamente utilizados como sucedâneos da conversão, especialmente para se referir àquelas experiências religiosas que não se enquadram no paradigma cristão (PAIVA, 2004).

Seja, porém, adesão religiosa, seja conversão, esses termos aparecem associados ao trânsito religioso e à construção da identidade do sujeito. O mercado religioso oferece diversas opções para a construção de novas identidades àqueles sujeitos cujas identidades se encontram em transição, mutação. A Reforma e a Contrarreforma sistematizaram a conversão na Teologia Sistemática. Considerada até aqui como ato sobrenatural de Deus, a conversão abre-se para dar lugar à mudança de atitude do convertido diante de si mesmo e de Deus (LUTERO, 2008, p. 175):

Antes da sua conversão, Paulo, na verdade, falava com a mesma voz e língua, mas sua voz e língua eram, então, blasfêmias. Por

isso, não podia falar nada a não ser blasfêmias e abominações contra Deus. Após sua conversão a sua carne, língua e voz eram as mesmas de antes e, absolutamente, nada havia mudado, mas a sua voz e língua já não falavam blasfêmias, mas palavras espirituais que consistiam em ações de graças e louvor a Deus e que vinha da fé e do Espírito Santo. “Se, portanto, ainda vivo na carne, não vivo à base ou segundo a carne, mas pela fé no Filho de Deus”.

Calvino considerava a conversão como ato soberano de Deus sobre a vontade humana. Ele incluiu, no termo conversão, o novo nascimento, que consiste em todos os aspectos relacionados com a ação de Deus e a resposta do homem a essa ação de Deus no coração humano. O homem, sob a influência da ação de Deus em sua vida, nasce de novo, nasce espiritualmente e volta-se para Deus. Esse movimento é seguido de mudança de atitude (CALVINO, 1967, p. 451, tradução do autor):

Primeiramente, ao denominarmos conversão de vida a Deus, exigimos uma mudança, não somente das boas obras externas e sim câmbio na alma propriamente dita; de tal maneira que, despojados do velho homem, produza frutos dignos de arrependimento.

No protestantismo histórico, a partir da tradição reformada, diversos autores estudaram a doutrina da conversão e formularam um modelo teológico para essa experiência religiosa. De forma geral, a conversão no protestantismo apresenta os seguintes elementos (HODGE, 1877; STRONG, 1907; BERKOFF, 1976):

- a) a conversão pressupõe uma ação sobrenatural de Deus; principia com a iluminação, ou seja, a ação do Espírito Santo no coração do homem, convencendo-o do pecado, da justiça e do juízo;
- b) esse ato sobrenatural de Deus produz o novo nascimento que, segundo a crença protestante, é o nascimento espiritual para Deus por intermédio do Espírito Santo;
- c) a conversão tem lugar na consciência humana; embora carregada de elementos puramente subjetivos, a conversão envolve uma atitude consciente do homem;
- d) a conversão marca uma tomada de atitude diante da vida e de Deus; o homem consciente do seu pecado deixa o mundo e volta-se para Deus;

- e) a conversão produz mudança instantânea de vida, uma única vez, que não se repete ao longo da experiência religiosa do sujeito;
- f) a conversão geralmente nasce de uma crise aguda na existência do sujeito, embora existam conversões sem crise existencial.

No século XVIII (SPENER, 1985), o protestantismo desenvolveu o pietismo, movimento que se alastrou pelas Igrejas inglesas e norte-americanas. Esse movimento pregava a necessidade de se viver um cristianismo simples e prático. Converter-se significa nascer de novo. Nichols (1954, p. 176-177), descrevendo o ministério de Spener, afirma:

Pregava sermões de caráter prático, fervoroso, simples, evitando aquele estilo rígido de oratória tão em moda na época. Insistia na verdade da regeneração, aquela mudança produzida no coração do homem de fé, pelo Espírito de Deus; insistia no fato de que ser nascido de Deus e levar uma vida de santidade e serviço, era infinitamente mais importante do que ter pontos de vista ortodoxos quanto à doutrina.

A partir do pietismo, sua matriz, o protestantismo brasileiro, considera a conversão como atitude de rearmamento moral (KREIDER, 1999; HELM, 1986; HAPPEL; WALTER, 1986; PEACE, 1999; LLOYD-JONES, 1974; PACKER, 1996). No entanto, o fenômeno da conversão, particularmente no protestantismo de missões, manifesta aspectos bem mais profundos e radicais do que se poderia esperar. Trata-se de uma prática de fé, que tem seus fundamentos nas influências pietistas e moralistas, que ressurgem sempre entre os grupos protestantes oriundos da Reforma religiosa do século XVI.

Em suma, sob este prisma, a conversão é o fim da alternância (Berger), uma mudança brusca que implica na interrupção de certas dúvidas e questionamentos. Constata-se que a profunda comoção em que às vezes, a conversão se realiza, expressa o fim de vários tipos de anseios, de dúvidas e angústias, a esperança de que, daquele momento em diante, a mudança de rumo represente a solução dos problemas e uma maneira correta e adequada de se interpretar a vida. É a aquisição de categorias que permitam a segurança na conduta e nos procedimentos básicos (MACIEL, 1988, p. 50).

Nos termos em que a conversão é posta e vivenciada pelo neoconverso, a mudança de atitude, diante da vida, pode significar rompimento com a cultura de origem, simplificação dos problemas da vida cotidiana com a perda gradativa de abertura para o novo, fechamento para novos relacionamentos, especialmente para aqueles que signifiquem novos sistemas simbólicos e religiosos, posto que todos os fatos devem estar crivados pelos novos preceitos adquiridos pela nova cosmovisão religiosa.

6. A CONVERSÃO NA PSICOLOGIA SOCIAL DA RELIGIÃO

A abordagem psicológica do fenômeno da conversão no campo religioso protestante brasileiro pode lançar luz sobre a dimensão psíquica dessa experiência. Nessa dimensão, podem contribuir, para a compreensão dos afetos, as conexões denotativas das cognições, os desejos, grande parte dos conflitos pessoais, interpessoais e sociais, incluindo aqueles que têm como objeto a conversão em toda a sua dimensão: suas relações com as entidades sagradas selvagens ou domesticadas, com os estados alterados da consciência, com saúde, doença e construção da identidade do sujeito nesse processo.

O campo de interesse da Psicologia da Religião situa-se naquele espaço humilde e limitado, destinado à ocorrência dos fenômenos que acontecem no campo da consciência e do inconsciente. Os acontecimentos cujas crenças os situam no campo das parábolas em movimento, da supra-história, dos milagres propriamente ditos, ou seja, dos fenômenos ditos sobrenaturais e/ou transcendentais por imposição do método científico, permanecem inacessíveis aos estudos psicológicos.

No evento da conversão, o que interessa à Psicologia da Religião são aqueles acontecimentos sensoriais que se reportam às sensações, emoções, sentimentos, contraintuição e as mudanças decorrentes desses fenômenos no comportamento do sujeito.

Assim, os psicólogos (STARBUK, 1911; JAMES, 1902, 1910) estudaram o fenômeno da conversão, utilizando o método indutivo, e procuraram compreender as diversas forças psicológicas que operam na conversão. A conversão para esses autores foi considerada um processo natural e tão sujeito às leis ordinárias da psicologia como qualquer outro. Outro

aspecto que convém considerar do ponto de vista puramente psicológico, como apontou William James (1902), refere-se ao fato de que a conversão é um comportamento humano que ocorre no campo das religiões e que, por sua vez, pode acontecer em espaços humanos estranhos às religiões, sendo, portanto, um comportamento que, no mais das vezes, não carece de eventos sobrenaturais e transcendentais para ocorrer.

William James, filósofo e psicólogo americano, é conhecido como um dos fundadores do pragmatismo americano, juntamente com Peirce. Segundo James, a verdade deve ser definida como aquilo que tem êxito e traz o novo ao mundo. Essa é uma ideia que tem êxito, que se verifica e que é útil. O mesmo princípio pragmático serve para o mundo moral: justo é o que é vantajoso para a nossa conduta. É considerado um dos pais da psicologia americana e seu livro *Principles of Psychology*, editado em 1890, é considerado um clássico. Em 1875, criou o primeiro laboratório de psicologia em Harvard e teve, dentre outros, Lee Thorndike e John Dewey como alunos.

Uma de suas teses centrais consiste em afirmar que a consciência é uma função biológica, que ela é ação sobre e no real, adaptação ativa a um meio que a influencia, mas que ela também modela (pois é operante).

James (1995) combina nessa obra a fenomenologia e o pragmatismo. A fenomenologia, definida como a ciência da experiência da consciência, ou seja, o exame do processo dialético de constituição da consciência desde seu nível mais básico, o sensível, até as formas mais elaboradas da consciência de si que levariam finalmente à apreensão do absoluto. Isto é, o conhecimento como uma volta às mesmas coisas, aos fenômenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como seu objeto intencional. James deixa de lado a religião institucional para dedicar-se à compreensão da experiência religiosa individual.

A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino (JAMES, 1995, p. 31, grifo nosso).

James (1995, p. 55, grifo nosso) opõe misticismo e racionalismo a fim de trazer a religião para o campo da filosofia. Diz ele:

A opinião oposta ao misticismo, em filosofia; é a qualificada, às vezes, de *racionalismo*. O racionalismo incide em que todas as nossas crenças devem finalmente encontrar para si mesmas bases definíveis. Tais bases, para o racionalismo, consistem em quatro coisas: 1. princípios abstratos, definidamente, constáveis; 2. fatos de sensação definidos; 3. hipóteses definidas baseadas nesses fatos; e 4. interferências definidas deduzidas logicamente umas das outras. Impressões vagas de algo indefinido.

A concepção de James sobre a conversão aproxima-se da concepção da teológica do novo nascimento, embora sua ênfase sobre esse fenômeno seja puramente psicológica.

Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são outras tantas expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, pôr cujo intermédio um eu até então dividido e, conscientemente, errado, inferir e infeliz, se torna iniciado e conscientemente certo, superior e feliz, em consequência do seu domínio mais firme das realidades religiosas. Isso, pelo menos, é o que significa a conversão em termos gerais, quer acreditemos, quer ou não, que se faz mister uma operação divina direta para produzir uma mudança natural dessa ordem (JAMES, 1995, p. 126).

James acredita que o indivíduo possui um limiar da consciência, abaixo do qual se encontra uma corrente poderosa de energia das mais diversas intensidade e qualidade. Dizer que alguém se converteu é afirmar que a energia religiosa assumiu o controle da sua personalidade. A conversão, portanto, associa-se à experiência mística.

Para James, a conversão se associa à experiência mística e tem os mesmos componentes atribuídos a esse estado religioso que envolve a totalidade da pessoa. Pode irromper de modo súbito ou gradual e se conectar, psicologicamente, a uma maior ou menor inquietude ou inconsistência interna da pessoa. São vários os seus componentes: ela, quando profunda, é de alguma maneira *"inefável"*; é mais um estado de intuição da evidência tangível de um objeto igualmente inefável do que o resultado de uma penetração intelectual do mesmo. Não dura, além disso,

muito longamente em seu estado de quase êxtase, mas é processada ao longo de um tempo psicológico que pode ser mais ou menos longo. Finalmente, ela é uma experiência que não está sob o controle voluntário do sujeito, uma vez que resume e reassume suas vivências progressas e é, nesse sentido, mais passiva que ativa. Para James, a conversão, em especial quando repentina, implica quase necessariamente uma crise do universo interior do convertido, provocando por isso mudanças profundas na personalidade do convertido e repercutindo em seu comportamento exterior global. Parece que James a via como sendo uma irrupção de energias e motivações que não tinham maiores conexões com o meio cultural e as tensões da época. (VALE, 2002, p. 6).

Atualmente, os psicólogos da religião vêm incorporando os aspectos imanentes ou secularizados da conversão em suas análises (SUCHMAN, 1992; LANGEWIESCHE, 1998). A conversão considerada desse ponto de vista deve incluir aqueles fatores culturais que podem agir como meios de atração simbólica sobre os convertidos, a força de coesão do grupo, e mesmos as mudanças que aconteceram no mercado religioso que podem interferir sobre a conversão e sobre o próprio conceito. Observa-se ainda, nesses estudos, que tomam a conversão cristã como paradigma, que o conceito de conversão não serve de modelo para religiões orientais, em que o termo adesão parece mais adequado para denominar a experiência de afiliação religiosa (PAIVA, 1999). Uma tipologia da conversão deve considerar que há três tipos diferentes dessa experiência: 1. conversão que acontece no indivíduo que se converte de uma religião para outra; 2. conversão que ocorre naquele sujeito que jamais pertenceu a uma tradição religiosa; 3. reconversão ou reversão (MOSSIÈRE, 2007, p. 10).

O estudo psicológico da conversão cristã apontou alguns fatores comuns a esse evento: 1. crise existencial que antecede essa experiência (JOHNSON, 1964); 2. ruptura com o estilo de vida anterior à conversão (idem); 3. mudança radical na cosmovisão e mesmo no estilo de vida do sujeito (JAMES, 1902); 4. um estado paradoxal da consciência, que oscila entre os dois estados experimentados pelo convertido: aquele antes da conversão e aquele outro depois desta (MOSSIÈRE, 2007, p. 10).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil vive uma efervescência conversionista; contudo, estudos e pesquisas sobre conversão ainda são relativamente escassos.

A abordagem psicológica do fenômeno do campo religioso lança luz sobre a dimensão psíquica da experiência religiosa, isto é, do comportamento religioso intencionado para o objeto sagrado, a fim de aceitá-lo ou para rejeitá-lo. Nessa dimensão, situam-se os afetos, as conexões denotativas das cognições, os desejos, grande parte dos conflitos pessoais, interpessoais e sociais, incluindo aqueles que têm como objeto as entidades sagradas selvagens ou domesticadas, os estados alterados da consciência, a saúde a doença, a conversão religiosa etc.

Existe um ponto de convergência entre a concepção protestante e aquela oriunda da psicologia social da religião sobre a experiência da conversão? William James (1995) considerou essa possibilidade. Para James, a conversão se associa à experiência mística e tem os mesmos componentes atribuídos a esse estado religioso que envolve a totalidade da pessoa. Pode irromper de modo súbito ou gradual e se conectar, psicologicamente, a uma maior ou menor intranquilidade ou inconsistência interna da pessoa. São vários os seus componentes: ela, quando profunda, é de alguma maneira “*inefável*”; é mais um estado de intuição da evidência tangível de um objeto igualmente inefável do que o resultado de uma penetração intelectual do mesmo. Não dura, além disso, muito longamente em seu estado de quase êxtase, mas é processada ao longo de um tempo psicológico que pode ser mais ou menos longo.

Outras pesquisas precisarão ser realizadas para examinar, por exemplo, se o termo conversão ainda é válido para se abordar a experiência religiosa de afiliação ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo ou se esse termo pode ser substituído por adesão. Outras pesquisas poderão até mesmo levantar a motivação religiosa para a afiliação ao protestantismo e ainda buscar explicitar os fatores cognitivos e emocionais responsáveis pela conversão religiosa ao protestantismo histórico e ao pentecostalismo, destacando os aspectos contraintuitivos, positivos e ou negativos, envolvidos no processo da conversão, como cognições, experiências sensoriais (sensações, emoções etc.).

A STUDY OF RELIGIOUS CONVERSION IN PROTESTANTISM HISTORY OF SOCIAL PSYCHOLOGY AND RELIGION

ABSTRACT

Brazil is experiencing an unprecedented religious dynamism. According to the IBGE national census of 2000 and 2010, the growth of evangelical churches and also the number of people who do not have any religious belonging are expressive. Traditionally, Protestantism strengthened its growth through the process of conversion. The literature review reveals the lack of studies on the subject. In order to fill this gap, the author searched texts both in French and English on the subject, which is also scarce. The review literature has established itself around the issue of religious conversion on the historical protestantism and social psychology of religion. The issue of religious conversion is complex and very relevant today, because it is linked to the resurgence of religion as a social mass phenomenon producing the contemporary religious revival of the great religious traditions. This is a common phenomenon in contemporary Brazil. This research analyzes the term conversion in historical protestantism and social psychology of religion.

KEYWORDS

Conversion; Protestantism; social psychology of religion; psychology of conversion; religion.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. (Sto.) *Confissões*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

AZEVEDO, I. B. de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento Batista Brasileiro*. Piracicaba: Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.

UM ESTUDO SOBRE A CONVERSÃO RELIGIOSA NO PROTESTANTISMO..., p. 148-174
Antônio Máspoli de Araújo Gomes

- BASTIAN, J. P. *Protestantismos e modernidade latino-americana: história de uma minoria religiosa activa em América Latina*. Tradução José Esteban Caldéron. México: Fundo de Cultura, 1994.
- BASTOS, A. C. T. *Cartas do solitário*. São Paulo: Nacional, 1938. v. 115.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, P. *Rumor de anjos, a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Tradução Waldemar Boff. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1976.
- CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Tradução Cipriano de Valera. Nueva edición revisada en 1967. Rijswijk Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967. v. I e II.
- COHEN, M. *Caminhos da Bíblia*. Tradução Maria da Glória A. Vaz. Biblioteca de Cultura Judaica. Rio de Janeiro: Editora Tradição, 1967.
- _____. Convergence: maturation and integration in the course of a religious conversion. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, v. 30, p. 383-400, 2002.
- DUMAS-CHAMPION, F. Faire des deux côtés, l'un papa, l'autre maman: regard sur des itinéraires religieux à l'île de la Réunion. *Journal des africanistes*, v. 68, p. 99-123, 1998.
- DURKHEIM, É. As formas elementares de vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- FINN T. *From death to rebirth: ritual and conversion in antiquity*. New York: Paulist Press, 1997.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Palcos, 1999.
- GLASSER, A. F. Conversion in Judaism. In: MALONY, N. H.; SOUTHWARD, S. *Handbook of religious conversion*. Alabama: REP, 1992.

GOMES, A. M. de A. O protestantismo presbiteriano e o ideal de progresso: o Mackenzie College e a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914. *Estudos de Religião*, São Bernardo, v. 14, n. 8, jun. 2000a.

_____. *Religião, educação e progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 a 1914*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2000b.

_____. A ética calvinista e a ética protestante de Max Weber: aproximações e contrastes. In: LIBERAL, M. M. C. de. *Um olhar sobre ética e cidadania*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2002. (Coleção Reflexão Acadêmica, v. 2).

_____. Origens e imagens do protestantismo brasileiro do século XIX. *Ciências da Religião: história e sociedade*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2003.

_____. As representações sociais do corpo e sexualidade no protestantismo brasileiro. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-38, 2006.

GRONINGEN, G. V. *Revelação messiânica no Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HAHN, C. J. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1989.

HAPPEL, S.; WALTER, J. J. *Conversion and discipleship: a christian foudation for ethics doctrine*. Philadelphia: Fortress, 1986.

HELM, P. *The beginnings: word and spirit in conversion*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1986.

HODGE, C. *Systematic theology*. New York: Scribner, Armstrong, 1877. 3 v.

HODGE, C. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.

JAMES, W. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. University of Virginia Libraryconsulato, 1902.

JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

JOHNSON, P. E. *Psicologia da religião*. São Paulo: Aste, 1964.

KIDDER, D. P.; FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros, (esboço histórico e descritivo)*. Tradução Elias Dollianiti, revisão e notas de Edgard Sossekind de Mendonça. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. v. 1 e 2.

KREIDER, A. *The change of conversion and the origin of Christendom*. Harrisburg: Trinity Press, 1999.

LANGEWIESCHE, K. Des conversions réversibles: études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso. *Parcours de conversion. Journal des africanistes*, v. 68, p. 47-65, 1968.

LEONARD, É. G. *O Protestantismo brasileiro, estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 1963.

LLOYD-JONES, D. M. *Conversions*. psychological and spiritual. London: Inter-Varsity Press, 1974.

LUTERO, M. *Obras selecionadas*. interpretação do Novo Testamento Gálatas e Tito. São Leopoldo: Sinodal, 2008. v. 10.

MACIEL, E. D. *O pietismo no Brasil*. um estudo de sociologia da religião. 1972. Tese (Doutorado em Ciências Humanas)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

_____. *O drama da conversão*. análise da ficção Batista. Rio de Janeiro: Cedi, 1988.

MATOS, A. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)*: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste/Umesp, 1995.

MENDONÇA, A. G.; VELÁSQUEZ FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; Ciências da Religião, 1990.

MOULTON, H. K. *The analytical Greek lexicon revised*. Grand Rapids; Michigan: Zondervan, 1977.

MOSSIÈRE, G. *Psychologie de la conversion: études sur l'influence inconsciente*. Fribourg: Delval, 2007.

MULLER, A. R. Elementos basilares da organização humana. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1958.

NICHOLS, R. H. *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Presbiteriana, 1954.

NOCK, A. D. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander of Hippo*. London: Oxford University Press, 1933.

PACKER, J. I. *Entre os gigantes de Deus*. uma visão puritana da vida cristã. São José dos Campos: Fiel, 1996.

PAIVA, G. J. de. Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: reflexão e crítica*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 521-535, 1999.

_____. Identidade e pluralismo: identidade religiosa em adeptos brasileiros de novas religiões japonesas. *Psicologia: teoria e pesquisa*, Brasília, n. 20, p. 21-29, 2004.

PEACE, R. V. *Conversion in the New Testament*. Paul and the Twelve. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.

PRIEN, H. J. *Formação da Igreja evangélica no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAD, G. V. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1957. v. 1 e 2.

RAMALHO, J. P. *Prática educativa e sociedade, um estudo de sociologia da Educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

READ, W. R. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

RIBEIRO, B. *Protestantismo no Brasil monárquico: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil (1822-1888)*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *Protestantismo e cultura brasileira, aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil São Paulo*. Casa Editora Presbiteriana, 1981. 418.p.

RIBEIRO, B. *A igreja presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

_____. *Igreja evangélica e república brasileira (1989-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.

_____. *O padre protestante*. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

_____. *José Manoel da Conceição e a reforma evangélica*. São Paulo: O Semeador, 1995.

SHOJI, R. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. *Revistas Estudos da Religião*, n. 2, p. 74-84, 2002.

SPENER, P. J. *Pia Desideria*: um clássico do pietismo protestante. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

STADTLER, H. Conversão ao Pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade. *Revistas Estudos da Religião*, n. 2, p. 85-111, 2002.

STARBUCK, E. D. *The Psychology of Religion*. London, 1910.

STRONG, A. H. *Systematic theology*. three volumes in one. Philadelphia: The Judson Press, 1954.

SUCHMAN, M. C. *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

VALLE, E. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. *Revistas Estudos da Religião*, n. 2, p. 18-50, 2002.

VIEIRA, D. G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 1980.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani. 8. ed. São Paulo: Pioneira, 1994.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marco Mariani. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.