

Elio Roberto Pinto Santiago Filho

Pentecostalismo e Cultura Brasileira: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora
2017

Elio Roberto Pinto Santiago Filho

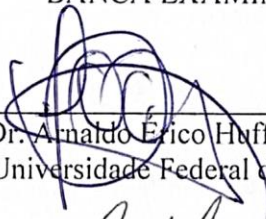
Pentecostalismo e Cultura Brasileira

Para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir de sua relação com a cultura

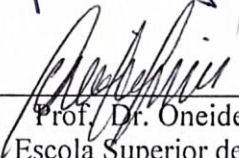
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Religião, Cultura e Sociedade, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 21 de fevereiro de 2017.


BANCA EXAMINADORA



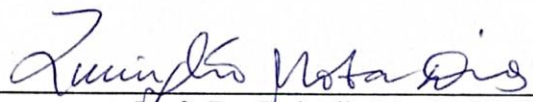
Prof. Dr. Arnaldo Erico Huff Júnior (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



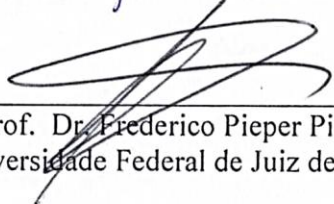
Prof. Dr. Oneide Bobsin
Escola Superior de Teologia



Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dedico esta Tese aos meus filhos, Bernardo e Beatriz, nascidos durante seu projeto e execução.

AGRADECIMENTOS

Deixo meus profundos agradecimentos aos professores e amigos que conheci a partir do PPCIR, especialmente ao meu orientador, Arnaldo Huff e ao emérito Professor Zwinglio Dias que me apresentou e me cativou a entrar nas veredas dos estudos de religião ainda em minha graduação, participando com muita gentileza e sabedoria da banca de Mestrado e desta banca de Doutorado. Aos demais componentes da banca, Frederico Pieper Pires, Gerson Leite de Moraes e Oneide Bobsin, deixo meu profundo agradecimento pelas considerações e críticas. Aos companheiros de curso que tive a oportunidade de conviver desde a realização do mestrado e que puderam contribuir na elucidação deste trabalho. Aos professores da FAETEC/RJ que participaram de alguma forma dessas reflexões, em especial Márcio Bousada pelas suas ricas lições sobre a América Latina e Luciano Gomes.

RESUMO

A presente tese procura abordar a relação do pentecostalismo com a cultura no Brasil a partir da perspectiva da Ciência da Religião. A percepção da religião como totalidade dirige o foco da tese para a interpretação religiosa da cultura verificada no prisma dessa manifestação religiosa. Procura-se através de uma metodologia interpretativa e metanalítica demarcar a visão de mundo pentecostal em torno da cultura na forma como essa relação se expressou desde a primeira modalidade de pentecostalismo que se instalou em solo autóctone até o momento presente, interpretando suas principais atitudes diante do mundo. Este é um trabalho bibliográfico em que serão debatidos os principais paradigmas que procuraram explicar essa interface e será realizado um esforço de interpretação fenomenológica da crença pentecostal. Ao final, propõe-se uma síntese interpretativa da atual relação do pentecostalismo com a cultura tendo como parâmetro suas recentes transformações.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Cultura. Campo religioso brasileiro.

ABSTRACT

The present thesis tries to approach the relation of the Pentecostalism with the culture in Brazil from the perspective of the Science of Religion. The perception of religion as totality directs the focus of the thesis to the religious interpretation of the culture verified in the prism of this religious manifestation. The aim is to demarcate through an interpretative and meta-analytic methodology the Pentecostal worldview around culture in the way this relation has been expressed since the first modality of Pentecostalism that settled in autochthonous soil to the present moment, interpreting its attitudes towards the world. This is a bibliographical work in which the main paradigms that seek to explain this relationship will be debated together with a phenomenological interpretation of Pentecostal belief. In the end, an interpretative synthesis of the current relationship between Pentecostalism and culture will be carried out, taking as a parameter its recent transformations.

Keywords: Pentecostalism. Culture. Brazilian religious field.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
CCB	Congregação Cristã do Brasil
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos no Brasil
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
IBGE	Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MCM	Meios de comunicação em massa
OBPC	Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo
RMB	Religiosidade mínima brasileira

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Do objeto	13
Da cultura	13
Religião e cultura como alma coletiva	14
Religião e cultura como valor	15
Religião e cultura como mercadoria	15
Direcionamentos pela Ciência da Religião.....	16
Da Religião.....	18
Do Pentecostalismo.....	19
Da classificação.....	21
Estrutura da tese.....	24
Do Método	26
1. PENTECOSTALISMO E NEGAÇÃO CULTURAL.....	30
1.1 A primeira onda pentecostal.....	30
1.2. A dinâmica da negação cultural-religiosa.....	33
1.2.1. O mal.....	34
1.2.2. A conversão.....	39
1.2.3. A ética.....	43
1.3. O gradiente seita-igreja como paradigma da cultura.....	48
1.3.1. Fundamentação teórica.....	50
1.3.2. Objeções teóricas.....	59
1.3.3. A dimensão ideológica do sectarismo.....	64
1.3.5. O gradiente seita-igreja diante do contexto cultural-religioso brasileiro.....	67
2. PENTECOSTALISMO E MUDANÇA CULTURAL.....	71
2.1. O pentecostalismo de segunda onda.....	72
2.2. A taumaturgia.....	76
2.2.1. O milagre como intervenção divina na cultura.....	81
2.3. Prolegômenos de uma síntese cultural do pentecostalismo.....	82
2.3.1. Uma Igreja de centro.....	82
2.4. Pentecostalismo e cultura em uma sociedade em transição.....	89
2.4.1.O clima espiritualista da sociedade brasileira.....	90
2.5. Protestantismo, pentecostalismo e cultura segundo Emílio Willems.....	92
2.5.1. Protestantismo e aculturação.....	95
2.5.2. Cunha: o protestantismo como subversor da ordem tradicional.....	98
2.5.3. Teoria, método e hipóteses.....	99
2.5.4. Secularização e pluralismo religioso.....	103
2.5.5. Da ética protestante ao espírito do pentecostalismo.....	106
2.5.6. Pentecostalismo e cultura brasileira: afinidades e transformações.....	111
2.5.7. Pentecostalismo e revolução da cultura.....	118
2.6. Os poderes do Espírito como poderes sociais.....	122
3. PENTECOSTALISMO E DIÁLOGO COM A CULTURA.....	124
3.1. O pentecostalismo de terceira onda.....	125
3.2. O Deus da cultura.....	128

3.2.1. A reorientação para o mundo.....	131
3.2.2. A reorientação do tempo.....	134
3.2.3. O templo como espaço de reprodução do tempo mítico.....	136
3.2.4. Teologia da prosperidade e intervenção divina na cultura.....	144
3.2.5. As opções para a cultura: a vida com Deus e a vida com o diabo.....	149
3.3. Aspectos teóricos do problema.....	157
3.3.1. O diálogo com a cultura popular.....	159
Interlúdio: habitus, magia e contingência.....	162
3.3.1.1. Os pentecostais “de baixo”.....	165
3.3.1.2. Pentecostalismo e utopia de classe.....	173
3.3.1.3. Pentecostalismo e emoção dos pobres.....	177
3.3.1.4. A ralé, os batalhadores e o pentecostalismo.....	178
3.3.1.5. Pentecostalismo e patologias da pobreza.....	181
3.3.2. O diálogo com o quadro religioso brasileiro.....	182
3.3.2.1. O diálogo com a religiosidade mínima brasileira.....	184
3.3.2.2. O diálogo com a matriz religiosa.....	187
3.3.2.3. O diálogo com a homogeneidade religiosa.....	190
4. PENTECOSTALISMO E NOVA ERA CULTURAL.....	198
4.1. Prolegômenos conceituais.....	200
4.1.1. Definindo a Nova Era.....	202
4.1.1.1. A Era de Aquário.....	205
4.2. A Igreja Apostólica Renascer em Cristo.....	212
4.3. A Bola de Neve Church.....	219
4.4. O metal cristão.....	222
4.5. As igrejas inclusivas.....	227
5. A SÍNTESE DO PENTECOSTALISMO NA CULTURA BRASILEIRA.....	232
5.1. Os limites de uma síntese.....	238
5.2. Panorama contemporâneo do pentecostalismo brasileiro.....	240
Interlúdio.....	244
5.3. A mídia evangélica.....	247
5.3.1. Mídia evangélica e disseminação da cultura gospel no Brasil.....	250
5.4. O arquétipo pentecostal da cultura gospel.....	256
5.5. A nebulosa pentecostal.....	264
5.5.1. Pentecostalismo e transdenominacionalismo.....	266
5.5.2. A pancosmologia pentecostal.....	272
5.5.3. A identidade evangélica.....	276
5.6. O sagrado pentecostal no Brasil e suas implicações para a cultura.....	278
5.6.1. O arquétipo veterotestamentário.....	279
5.6.2. O poder do Espírito Santo.....	282
5.6.3. Uma teologização oral.....	285
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	287
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	293

Introdução

Esta tese tem como objetivo estudar a relação do pentecostalismo com a cultura brasileira. Trata-se de um problema que foi proposto na conclusão de uma dissertação de mestrado (SANTIAGO FILHO, 2012) que aparece aqui em sua elaboração sequencial. A referente dissertação concluiu que a relação dos evangélicos com a política deveria ser pesquisada com mais profundidade na relação que esta vertente religiosa tem expressado com a cultura, mostrando que a questão política teria forte influência de fatores culturais associados à “cultura evangélica” de natureza pentecostal. Seguindo essas averiguações, foi proposto como projeto de tese estudar a relação do pentecostalismo com a cultura no Brasil a partir do instrumental analítico da Ciência da Religião.

Podemos iniciar esta introdução pontuando a importância dos estudos sobre o pentecostalismo e seu atual peso religioso e sociocultural no Brasil. Seguindo esse propósito, tamanho é o impacto do pentecostalismo que César (1999) o cita como a quarta fase da história da Igreja após a Reforma, o movimento missionário e o movimento ecumênico. Surgindo como um movimento desafiador ao protestantismo histórico, o pentecostalismo não tem se limitado aos segmentos denominacionais que se identificam nesse ínterim. O “sopro do espírito” tem passado pelos diversos segmentos do protestantismo brasileiro e até mesmo tem atingido outras manifestações religiosas como o catolicismo. Observá-lo em sua relação com a cultura significa, pois, tocar no ponto nevrálgico do seu significado em nossa sociedade.

No contexto da divulgação dos dados do Censo do IBGE realizado em 2010 sobre o pertencimento religioso no Brasil, o diagnóstico de que o número de evangélicos aumentou confirmou apenas uma tendência das últimas décadas. Passando de 6,6% em 1980, 9,0% em 1991 e 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010, os dados demonstram um crescimento ascendente e em expressiva escala do número de evangélicos no Brasil. Ademais, o fato de que 60% desses evangélicos serem de origem pentecostal reafirma a tendência de que é esse segmento o principal responsável por esse crescimento. Qualitativamente, evidencia-se junto a essa expansão numérica, uma transformação no campo religioso brasileiro que tem conduzido analistas a indagarem sobre o futuro dos pertencimentos e em especial sobre o futuro do campo evangélico.

Observando esses dados, estudiosos das religiões têm expressado diferentes hipóteses sobre o crescimento pentecostal no Brasil e suas consequências futuras. O sociólogo Paul C. Freston, por exemplo, pontua a possibilidade do que ele chama de uma “transição protestante”,

ou seja, uma mudança na natureza do protestantismo latino-americano em sua relação com a sociedade, com a política e com as outras religiões, enfocando que “o pentecostalismo é o coração indispensável dessas mudanças” (FRESTON, 2010, p. 15). No entanto, a conjuntura desse crescimento e dessa transformação tende a apresentar também suas limitações, o que leva Freston a considerar que nunca haverá uma maioria protestante no Brasil e que o crescimento dessa manifestação religiosa e suas vertentes terá um limite entre 20% e 35% adeptos em relação à população total (FRESTON, 2010, p. 24).

Patrícia Birmam, pesquisadora das religiões no Brasil, também à guisa de exemplo, afirma que o projeto evangélico de futuro insere uma alternativa e uma concorrência ao tradicional projeto católico (BIRMAN, 2003, pp. 236-237). Para a autora, a vanguarda desse projeto está no discurso da IURD, na sua visibilidade e nos seus rituais. Seguindo a lógica máxima, “transforme o indivíduo e estará transformando a sociedade”, a visão de um sujeito em ascendência social, vencedor, empreendedor e liberto do mal, realça um contraste entre este lema e a aparência da maior parte da sociedade nacional. É justamente nesse polo contrastante que esse projeto de futuro encontra eco e se apresenta como alternativa disponível para todos, sendo disseminado em sua maior parte por meios midiáticos.

Ainda sobre o tema do futuro do campo evangélico, o sociólogo Ricardo Mariano discorda sobre um futuro protestante no Brasil. Refutando as teses de que o país caminha para uma maioria protestante, e, portanto, para uma população de maioria evangélica, o autor questiona o potencial transformador dessa manifestação religiosa. Assumindo o pentecostalismo como carro chefe do protestantismo no Brasil, Mariano conduz sua análise pelo viés da ruptura e da continuidade. O eixo da ruptura diz respeito às mudanças e o da continuidade diz respeito à integração. O fato do pentecostalismo mostrar uma diluição e uma integração com a cultura brasileira descarta o eixo da ruptura como evento transformador (MARIANO, 1999, p. 90). Portanto, segundo o autor, não convém esperar um futuro protestante para o Brasil.

Essas três perspectivas, marcadamente sociológicas, sobre a conjuntura do pentecostalismo na sociedade brasileira servem de pano de fundo para a discussão central desta tese que versa sobre a relação do pentecostalismo com a cultura brasileira. Se os autores acima questionam sobre o futuro do campo religioso brasileiro, com ênfase no futuro das igrejas evangélicas, é porque as mudanças ocorridas no presente ainda deixam um mistério prospectivo acerca desse campo. As diversas ênfases do campo acadêmico que tem sido dada ao pentecostalismo, seja sociológica, antropológica, histórica ou teológica, atentam para as mais diversas transformações que tem ocorrido na esfera social, cultural, religiosa, política e

econômica que tem impactado nesse subcampo religioso. A concordância ou discordância dessas perspectivas não são apenas temas de debates, como também incrementam os estudos sobre campo evangélico no Brasil. De uma forma ou de outra, esses estudos mostram um futuro em aberto sobre o destino do protestantismo brasileiro e latino-americano.

Antes de dar prosseguimento a esta introdução, é de grande valia acionar um reconhecido estudioso do campo protestante no Brasil, Antônio Gouvêa Mendonça, e expor um problema por ele levantado que inspirou a proposta desta tese.

No reconhecido artigo “Hipótese sobre a mentalidade popular protestante no Brasil” Mendonça examina a relação entre a mensagem missionária protestante, a religião local (catolicismo) e as condições sociais. De acordo com seu argumento, é nesse contexto simbólico que o protestantismo se insere no Brasil. Mas será com o pentecostalismo que se concretizará uma síntese simbólica desses três elementos. O pentecostalismo é filho direto da matriz teológica do protestantismo tradicional e do catolicismo popular – de onde vem a maioria dos seus adeptos. De acordo com o autor:

A prática religiosa pentecostal constitui um meio caminho entre o protestantismo tradicional, subjetivo e racional, e o catolicismo popular, objetivo e milagreiro. Mas esse meio caminho está mais para este do que para aquele. Isto possibilita inserir o pentecostalismo e o catolicismo popular num plano mais ou menos simétrico sob o ponto de vista do observador das práticas religiosas populares porque, embora o pentecostalismo tenha vindo de outros lugares, principalmente dos Estados Unidos, a linguagem pentecostal apresenta traços bem próximos aos da cultura religiosa brasileira (MENDONÇA, 2000, p. 141).

É principalmente no sistema de crenças que Mendonça encontra o ponto comum entre o pentecostalismo, o protestantismo tradicional e o catolicismo popular. Se existe uma unidade, do seu ponto de vista, ela se encontra nessa interseção que ele chama de “*spectrum*” da teologia protestante popular. Por fim, e talvez o ponto central do problema, Mendonça termina seu argumento vaticinando a possibilidade de que no futuro “surja neste campo religioso uma prática religiosa popular comum, enraizada na tradição cristã e estruturada na cultura brasileira (MENDONÇA, 2000, p. 148). É justamente este vaticínio que inspirou a proposta desta tese. A pergunta que orientou este trabalho parte justamente do vaticínio de Mendonça e do questionamento sobre o espaço ocupado pelo pentecostalismo nesta sua colocação final. Fundamentalmente, Mendonça insere um problema radical a ser solucionado: o de como o protestantismo se relaciona com a cultura brasileira. Sabe-se que existe uma síntese que se centra no pentecostalismo. Mas qual seria a dinâmica dessa síntese? Este é o mote inicial desta tese. A hipótese que em evidência é que o pentecostalismo já encontrou seu espaço na cultura

brasileira, afigurando-se como parte integrante da reserva simbólica da sociedade. Essa disposição na cultura resulta de uma síntese religiosa desse subcampo, consequência das suas metamorfoses ao longo das décadas.

Do objeto

Disposto a origem do problema geral desse projeto, o argumento que será conduzido nesta parte tem também uma função introdutória. Não se objetiva, exaustivamente, tratar da relação entre religião e cultura dentro das diversas expectativas possíveis, mas somente elucidar alguns pontos essenciais para a continuidade do argumento. Se a questão em voga gira em torno da relação entre o pentecostalismo e a cultura, não é possível se eximir de uma relação mais genérica que a engloba, que é a relação entre religião e cultura.

O objeto desta tese é a relação entre religião e cultura. Especificamente, a intenção é interpretar a relação entre a visão de mundo do pentecostalismo que se instalou no Brasil e o próprio “mundo”, ou seja, a cultura brasileira. O objeto, portanto, compreende dois níveis de conhecimento que são tidos aqui como co-constitutivos entre si considerando-se que a religião se expressa culturalmente e que a cultura aspira por significação religiosa. Busca-se na Ciência da Religião o prisma epistemológico para a compreensão dessa relação, fato que coloca o ponto de vista religioso ou a visão sagrada da cultura como aspecto inicial de investigação.

Da cultura

Faz-se preciso algumas ressalvas adicionais. Sendo a cultura um dos objetos principais de estudo das Ciências Sociais, não é fácil analisá-la sem cair em seus principais debates. Esse termo apesar de ter caído no senso comum, pode apresentar armadilhas heurísticas ao pesquisador. Isso porque ele foi um dos temas mais discutidos pelo conhecimento antropológico e, funda, de certo modo, a própria identidade dessa disciplina. É, portanto, um tema caro que precisa ser trabalhado com a precaução e o rigor necessário. Cuche foi sucinto ao dizer que “a noção de cultura é inerente à reflexão das ciências sociais” (CUCHE, 2002, p. 9). Ademais, segundo Eagleton (2000, p. 9), “Cultura é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua”. Vale dizer que os debates em torno desse conceito marcaram a própria história desse campo de estudos. Por esse fato é necessário cautela quando realizamos as análises culturais. Até porque essas análises têm sido feitas por diversas disciplinas e cada uma utilizando um enfoque típico, ou realizando enfoques transdisciplinares. A escolha da

perspectiva cultural pelo observador determina o resultado das pesquisas, seus métodos, suas hipóteses.

Os múltiplos enfoques culturais possíveis têm um aspecto funcional para esse trabalho, pois cada ótica sobre os processos culturais conduz a uma perspectiva específica. E são justamente essas perspectivas múltiplas sobre o mesmo problema que diversificam e enriquecem as análises ao mesmo tempo que ditam um novo resultado ou dado de pesquisa. Por conseguinte, isso implica na existência de vários pontos de vista disponíveis sobre a relação entre os pentecostais e a cultura brasileira, pois cada noção de cultura utilizada pelo pesquisador conduz o mesmo a um tipo de perspectiva específica. Isso é essencial para a realização de uma metanálise que historicize as teorias e as coloque em uma disposição comparativa e sintética. Aliás, esse é um dos pontos centrais que será proposto nesse projeto: a realização de uma metanálise das perspectivas sobre pentecostalismo e cultura no Brasil como parte integrante de um trabalho de síntese que incrementará a análise final da hipótese supracitada.

Destarte, com base nessa elucidação e para a proposta desse trabalho, destaco três noções de cultura, a saber, cultura como alma coletiva, cultura como valor e cultura como mercadoria. São três modos de tratarmos a cultura propostos por Guattari (2006) que na verdade sintetizam, de forma simples e, portanto, com suas devidas limitações, o desenvolvimento e os múltiplos enfoques da perspectiva cultural pelo prisma das Ciências Sociais para em seguida pontuar uma proposta advinda da Ciência da Religião, que servirá de base para esta tese.

Religião e cultura como alma coletiva

Nesta perspectiva trata-se de observar principalmente a cultura e a religião enquanto linguagens essenciais capazes de unir os indivíduos. Ressalta-se o papel comunicativo da religião e da cultura enquanto esferas simbólicas essenciais para a vida social.

Sinteticamente, trata-se de uma relação intensa entre duas instâncias totalmente transponíveis uma pela outra. Basta dizer que as religiões são expressadas culturalmente e as culturas encontram seus valores absolutos nos fins últimos da vida religiosa. *Mutatis mutandis*, a religião tem como uma das suas funções determinar os comportamentos sociais. Essa assertiva nos conduz à concepção de Geertz de que a religião não é apenas metafísica, pois as motivações que ela impetra fazem com que o indivíduo aja em sua realidade vivida, no aqui e agora (GEERTZ, 1989, p. 77).

Deve-se ter em vista que quando se fala de religião, fala-se de comportamentos sociais, símbolos, rituais, mitos. Alocar a religião em um espaço de inacessibilidade humana, é perder de vista o seu ponto de aplicação ordinário. Acrescentando-se, afirma Sanchis:

A religião teria, então, a ver com a cultura? Dir-se-ia: tudo a ver. (...) A religião também pretende fornecer ao ser social uma visão do mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias, que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade...). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza e tudo isso, para o fiel, faz do mundo genérico o seu mundo. Como o faz a cultura. Mas, além disso, a religião maneja categorias que atingem a subjetividade do fiel neste mundo, impulsionam sua ação, orientam e qualificam o seu comportamento externo e suas atitudes profundas (dependência, oração, louvor, sacramento, magia, pecado ou simplesmente erro, o sentido, afinal, do comportamento): um motivo para viver e um modelo para a vida (SANCHIS, 2008, p. 76-77).

Se a cultura nessa perspectiva é capaz de oferecer sentido, e, por conseguinte, é capaz de “prender” o indivíduo em uma teia de significados, a religião também o é. Mas a sua natureza é outra. Como também diz Sanchis, religião é cultura ao quadrado (SANCHIS, 2008, p. 78). Destaca-se a ênfase à realidade da religião e seu papel coletivo, como responsável por uma identidade. A cultura é o principal mecanismo prático pelo qual o indivíduo se comunica com o cosmos.

Religião e cultura como valor

Perspectiva típica de análises clássicas sobre o assunto como é o caso do livro de Boanerges Ribeiro “Protestantismo e Cultura Brasileira” que associa um valor positivo à “cultura protestante” e vê na educação advinda com essa religiosidade o principal mecanismo de acesso à modernidade. Ele é herdeiro direto da noção iluminista de cultura, que é sinônimo de razão, progresso e evolução (CUCHE, 2002, p. 21). Nesse ponto de vista a cultura divide os civilizados dos não civilizados, aliás cultura e civilização são faces da mesma moeda. Ter cultura é ter saber e não ser um bárbaro. Dessa forma, passa a existir uma religião dos civilizados, dos que tem cultura e dos incivilizados ou incultos.

O contexto dessa noção de cultura foi o da divisão entre países dominados e dominantes que conduziu a uma perspectiva de inferioridade e superioridade entre as nações associado à ideologia iluminista da supremacia da razão. Essa noção de cultura será fortemente criticada ao longo do desenvolvimento da antropologia.

Religião e cultura como mercadoria

Perspectiva típica dos estudos estruturais da reprodução cultural. Esses estudos privilegiam a religião e a cultura enquanto objetos de consumo. Normalmente estão associados às análises midiáticas e de recepção cultural que tratam os bens simbólicos como mercadoria

que são vendidas e compradas. Entende-se que existem padrões simbólicos que se impõem aos indivíduos e esses padrões são em muitos casos manipulados. Por isso a análise cultural é feita dentro do seu contexto social, dizendo-se, portanto, que a cultura é estruturada. Isso abre espaço para percebê-la enquanto fruto de uma dominação social dissimulada que tem como principal mecanismo a *mass media*. Herdeira direta das teorias do conflito social e da teoria crítica, essa perspectiva leva em conta o caráter hierárquico da cultura bem como seu processo de assimilação assimétrico entre as classes. Uma das correntes dessa noção de cultura está na noção bourdiana de *habitus*.

Essas três formas de se observar a cultura não podem ser tratadas como irredutíveis. Segundo Guattari (2006, p.32) esses três sentidos de cultura funcionam simultaneamente e são complementares. Apesar dos limites analíticos, seus usos podem também ser mesclados, misturando-se os pontos de vista. Ademais, outros usos da noção de cultura também são possíveis e até necessários no momento que essas três alternativas apresentam suas limitações por não serem capazes de absorver todas as questões pertinentes à cultura.

Direcionamentos pela Ciência da Religião

A proposta desta tese é propor uma interpretação da relação do pentecostalismo com a cultura brasileira dentro da ótica da Ciência da Religião. Desta forma, dá-se ênfase à visão religiosa da cultura. Com isso, distancia-se, em um primeiro momento, da noção de cultura pensada pelas Ciências Sociais que reduzem a religião ao aspecto sociocultural, retirando, assim a autonomia do aspecto sagrado¹. As críticas em relação a este reducionismo serão tratadas nos pontos em que se realiza uma metanálise, particularmente na segunda parte dos três primeiros capítulos. Mas dizer que esta tese tem como ponto de partida a visão da cultura a partir da crença pentecostal não é suficiente para esclarecer o que se entende por “cultura brasileira”.

O termo “cultura brasileira” que compõe o objeto deste trabalho não faz referência a um bloco simbólico e monolítico de práticas e valores culturais que fazem parte de uma cultura

¹ Ao criticar o reducionismo social da religião que a interpreta como um reflexo do social, afirma Tillich que” (...) estas teorias não levam em conta que uma projeção sempre é uma projeção sobre algo – uma parede, uma tela, outro ser, outro âmbito. Naturalmente é absurdo classificar aquilo sobre o qual se realiza a projeção como a projeção em si. Uma tela não é projetada, ela recebe a projeção. O âmbito sobre o qual se projetam as imagens divinas não é uma projeção. É a ultimidade experimentada do ser e do sentido. É o âmbito da preocupação última” (TIL- LICH, 2008, p. 220). A dimensão de profundidade que tem como principal qualidade o sagrado é o ponto de partida aqui exposto sobre a relação entre religião e cultura. O que importa, portanto, é a consideração de que essa dimensão se difere da dimensão social apesar de estar em comunicação com ela. Esse procedimento epistemológico evita o reducionismo sociocultural da religião, substituindo-a pela noção de correspondência ou de correlação.

nacional. Ortiz já demonstrou que a “cultura nacional” é reflexo das representações do Estado e da cultura popular, não ensejando necessariamente uma cultura de todos e para todos. Desde o século XIX, como sublinha Pereira de Queiroz (1988), intelectuais brasileiros como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha procuraram interpretar qual seria a homogeneidade cultural brasileira, base sob a qual se erigiria a identidade nacional que por sua vez seria a condição primeira do progresso sociocultural. Viam, no entanto, as sobrevivências culturais por meio de uma perspectiva pessimista, principalmente os elementos africanos e indígenas que através de um ponto de vista eurocêntrico prostrar-se-iam como os principais entraves para tamanha empresa. O sincretismo que daí advinha era tratado como estorvo para um sólido desenvolvimento do ponto de vista das camadas hegemônicas, do clero e dos intelectuais. Após o início do século XX vemos surgir duas correntes de brasilidade: os adeptos da existência de um ecumenismo cultural e os críticos de um sincretismo desmedido (PEREIRA DE QUEIROZ, 1988, pp. 69-70). Martins critica essa busca por autenticidade que marca principalmente os entusiastas pós semana de arte moderna em 1922, afirmando que na busca pela autenticidade cultural do Brasil encerraram por encontrá-la no inautêntico, como na criação da figura de Macunaíma por Mário de Andrade, o herói sem caráter, indefinido e híbrido (MARTINS, 2008, p. 22). Criticando a natureza dessa busca que carrega consigo os vícios de um projeto dominante de modernidade, Martins salienta que dentro dessa ótica contraditória a umbanda e o pentecostalismo, duas sínteses religiosas populares, somente podem ser vistas também como inautênticas (MARTINS, 2008, p. 29). A umbanda seria o inautêntico do candomblé e o Pentecostalismo o inautêntico do protestantismo. Isto posto, é possível observar os perigos da busca por uma identidade *sui generis* de cunho retratista que marque o povo brasileiro e sua brasilidade, cuja apropriação pode conduzir aos problemas citados acima.

Esta tese se distancia das considerações essencialistas acerca da cultura brasileira, bem como não intenciona uma apreciação estrutural ou funcional que lhe erija alguma condição normativa. Conforme apresentado acima, propõe-se uma interpretação acerca da visão pentecostal da cultura e da sua expressividade como forma. Esta perspectiva está alinhada com os pressupostos epistemológicos da Ciência da Religião que invertem o reducionismo sociocultural do sagrado. O uso do termo “cultura brasileira” é um recurso conceitual - uma vez que é um conceito construído – utilizado para a compreensão de uma visão de mundo religiosa a ser construída também conceitualmente.

Cultura brasileira no sentido aqui exposto faz referência aos elementos culturais presentes no amálgama simbólico da sociedade brasileira que são constitutivos da prática religiosa cultural, seja de forma negativa ou positiva. Importa as representações que os

pentecostais fazem dos elementos culturais que circunscrevem a aplicação de sua visão de mundo, uma vez que a relação com a cultura é inevitável. Esta tese não propõe realizar uma discussão dos elementos culturais que seriam nacionais ou estrangeiros ou até mesmo globalizados, evitando assim uma fabulação como aquela exposta pelo mito das três raças (DA MATTA, 1988). Parte-se do princípio apenas que em um contexto global a “cultura brasileira” se torna também parte integrante de forças culturais globalizantes, sendo influenciada por aspectos dominantes da lógica simbólica global.

O distanciamento em relação ao conceito essencialista de cultura não impede que sejam feitas referências a elementos culturais e religiosos reificados no universo simbólico do brasileiro. Tais elementos resultariam, porém, de articulações da rede, como sugere Bergunder (2010), e não de uma imagem paisagística e solidificada que possa transcender as articulações da qual é produto. Assim, a existência de crenças comuns e transversais são vistas como fruto de conjunturas específicas que podem ou não se reproduzir no tempo. Resultam de processos de manutenção que não existem fora da experiência, ou seja, não são transcendentais, apesar de compor a mentalidade social dos indivíduos. Podemos tomar como exemplo a ideia de Deus, de espírito e de crença no sobrenatural que pode estendida a maioria das religiões no Brasil. Podemos dizer que elas derivam de situações históricas, de relações sincréticas e de relações de poder que confluíram em percepções comuns do sagrado que estão sujeitas a modificações históricas, não podendo ser vistas como universais e imutáveis dentro da religiosidade e da cultura brasileira.

Da Religião

Seguindo a orientação de Greschat (2005) sobre a visão da religião pelos cientistas da religião, é mister considerar, de forma propedêutica, a religião em sua dimensão de totalidade. Isso quer dizer que a religião aqui é tomada como um fenômeno que engloba todas as dimensões da vida. Segundo seu método de estudo, é possível observar a religião em quatro perspectivas: “como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentações de experiências” (GRESCHAT, 2005, p. 25). A religião como totalidade permite percebê-la como refletora da vida social e cultural e não como mero reflexo da sociedade e da cultura. Esta virada epistemológica acerca da religião é um ponto fundamental sobre o qual se erige as hipóteses e as interpretações deste trabalho.

Seguindo a premissa supracitada, encontramos em Tillich o conceito de religião que

acreditamos estar em sintonia com seu aspecto totalizante da vida: “a religião é a substância da cultura”. A religião é a dimensão de infinitude e de ultimidade presente na vida humana. É a fonte inspiradora da cultura no sentido que é provedora de uma sensação de profundidade necessária para a expressão do ser no mundo. A religião permite ao indivíduo imprimir uma completude ontológica ao se integrar ao cosmos sagrado, de onde parte sua motivação para a finitude. Essa seria uma conceitualização essencial, mas ao mesmo tempo dinâmica que em Tillich toma os contornos de um processo ambíguo presente na relação entre a finitude e a infinitude que se dilui na constante ameaça demoníaca de reduzir o segundo ao primeiro.

Defende-se a ideia que o conceito de religião elaborado por Tillich é de muita valia e instrumentalidade para a compreensão do fenômeno pentecostal. Mais especificamente, permite dirigir o olhar ao pentecostalismo a partir de sua interface cultural, ou seja, a partir de sua expressividade e de sua concretude. Pommerening (2013), ao defender que é possível usar o método correlativo de Tillich e sua fenomenologia crítica para o entendimento das manifestações pentecostais, afirma que suas elucidações são positivas para a compreensão de fenômenos como a conversão, a revelação e o êxtase que marcam o cotidiano desse subcampo religioso, mostrando pentecostalismo ser uma religião viva e de profundidade ontológica.

Do pentecostalismo

Tendo por base essa orientação tillichiana acerca da religião cabe doravante delimitar em termos conceituais a manifestação religiosa objeto de apreciação desta tese. Antônio Gouvêa Mendonça, reconhecido estudioso do campo evangélico brasileiro, salienta que “(...) pentecostalismo é um termo que se refere a um conceito dinâmico e que, por isso, exige constante reconstrução por parte do pesquisador, pois sua demasiada extensão obscurece sua compreensão. Nos estudos atuais sobre o pentecostalismo, cometemos erros por causa do uso acrítico do termo” (MENDONÇA, 1998, p. 76). Desse modo, entende-se por pentecostalismo uma religiosidade de natureza cristã com raízes na Reforma Protestante e nos avivamentos estadunidenses, de fundo emocionalista e pietista, não necessariamente ligada ao evento glossolálico da iluminação de Topeka² e da Azusa Street³, cujos eventos sinalizam, segundo Dayton (2008), a ponta do iceberg de uma série de processos que formam o substrato da teologia pentecostal, criando,

² Topeka, Kansas, lugar onde o pregador Charles Parham dirigia uma escola bíblica e reconheceu o dom de falar em línguas (glossolalia) como sendo o sinal de identificação do Batismo do Espírito Santo.

³ Azusa Street 312, em Los Angeles, endereço de uma velha igreja metodista alugada pelo então pregador “pentecostal” W. J. Seymour onde fundou a *Apostolic Faith Movement* que daria início à expansão mundial do pentecostalismo.

assim, o que ele chama de *gestalt* pentecostal: o batismo com o Espírito Santo, a cura divina, a escatologia e a santificação. Essa forma primeva do pentecostalismo é geralmente ligada ao disseminado mito fundante desses eventos de iluminação. Essa conceitualização permite ampliar o alcance do conceito de pentecostalismo para além das denominações clássicas e já bem documentadas está ligado, como será visto, às hipóteses deste trabalho.

A intenção dessa conceitualização procura se afastar do postulado normativo que identifica o pentecostalismo com as quatro características dessa *gestalt* e ao evento da Azusa Street. A crítica pós-estruturalista realizada por Bergunder (2010) é esclarecedora nesse sentido. Segundo expõe, o estabelecimento do paradigma da Azusa Street implica que as origens do pentecostalismo seriam encontradas nos EUA (BERGUNDER, 2010, p. 57). Esta narrativa histórica estaria embebida de um discurso dominante acerca das origens desta crença, contada até então pelos representantes legítimos do campo. Segundo sua proposta crítica baseada no arcabouço teórico dos estudos culturais, o pentecostalismo pode ser interpretado como uma rede sincrônica que em sua reconstrução diacrônica do presente para o passado permite visualizar continuidades e descontinuidades em relação ao seu contexto atual, evitando, destarte, a ligação normativa com sua “quimera de origem” (BERGUNDER, 2010, p. 60). Essa inversão que vai do presente ao passado e não o inverso fornece parâmetros para uma definição não essencialista do pentecostalismo.

Seguindo a premissa de Bergunder, este trabalho considera o pentecostalismo uma forma de religiosidade sincrônica, cujas articulações da rede em que está imersa apresentam uma lógica própria que apresenta continuidade e/ou descontinuidades em relação à sua lógica sincrônica no passado. As mudanças observadas nesse subcampo religioso durante o século XX até o atual momento podem ser vistas como resultado de novas articulações dessa rede que em contato com novos processos históricos transformam e atualizam o pentecostalismo em seu diálogo com a situação. A definição que se propõe, portanto, procura se distanciar de uma ideia normativa de pentecostalismo em troca de uma definição mais dinâmica que englobe sua evolução. Com esse propósito, o paradigma de Azusa Street é parte constituinte de um amplo processo global de avivamento que originou o que se reconhece por pentecostalismo que não elimina a originalidade de processos díspares de natureza semelhante que aconteceram em outras partes do mundo.

O constructo do conceito pode ser decomposto da seguinte forma: pentecostalismo é uma religiosidade de natureza cristã por reconhecer que Jesus é o Cristo; sua raiz reformada encontra-se em sua dimensão contestatória e exclusivista que tem continuidade com a herança avivamentista de fundo metodista e pietista. A crença no batismo do Espírito Santo como última

etapa de santificação é consequência desses processos e não é suficiente para identificar uma crença cristã como pentecostal pelos fatores mencionados acima.

O pentecostalismo tem sido tratado originalmente como um movimento. Fala-se, comumente em movimento pentecostal. O uso acrítico dessa terminologia conduz a ideia de que o pentecostalismo seja uma religiosidade direcionada e conscientemente difundida, caracterização que pode ser criticada em duas posições: a primeira esbarra no princípio segmentar do subcampo pentecostal que não tem um centro controlador da mensagem difundida; a segunda esbarra na natureza religiosa da mensagem pentecostal, o que a conduz para o lado da experiência religiosa e da subjetividade, contrapondo-se, assim, à intenção objetiva de todo movimento. O pentecostalismo, portanto, é considerado aqui uma espécie de religiosidade e não de movimento, o que não quer dizer, necessariamente, que não exista um direcionamento neste sentido. Como religiosidade, apresenta cinco aspectos básicos: experiência extática, contemplação, renúncia, ética e fé (PADEN, 2001, pp. 212-214.). Nessa ótica, usar-se-á esporadicamente a terminologia “movimento pentecostal” para fins ilustrativos no tange ao reconhecimento do fenômeno.

Da classificação

Classificar é parte integrante do processo de conhecimento e compõe o esforço teórico e metodológico da construção do saber. A realidade precisa ser enquadrada e compartimentada para que possa se tornar mais clara e mais aferível para o observador que se vê diante de um mundo complexo em que o conhecimento não ocorre, ao menos, no campo científico, por revelação. Toda classificação precisa levar em conta o grau de arbitrariedade no trato do fenômeno que poderia ser classificado de tantas outras formas dependendo do ponto de vista do observador. É preciso sublinhar que a pretensão de universalidade que compõe a intenção classificatória não deve negligenciar que a identidade do “objeto” classificado, cuja classificação procura abarcar, é dinâmica e mutável. Assim, o objeto “igrejas pentecostais” tem apresentado variações ao longo das décadas no que diz respeito a sua identidade, o que tem exigido sempre novas classificações pelos seus pesquisadores. Podemos considerar que a história do crescimento pentecostal foi acompanhada de uma história da classificação do pentecostalismo feita por analistas desse subcampo religioso instigados tanto por questões científicas quanto religiosas⁴.

⁴ É o que procura demonstrar Giumbelli ao analisar a relação entre a “vontade de saber”, motivada por questões

Seguindo essas premissas, podemos considerar as seguintes questões metodológicas que devem guiar a escolha de uma classificação dessa natureza. A primeira questão refere-se ao fato que uma classificação deve ser antes de tudo prática e instrumental para a representação do fenômeno. Ela deve ser útil para a consecução dos objetivos propostos e ilustrativa em sua proposta taxonômica, servindo, assim, para a elucidação do problema em tela. Uma segunda questão é a possibilidade de se utilizar de classificações múltiplas em razão da complexidade de um fenômeno. As classificações existentes do pentecostalismo brasileiro foram elaboradas cada uma dentro de um contexto específico para dar conta de questões e mutações específicas dentro desse subcampo, o que infere de antemão a limitação do alcance de cada uma. Complementar as classificações com outras classificações é um recurso que pode ser acionado com o intuito de minimizar essa limitação de alcance e representação que acompanha todo projeto taxonômico.

Sob essas orientações, este trabalho utilizar-se-á principalmente da classificação elaborada por Freston (1993) que divide o pentecostalismo em “ondas”. Esta classificação tem por base a divisão feita por Martin (1990) para categorizar as ondas do metodismo. A ideia de ondas enfatiza a versatilidade do Pentecostalismo e valoriza o contexto do seu surgimento (FRESTON, 1999, p. 147). Na explicação de Freston:

O conceito de ondas enfatiza a versatilidade do pentecostalismo na teologia litúrgica e ética. Embora os grupos mais velhos possam evoluir ao longo do tempo, os mais novos são mais livres para inovar, tanto pela adaptação às recentes mudanças na sociedade e cultura quanto pela maior ousadia em aprofundar a tradição religiosa do país em busca de uma comunicação mais eficiente. Esta última prática pode ser considerada positivamente como "contextualização" ou negativamente como "sincretismo" (uma acusação protestante comum contra a Igreja Universal do Reino de Deus); Em todo caso, o sucesso da Igreja Universal tem muito a ver com sua capacidade de construir pontes efetivas ligando-a tanto ao que é mais tradicional e religioso quanto ao que é mais moderno e secular na cultura brasileira (FRESTON, 1999, p. 148)⁵.

É possível observar na citação de Freston que a tipologia das “ondas do pentecostalismo” está alinhada com o contexto cultural em que ocorre seu desenvolvimento. Esse critério foi

tanto religiosas quanto científicas e as mutações do protestantismo brasileiro (Cf. GIUMBELLI, 2000).

⁵ No original: The concept of waves emphasizes Pentecostalism's versatility in theology liturgy and ethics. Although older groups can and do evolve over time, newer ones are freer to innovate, both by adaptation to recent changes in society and culture and by greater boldness in delving into the country's religious tradition in search for more efficient communication. The latter practice can be regarded positively as “contextualization” or negatively as "syncretism" (a common Protestant accusation against the Universal Church of the Kingdom of God); in any case the Universal Church's success has a lot to do with its capacity to build effective bridges linking it both to what is most traditional and religious and to what is most modern and secular in Brazilian culture

decisivo na escolha desta classificação, uma vez que está em sintonia com o objeto de estudo desta tese. Ademais, podemos ver as ondas pentecostais como uma classificação não normativa do pentecostalismo brasileiro que ajuda na compreensão de sua evolução e dinâmica históricas. Nos capítulos procedentes, a tipologia proposta por Freston foi útil para classificar e interpretar a visão em torno da cultura de cada onda pentecostal. Reconhece-se que a principal limitação dessa taxonomia incorre com a tentativa de enquadramento do chamado pentecostalismo de terceira onda e com as mudanças que surgem nesse subcampo religioso após a década de 90 com o surgimento da “cultura gospel”. Mutações recentes no campo pentecostal têm sugerido a existência de uma dimensão extra-institucional do pentecostalismo que supera as denominações religiosas e torna essa manifestação religiosa algo ainda mais segmentado e difuso. Freston pontua a existência de apenas três ondas que se encerram com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus, ensejando uma indagação que permitiria perguntar se esta denominação não marcaria o fim da história do pentecostalismo, uma vez que representa sua última onda. Pesquisadores como Mariano (1999) e Siepierski (1997), ao criticarem a tipologia⁶ proposta por Freston, preferem, em ordem, chamar o estilo religioso inaugurado com a IURD de neopentecostalismo e de pós-pentecostalismo. O termo neopentecostalismo, no entanto, não é uma classificação nova, sendo utilizado desde décadas passadas na classificação do pentecostalismo estadunidense (Cf. QUEBEDEAUX, 1976). Já o conceito de pós-pentecostalismo enseja mais uma crítica do que uma nova classificação, haja vista sua pouca instrumentalidade. Ademais, o conceito de pós-pentecostalismo se prende a uma concepção normativa de pentecostalismo visivelmente ligada ao paradigma da *Azusa Street*.

A tipologia alternativa encontrada baseia-se na ideia de que as três ondas pentecostais no atual contexto religioso brasileiro estão convivendo no tempo e no espaço dentro de uma lógica de transversalidade simbólica de forte influência midiática. Ademais, é difícil afirmar que houve recentemente alguma ruptura no pentecostalismo após a década de 80 que possa demarcar o surgimento de uma nova “onda” pentecostal. Neste ínterim, o conceito de transpentecostalismo é promissor em sua proposta taxonômica ao procurar enquadrar nesses moldes a atual situação do fenômeno pentecostal no Brasil (DE MORAES, 2010, p. 17). Por esse motivo, optou-se por utilizá-lo nos capítulos que versam sobre o atual subcampo pentecostal e sua relação com a cultura. Esse conceito tem a vantagem de abarcar a circulação e a flexibilidade do pentecostalismo – características mais subjacentes ao atual cenário pentecostal do que a díade continuidades e rupturas – além de sua notória transversalidade.

⁶ Siepierski afirma que Freston fez na realidade uma genealogia e não uma tipologia do pentecostalismo brasileiro.

Estrutura da tese

Esta tese está estruturada em cinco capítulos que seguem a história do pentecostalismo na sociedade brasileira. Os três primeiros capítulos em que é aplicado a tipologia das ondas do pentecostalismo seguem um duplo propósito: é realizada na primeira parte destes capítulos uma interpretação fenomenológica da visão de mundo pentecostal em torno da cultura inaugurada por cada denominação pentecostal que representa uma vaga em específico; na segunda parte é realizada uma metanálise, ou seja, uma análise das análises já realizadas por estudiosos que procuraram compreender essa relação criando paradigmas específicos. Nesta segunda parte, deu-se ênfase a uma metanálise dos estudos sobre o pentecostalismo realizados por cientistas sociais que foram os responsáveis inicialmente por criar um arcabouço teórico sobre o pentecostalismo brasileiro, tentando insistentemente relacioná-lo com a cultura.

O primeiro capítulo expõe a visão de mundo do pentecostalismo de primeira onda representado pela Assembleia de Deus e pela Congregação Cristã no Brasil que reificam uma atitude radical e contracultural de afastamento do mundo. A interpretação dessa visão negativa em torno da cultura procurou dar ênfase à tríade o mal, a ética e a conversão como mecanismos representativos desse *ethos* cultural negativo. A segunda parte do capítulo procura demonstrar como a academia compreendeu essa visão negativa a partir da aplicação do gradiente seita-igreja com essa onda pentecostal pesando mais para o lado da seita. A lógica sectária seria a resposta para esse comportamento contracultural. É feito um exame e uma genealogia do conceito de seita e uma crítica ao seu transplante para a compreensão do campo religioso brasileiro.

O segundo capítulo, seguindo a mesma lógica, procura interpretar a visão de mundo do pentecostalismo de segunda onda representado pela Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Esta onda pentecostal foi interpretada a partir da ideia de um princípio de abertura para o mundo dentro do contexto de um tipo de pentecostalismo transicional. A ênfase fenomenológica foi dada a questão da cura divina que marca sobremaneira a atitude dessas denominações diante do mundo a partir da ideia de uma intervenção divina na história. Esse período é um período de abertura do pentecostalismo aos problemas ordinários da vida e o início do afrouxamento de sua fronteira com o mundo. Na segunda parte o esforço metanalítico centrou-se em trazer à tona os estudos de Emílio Willems sobre o pentecostalismo brasileiro, analisando seu referencial teórico e o

estabelecimento do paradigma da aculturação como chave interpretativa da relação do pentecostalismo de segunda onda com a cultura.

O capítulo seguinte trata da terceira onda pentecostal representado aqui pela Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus. Esta, incluída pela sua analogia com a IURD. A interpretação fenomenológica procurou ressaltar a teologia da prosperidade, a lógica da ideia de aliança, as opções da cultura respaldadas na escolha de uma vida com Deus ou de uma vida com o diabo e a centralidade do templo como “centro do mundo”. Em seguida, na segunda parte, foi analisado o que se optou designar de paradigma dialógico: um conjunto de teorias acerca da relação dialógica do pentecostalismo com a cultura brasileira que procuram explicar essa relação a partir da ideia de que o sucesso do pentecostalismo de terceira onda seria medido pela sua capacidade de sincretizar, incorporar, amalgamar, enfim, de dialogar com elementos da cultura. São múltiplas as teorias explicativas sobre essa forma de diálogo que encerram por se encontrarem justamente na ideia de diálogo e de sintonia com esses elementos.

O quarto capítulo tratará da relação do pentecostalismo com a Nova Era. Busca-se interpretar a interface do pentecostalismo com esse estilo de espiritualidade que por sua vez está ligado a mudanças culturais profundas. Explora como o pentecostalismo tem dialogado com esse movimento, dando como exemplo as denominações Renascer em Cristo, Bola de Neve *Church*, as igrejas inclusivas e o metal cristão cujos traços marcantes sinalizam para a existência dessa forte influência pós-moderna dentro desse subcampo religioso. Este capítulo propõe ser uma continuação do capítulo anterior que pela sua complexidade precisou ser tratado de forma específica.

O quinto e último capítulo é um capítulo síntese. Nele será realizada uma interpretação do pentecostalismo contemporâneo em sua dimensão gospel e popular, onde se discutirá a mídia evangélica, o fenômeno gospel, o transdenominacionalismo e a pancosmologia como questões de ordem religiosa e cultural dentro desse subcampo. Tratará ainda de interpretar o surgimento de uma nebulosa pentecostal na cultura, um estilo de espiritualidade que se apresenta como uma síntese aberta do pentecostalismo. É neste capítulo que a tipologia transpentecostalismo é acionada para preencher as lacunas da taxonomia das ondas do pentecostalismo conforme exposto anteriormente.

Do Método

Esta tese tem como método a análise bibliográfica e a interpretação fenomenológica do pentecostalismo e de sua produção intelectual. Considerando que, segundo Paden, a interpretação da religião ocorre sempre a partir de um esquema interpretativo. Esse esquema está ligado a um contexto específico e procura marcar uma posição defensiva, fixa e singular acerca do objeto (PADEN, 2001, p. 15). É natural, portanto, que as interpretações da religião tenham uma perspectiva monoposicionada, criando, assim, um referencial linguístico próprio. Cada campo do saber tem elaborado seus referenciais conceituais e demarcado suas fronteiras epistemológicas na intenção de reter o monopólio de um certo esquema interpretativo.

A especificidade do sagrado permite que um olhar múltiplo sobre o mesmo seja positivo para o seu conhecimento. Nessa ótica, os diversos enfoques em torno do objeto, seja sociológico, antropológico, fenomenológico ou histórico são complementares entre si. A visão epistemológica que move esta metodologia é o que Paden denomina de modelo perspectivo de interpretação que supera uma perspectiva monoposicionada e reducionista (PADEN, 2001, p. 227). Considero assim como o autor que “as teorias são como lentes ou escalas conceituais complexas. Elas nos mostram como ver o mundo de um certo ângulo” (PADEN, 2001, p. 19).

Ao tratarmos o sagrado como *sui generis*, procura-se destacar a sua figura enquanto parte das necessidades humanas de significação da vida. Pela sua natureza própria, o sagrado está relacionado à preocupação última da existência e, portanto, às explicações últimas da vida que a tudo engloba e circunscreve. Isso não quer dizer que não haja uma íntima relação com outras esferas ou sistemas. Na verdade, o sistema religioso está em constante fricção com outros sistemas e subsistemas como afirma Luhmann (2009), o que permite estabelecer sua lógica relacional inerente e necessária.

Com a premissa da especificidade do sagrado, busca-se contribuir para o conhecimento do objeto proposto com vistas ao conceitual teórico da Ciência da Religião. Perspectivas como a de Paden abrem um leque de possibilidades hermenêuticas em torno da relação do pentecostalismo com a cultura que transcendem considerações teóricas em uso principalmente nas Ciências Sociais como, por exemplo, as perspectivas marxiana e durkheimiana que consideram a religião como reflexo da estrutura econômica e da sociedade. Se pensarmos além desse referencial teórico veremos que o sagrado não funciona apenas como resultante das atividades humanas, mas como condicionante das mesmas.

Na intenção de superar paradigmas das ciências sociais, cita-se mais uma vez, por

exemplo, a famosa expressão de Tillich (2009) de que a religião é a substância da cultura. Tal expressão amplia para além dos paradigmas das ciências sociais uma relação há muito discutida, dando ainda uma solução alternativa para o problema. Ora, a religião passa ser tão importante quanto a cultura na medida que é uma instância necessária da mesma e não mero espelho social. Isso supera certas dicotomias usadas para a compreensão do fenômeno religioso. O sagrado e a religião vistas por essa ótica sublinham a necessidade de uma metodologia própria capaz de captar suas nuances. A esfera sagrada da vida é a própria esfera da vida. O perspectivismo vê essa aceção como um axioma, pois o ponto de vista dos sujeitos sobre aquilo que acreditam é o ponto essencial da experiência religiosa e da sua significação. Paden chama isso de modelo de reciprocidade. E acrescenta que se as pessoas acreditam é porque para elas aquilo faz sentido e se faz sentido é porque a religião tem sua razão existencial.

Incorre que o contexto atual tem tornado mais difícil conceber qualquer imagem de mundo como absoluta. Se isto tem marcado a sociedade e a cultura como premissas de uma era pós-moderna, pode-se dizer também que ela marcou a produção do conhecimento sobre as religiões. Paden observa nesse processo uma nova abertura propiciada pela diversidade de lentes que proveem interpretações alternativas sobre um fenômeno. Considerando que a escala cria o fenômeno, uma interpretação é antes de tudo uma seleção e uma exclusão ao mesmo tempo. É sempre uma visão parcial da realidade a partir de um determinado ponto de vista. Seguindo sua premissa, capitulamos a interpretação em três fatores que se conjugam durante esse processo: o intérprete, o público e o objeto da interpretação. O intérprete, quem fala, é um pesquisador do pentecostalismo e do campo evangélico brasileiro que procura interpretar o pentecostalismo a partir do conceitual da Ciência da Religião. As premissas linguísticas e culturais de onde se fala engloba também uma vivência no campo pentecostal do qual faz parte e do qual extrai um conhecimento prévio e uma narrativa própria. O público é o campo acadêmico para o qual se fala, especificamente o público interessado nos estudos sobre o pentecostalismo do ponto de vista das ciências humanas. O conceitual selecionado tem como proposta tornar o objeto inteligível para um grupo de especialistas que por possuírem um conhecimento prévio desse conceitual podem compartilhar do trabalho em tela. O objeto da interpretação é o pentecostalismo em sua relação com a cultura, mais especificamente a visão pentecostal da cultura no modo em que se instala no Brasil.

Esta tese tem a consciência de que é uma apreciação intelectual parcial e seletiva de um “objeto”. Ela segue a proposta elaborada por Paden de interpretar a religião por meio de contextos plurais. Nesse sentido, é elucidativo seu argumento:

Em um universo conceitual ao mesmo tempo plural e mutante, onde a própria interpretação passa a ser disciplina, qualquer intérprete precisará ser versátil e conceitualmente multilíngue. Aplicada ao entendimento da religião, a capacidade de ver através de muitos olhos e de muitos pontos de vista – que não é necessariamente equivalente a concordar com as teorias baseadas naqueles pontos de vista – pareceria ser indispensável. A multiplicidade de esquemas interpretativos não é só um fato da nossa vida pública e da coexistência social, mas inevitavelmente uma revelação da natureza da disciplina em si (PADEN, 2010, p. 216).

Tendo em vista o fato de que as interpretações são plurais, podemos aludir, seguindo o argumento de Paden, que elas podem se justapor ou ser contraditórias. Em se tratando de fatos simbólicos essa afirmação é axiomática, uma vez que a questão simbólica não permite uma verificabilidade, mas uma perspectiva. Partindo da ideia de que é possível a justaposição de interpretações, este trabalho procurará interpretar o pentecostalismo através do prisma da Ciência da Religião, mas a partir da contribuição de elementos das Ciências Sociais e da Teologia. Almeja-se nesta empresa, para além de uma crítica necessária a ser realizada pela metanálise, realizar uma apropriação do conhecimento produzido nesses campos como recurso de inelegibilidade para o problema em questão. As perspectivas que advém desses campos de estudos em específicos serão tratadas como complementares, mas essa complementaridade será reatada através de um argumento crítico com ênfase no ponto de partida epistemológico sustentado pela Ciência da Religião. A escolha de uma interpretação dominante desse tipo não enseja, necessariamente, uma negação de outras interpretações, como pontua Paden a partir da ideia de contextos plurais e da complementaridade entre as interpretações. Tal escolha é dada pela necessidade procedimental de um estudo dessa natureza em um programa de pós-graduação em Ciência da Religião, correspondendo, assim, a um estudo ligado a uma linhagem acadêmica específica. Isso não impede, como foi demonstrado, a realização de uma interface com os outros campos do conhecimento, pois a religião “não é uma forma que todos poderíamos ver identicamente, bastando para isso compô-la com as peças disponíveis dos quebra-cabeças dos nossos próprios mundos” (PADEN, 2010, p. 226). Essa interface, destarte, além de ser metodologicamente adequada é um recurso necessário pela complexidade do objeto.

Explicitado o que se entende por um trabalho interpretativo, cabe doravante uma exposição sobre o mecanismo de levantamento dos dados a serem interpretados. A fonte de pesquisa a ser utilizada é de origem bibliográfica. Os dados sobre o pentecostalismo serão retirados principalmente de fontes secundárias, ou seja, de pesquisas realizadas sobre o pentecostalismo principalmente no Brasil. As fontes primárias utilizadas referem-se aos livros produzidos pelos grupos pentecostais, cujo conteúdo será acionado em especial no terceiro capítulo que versa sobre

o pentecostalismo de terceira onda. Seu uso neste capítulo em específico é justificado pelo fato de que as denominações que compõem essa vaga pentecostal apresentarem uma uniformidade e uma centralização que permite visualizar sua produção bibliográfica como representante *par excellence* de sua doutrina.

Justifica-se esse método pelo fato desse projeto ter como objetivo interpretar fenomenologicamente e debater as teorias sobre a relação do pentecostalismo com a cultura brasileira, propondo, por fim, uma síntese do problema. Existe uma ampla literatura sobre o assunto que carece de uma sistematização, o que expressa a necessidade de uma ampla pesquisa bibliográfica. Percebemos que a relação do pentecostalismo com a cultura no Brasil ainda não recebeu esse tratamento sistemático pela academia, que apesar desse fato tem realizado considerações esporádicas ou até mesmo residuais sobre o referente assunto. Ademais, essa relação sempre se pautou como um problema de pesquisa dos mais centrais no campo religioso brasileiro. A relação do pentecostalismo com a cultura pode ser considerado o problema basilar do pentecostalismo no Brasil, o mais complexo e talvez o mais evitado pelos estudiosos.

A importância desse trabalho é justificada por objetivar a compreensão de um problema central nos estudos sobre o campo evangélico brasileiro, que é a relação dessa manifestação religiosa com a cultura. Essa questão tem acompanhado os analistas sobre o assunto desde o início dos estudos sobre o protestantismo no Brasil e se intensificou ao final do século XX após a irrupção pentecostal na política. Trata-se antes de propor uma interpretação complementar aos estudos que já tem sido realizados nessa área a fim de contribuir com esse campo de pesquisa. A perspectiva cultural do pentecostalismo abre espaço para uma reflexão do papel do pentecostalismo em nossa sociedade e de suas possibilidades futuras, permitindo um debate de suma para o atual contexto das religiões no Brasil, haja vista o resultado do último censo realizado em 2010 pelo IBGE. Soma-se ainda a importância de se tratar dessa temática no contexto do pluralismo religioso que vivenciamos hoje, almejando responder a desafios que essa situação engendra como novas relações entre as religiões, conflitos e concorrência religiosa. Ressalta-se também que estudar a relação entre os pentecostais e a cultura brasileira é tocar no ponto crítico de uma relação histórica que nos indaga sobre a própria continuidade dessa manifestação religiosa e sua tradição protestante em solo nacional.

1. PENTECOSTALISMO E NEGAÇÃO CULTURAL

1.1 A primeira onda pentecostal

A primeira onda pentecostal no Brasil é definida pelo surgimento da Congregação Cristã no Brasil em 1910 e pela Assembleia de Deus em 1911 que inauguram historicamente uma atitude religiosa de negação da cultura tradicional vigente na sociedade. Tal fato conduziu, como será visto adiante, à consideração de que essas duas igrejas eram, na verdade, seitas. Essa apreciação corresponde a uma preocupação das religiões dominantes, principalmente do protestantismo histórico, da Igreja Católica Apostólica Romana e da academia, que tentou cada um a seu modo explicar a “invasão dessas seitas”. Parte-se, portanto, da ideia de que essa característica negativa em relação ao mundo por parte do pentecostalismo de primeira onda marca uma atitude inicial, mas não única, diante da cultura brasileira. Essas duas denominações⁷ estabelecem uma dinâmica própria em contextos diferentes, tanto em termos religiosos como em termos territoriais.

A presença pentecostal no Brasil ocorre na infância desse movimento no mundo. As lideranças das duas primeiras denominações aqui fundadas sofrem influência da mesma matriz teológica iniciada nos Estados Unidos com Charles Parham e William Seymour no início do século XX. As marcas desse novo avivamento, advindo de uma ruptura teológica, são a glossolalia, a cura divina e a profecia. Esses três elementos serão suficientes para a cisão dos respectivos líderes da AD e da CCB com as igrejas históricas que frequentavam, respectivamente a Igreja Batista e a Igreja Presbiteriana do Brasil.

As novas igrejas pentecostais encontram um campo religioso previamente estabelecido com o qual precisaram dialogar de forma positiva ou negativa. Os fatores endógenos são de profunda importância para compreendermos o sucesso desse movimento a partir de sua fundação. O primeiro choque cultural virá na forma de uma negação da cultura católico-brasileira e das outras manifestações religiosas, com a oferta paralela de um novo estilo de vida. Em termos de credo, o catolicismo será essencial para o sucesso pentecostal por estabelecer de antemão um quadro teológico pré-afirmado principalmente pela crença em Deus.⁸

Ao lado da negação cultural desse pentecostalismo de primeira onda é possível, também, visualizar seu papel assimilador. As crenças populares cristãs serão adaptadas, bem como estilos de vida autóctones. Esse ponto será mais elaborado em capítulo posterior, por hora acrescenta-

⁷ O termo denominação utilizado nesse tópico não se refere ao seu caráter sociológico, mas ao seu significado ordinário de “nomear ou designar algo”.

⁸ E também no diabo como salienta em sua formulação da estrutura teológica brasileira. (Cf. SCHULTZ, 2012, p. 39).

se que a assimilação e a negação cultural são fatores complementares que acompanham o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil.

Fundada por Luigi Francescon, imigrante italiano influenciado pelo pentecostalismo estadunidense e pela teologia calvinista atrelada a sua origem presbiteriana, a CCB é a primeira igreja⁹ pentecostal brasileira e terá sua sede em São Paulo em um reduto de imigrantes italianos, o que será importante para sua identidade inicial. O *ethos* da Congregação Cristã no Brasil¹⁰ em termos gerais assemelha-se com o da Assembleia de Deus no que se refere à vestimenta e comportamento dos fiéis. Os ensinamentos contidos no resumo da Convenção de 1936¹¹, assistida por Francescon, continuam sendo mantidos com poucas mudanças. Observa-se o esforço institucional em ausentar-se publicamente, não sendo permitida a participação de membros na política e nem a pregação em lugares públicos (MONTEIRO, 2010, p. 138). Resquício da herança calvinista, a perspectiva centrípeta da CCB sugere que os escolhidos são atraídos aos templos, não sendo necessária uma prática proselitista exógena e pública.

Essa Igreja herda a influência italiana dos seus fundadores, com as quais têm uma vinculação étnica em princípio, pois sua base de fiéis era composta por italianos, tanto que os cultos eram realizados na língua mãe, como assinala Read (1967, p. 22): “Naqueles primeiros dias, o Senhor chamava apenas a população italiana, pois a única língua utilizada pelo fundador era o italiano! Falava-se, pregava-se, ensinava-se e cantava-se em italiano”. Ainda segundo Read, um dos motivos do crescimento dessa igreja foi que o seu fundador não teve que vencer barreiras culturais, haja vista o tamanho da colônia italiana em São Paulo (READ, 1967, p. 41). Diferentemente de outras igrejas pentecostais que surgirão mais adiante, a CCB não buscou uma visibilidade midiática como forma de expressão de fé e de conversão. Essa característica marca a CCB até os dias de hoje.

Após a década de 50, como ressalta Mendonça (MENDONÇA, 1990, p. 49), os nordestinos passaram a ocupar o lugar dos italianos na CCB. Tratava-se de uma mudança na concepção étnica da Igreja que até então tinha forte raiz italiana. Segundo Read (1967, p. 41) essa tendência já havia começado na década de 30 com a acomodação cultural dos imigrantes sem maiores dificuldades. No entanto, a doutrina e os ensinamentos pouco mudaram, permanecendo a CCB uma igreja “apartada das coisas do mundo”.

⁹ O termo igreja utilizado nesse tópico é sinônimo de “instituição religiosa”.

¹⁰ As informações históricas sobre a Congregação Cristã no Brasil são muito precárias, haja vista que essa denominação não enfatizava a conservação de dados sobre sua rotina eclesial (Cf. MENDONÇA, 1990, p. 50).

¹¹ Basicamente essa convenção tratou de questões litúrgicas, doutrinárias e teológicas como o batismo por imersão, as vestimentas, o ósculo santo, o batismo com o espírito santo, o casamento, o jejum, a organização física dos templos, os meios de apresentação, os funerais, as tentações e a unção.

A Assembleia de Deus foi fundada no Brasil em 1911 pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren que, vindo dos Estados Unidos, sofrem influência do movimento pentecostal iniciado em Chicago. Situando-se inicialmente em Belém, Estado do Pará, fundamentam o que Alencar (2012, p. 23) chama de matriz pentecostal brasileira. As influências suecas e estadunidenses são apenas residuais, haja vista a flexibilidade de adaptação dessa denominação. Em outros termos, a AD, malgrado sua influência transnacional, consolidou-se como uma igreja solidamente nacional.

Nas declarações da AD de São Cristóvão em 1940 e de Santo André de 1975 temos resumidos os usos e costumes permitidos e proibidos nas igrejas originárias. O uso de maquiagem nas mulheres, cortes de cabelo extravagantes, uso de bebida alcoólica e outras proibições marcam os princípios da identidade assembleiana. Além do mais, como ressalta Alencar, o apartamento das coisas do mundo, a marginalidade, a aversão a mudanças e o episcopalismo vitalício são também marcas dessa multifacetada denominação (ALENCAR, 2012, pp. 139-147).

O principal público da AD eram pessoas pobres inicialmente do norte e nordeste do Brasil. Ressalta-se que a AD permitia uma nova experiência religiosa que o catolicismo apostólico romano e as igrejas do protestantismo histórico subtraíam do fiel leigo. Ou seja, a participação mais arraigada na rotina eclesiástica e uma nova experiência mística eram fatores atrativos para a nova membresia religiosa. Ademais, as lideranças assembleianas seguiam uma linhagem masculina e vitalícia. Reflexo de um contexto masculino e autoritário, essa característica persiste até os dias atuais na AD¹².

Diferente da CCB, a AD desde cedo buscou uma comunicação por meio de jornais internos com publicações periódicas. As ligações tanto suecas quanto estadunidenses ajudaram – mas não foram essenciais – nessa dispersão informativa. Com a presença também em programas de rádio, a AD não viu com maus olhos a inserção no plano midiático, a não ser a aversão primordial à inserção televisiva.

Com um forte crescimento pelo interior do Brasil, a AD cultivou um *ethos* simplista de forte característica popular que soava muito bem aos ouvidos da população tanto rural como urbana. Tornou-se uma igreja de excluídos que rejeitava o conhecimento teológico como condição para a liderança eclesiástica, além de propiciar um espaço de interação entre a

¹² As AD's são organizadas em ministérios. Cada ministério têm um pastor presidente vitalício que exerce o mais alto posto da hierarquia, claramente de linhagem masculina. Todas as igrejas filiadas a um ministério precisam acatar as deliberações do pastor presidente.

diversidade racial existente¹³.

1.2. A dinâmica da negação cultural-religiosa

Se a característica principal do pentecostalismo de primeira onda é a negação do mundo, cabe por hora uma melhor apreciação da dinâmica dessa negação. Delinear o que os pentecostais desse primeiro momento compreendiam por mundo é muito complexo, haja vista que essa categoria não fora totalmente sistematizada pelos próprios agentes e esteve sempre presente na ordem do discurso. Essa negação, pela sua origem no movimento *holiness*, esteve sempre ligado a ideia de santificação como condição do batismo com o espírito santo. A nova literalidade bíblica e uma pneumatologia que via o espírito santo como agente ativo da fé e propulsor de uma nova chama, coloca o converso diante de um dilema: estar no mundo, mas não ser do mundo. As pistas mostram que a categoria mundo engloba tanto as outras religiões como tudo aquilo que não é permitido pela doutrina eclesiástica, incluindo nessa ótica uma geografia do sagrado que divide espaço entre mundano e consagrado. Ou seja, mundo é antes de tudo um território simbólico que podemos denominar de território profano¹⁴.

Essa visão negativa da cultura é herdada da matriz teológica pentecostal estadunidense pré-milenarista que surge com o movimento *holiness* no final do século XIX e influencia os fundadores do pentecostalismo. O problema ético se resumia ao medo de não participar da glória eterna. Uma ética voltada para o porvir. Como assinala Blumhofer:

Os pentecostais, como outros evangélicos radicais, eram frequentemente pessoas que experimentavam um profundo sentimento de perda cultural, e até mesmo de traição. Essa percepção deveu-se à invasão de uma visão de mundo que atribuía valores e significados alternativos que lhes prometiam um reino divino e lhes dava um status como os poucos desprezados que faziam realmente parte do disfarçado e vitorioso exército de Deus¹⁵ (BLUMHOFER, 1993, p. 12) .

Para esta nova perspectiva teológica, o Espírito Santo torna-se o grande agente

¹³ Diferente da AD estadunidense que se tornou uma igreja para brancos, a AD brasileira permitia uma interação entre todas as raças.

¹⁴ Alves sublinha que a divisão no protestantismo entre sagrado e profano é muito complexa, pois nesta manifestação religiosa cada fiel é um sacerdote. Em outros termos, o espaço profano é um espaço permeado de agentes sagrados que de uma forma ou de outra superam essa dicotomia espacial. Segundo o autor, “Onde quer que esteja um homem, ali está o sagrado” (ALVES, 2005, p. 163).

¹⁵ No original: “Pentecostals, like other radicals evangelicals, were often people who experienced a deep sense of cultural loss, even betrayal. They perceived encroaching a religious worldview that assigned alternate meanings and values, promised them divine wisdom, and gave them status as the despised few who were really God's victorious army in disguise”.

transformador da cultura ao confirmar a benção do novo escolhido por meio de um processo de santificação. Trata-se da influência metodista de um “segundo trabalho da graça” que conduziria inteiramente a esse processo de iluminação. Os primeiros pentecostais viam o batismo com o Espírito Santo como um terceiro momento depois da santificação. Identificam a glossolalia como a confirmação de uma ética de santidade no sentido wesleyano. O espírito pentecostal, libertador em sua natureza, também é capaz de unir raças e culturas, como ocorreu nos primeiros tempos de sua “iluminação” (HOLLENWEGER, 1976, p. 19). Uma nova experiência face ao sagrado capaz de fornecer um novo sentido teológico para o cristianismo, inspirado na igreja primitiva, transforma esses personagens em agentes reflexivos, pois possibilita uma atualização de crenças tradicionais. Afirma-se aqui que a espiritualidade pentecostal tem aplicações práticas para a cultura. Marca concomitantemente uma continuidade e uma descontinuidade com elementos culturais diversos.

Como expressão religiosa que nega a cultura, dimensão que interessa doravante, o pentecostalismo, com vistas a um celeste porvir, nega a ordem temporal e imediata, já que esta é apenas passageira. A escatologia dos primeiros pentecostais ajuda a compreender o porquê dessa negação. A presença desse mito religioso molda o comportamento dos fiéis na sociedade, determinando um campo de significação que simultaneamente nega e se apropria de elementos da cultura do entorno.

No Brasil, a principal figura da negação cultural era o discurso contra a tradição católica da maioria dos brasileiros. Para tanto não bastava negar, mas também explicar sua existência. A resposta veio através da figura do mal e suas metamorfoses. O principal mecanismo para a negação do mal era a conversão e conseqüentemente o novo comportamento vigilante por parte do neófito. Temos, pois, a tríade da negação no reconhecimento do mal (identificação do elemento a ser negado), na conversão (ritual simbólico da negação) e na ética (comportamento perene da negação). Tal mecanismo é cíclico, já que o converso tende a carregar em seu novo discurso o reconhecimento do mal e a mensagem proselitista, influenciando a manutenção dessa dinâmica.

1.2.1. O mal

A figura do mal é central no pentecostalismo brasileiro, além de ser, enquanto fenômeno, um dado incontestável da experiência (KASPER, 1992, p. 47). Como dimensão necessária da religiosidade popular, apresenta-se diante de uma dicotomia difusa com a dimensão do bem. Essa dicotomia no Brasil, além de ter suas raízes na herança do catolicismo romano e ibérico, também é fruto das relações sincréticas que aqui estabeleceram um imaginário religioso fértil.

Dentro das relações e trocas culturais o mal normalmente representa o outro, o desconhecido, o exótico. Nas relações de poder, a luta contra o mal pode justificar conflitos e guerras, como nas cruzadas religiosas no período medieval, além de situar inimigos e aliados. Desse modo, a figura religiosa do mal tem suas consequências sociais e culturais. No cristianismo, a principal figura do mal são os demônios s/ou o diabo. O diabo é a personificação do mal, tornando-se um personagem central da rotina cristã.

No antigo testamento o diabo não é uma figura de extrema importância, além de ser muito pouco citado, apresentando uma história complicada e obscura (KOLAKOWSKI, 1985, p. 7). Apenas no novo testamento esse elemento religioso ganha centralidade e faz com que o cristianismo determine uma opção dos homens pelo bem ou pelo mal (NOGUEIRA, 2002, p. 26). O oposto de Deus será fundamentalmente o diabo, que insere, nesse contexto, uma polarização maniqueísta entre as forças do bem e do mal. Ou seja, segundo Nogueira (NOGUEIRA, 2002, p. 12): “O demônio representa a oposição fundamental, dialeticamente relacionada com o ethos dominante, ao qual se opõe virtualmente, frequentemente como forma de rebeldia”. Essa característica da tradição teológica cristã ganha importância no cristianismo primitivo e também moderno.

O surgimento de uma demonologia ocorre paralelamente ao conhecimento de Deus na teologia cristã. No entanto, em termos temporais, é na modernidade que o diabo ganha uma personalidade mais aguçada e delineada (NOGUEIRA, 2002, p. 96). Se na Idade Média o diabo era um personagem presente no cotidiano do cristão, na modernidade ele toma força, sendo realçado teologicamente e ilustrativamente. A era moderna é, pois, marcada também pela presença do diabo no imaginário cristão, o que impacta na formação colonial do Brasil, haja vista o papel desse imaginário, principalmente ibérico, na formação da colônia.

As figuras cristãs do mal e do diabo são, outrossim, partes constituintes da religiosidade brasileira a partir da conquista ibérica. Como destaca Souza (SOUZA, 1986, p. 143): “Apesar da distância e do isolamento, talvez por obra e graça da influência jesuítica, as populações coloniais não se achavam indiferentes a demonomania que se abatera sobre a Europa no início da época moderna”. Deus e diabo tornam-se os polos centrais da religiosidade popular sincrética. Nessa ótica, se o fenômeno do mal, como destacou Kasper, é parte constitutiva da experiência humana, o diabo, como representante direto do mal, surge como elemento influente da realidade. Essa herança ibérica, aliada ao sincretismo religioso e cultural fermentará um campo fértil sobre a figura do mal e suas metamorfoses, fazendo com que o diabo tenha um papel central no nosso universo simbólico (SANCHIS, 1994, p. 53). Afinal, essa ainda é uma figura muito difusa da religiosidade popular, pois o mal é multiforme e o diabo multifacetado dentro do amálgama

religioso presente no Brasil.

É nesse contexto que o pentecostalismo de primeira onda estabelece o seu discurso. Os primeiros pentecostais, herdeiros do movimento *holiness*, divergem da teologia liberal em relação ao mal e a sua personificação, como ressalta Mariano:

A teologia liberal, católica e protestante, além de tratar o diabo e suas hostes satânicas como metáfora, abstração, descrê em curas milagrosas, intervenções sobrenaturais na história ou na vida cotidiana dos indivíduos. Ao fundamentar sua interpretação da Bíblia nos métodos e na epistemologia das ciências humanas, a teologia liberal adquiriu um caráter hermético, erudito, dessacralizando o mundo, a natureza, a história e as relações entre os homens. Obteve sucesso em estreitos setores da sociedade, sem, no entanto, alcançar estreita amplitude demográfica, estando hoje em fraco declínio. Suas interpretações da Bíblia, entretanto, causaram, nos Estados Unidos do século XIX, verdadeiro horror em diversos grupos cristãos, provocando reações contrárias dos cristãos tradicionalistas e dos fundamentalistas, todos profundamente crentes no poder do Diabo. No século seguinte, a teologia liberal não fez o menor sentido para os pentecostais pobres e de pouca escolaridade, comumente alheios e indiferentes aos devaneios e às vicissitudes da erudição teológica, mas igualmente presos ao literalismo bíblico e crentes na personificação do mal (MARIANO, 2010, p. 110).

Marcando presença em um campo religioso em que a figura do diabo e do mal é central na religiosidade popular e no cotidiano cultural, os primeiros pentecostais encontram um terreno sólido para um discurso de separação do mundo. Reconhece-se o Diabo como representante do mal. O estatuto da CCB de 1946 afirma no artigo 37: “Nós cremos na existência pessoal do diabo e de seus anjos, maus espíritos, que, junto a ele, serão punidos no fogo eterno. (Mat. 25: 41)”. Afinal, como ressalta Novaes ao estudar as metamorfoses do besta fera entre os pentecostais em uma comunidade no interior de Pernambuco na década de 70, “Como falar de Deus sem se referir ao diabo?” (NOVAES, 1996, p. 81). Além disso, a conversão ao pentecostalismo significa uma redefinição do diabo e de sua relação com o mundo (MARIZ, 1996, p. 49). Nas palavras de Novaes:

Mas a Besta Fera não habita apenas o mundo católico. (...)Filiados da Assembleia e Deus e da Congregação Cristã do Brasil se referiram à Besta Fera. Se os católicos diziam que sabiam coisas sobre a Besta Fera através da Bíblia que tinham ouvido na Igreja e, principalmente, em conversas entre vizinhos, compadres e familiares, ou, ainda, que tinham lido em cordel ou aprendido no “Livro de S. Cipriano”, os agricultores crentes orgulhosamente diziam que conheciam estas histórias da Besta Fera, diretamente, através da Bíblia (NOVAES, 1996, p. 86).

As, metamorfoses do diabo passam a ser muitas, aparecendo principalmente como personificado na cultura católico-brasileira. A luta do bem contra o mal, do Cristão pentecostal

contra o mundanismo e contra as forças que daí advém, transforma-se em uma ofensiva religiosa direta. “A ofensiva que a cultura católico-brasileira passa a enfrentar é direta, passando pelo nível estratégico das camadas populares e não agindo através de uma catequese intelectualizante, mas da generalização de uma experiência existencial” (SANCHIS, 1994, p. 47). Dessa forma Sanchis coloca essa batalha travada contra as ordens do mal em sua dimensão prática. Essa ofensiva é manifestação de um ethos religioso contracultural, no sentido supra elucidado, que identifica o catolicismo como “lugar de morada do inimigo”.

Convém enumerar que a história para esses pentecostais pode ser dividida em três momentos: pré-conversão, conversão e pós-conversão (CHESNUT, 1997, p. 51). O período da pré-conversão se reduz ao status anterior à conversão quando o pentecostal estava no mundo, lugar das trevas. Para Aubréé (1996, p. 83), a estrutura do tempo pentecostal, tal como aparece em seu discurso denominacional, é dividido em um passado em que se encontra o mito fundador, sendo representado pela bíblia; em um presente que se resume no diagnóstico da perdição e em um futuro que é interpretado como o tempo da esperança e do final do sofrimento a partir do evento salvífico. No pentecostalismo de primeira onda a geração inicial de membros da CCB e da AD não professavam tal fé antes de serem convertidos. Apenas com uma segunda geração é que surgem membros natos, que não são necessariamente do mundo, apesar de somente a prática do batismo por imersão marcar o novo status do fiel. De qualquer forma, os que ainda não estão convertidos encontram-se no caminho largo ¹⁶ fadados à perdição eterna. Inevitavelmente esse período é visto de forma negativa, como uma parte da história que se torna, ao nível simbólico, uma não-história, já que a conversão marca o surgimento de um novo indivíduo para o qual a verdadeira história se inicia com esse rompimento.

Com essa nova experiência existencial, da qual a figura do mal faz parte, os primeiros pentecostais coadunam com a ideia de que o mal tem suas representações. O mundo, como categoria religiosa e espaço profano deveras complexo, é o espaço do mal em que atua o diabo. Por isso que o apartamento das coisas do mundo é o eixo central do discurso pentecostal e da sua teologia. Tanto a soteriologia quanto a escatologia que daí resultam estão alicerçados nesse “apartamento”. Em outros termos, ser católico é ser do mundo e, portanto, ser católico é ser aliado do mal. Essa lógica binária que aloca os indivíduos nos espaços do bem e do mal sugere uma divisão categórica básica do pentecostalismo.

É bem verdade que a figura do mal e do diabo será melhor sistematizada no pentecostalismo de terceira onda com a Igreja Universal do Reino de Deus¹⁷. Porém, o

¹⁶A referência aqui é a alegoria dos dois caminhos. (Cf. Mt 7.13-14)

¹⁷ Cabe ressaltar, como exemplo, um *best seller* de autoria do Bispo Edir Macedo, fundador da IURD, que tem

pentecostalismo de primeira onda é responsável por inserir essa nova relação com o diabo, reconsiderando-o como personagem ativo na vida dos fiéis. Ademais, esse pentecostalismo é responsável por redefinir fronteiras entre o bem e o mal que até então sempre eram muito difusas. O mal representa a cultura católica brasileira e todas as outras religiões. Nessa ótica, identificar o mal é o primeiro passo para agir como uma religião contracultural, haja vista que a cultura religiosa autóctone é uma ramificação dessa dimensão.

A primeira fase pentecostal no Brasil é marcada por uma teologia do sofrimento e uma forte escatologia (ALENCAR, 2010, p. 118). Essa ênfase nos fins dos tempos advém de uma percepção negativa do mundo por parte desses atores religiosos¹⁸. Como a bíblia é um livro de aplicação diária para esses pentecostais, percebe-se que a profecia escatológica é apropriada literalmente. Os pentecostais sabiam que biblicamente o crescimento do mal conduziria à volta de Jesus e ao final dos tempos¹⁹. O contexto que varia entre as duas grandes guerras mundiais, que condiz com o contexto da entrada e expansão do pentecostalismo de primeira onda, estabelece uma pista dos motivos dessa efervescência escatológica. Os primeiros missionários pentecostais eram também de origem europeia, o que sugere uma visão repulsiva dos tempos de guerra.

O mal, portanto, enquanto dimensão de um ethos religioso, marca fronteiras no cotidiano social e cultural. Está associado principalmente a sua personificação, o diabo. É a percepção religiosa de uma visão negativa da cultura que influenciou o discurso pentecostal, que delineou mais precisamente a figura e a presença do mal. O mote inicial da presença do mal serviu como base para que o ciclo da negação cultural se completasse com a sucessiva conversão dos não crentes e a adoção de um novo comportamento. Vale ressaltar que o germe da negação cultural advém de um *ethos* religioso herdado de uma certa tradição protestante que se funde com a cultura religiosa local que já conhecia a figura do diabo²⁰. A escatologia dos primeiros pentecostais depende desse discurso sobre o mal e sua presença no mundo.

como título “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?”.

¹⁸ Os primeiros missionários do protestantismo de missão que vieram para o Brasil no século XIX já demonstravam essa visão negativa da sociedade brasileira tomada pela “idolatria” e pelo “paganismo”.

¹⁹ Cf. Mt 24.6-7.

²⁰ Acerca dessa afirmação, pondera Bittencourt Filho: “No Brasil, as denominações do protestantismo histórico consagraram a prática de identificar os valores nativos com o mal, o pecado e a heresia. Assim sendo, as missões protestantes desde logo rechaçaram quaisquer expressões religiosas oriundas da matriz (religiosa) e, dessa maneira, contribuíram para recalca-la ainda mais no plano inconsciente. Tal rejeição tornou-se mesmo um elemento constitutivo da identidade evangélica brasileira, assim como lhe enriqueceu o discurso apologético, visceralmente anticatólico. Nesse particular, o pentecostalismo clássico seguiu os passos do denominaonalismo mais tradicional, apenas exacerbando alguns poucos aspectos” (BITTENCOURT FILHO, 2005, p. 25).

1.2.2. A conversão

Observada a dimensão religiosa do mal e sua resultante aplicação cultural por parte dos agentes religiosos, destaca-se, pois, o segundo momento da dinâmica da negação cultural por parte do pentecostalismo. O fenômeno da conversão é o principal mecanismo simbólico que permite o crescimento dessa manifestação religiosa que angariou adeptos em curso espaço de tempo. Nota-se que a forte mensagem proselitista é o germe desse segundo momento que é a sua ruptura prática, a sua reificação.

O sacerdócio universal do fiel é central para compreendermos o rápido crescimento pentecostal. A informalidade típica do meio pentecostal surtiu efeitos positivos no granjeamento de novos conversos. A AD demonstrou maior vigor no evangelismo público enquanto a CCB resumia seu discurso proselitista ao interior dos templos, diferença essa que foi decisiva na porcentagem de crescimento de cada uma. No caso da AD destaca-se o papel dos leigos nas missões (FREESTON, 1994, p. 82), o que amplia a prática evangelizadora. Neste momento a influência midiática desse primeiro pentecostalismo ainda é mínima e no caso da CCB nula – característica que perdurará até os dias atuais. Constata-se, pois, o papel da oralidade nas práticas conversionistas, confirmando o caráter performático e informal desse movimento.

A principal mudança na prática proselitista do pentecostalismo de primeira onda em relação ao protestantismo tradicional no Brasil é a informalidade e a espontaneidade. As missões com o objetivo evangelizador não seguiam necessariamente um plano e nem mesmo tinham uma organização. Eram nesse sentido contingentes o que, *mutatis mutandis*, conciliava-se com o caráter informal de nossa cultura como descrito por Buarque de Holanda (1995)²¹. Somam-se a isso os fatores circunstanciais como a crise da borracha no norte e a existência de uma colônia italiana em São Paulo que auxiliou na preparação de um terreno onde a mensagem pentecostal tivesse maior ressonância²².

Ao lado dessa espontaneidade e informalidade religiosa está o Espírito Santo como elemento de motivação missionária. Yong e Richie (2010, p. 248) destacam o papel do fator sobrenatural nas missões pentecostais, em que milagres e maravilhas são remetidos ao poder

²¹ É interessante notar que para o autor o protestantismo não tinha afinidades com a cultura brasileira, esta muito mais sentimental do que racional. O autor não menciona o pentecostalismo e sua dimensão emocional, que por essa lógica seria ligada ao jeito brasileiro de ser (Cf. BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p. 151).

²² A mensagem religiosa pentecostal foi auxiliada pelo contexto de sua transmissão. Embora em níveis e contextos distintos, os territórios por onde a mensagem foi propagada eram também regiões em constante mudança social, sensíveis a novas ofertas religiosas que ofereciam uma nova visão de mundo. Há de se discordar com a perspectiva de Read que descreve a existência de um “vácuo existente na alma da massa” (READ, 1967, p. 129), já que o autor não considera a “religiosidade invisível” da população diante de um substrato religioso fundido na cultura.

do espírito santo. A constatação da fé advém pela observação de sua ação que opera no meio do povo. Como testemunhas oculares desse poder, os neófitos logo podem constatar a nova crença através dos acontecimentos milagrosos. Dessa forma, o espírito santo age como “espírito missionário” e realizador da obra de Deus, além de inspirar líderes que pautam suas ações como resultado dessa manifestação sobrenatural. Assim atesta D'Epinau:

Na mensagem pentecostal a afirmação da onipotência divina não é um postulado teológico abstrato, senão uma verdade de vida pela fé. O testemunho de Deus não é apenas proclamado em esperança: o Espírito Santo dá testemunho dele todos os dias, por meio de dons e milagres. O anúncio de um reino ultramundano – cuja irrupção é iminente – testemunhado desde hoje pela convicção do perdão dos pecados., se vê confirmado amiúde – fato visível – por um sinal físico: a cura de enfermidades. Um Deus poderoso é antes de tudo um Deus que sara. Inumeráveis conversões foram precedidas por uma cura – real ou imaginária?, a verificação é impossível – obtida pela oração e pela imposição das mãos (D'Epinau, 1970, p.99).

Os testemunhos da ação do Espírito Santo agem como propulsores da fé pentecostal. Afinal, as maravilhas de Deus são fatos ao mesmo tempo sobrenaturais, arrebatadores e ordinários, na medida que fazem parte do cotidiano do crente. Essa experiência mística é indispensável nesse tipo de proselitismo por servir de prova aos olhos curiosos dos não crentes. O Espírito Santo é, portanto, o elemento legitimador e motivador da prática missionária pentecostal, substituindo o formalismo e a preparação eclesial como condição para o anúncio evangelizador.

Reproduzindo a matriz teológica estadunidense, o discurso conversionista estava conjugado com a forte menção escatológica. A iminência do fim figurava como principal motivo de uma redenção imediata que somente se realizaria com a entrega total a Jesus. Como a conversão é um processo multidimensional, em que estão envolvidas diversas variáveis como a família, a comunidade e toda uma complexa rede social, nem sempre essa entrega a Jesus como pregavam os pentecostais era tarefa fácil. Esse caráter processual da conversão é que nos permite visualizá-la nas ordens biográfica e temporal, como um processo de desconstrução e reconstrução. Nessa ótica, a conversão religiosa é sublinhada por um ritual central que marca a fronteira simbólica entre o pertencer e o não pertencer, devendo ser vista como uma questão existencial e cultural que implicam mudanças profundas de visão de mundo marcadas por um forte ritualismo, necessário para a comunicação religiosa.

O ritual da conversão ao pentecostalismo, como é usual nos rituais de passagem, tem uma divisão temporal e simbólica entre um antes, um durante e um depois como assinala Turner (1974, p. 117). Refiro-me, neste ponto, à performance imediata do ato de se “aceitar Jesus”; ao

ritual responsável pelo rompimento identitário. Existencialmente, a conversão deve ser compreendida com vistas a uma questão ontológica de visão de mundo. Diante dessa ótica, Alves²³ reitera a experiência existencial da conversão além de sua dimensão formal: “Ninguém se converte a doutrina da trindade ou a doutrina do nascimento virginal, ou da inspiração verbal das inscritas ou mesmo à moral protestante. Essas doutrinas são palavras que não movem as emoções (ALVES, 2005, p. 67)”. Ao dar uma nova interpretação para vida, a conversão assume o seu caráter também linguístico. Adota-se um outro discurso sobre a realidade (ALVES, 2005, p. 68). A questão ontológica é dada por uma crise no ser que só pode ser resolvida com uma nova linguagem, por isso que o converso precisa aprender a crer, que é um momento seguinte da conversão. Segundo Alves, essa crise do ser é resultado da pregação religiosa que para modificar a compreensão linguística do mundo por parte do converso, precisa passar por essa fratura de significação:

A fenomenologia do pecado, na sua aparência moral e histórica, é nada mais que a revelação do ser alienado dos fundamentos da vida. A crise, portanto, não é histórica. Ela existe sempre de forma latente. As condições psíquicas, sociais e históricas podem simplesmente ser ocasiões para que ela venha à tona. Assim, compreende-se que uma das funções primordiais da pregação seja provocar a emergência, nos níveis conscientes, da crise ontológica inconsciente, reprimida, que a antecede. A pregação não provoca a crise, apenas a revela. Trata-se de um projeto maiêutico que força a crise a sair do seu esconderijo. É necessário arrancar, de sob a face aparentemente tranquila e calma do homem, o desespero que habita o seu ser (ALVES, 2005, p. 82).

O papel do discurso proselitista é central para a eficácia da conversão. A escatologia dos primeiros pentecostais foi eficaz no sentido de promover essa ruptura. Juntam-se como salienta Alves (p. 84), duas linguagens da conversão: a do convertido, uma linguagem emotiva, e a da comunidade, uma linguagem teórica. A confluência dessas duas linguagens ocorre nessa crise do ser por parte do converso. É o momento de dar uma nova plausibilidade ao mundo e aplicar uma nova significação ao mesmo. Após esse rompimento biográfico o converso tem um “novo nascimento” e se torna uma nova criatura. Nascer de novo, nesse sentido, significa sustentar uma nova segurança ontológica ou obter uma nova plausibilidade do mundo.

Pela perspectiva ritual da conversão veremos que o momento “durante” ou limiar, é o ponto fulcral da fratura do ser. Marcado pela “aceitação de Jesus”, o momento limiar é responsável por marcar essa mudança de significação e atestar o novo converso à comunidade

²³ São necessárias algumas considerações sobre as análises de Rubem Alves sobre a conversão. Sua análise se aplica a um tipo de protestantismo específico: o protestantismo de reta doutrina que, diante de uma perspectiva existencial e fenomenológica, não impede de ser entendido ao pentecostalismo de primeira onda que tem muitas afinidades como esse tipo ideal de protestantismo.

religiosa que dará continuidade a esse processo, afinal o converso precisa aprender a nova linguagem e uma nova ética. Além disso, é preciso destacar que o momento “antes” do ritual também é um período de desestruturação de esquemas de significação. Portanto a conversão não costuma ser um processo fugaz em que o convertido rapidamente muda sua identidade e sua linguagem. Na verdade, é um processo lento que no pentecostalismo de primeira onda será marcado por um sucessivo processo de santificação e disciplina.

Segundo Gooren (2010, p. 94) as fases da conversão ao pentecostalismo são as seguintes: aceitar a Cristo como salvador, o batismo por imersão, a santificação e falar em línguas estranhas. Essa fórmula, segundo o autor, marcou o início do pentecostalismo que tinha como principal novidade no universo protestante a glossolalia como confirmação de um segundo batismo, o batismo no espírito santo. Essas fases na verdade são secundárias à crise emotiva que antecede a aceitação de Cristo. Se as etapas da conversão se encerram com o batismo no espírito santo, o seu início é marcado pelo germe do discurso proselitista dos agentes religiosos. Nesse ponto, Gooren ressalta o papel dos evangelistas e do seu discurso: “O fervor evangelístico era relativamente forte no Pentecostalismo por causa de sua urgência escatológica: Jesus voltará logo, então aceite-o hoje. Muitos destes elementos – mas certamente não todos - aparecem nas histórias de conversão nas Américas²⁴” (GOOREN, 2010, p. 100).

Culturalmente, a conversão marca uma reconstrução biográfica, oferecendo uma identidade alternativa e marcando uma diferença. Dentro do pentecostalismo a conversão é responsável por marcar simbolicamente e linguisticamente a negação do mundo. Linguisticamente porque o neófito ganha um novo discurso sobre sua vida que precisa aprender a reproduzir se desejar permanecer no grupo religioso. O impacto existencial dessa mudança é uma nova ordem ontológica que reintegra o ser ao cosmos em que a experiência da conversão inicia uma nova temporalidade religiosa no neófito. Esse objetivo marcante é essencial para provocar uma ruptura fundamental em crenças e práticas passadas. Por isso que a papel desconstrutor da mensagem evangelística é importante, pois o neófito precisa duvidar da sua visão de mundo tradicional, caso contrário a mensagem não tem sucesso. É preciso negar elementos culturais incompatíveis com a nova fé.

Estamos, pois, na segunda fase da história para o pentecostalismo. A fase da conversão que marca, em tese, como já dito, o início da história de um novo ser. Essa fase, apesar de central nessa dinâmica, é também um período intermediário entre o antes e o depois; entre a

²⁴ No original: “The evangelistic fervour was usually stronger in Pentecostalism, because of the eschatological urgency: Jesus will return soon, so accept him today. Many – but certainly not all – of these elements turn up in the conversion stories in the Americas.”

mundaneidade e a santidade ou entre as trevas e a luz. A nova experiência comunitária que daí advém auxilia a diminuir a insegurança e em muitos casos o déficit de solidariedade social, problema típico das sociedades urbanas. A confirmação da presença do Espírito Santo por meio dos milagres e maravilhas, das línguas estranhas e da profecia afirma ainda mais a fé do converso (HOLLENWEGER, 1976, p. 305). É na comunidade que a conversão encontra sentido. A eficácia simbólica somente é possível porque existe uma ambientação simbólica coletiva; a condição da fé de um indivíduo é a existência da fé em outros.

Ao tomar a primeira medida existencial, o converso, como afirma Alves, precisa aprender a crer. É necessário aprender a nova linguagem e complementar a experiência emocional (sujeito) com a teórica (comunidade). Delineia-se, pois, uma nova ética a ser seguida que impele o converso à santificação e à disciplina. Herança do puritanismo e dos avivamentos estadunidenses, como afirma Gooren (2010, p. 95), essa lógica comportamental será responsável por um afastamento do mundo e uma vida sóbria por parte do fiel, característica típica do pentecostalismo clássico, ou de primeira onda. Sem a santificação e a disciplina não se torna possível presenciar os dons do Espírito Santo e nem participar da vida comum eclesial.

1.2.3. A ética

A conversão é o primeiro passo do converso para assumir uma nova identidade. É o momento ritual e existencial de negação de uma identidade passada e valores culturais tradicionais. O neófito passa a fazer parte da comunidade religiosa e precisa aprender as regras gerais de comportamento que são a sua condição de permanência no grupo. É o momento da disciplina eclesial exercer o seu papel de controle e de gestão dos bens de salvação. Para Tillich (2014, p. 225), “O temor ao impuro e a lei moral conduz a uma perda da profundidade do sagrado. O *tremendum* se torna temor à lei e ao juízo; o *fascinosum* passa a ser o orgulho do autocontrole e da repressão”. O legalismo ético dos primeiros pentecostais insere o rigor disciplinar no plano da experiência religiosa. A ascese intramundana se torna um moral que propicia uma proximidade com Deus. Essa experiência de profundidade, no entanto é mediada pelo temor da reprovação e pela ameaça de ejeção do *corpus* consagrado.

A ética dessa modalidade de pentecostalismo é baseada em uma negação do mundo. Essa rejeição da cultura na verdade não é uma novidade no cristianismo, como assinala Niebuhr (1967). Segundo o autor, essa foi a marca dos primeiros cristãos que buscavam uma ética revelada em vez de uma ética fundada no indivíduo (NIEBUHR, 1967, p. 67). Ou seja, o fundamento ético deve ser inspirado nas escrituras; aquilo que é certo ou errado deve ser visto

à luz de uma visão cósmica (SMART, 1999, p. 114). Niebuhr chama esse tipo de cristianismo de exclusivista e radical por não considerar os elementos da cultura como condizente com o reino de Cristo, conduzindo os cristãos a uma retirada do mundo. Segundo ele, “A razão humana, como floresce na cultura, é, para estes homens, não apenas inadequada porque não leva ao conhecimento de Deus e da verdade necessária à salvação, mas é, também, errônea e ilusória” (NIEBUHR, 1967, p. 102).

O argumento teológico de Niebuhr (1967, p. 69) para ilustrar o fundamento dessa negação da cultura e uma ética de rejeição do mundo está baseado na primeira epístola de João. Segundo o autor a grande questão se encontra na união entre a graça e a lei. O tema do amor aparece junto com o tema da obediência. Para Niebuhr, infere-se desse texto que a contrapartida da lealdade a Cristo e aos irmãos é a rejeição da sociedade cultural. Ou seja: “Uma linha clara de separação é traçada entre a fraternidade dos filhos de Deus e o mundo. Com a exceção de dois casos²⁵, a palavra 'mundo' significa evidentemente para o escritor desta carta o todo da sociedade fora da igreja, onde, entretanto, os crentes vivem” (NIEBUHR, 1967, p. 70).

Essa teologia da negação do mundo em I João deve ser vista como a raiz de uma questão prática e positiva: seguir a Cristo significa abandonar as preocupações transitórias da cultura. Essa ética totalizante foi inspiradora para os primeiros cristãos que levaram ao pé da letra a máxima “Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo o amor do pai não está nele²⁶”. A obediência é sinal de amor a Deus. Mas Niebuhr deixa claro que esses princípios teológicos foram seguidos e adequados pelo cristianismo dos primeiros tempos que tem como um dos seus principais expositores Tertuliano, que é segundo o autor, um severo puritano que elevou o cristianismo radical a uma moralidade negativa.

Os primeiros pentecostais, assim como diversos ramos anteriores do protestantismo, derivam seu comportamento ético dessa máxima de negação da cultura e do mundo. Com a institucionalização do cristianismo, o tema da obediência a Cristo correspondia à obediência eclesial que a partir da reforma calvinista tomou contornos de uma ascese, como afirma Weber (2004), que deixou de ser exclusiva dos monastérios e passou a ser intramundana. A partir dos avivamentos estadunidenses os movimentos de santidade motivaram o fiel a uma nova disciplina religiosa como condição de se alcançar a Deus. Sobre este ponto, Hollenweger salienta:

Os pecados dos convertidos foram a causa cujo movimento de salvação e o pentecostal agregaram à vivência da santificação o renascimento ou

²⁵ O autor aqui faz referência à I Jo 2.2, 4.14.

²⁶ Cf. I Jo 2.15.

conversão como uma segunda etapa, com o qual se extirpam os pecados definitivamente. Depois de tudo, a salvação (santificação?) depende do domínio definitivo do pecado. Somente aqueles que podem dominar o pecado poderão entrar no Reino de Deus (HOLLENWEGER, 1976, p. 308).

O terceiro momento da história para os pentecostais é o período pós-conversão. Como sublinha Hollenweger, a santificação é a condição para a salvação, consequência da visão milenarista e da urgência escatológica que compartilhavam. O movimento *Holiness* iniciado no século XIX nos EUA reproduziu o conceito de perfeição Cristã em Wesley como uma busca pela santificação que trazia ao mesmo tempo pureza e poder (BLUMHOFER, 1993, p. 26). Cresce, assim, um sentimento de disparidade entre os valores culturais e as prioridades individuais advindos com a satisfação da nova experiência (BLUMHOFER, 1993, p. 28).

Estava dada a matriz teológica do pentecostalismo brasileiro. A cosmovisão dos primeiros pentecostais estava atrelada à matriz teológica do pentecostalismo estadunidense onde o tema da disciplina ética, vista como santidade e separação do mundo, determinava como deveria ser o novo comportamento do crente.

Compartilhando a herança dessa matriz ao dar ênfase à urgência escatológica, o pentecostalismo de primeira onda no Brasil não tardou a reproduzir o tema da disciplina e da obediência. Aliás, essa cosmovisão tem suas raízes em uma ruptura fundamental entre os movimentos de santificação do século XIX e o pentecostalismo do início do século nos Estados Unidos no que se refere ao milênio e à volta de Jesus. Ocorre uma mudança de orientação cronológica do pós-milenarismo para o pré-milenarismo, o que conduz a uma transformação radical de interpretação da história. Tal transformação implica em uma visão negativa da cultura em detrimento de uma mais otimista. Como sustenta Corten (1996, pp. 192-193):

Esta mudança corresponde no plano doutrinal a uma passagem do que se chama o pós-milênio para o pré-milênio. Segundo o pós-milênio, o segundo retorno de Cristo está previsto para o fim do período de mil anos, segundo o pré-milênio, ele é esperado para o início. O primeiro corresponde aos “grandes despertares”, tais como os conhecemos nos Estados Unidos no século XIX. Estes levam um número crescente de crentes a reunirem-se para buscar a perfeição e a santidade. A perfeição não é perseguida individualmente mas coletivamente, é um partilhar de emoção e de amor. O pós-milênio é a crença de uma caminhada coletiva em direção ao progresso espiritual; este desabrocha às vezes em causas sociais, no movimento pela abolição da escravidão, por exemplo. Ele é largamente comparável com o liberalismo que é até mesmo seduzido pela elevação do nível de alfabetização produzida por estes movimentos. (...) Com o pré-milênio, o pentecostalismo corta com a ideia de integração, de progresso. A espera do segundo retorno torna-se a espera de alguma coisa de brusco a que é preciso preparar-se, em relação a que é preciso amar-se. O Anticristo é a sua figura de predileção.

Ainda segundo Corten (1996, p. 192), o propósito do amor, sinônimo da esperança integradora do pós-milenarismo, doravante pode apenas realizar sua integralidade no interior da seita, nova categoria sociológica da organização pentecostal. Nessa ótica, a dualidade radical fadava o mundo ao mal e a comunidade religiosa seria o mecanismo redentor e anunciador do evangelho de Cristo. A obediência e a disciplina figuram a expressão máxima do amor do cristão por Deus, que se vê, assim, integrado dentro de uma organização separada da vida transitória da cultura.

No plano da ética, essa nova disposição em relação ao mundo, dimensão do mal, deve ser vista como a condição da salvação do fiel. O pentecostalismo de primeira onda reproduz a ética puritana anglo-saxã complementando-a com uma nova experiência mística de confirmação da santificação, os dons do Espírito Santo, permitida apenas aos separados e disciplinados. Ao neófito, bastava aprender a crer e aprender a obedecer. A questão moral, destarte, pode também ser interpretada pela noção de culpa. A experiência da conversão traz ao neófito o peso da culpa. A redenção nesse caso, se dá por meio do reconhecimento dessa culpa e da necessidade de uma expiação contínua. Somente uma ética totalizante é capaz de sistematizar essa nova condição do converso. Para Sanchis (1994, p. 56), essa condição é resolvida por meio de uma ética puritana, vista como resposta positiva sobre as ordens do mal.

No caso da Congregação Cristã no Brasil, essa ética puritana parece ter sido substituída por uma ética da espontaneidade do Espírito Santo. Segundo Leonard (2002, p. 349), não há nela um rigorismo moral, o que de certa forma parece paradoxal haja vista a herança calvinista e presbiterianista dessa manifestação religiosa. No caso da Assembleia de Deus, sua segunda fase é caracterizada pelo rigorismo e disciplina, marcada pelo contexto autoritário do Estado Novo varguista e pelo controle eclesiástico por parte das lideranças autóctones. Ambos os casos carecem de explicação.

Luigi Francescon, fundador da CCB, fazia parte da Igreja Presbiteriana antes de fundar sua própria denominação. Embora seja vista por Leonard como não tendo rigorismo de princípio, assume-se dentro dela que os costumes do século não condizem com fé do crente guiado pelo espírito santo. Daí pode-se compor uma crítica. Sabe-se que a legitimação das ações por parte dos indivíduos é uma necessidade antropológica. Seria tão simples abandonar uma herança calvinista e puritana, como demonstra Leonard, ou a falta de profundidade analítica – assumida pelo autor²⁷ – mostra suas limitações²⁸? O mal nesse caso não é tão arbitrário a ponto

²⁷ Leonard assume não se aprofundar no texto referente à análise do pentecostalismo no Brasil. (Cf. LEONARD, 2000, p. 349)

²⁸ Estudos recentes mostram haver um código ético de conduta do crente na CCB que se assemelha ao

de depender da visão de cada membro individual da comunidade religiosa em vez de fazer parte da cosmovisão coletiva. Em outros termos, essa legitimação pelo poder do espírito santo não funcionaria como dispositivo simbólico necessário de uma denominação que se nega a reificar uma doutrina ética, apesar dela se encontrar prontamente definida e bem delimitada na rotina eclesial?

Por outro lado, a AD, mais documentada em sua história, demonstrou em sua segunda fase uma teologia da disciplina (ALENCAR, 2012, p.162). Não há um abandono do discurso escatológico, mas uma ênfase comportamental que é condição para uma expressão identitária. A ideia de separação dos eleitos deve ter efeito prático na conduta do crente. A doutrina assembleiana era vista com orgulho pelos fiéis, que asseguravam ser também a verdadeira. O padrão sintético dos usos e costumes pode ser visto nas declarações da AD de São Cristóvão e Santo André, respectivamente nos anos de 1940 e 1975 que versam sobre as licitudes em torno das vestimentas, adornos e comportamento.

É preciso considerar no caso da AD a herança dos primeiros líderes suecos, que carregavam um *ethos* contracultural. Reprimidos por uma religião estatal na Suécia, rejeitavam o formalismo dos protestantes tradicionais e valorizavam a espontaneidade. Tinham na verdade uma visão de mundo radical em torno da cultura – influenciada também pela urgência escatológica típica do seu primeiro momento. Acostumados à falta de liberdade religiosa do país de origem, prezavam pela liberdade que o Brasil postulava no que se refere às novas religiões. Mas a ética contracultural que propagavam, baseada na rejeição do mundo e na regeneração individual, condição para o batismo no espírito santo, não via com bons olhos os hábitos católicos da população. Se por um lado o Brasil representava um país de certa liberdade religiosa, por outro era tomado pelo mal. Como destaca Freston (1994, p. 78):

Os missionários suecos, que tanta influência tiveram nos primeiros quarenta anos da AD no Brasil, vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam à insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. Desprezavam a Igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social-democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais.

Esse contexto influenciará uma ética de marginalização social por parte dos seus

pentecostalismo clássico em geral. Cf. Barros (2013); Leite (2008) e Foerster (2009).

representantes. A exaltação do sofrimento, em analogia com o próprio sofrimento de Jesus, marcará sua característica inicial. A espontaneidade e a informalidade devem ser vistas como uma resposta histórica do pentecostalismo da AD em virtude de um comportamento formal, baseado na erudição teológica. No entanto, o tema da disciplina ainda estava em gestação, haja vista que é típica da sua segunda fase na evolução histórica. Como reflexo do contexto social autoritário do Estado Novo, a ênfase na disciplina substitui a teologia do sofrimento dos primeiros missionários. As análises mostram que esse comportamento assembleiano é resultado de um movimento de sectarização dessa denominação. Essa postura disciplinar seria o resultado de um comportamento sectário. Esse ponto será melhor elucidado posteriormente; por hora destaca-se que a segunda fase assembleiana marca uma ética radical para o mundo e para a cultura.

O mal, a conversão e a ética estabelecem a dinâmica da negação cultural do pentecostalismo de primeira onda. Pensadas em conjunto, permitem perceber que diante dessa recusa radical ao mundo, está uma cosmovisão que insere uma negatividade à ordem transitória da cultura. Para vencer o mal é preciso se converter e assumir uma nova identidade que dependerá também de uma ética e de uma disciplina dada pela organização eclesial. Essa tríade de elementos se aproxima de um outro diagnóstico: o caráter sectário do pentecostalismo explica seu caráter contracultural. Essa afirmativa expressa o primeiro paradigma sobre o pentecostalismo brasileiro que será analisado a partir do pensamento de Weber, Troeltsch e Niebuhr. Souza (1969) é a pesquisadora responsável por introduzir esse paradigma na academia brasileira a partir de seu gradiente seita-igreja usado para investigar o pentecostalismo. As vantagens e limitações desse uso conceitual serão explorados em seguida na intenção de elucidar suas consequências para a questão da negação cultural.

1.3. O gradiente seita-igreja como paradigma da cultura

A negação do mundo sempre foi uma atitude presente no mundo pentecostal, tendo raízes teológicas profundas e expressões díspares. Ainda não podemos negar a atualidade dessa atitude, mesmo reconhecendo o seu arrefecimento em comparação com a primeira geração de pentecostais no Brasil. Este parte propõe analisar como a academia buscou compreender a relação negativa do pentecostalismo com a cultura brasileira, tendo como parâmetro a recepção das atitudes das duas primeiras igrejas pentecostais, a saber, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembleia de Deus (AD), responsáveis por figurar a primeira onda radical de negação do mundo no campo pentecostal em contexto. Trata-se de explorar o que denomino de

paradigma sectário da cultura, criado a partir do estudo de Beatriz Muniz de Souza a respeito dos pentecostais em São Paulo, que surge como consequência do primeiro estudo sistemático sobre o pentecostalismo no Brasil.

Mencionou-se anteriormente que delinear o que esses primeiros pentecostais compreendiam por mundo é muito complexo, haja vista que essa categoria não fora totalmente sistematizada pelos próprios agentes e esteve sempre presente na ordem do discurso e da prática. Essa visão negativa da cultura é herdada da matriz teológica pentecostal estadunidense pré-milenarista que surge com o movimento *holiness*, no final do século XIX, e influencia os fundadores do pentecostalismo. O problema ético resumia-se ao medo de não participar da glória eterna. Uma ética voltada para o porvir.

Como expressão religiosa que nega a cultura, dimensão que interessa doravante, o pentecostalismo, com vistas a um celeste porvir, nega a ordem temporal e imediata, já que esta seria apenas passageira. A escatologia dos primeiros pentecostais ajuda a compreender o porquê dessa negação. A esperança da parusia cristã e a busca soteriológica influenciaram o comportamento dos fiéis na sociedade, determinando um campo de significação que simultaneamente nega e se apropria de elementos da cultura do entorno. Como observado, a atitude radical de rejeição do mundo e, portanto, negativa diante da cultura, apresenta uma dimensão histórica e fenomenológica idiossincrática, natural da polissemia pentecostal. Objetiva-se, adiante, direcionar a análise para o ponto central do problema, que versa sobre sua absorção teórica pela academia. Se essa negação marcou e marca diversas vertentes da manifestação pentecostal, sendo ademais uma característica marcante do pentecostalismo de primeira onda por fatores já mencionados, a absorção acadêmica desse fenômeno criará também seus paradigmas.

Souza (1969), ao analisar o pentecostalismo em São Paulo, seleciona uma metodologia de análise que designa de gradiente seita-igreja com base teórica na sociologia alemã de Weber e Troeltsch e na perspectiva alternativa de Niebuhr. Segundo a autora, esse instrumento de análise buscou compreender o comportamento na vida profana por parte da igreja (SOUZA, 1969, p. 18). Por vida profana entende-se a vida secular ou o “mundo” para o universo pentecostal. O termo “gradiente” é utilizado pela pesquisadora como um substituto do termo *continuum* utilizado pelo sociólogo Cândido Procópio Camargo, em seu livro “Kardecismo e Umbanda” (Cf. CÉSAR, 1973, p. 25). Tratando essas duas manifestações religiosas como dois polos puros, ou tipos puros, o estabelecimento de um *continuum* é uma forma heurística de se compreender o objeto religioso em suas manifestações múltiplas. Como afirma Camargo (1961, p. XII):

As modalidades intermediárias que se organizam, combinando de incontáveis maneiras as soluções ritualísticas e doutrinárias dos extremos, a fácil mobilidade dos adeptos em meio a estas formas objetivas de culto e doutrina e a configuração do início de uma autoconsciência, pareceram justificar o conceito de “continuum mediúnico”, indicando o objeto mais amplo e geral do nosso estudo.

Camargo deixa claro que com essa metodologia propõe mostrar o nível de racionalização das religiões no sentido weberiano (CAMARGO, 1962, p. XIII). Além do mais, esse *continuum* é capaz, segundo o autor, de auferir o grau de harmonia dessas manifestações religiosas com a cultura do país. Apresenta-se, pois, como um instrumento analítico que tem por objetivo compreender a função do kardecismo e da umbanda face às demandas socioculturais.

Souza, dando mais rigor teórico para esse *continuum* na forma de um gradiente seita-igreja, insere o primeiro paradigma na relação do pentecostalismo com a cultura brasileira a partir do uso das categorias seita e igreja na forma como foram idealizados pelo pensamento social clássico. Tratando esses dois polos por meio de um gradiente a autora afirma que se esquivava da ideia comum na sociologia da religião de alocar o pentecostalismo como um todo na modalidade seita (SOUZA, 1969, p. 18). A ideia de Souza é compreender a dinâmica do campo pentecostal a partir desse *continuum* ou gradiente com vistas aos seus extremos tipológicos.

Cabe, destarte, uma apreciação da base teórica que Souza se apropria para criar seu paradigma, delimitando seus elementos, funções e limitações. Trata-se, portanto, de expor em linhas gerais a discussão sobre os conceitos de seita e igreja que servem de fundamento para a perspectiva heurística em questão.

1.3.1. Fundamentação teórica

Etimologicamente, sublinha-se, o termo seita advém de diversas derivações do latim, tendo origem nos termos *secta*, que significa escola, corrente (de pensamento); *secare*, que significa cortar; *secernere*, que significa separar e *sectari* que significa seguir. Diante desse campo semântico é que o termo seita adquire o seu significado. Já o termo igreja deriva do termo latino *ecclesia* e do grego *ἐκκλησία* [ekklesia] que significam, genericamente, assembleia. Mais especificamente, fazem referência a uma assembleia ou congregação de cidadãos convidados para ouvir falar o magistrado.

Segundo Weber, quem primeiro aplica no campo sociológico essa terminologia, o projeto valorativo sectário é reificado com a formação de comunidades emocionais (WEBER, 1971, p. 209). Em uma seita, a figura do profeta é primordial, já que circunscreve uma nova experiência religiosa, tendo como parâmetro a religião oficialmente instituída – a igreja. O profeta surge da classe de leigos e busca influenciá-los por meio da oferta de uma nova experiência mística e comunitária. Diferentemente dos mágicos, o profeta sustenta uma relação significativa com o divino a partir de uma ética religiosa exemplar.

O profeta, principal figurante da seita, porta um carisma pessoal e proclama uma doutrina religiosa ou uma ordenação divina (WEBER, 1971, p. 190). Sua vocação diferencia-se também da vocação do sacerdote, pois este presta serviço para uma tradição sagrada, enquanto o profeta legitima a sua autoridade, buscando uma revelação pessoal. É a predicação emocional do profeta, que Weber compara à de um demagogo e à de um publicista político, que o personaliza como representante de uma fé revelada e convincente. Ressalta-se que o objetivo do profeta é convencer seus pares leigos ofertando uma nova experiência mística e comunitária.

Dessa forma, a formação de comunidades emocionais permanentes, que fixa direitos e deveres precisos, possibilita uma rotinização de uma nova ética religiosa. A adesão a essas comunidades é voluntária e individual. O apelo da seita é inicialmente por uma regeneração pessoal. O profeta, que inicialmente aglutina os indivíduos da seita por meio do seu carisma e das suas revelações, oferta um novo referencial ético concorrente ao referencial da igreja dominante.

No protestantismo, segundo Weber, os anabatistas inauguram a primeira organização sectária, pois aceitavam apenas os regenerados e eram contra a igreja instituída. Tal ponto de vista influenciou em seguida os batistas, os *quakers* e os menonitas. Como afirma o autor:

A ideia mais importante de todas essas comunidades, quer em termos históricos quer em termos teóricos, cujo alcance para o nosso desenvolvimento cultural só pode ficar perfeitamente claro num outro contexto, nós já fizemos aflorar em ligeiros traços: a *believers' Church* {igreja dos crentes}. Ou seja: a comunidade religiosa, isto é, a “Igreja visível” no linguajar usado pelas igrejas reformadas, deixou de ser apreendida como uma espécie de instituto de fideicomissos com fins supraterrâneos, uma *instituição* que abrangia necessariamente justos e injustos – seja para aumentar a glória de Deus (Igreja calvinista), seja para dispensar aos humanos os bens de salvação (Igrejas católica e luterana) -, e passou a ser vista exclusivamente como uma comunidade daqueles que se tornaram *pessoalmente crentes e regenerados*, e só destes: noutras palavras, não como uma “igreja”, mas como uma “seita”(WEBER, 2004, p. 131).

Essa nova inspiração sectária do protestantismo, acrescenta Weber, mostra o

renascimento de uma pneumática do cristianismo primitivo (WEBER, 2004, p. 132). O conhecimento da doutrina da igreja passa a ser questionado enquanto condição da graça, não sendo mais a condição da salvação. A ideia de uma iluminação interior sustentada pelas comunidades anabatistas inaugurava no protestantismo uma relação mais espiritual e menos eclesial com Deus. A ideia de uma revelação continuada, concomitante com uma ascese e uma negação dos sacramentos, sustentava uma experiência religiosa da comunidade de regenerados em contraposição com o rígido estilo doutrinário do calvinismo. A organização sectária advinda com essa nova expressão religiosa enfatiza o papel da iluminação interior, fruto da ação direta do Espírito Santo nos corações regenerados.

Mas é a partir da análise das seitas nos Estados Unidos que Weber visualiza seu papel social e religioso naquela sociedade. Segundo o autor, pertencer a uma seita naquele contexto era o equivalente a um certificado de qualificação ética que funcionava como um testemunho de moralidade, ao passo que pertencer a uma igreja, que apenas resplandece sua graça sobre o justo e sobre o injusto, não era suficiente para atestar a integridade do indivíduo (WEBER, 2002, p. 5). Esse papel social da seita devia-se ao fato de que apenas os regenerados podiam participar do cotidiano de sua associação, tendo que se comportar de acordo com as normas estabelecidas pela comunidade religiosa. A igreja, pelo seu englobamento virtual, impõe apenas a obrigação do pertencimento sem se preocupar, obrigatoriamente, com os comportamentos individuais.

As seitas, nessa observação de Weber, reitera-se, funcionavam como uma certificação de honra pessoal e aprovação moral. Em período de pré-secularização, a natureza da confissão era suficiente para situar os indivíduos diante dos referenciais éticos amplamente aceitos. A lógica do pertencimento tinha como base comum a moralidade cristã preservada no novo mundo. Weber, assim como Tocqueville,²⁹ percebe que os Estados Unidos preservavam uma religiosidade civil peculiar que permeava todos os estratos sociais. O referencial ético do cristianismo, dentro do prisma protestante, molda a cultura estadunidense por meio de uma religiosidade arraigada no seio social, um espírito comum, responsável por orientar os laços sociais dentro de uma sociedade amplamente diversificada.³⁰

²⁹ Para Tocqueville, mesmo os EUA tendo uma diversidade de seitas, percebe-se que elas convergem em um ponto comum (TOCQUEVILLE, 2010, p. 473): “(...) todas as seitas pregam a mesma moralidade em nome de Deus. No original: “all sects preach the same morality in the name of God”. Ao lado dessa diversidade existe uma unidade cristã que Tocqueville reconhece como a primeira instituição política, condição de todas as outras.

³⁰ A observação de Weber sobre esse papel das seitas ilustra uma realidade comum na sociedade brasileira. Pertencer a uma igreja, no senso comum do termo, é parte importante da identificação religiosa nesse campo. Ser crente significa ser crente de alguma igreja. Pela ligação institucional, identifica-se o *ethos* que orienta o indivíduo. É possível ligar essa forma de identificação à origem das missões protestantes no Brasil. As denominações que chegam no Brasil trouxeram consigo a lógica denominacionalista estadunidense. Constata-se daí que a identificação do indivíduo com uma igreja específica reproduz essa característica. Lógica muito diferente da que ocorre com os católicos no Brasil, que têm como pressuposto a ligação a uma igreja universal.

O ambiente democrático que as seitas estão inseridas, como no caso dos Estados Unidos, estudado por Weber, permite que essas comunidades ofereçam uma regeneração individual e ditem as regras da organização religiosa. O voluntarismo representa a possibilidade de escolha em um espaço de opções, sendo, pois, necessário, que o converso siga as normas estabelecidas caso opte por fazer parte do grupo em questão. A seita não coage e não tem o poder de obrigar. O que ela oferta é uma nova interpretação existencial e um novo significado religioso para as biografias individuais, além de propor uma ética alternativa. O vertiginoso crescimento sectário estadunidense ocorreu devido à situação democrática, principalmente após o avanço para o oeste (NIEBUHR, 1992). Na Europa, ao contrário, muitas seitas protestantes foram perseguidas e condenadas, já que a igreja não se separou rapidamente do Estado.

Do ponto de vista cultural, a relação entre seita e igreja para Weber deve ser vista sob o prisma de uma relação entre dominantes e dominados. A hierarquia cultural estabelecida determina que a classe dominante imponha a cultura dominante (CUCHE, 2002, p. 145). Essa relação assimétrica na sociedade de duas ofertas simbólicas concorrentes determina uma desigualdade social que dispõe a cultura de acordo com a origem de classe. As seitas, nessa ótica, tendem a ter afinidades com indivíduos de classes inferiores, o que Weber liga à assistência fraternal desse tipo de organização (WEBER, 1971, p. 243). A igreja termina por representar a classe dominante e, conseqüentemente, a cultura dominante que busca monopolizar o conteúdo simbólico e subjugar as seitas como heréticas ou simplesmente englobá-las (WEBER, 1971, p. 211).

Para compreender, a partir de uma apropriação da teoria weberiana, como essas mudanças nas organizações religiosas ocorrem dentro de uma lógica interna de concorrência, Bourdieu enfatiza o conceito de trabalho religioso, afirmando que a relação entre seita e igreja deve ser vista a partir do esforço – trabalho – dos grupos na competição pelo monopólio religioso (BOURDIEU, 2009). Para tanto, ele utiliza a noção de mercado religioso e de capital religioso para compreender como as religiões realizam uma economia do sagrado, separando os leigos dos especialistas na gestão dos mecanismos simbólicos. Nessa ótica, para Bourdieu (2009, p. 58):

A igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação, bem como a busca individual de salvação. Ademais, a igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um capital de graça institucional ou sacramental (do qual é depositária, por delegação e que constitui um objeto de troca com os leigos e um instrumento de poder sobre os mesmos) pelo controle de acesso aos meios de produção e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando a

manutenção da ordem no corpo de especialistas) e pela delegação ao corpo de sacerdotes (funcionários do culto intercambiáveis e, portanto, substituíveis do culto do ponto de vista do capital religioso) do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma autoridade (ou uma graça) de função (ou de instrução).

A igreja é a instituição dominante que busca o monopólio dos bens de salvação. Ela sustenta uma administração burocrática, portanto, segue uma rotina racionalizada que assegura sua perpetuação, além de ser dogmática, ortodoxa e hierárquica. O trabalho religioso exercido pelo corpo de especialistas, os sacerdotes, treinados para administrar os bens de salvação e a economia da graça, objetiva manter a distância entre estes e os leigos, que são despossuídos do capital necessário para a gestão dos mesmos. A hierarquia típica da igreja deve ser vista como uma estrutura de controle desses bens. O dogma tem por função legitimar o arbitrário na forma de afirmações incontestáveis de fé. A igreja, nesse ponto, institui como verdade inquestionável e imutável certas crenças dadas como imanentes da fé revelada e, portanto, como naturais.

A seita, para Bourdieu, assim como também em Weber, é centralizada no carisma do profeta, empresário independente dos bens de salvação (BOURDIEU, 2009, p. 60). O seu papel é ofertar um novo tipo de bem de salvação, alternativo ao apresentado pela igreja, ampliando a concorrência no mercado religioso.³¹ A seita representa a concorrência direta da igreja. Segundo Bourdieu, o grupo sectário é movido:

Pela ambição que tem de satisfazer eles mesmos suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou intercessão da igreja, estão em condições de constatar a própria existência da igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação, estando obrigados a realizar a acumulação inicial do capital religioso pela conquista de uma autoridade sujeita às flutuações e às intermitências da relação conjuntural entre a oferta do serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria particular de leigos (BOURDIEU, 2009, p. 59).

Do ponto de vista simbólico, a seita representa os indivíduos reduzidos de capital cultural. São dotadas de um *habitus* de classe que busca na autonomia leiga da gestão dos bens de salvação a expressão de uma despossessão típica das classes dominadas.³² A situação objetiva de classe que vivenciam, segundo Bourdieu, conduz a uma busca pelo sobrenatural capaz de legitimar sua condição subalterna. Transformam para tanto a necessidade em virtude e o arbitrário em vontade divina. Encontram na seita o refúgio religioso de uma cultura

³¹ É preciso considerar que a análise de Bourdieu sobre o campo religioso está ligada à situação das sociedades complexas e plurais bem como ao exemplo ideal do laicismo francês (Cf. DIANTEILL, 2002).

³² O conceito de *habitus* é correlativo ao conceito de cultura em Bourdieu (Cf. CUCHE, 2002, pp. 170-171).

dominada e despossuída de capital necessário para prover sua satisfação religiosa a partir do discurso dominante da igreja.

O ponto de partida da perspectiva de Bourdieu é a sociologia da religião de Weber. Ambos reiteram que a relação entre a seita e a igreja deve ser vista sob o prisma de uma relação de competição. Em termos culturais, a hierarquia entre classes dominantes e dominadas reproduz-se no campo religioso a partir da concorrência entre a seita e a igreja, vistas como tipos de organizações em oposição que representam essas duas ordens de classes em disputa. A divisão entre leigos e especialistas é fundamental para a compreensão da lógica interna dessa competição. A cultura, nesse caso, está dentro de relações de poder que alocam os indivíduos de acordo com a recepção desigual de capital simbólico.

Também com base na teoria de Weber, Troeltsch designa como igreja o tipo de organização conservadora, condizente com a ordem secular, dominadora das massas e de caráter universal. As seitas, por outro lado, são formadas por grupos pequenos que aspiram à perfeição interior e que rejeitam a ordem secular ou simplesmente a toleram (TROELTSCH, 1992, p. 331). A igreja determina e estabiliza a ordem social, utilizando o Estado para gerir o todo social, sendo coalescente com as demandas das classes dominantes. Essa característica da igreja permite o controle dos meios de salvação ao assegurá-los a partir da ordem secular. A igreja é, portanto, a organização totalizante de caráter universal. A lógica é a da inclusão virtual. No entanto, a seita, conectada com as classes baixas, busca inicialmente a expressão de uma nova forma de fé pela lógica da inclusão prática. Em termos éticos, a lógica da igreja é de conformidade diante da ordem secular e da seita de rejeição do mundo.

Quanto à relação com o transcendente, a igreja consagra a ordem secular e a transforma em um meio e em uma preparação para a vida sobrenatural. Ou seja, a ordem secular é a condição da fé, enquanto a seita permite uma relação individual com o transcendente por meio da vida ascética e da negação do mundo (TROELTSCH, 1992, p. 331).

Esses dois tipos de organização também têm uma relação dupla com a cultura. A igreja, pela sua tendência universal e inclusão virtual, tende a consagrar a cultura e legitimá-la na medida em que os meios de salvação a englobam. A objetividade social da igreja permanece e se reforça mesmo quando põe em xeque seu caráter universal e surge a necessidade do investimento em missões conversionistas. Essa base objetiva é a condição de sua universalização e do seu amálgama com a ordem secular e cultural. Como afirma Troeltsch:

Energias subjetivas jamais poderiam fluir outra vez dessa base objetiva, exercendo uma influência renovadora cujos resultados não coincidiriam com

a base objetiva. Somente dessa forma foi possível ter uma igreja popular na íntegra e também foi por isso que a relativa aceitação que exigia, do mundo, do Estado, da sociedade e da cultura existente, não prejudicou o fundamento de sua ordem objetiva. A natureza divina da igreja ficou retida em sua base objetiva e deste centro brotaram as forças de renovação da sua vitalidade espiritual (TROELTSCH, 1992, p. 335).³³

A essência da igreja, ressalta em seguida o autor, é a sua característica objetividade institucional (TROELTSCH, 1992, p. 338). Tal fato diz respeito à sua objetividade e ao seu papel estruturante na sociedade. Todas as etapas da vida social são acompanhadas pelos sacramentos. Dentro da lógica da inclusão virtual, desde o nascimento os indivíduos pertencem à igreja. Como ressalta Serguy: “A graça é alcançada pela Igreja porque ela não se separa – ontologicamente – de seu chefe, a cabeça do corpo. Desde então, a vida nova prometida por Jesus como salvador alcança o indivíduo a partir da sua participação no corpo social da Igreja, corpo místico do Cristo glorioso” (SERGUY, 1980, p. 104).

A seita, por rejeitar, a partir de sua natureza cismática, a cultura, rejeita também os valores dominantes na sociedade e suas instituições representativas. A ascese sectária em Troeltsch apresenta uma dupla oposição: à sociedade global e à igreja (SERGUY, 1980, p. 114). Por meio de uma recapitulação do sagrado, as seitas propõem uma nova experiência religiosa interior e individualista, com vistas a uma radical ideia de amor (TROELTSCH, 1992, p. 341). A sua hostilidade em torno do mundo é explicada por essa nova revolução subjetiva. Os meios da graça perdem sua objetividade. Pode-se dizer, nessa perspectiva, que a seita é um tipo de organização contracultural que vê de forma negativa a vida secular.

Pensados como dois modelos de organização, esses dois tipos colocam a religião em uma via dupla com a cultura. A igreja pretende a conservação da ordem cultural enquanto a seita sua potencial transformação. Em Troeltsch, a relação com a cultura é vista principalmente por meio da dimensão ética das manifestações religiosas cristãs. As religiões determinam quais condutas são virtuosas ou reprováveis em face do *ethos* sagrado que orienta a forma e o conteúdo da vida terrena. No caso da igreja, a natureza divina da cultura justifica a imersão secular desse tipo de organização e sua coalescência com os valores dominantes. Não faz sentido falar da cultura como uma dimensão profana ou como dimensão do mal. Teologicamente, essa perspectiva cultural da igreja está ligada à lógica tomista de não separação

³³ No original: “From this objective basis subjective energies could ever flow forth afresh, exerting a renewing influence, but the objective basis did not coincide with these results. Only thus was possible to have a popular Church at all, and it was only thus that the relative acceptance of the world, the State, of Society, and of the existing culture, which this required, did no harm to the objective foundation. The Divine nature of the Church was retained in its objective basis, and from this center there welled up continually fresh streams of vital spiritual force”.

entre cristianismo e natureza ou entre fé e razão.

Os valores dominantes em uma sociedade veem-se ameaçados pelo tipo seita que, apesar de sua tendência contracultural, carrega consigo um novo projeto valorativo. Por trás de todo individualismo e transformação religiosa interior encontra-se o germe da institucionalização.

Há outro tipo religioso que Troeltsch coloca além da seita e da igreja: o tipo místico. Marcado pela fé individual e mística, esse tipo interessa-se apenas pela iluminação interna, rejeitando toda forma de organização. O único batismo é o do interior, da regeneração íntima da alma, diferenciando-se da seita, pois não tem nenhuma necessidade de símbolos sagrados ou signos concretos.

Por conseguinte, é preciso apreender as seitas não como organizações estáticas, separadas da história, mas como organizações dinâmicas capazes de criar e de se modificar. Para Mendonça, por exemplo, na dinâmica do gradiente seita/igreja parece consubstanciar-se a teoria aristotélica de ato e potência (MENDONÇA, 1998, p. 75). É diante dessa perspectiva que Niebuhr analisa o papel das seitas protestantes em sua evolução social. A hipótese fixada pelo autor é de que as seitas na sucessão de gerações, tendem a fixar uma doutrina necessária para a existência a longo prazo do grupo, que por nascimento tendem a aderir compulsoriamente à comunidade, transformando a seita principalmente em uma denominação e talvez, posteriormente, em uma igreja (NIEBUHR, 1992, p. 20). Além disso as seitas são forçadas a uma abertura para o mundo, aproximando sua ética ao modelo moral próprio da igreja.

A diferença entre a seita e a igreja para o autor sintetiza-se na seguinte passagem:

A igreja alia-se aos interesses nacionais, econômicos e culturais. Acomoda sua ética a ética da civilização. A seita se apega com tenacidade a sua interpretação da ética cristã e prefere o isolamento a concessões. Às vezes participa do governo, às vezes rejeita a guerra, às vezes procura romper tanto quanto possível os vínculos com a vida comum da indústria e da cultura (NIEBUHR, 1992, pp. 19-20).

Assim como em Troeltsch, a questão ética é essencial para a compreensão das organizações religiosas com a cultura. A atitude diante do mundo, seja de negação ou de aceitação, comporta os limites comportamentais das organizações que estão ligados às doutrinas eclesiais no caso da igreja ou às revelações do profeta, no caso da seita. Os modos de agir, que no esforço de legitimação pelos grupos são direcionados a um cosmos determinante, dispõem essas duas organizações a relações distintas diante da ordem secular. A questão comportamental diz respeito à conduta aceitável ou abominável em relação ao mundo, o que aloca em atitudes distintas a seita e a igreja, revelando que o problema em torno da cultura, nessa ótica, parte de

um problema de orientação ética.

A temporalidade, à qual essa ética está sujeita, condiciona suas determinações em relação ao mundo. Se no momento embrionário a seita apresenta muito mais as características de um movimento fluido e espontâneo do que de uma instituição, a tendência posterior é que tenha uma abertura ao mundo, fixando doutrinas e criando um sistema educacional capaz de assegurar a permanência do grupo. Mehl reitera que a dificuldade que a experiência sectária tem para se manter a longo prazo como tal advém do fato de que não se pode fugir das tradições (MEHL, 1970, p. 226). Apesar de todo o esforço de negação de uma tradição, a seita, ou a anti-igreja, como designa Mehl (1970, p. 239), precisa lidar com a questão geracional. Manter uma estrutura sectária apoiada em seu entusiasmo inicial é uma tarefa difícil, já que a permanência do grupo se vê ameaçada com a morte de suas lideranças. Portanto, a seita termina por ser uma igreja que deseja começar do zero.

Em Niebuhr, é preciso enfatizar outro elemento de análise que o autor destaca: a denominação. O conceito de denominação difere do conceito de seita e de igreja. Segundo Tinaz (2005, p. 70), a denominação tem uma ética da coexistência com outros grupos, não é universalista e tem uma relação com o mundo mais relaxada. Obviamente, esse tipo de organização deve ser visto dentro do contexto estadunidense de liberdade religiosa e individualismo. As denominações crescem em um terreno democrático, porém, dividido culturalmente. Pela sua capacidade de adaptação às demandas socioculturais, o denominacionalismo representa a acomodação do cristianismo ao sistema de castas da sociedade humana (NIEBUHR, 1992, p. 20).

A seita historicamente representa os deserdados que aspiram a um novo sentido existencial que preencha os seus anseios sociais. Carregam nesse sentido o germe revolucionário que Niebuhr relaciona com as revoluções socialistas do século XIX.³⁴ As classes inferiores moveram as revoluções religiosas por almejarem uma igreja que suprisse suas necessidades religiosas, lutando contra a igreja instituída, culta e abstrata. Uma igreja que valorizasse a fé espontânea, inculta, e que se prestasse a aplicar uma ética do evangelho aos realmente oprimidos. Uma igreja voltada para as necessidades práticas e representantes da verdadeira solidariedade baseada no amor, sem divisionismo e opressão. Tal ideal foi típico das primeiras seitas do protestantismo, advindas com as limitações do projeto da Reforma.

Culturalmente, o projeto revolucionário das igrejas dos deserdados carregava consigo

³⁴ O anabatismo, o quaquerismo, os lolardos e a revolta valdense, para Niebuhr (1992, p. 51-52), aproximam-se em sua essência das revoluções socialistas de 1848 e anos subsequentes. A diferença básica é a secularização da revolta dos pobres, resultante principalmente da falta de idealismo social das igrejas da época.

uma mudança valorativa da sociedade. Essa nova ética seria a realização cultural de uma fé baseada na fraternidade e no amor ensinado por Cristo. As seitas, pois, tendem a perder essa essência revolucionária na medida em que transformam-se em denominações que representam uma classe média emergente com valores individualistas, cuja radicalidade reduz-se unicamente ao caráter filantrópico.³⁵

Exposta de modo sintético, a fundamentação teórica dos conceitos de seita e de igreja, utilizados por Souza, objetiva-se em seguida elucidar as limitações desse uso conceitual e suas alternativas interpretativas. Trata-se de averiguar suas incongruências com as idiosincrasias do campo religioso brasileiro e latino-americano, além de trazer à tona certo debate levantado em torno dessas tipologias ao longo do século XX, mais especificamente no contexto que antecede a publicação da obra de Souza. Reitera-se que a intenção doravante proposta é averiguar as consequências culturais para essa tipologia aplicada pela autora, apresentando suas virtudes e limitações para o problema proposto.

1.3.2. Objeções teóricas

As transformações que ocorreram nas sociedades ocidentais ao longo do século XX, destacando aqui as mudanças de ordem religiosa, colocam em uma nova disposição a relação seita-igreja. As definições clássicas para essas tipologias, como elaboradas por Weber, Troeltsch e complementarmente por Niebuhr, têm sido redefinidas por pesquisadores posteriores ao observarem a mudança de contexto em que essas organizações estão inseridas. Torna-se imperativo o desafio de explicar as seitas em uma nova etapa da sociedade bem diferente da Europa pós-Reforma. Objetiva-se, diante dessa ótica, localizar um debate em torno dessa tipologia, dando ênfase à discussão em torno do conceito de seita, para o qual o gradiente de Souza pesa as manifestações pentecostais de primeira onda no Brasil. De forma heurística, destaca-se adiante uma literatura contemporânea à publicação de sua obra aqui analisada, o que permite visualizar certos direcionamentos teóricos em torno do problema.

Tomando como ponto de partida a reflexão de Berger sobre o estudo do sectarismo, enfatiza-se sua afirmação de que a moderna questão das seitas não pode ser reduzida ao espaço religioso exclusivamente, já que também podemos observá-la na cena política, na arte e na literatura, por exemplo (BERGER, 1954, p. 367). No entanto, a definição de seita tem sido

³⁵ Niebuhr 1992, p. 50) vê o metodismo como o movimento responsável por sintetizar as novas aspirações das classes emergentes. Transformou-se em uma igreja de classe média com apelo aos pobres, mas sem um projeto revolucionário como o de seus antecessores.

realizada e aplicada até então para a compreensão das mutações da esfera religiosa, principalmente cristãs. O esforço inicial dessa definição feito por Weber exemplifica bem essa percepção, já que autor estudou as seitas anglo-saxãs, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento de uma ética puritana, conceituando o tipo seita tendo em vista essa manifestação religiosa em seu contexto específico. Berger salienta que o problema de Weber foi ter selecionado elementos históricos para realizar uma definição universal (BERGER, 1954, p. 370). Em outros termos, a definição de Weber é acidental para o fenômeno em questão (BERGER, 1954, p. 371). Sua principal virtude foi a percepção da ideia de rotinização, como sublinha Berger:

(...) A contribuição mais valiosa de Weber não é sua definição de seita, mas a descoberta de um processo de “rotinização” em seu desenvolvimento. A validade deste conceito surge como inquestionável e de fundamental importância na compreensão do sectarismo³⁶ (BERGER, 1954, p. 371).

Em Troeltsch, acrescenta ainda Berger, o problema toma uma direção semelhante, já que sua classificação é uma adaptação da definição weberiana. A diferença essencial e mais questionável é que para ele as seitas protestantes podem ser diferenciadas em termos de graça e regra (*law*).³⁷ A igreja seria caracterizada, nessa ótica, como a organização que administra a graça sobre as massas e as seitas como comunidades santificadas com regimento próprio e apartadas do mundo (BERGER, 1954, p. 371).

Como proposta alternativa para a compreensão do sectarismo e representando um espírito relativista, Berger sugere que o que deve guiar as definições de seita e igreja são os fenômenos internos às religiões e não certos acidentes da estrutura social (BERGER, 1954, p. 374). A análise histórica em sua pretensão universalista precisa encontrar elementos mais abrangentes que representem a essência do fenômeno sectário e possa ser usado heurísticamente na compreensão desse tipo de organização. A explicação oferecida tem como mote central a questão pneumática, em que as seitas teriam um espírito presente e as igrejas um espírito remoto³⁸. Por “espírito” Berger o entende como objeto numinoso, no sentido dado por Otto

³⁶ No original: “Weber’s most valuable contribution is not his definition of the sect but his discovery of the process of “routinization” in the development of the sect. The validity of this concept appears unquestionable, and of fundamental importance in understanding sectarism”.

³⁷ É preciso traduzir *law* não apenas como lei, no sentido positivo do termo, mas como comunidade de sentido regida por normas valorativas próprias.

³⁸ Definição muito próxima da que foi feita por Durkheim entre religiões quentes e religiões frias. Corten menciona que sob esse prisma durkheimiano a institucionalização da experiência religiosa, como ocorre na passagem de seita para igreja, é uma resposta da emoção à rigidez dogmática dominante. Neste caso, da experiência “quente” sobre a experiência “fria” (Cf. CORTEN, 1996, p. 164-165).

(1992). Mas esse mesmo objeto pode ser organizado em termos geográficos, mostrando que o sagrado pode se manifestar em determinados espaços específicos. O grupo sectário determina o espaço onde o espírito se manifesta, diferentemente da igreja que não limita o espaço de manifestação do sagrado. Infere-se, pois, a presença de um território sagrado que condiciona a existência da seita. Tal território não deve ser visto apenas como um espaço físico, mas também simbólico, por exemplo, a presença do grupo reunido que fecha um círculo interativo. Por essa lógica, o objeto numinoso na seita fica circunscrito à interação do grupo, explicando seu caráter exclusivista e distante do mundo. A seita, portanto, tem um sistema de significação e uma geografia própria que a diferencia da igreja. Em termos causais, a compreensão da pneumática é a responsável por distinguir ambas. No caso da seita, ainda é possível realizar subdivisões.

As seitas para Berger podem ser classificadas em três tipos a partir de sua atitude face ao mundo e do seu motivo religioso.³⁹ Basicamente, dividem-se em seitas entusiásticas, seitas proféticas e seitas gnósticas. A ideia é procurar na relação entre causa e efeito, neste caso entre motivo e atitude, a verdadeira identidade sectária. As motivações são históricas, bem como o significado das atitudes. Tal tipologia é uma alternativa metodológica para uma classificação menos problemática do sectarismo que Berger encontra em Weber e em Troeltsch. Por ser mais relativista, a questão cultural passa a ser mais instrumento que o pesquisador deve levar em conta já que a significação das seitas é histórica.

Com o objetivo de classificar as seitas e compreender a dinâmica de sua gênese dentro da constelação de valores que estão imersas, Wilson, em uma primeira análise (WILSON, 1959, p. 5), sugere sua divisão em quatro subtipos: seitas conversionistas, seitas adventistas, seitas introversionistas ou pietistas e seitas gnósticas, buscando uma classificação mais precisa que a de Berger. Essa divisão também rompe com a ideia de que todas as seitas apresentam sempre as mesmas características em comum, quando, na verdade, podem ser bem diferentes entre si, principalmente no que se refere às suas relações com o mundo. Ressalva-se que sua classificação é feita para a compreensão do cristianismo ocidental.

As seitas convercionistas são caracterizadas no cristianismo contemporâneo pelo pentecostalismo e pelo fundamentalismo. A interpretação literal da Bíblia é utilizada como único guia de conduta para a salvação. Dá-se extrema ênfase à noção de culpa e à necessidade de redenção e expiação contínua. A aceitação de novos membros ocorre pela redenção do converso e pela aprovação de sua regeneração. São avessos à modernidade e rejeitam os valores culturais e o aprendizado clerical (WILSON, 1959, pp. 5-6). As seitas adventistas dão forte

³⁹ O conceito de motivo religioso é tomado da escola sueca de teologia, que afirma que o padrão ou a forma de experiência religiosa pode ser traçado no desenvolvimento histórico (BERGER, 1954, p. 378).

ênfase à escatologia, valorizando principalmente a interpretação dos livros proféticos. A aceitação no grupo ocorre pela aceitação doutrinal. Rejeitam os valores do mundo e esperam a sua queda (WILSON, 1959, p. 6). Mais fluidas em termos de classificação são as seitas introversionistas ou pietistas, já que dão forte ênfase à ação do Espírito Santo, dando menos ênfase aos valores doutrinários. Acreditam em uma iluminação própria e utilizam a Bíblia como fator de inspiração, com menos literalidade que as seitas conversionistas e adventistas. Seus membros são considerados eleitos e a escatologia tem pouco significado, além de não realizarem evangelismo. Há uma fuga do mundo e uma indiferença em relação a outros movimentos religiosos. Por fim, as seitas gnósticas têm uma especificidade própria por enfatizarem a prática esotérica, oferecendo um novo ensinamento da prática cristã. Aceitam a Bíblia de forma alegórica e como complementar de sua *gnosis*, em que Cristo é um exemplo da verdade, mais do que um Salvador. Aceitam explicações científicas, psicológicas e antropológicas em sua doutrina, utilizando a *gnosis* no dia a dia para a autorrealização, bem-estar material, saúde e felicidade (WILSON, 1959, p. 7). A aceitação no grupo não exige pré-requisitos, mas o neófito passa por um aprendizado e é instruído de acordo com os valores da seita. Aceitam a cultura da sociedade que as circunscrevem e não rejeitam o conhecimento secular. Em outros termos, o gnóstico não sai do mundo e não segue uma ascese como nas outras seitas.

Em um texto posterior, Wilson (1962) acrescenta três outros tipos de seitas: seitas reformistas, utópicas e taumatúrgicas. As primeiras, menos comuns que as outras, são engajadas e aceitam um lugar no mundo sem serem do mundo. Têm como principal exemplo os quakers. As seitas utópicas são as mais complexas e buscam reconstruir o mundo em torno de uma reorganização comunitária. Os cristãos socialistas são o maior exemplo. Já as seitas taumatúrgicas insistem sobre a possibilidade de os homens conhecerem de forma experimental a ação extraordinária do sobrenatural em suas vidas. Procuram vantagens imediatas no presente e são mais individualísticas no sentido instrumental. Em termos práticos, as seitas taumatúrgicas correspondem ao que, no Brasil, é chamado de o movimento neopentecostal.

Essa classificação de Wilson parte do princípio de que as seitas não são monolíticas. A relação que estabelecem com o mundo secular define a sua identidade doutrinária e ética. Conhecer a natureza do surgimento da seita permite compreender sua motivação inicial e seu projeto valorativo que, com a compreensão contextual do entorno, sugerem sua função e papel social. Neste caso, as seitas selecionam a forma como participam do mundo, estabelecendo uma identidade própria a partir de uma distinção necessária entre o grupo e os outros. Wilson (1959, p. 11) destaca que esse processo de distinção pode ocorrer por isolamento ou insulação, sendo que

esta diz respeito a um afastamento mais ético e aquela a um afastamento espacial e, portanto, geográfico.

As seitas, portanto, não sustentariam uma atitude única em relação ao mundo. Há, na verdade, uma gradação em sua relação com a esfera secular ou com a cultura do entorno. Sem uma averiguação da especificidade de cada grupo sectário no que diz respeito à sua natureza exclusiva, não é possível uma compreensão da sua identidade. Essa tensão em relação ao mundo é o que impele as seitas à mudanças tanto internas quanto externas, que devem ser vistas como uma reestruturação organizacional e eclesial, que é o primeiro passo para se transformar em denominação.

Outra crítica ao modelo classificatório clássico de seita e igreja é feita por Johnson (1962), que pondera que a tipologia de Troeltsch foi baseada no modelo europeu a partir da observação das igrejas estabelecidas e dos grupos sectários hussitas e anabatistas. Como pontua Tinaz, “a dicotomia de Troeltsch é feita para um grupo específico” (TINAZ, 2008, p. 66). Além disso, Troeltsch colocou muitos elementos na sua tipologia e não percebeu que muitos desses elementos variam de forma muito independente um dos outros (JOHNSON, 1962, p. 541). Johnson salienta que em Weber, por outro lado, a análise das seitas tem uma referência mais aguçada a partir do conceito de carisma, como também afirma Berger. A dimensão ética colocada por Weber, que divide os profetas em dois, a saber, o profeta exemplar e o ético, sendo que este é típico do ocidente, infere que o problema das seitas é um problema de relação com o meio. Insistindo nessa tese, Johnson propõe que tanto a seita quanto a igreja sejam analisadas a partir de sua relação com o entorno (JOHNSON, 1962, p. 542). Neste caso – o autor não salienta esse ponto – a relação estabelecida entre o tipo de organização e o meio deve ser vista como um problema comunicacional.

A proposta de Johnson (JOHNSON, 1962, p. 543) para a análise das seitas é a seguinte: primeiro, é preciso focar que a classificação de um grupo não dependerá somente das qualidades intrínsecas ao grupo, mas na natureza de sua relação com o meio. Segundo, é preciso traçar uma linha distintiva em torno da aceitação total e da negação, tendo em vista um intervalo matemático. Logo após, uma comparação deve ser realizada entre o grupo e essa linha traçada. É preciso considerar que a relação estabelecida com o mundo tem características eletivas, havendo uma gradação comunicacional em relação ao mundo. As seitas não se comportam da mesma forma em relação ao entorno, como propõe a definição clássica, mas selecionam historicamente a forma dessa relação.

1.3.3. A dimensão ideológica do sectarismo

À parte da discussão teórica em torno da definição de seita e de igreja e de suas classificações, chama-se a atenção para outra dimensão em torno do problema: sua dimensão ideológica. Trata-se de perceber que por trás de um debate científico existe a influência de uma visão de mundo arraigada em torno do fenómeno capaz de sobrepujar as análises objetivas. Por ideologia entende-se, a partir da proposta de Thompson (1990, p. 76), fenómenos simbólicos significativos que em circunstâncias sócio-históricas específicas estabelecem e sustentam relações de dominação. Existe uma idiosincrasia própria na classificação das seitas que é fruto do desenvolvimento histórico e político do cristianismo no ocidente.

Assim pontua Mehl:

O termo “seita” e especialmente o seu adjetivo relativo “sectário” têm uma conotação pejorativa em sua opinião e em seu uso popular. A Cristandade, em sua preocupação universalista, apesar de suas divisões confessionais, sempre considerou a seita como uma das ameaças mais perigosas para a igreja. Consequentemente, a seita é vista como algo negativo. O resultado disso é que quando uma divisão surge na igreja, os separatistas são considerados sectários por aqueles que mantêm a continuidade da tradição eclesiástica (MEHL, 1970, p. 221).⁴⁰

Após a Reforma protestante, a Igreja Católica Romana designou como seita as igrejas surgidas desse cisma. No curso do desenvolvimento histórico, essa designação, dada assimetricamente, ganha uma qualificação negativa e pejorativa. Sabe-se, no entanto, que a intenção inicial da Reforma iniciada por Lutero não era um rompimento,⁴¹ uma separação cismática, que no andamento da situação de protesto resultou em um rompimento unilateral – o que é muito comum nas chamadas seitas (JOHNSON, 1962, p. 222). Mesmo rejeitando o selo de sectário, tal designação, pela sua imposição assimétrica, representa a imposição de uma ideologia dominante. Portanto, o termo “seita” tem uma conotação ideológica em sua natureza.

A designação de um grupo como sectário parte do exterior. A auto identificação como seita não é uma realidade para as organizações que surgem diante de um cisma com a igreja

⁴⁰ No original: “The term “sect” and especially its related adjective “sectarian” have a pejorative connotation in popular usage and opinion. Christendom, in its concern for universality and despite its confessional divisions, has always considered the sect to be one of the gravest dangers facing the church. Consequently, the sect is regarded as something bad. The result of this is that when a division arises in the church, those who separate themselves are considered as sectarians by those who maintain the continuity of the ecclesiastical tradition”.

⁴¹ Koselleck pondera ao elucidar a gênese do conceito de “Reforma” que “Quanto ao conteúdo, a Reforma se referia à mensagem da Sagrada Escritura, que teria sido restaurada em sua pureza, sem que só por isso se tivesse iniciado uma nova época histórica” (KOSELLECK, 2006, p. 272). Ou seja, em sua raiz significativa o conceito de Reforma não carrega consigo uma proposta cismática.

dominante. Ao contrário, o novo grupo religioso costuma identificar-se como uma nova igreja, ressaltando o que Mehl já havia sublinhado, de que a seita é uma igreja que deseja começar do zero (MEHL, 1970, p. 239). Neste caso, o reconhecimento negativo imputado marginaliza simbolicamente o grupo em questão. Ser sectário, destarte, evidencia ideologicamente uma relação política no campo simbólico no que se refere à ameaça do monopólio dos bens de salvação. O grupo dominante sente-se ameaçado pelo grupo dominado, no caso, a igreja sente-se ameaçada pela seita. Como a igreja tende a representar a sociedade como realidade objetiva, sendo coalescente com as demandas de tal sistema, a conjuração em torno dos grupos minoritários cismáticos costuma refletir na maioria da população, virtualmente englobada pela igreja. As instituições religiosas dominantes têm um papel decisivo na história negativa desse conceito, reproduzindo uma ideologia dominante e impondo assimetricamente uma classificação pejorativa.

Tal foi o caso do contexto religioso latino-americano. A invasão das seitas era uma notícia comum a partir do visível crescimento do pentecostalismo nesse continente. Stoll, por exemplo, salienta que:

Quando jornalistas, políticos e autoridades Católicas advertem sobre o perigo da invasão das seitas, tendem a acusar os novos grupos de fanatismo, exonerando os oponentes da responsabilidade pelo mais recente golpe e estigmatizando todos os tipos de evangélicos (STOLL, 1990, pp. 5-6).⁴²

O estigma sectário transcende o espaço religioso e circula a esfera pública. A Igreja Católica Romana na América Latina, base da nossa sociedade civil, foi a principal responsável pelo uso ideológico do conceito de seita no continente. No Brasil, por exemplo, o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) na década de 80 encomendou uma pesquisa para tentar compreender o “problema das seitas”. O pressuposto que guiou tal esforço era de que as seitas eram um problema a ser enfrentado pelas igrejas históricas. Preocupação da mesma natureza teve o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), a CNBB e o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). Conforme indica Landim, ao analisar os documentos dessas pesquisas, as posições das Igrejas Históricas são convergentes no que tange às tendências ideológicas em jogo (LANDIM, 1989, p. 15). No centro da categoria “seitas” encontram-se as manifestações pentecostais, alvo principal da preocupação. Em relação ao uso do conceito realizado pelas entidades, Landim pontua: “A oposição ‘seita’-‘igreja’ retraduz-se na oposição

⁴² No original: “When journalists, politicians, and Catholic authorities issue warnings against the invasion of the sects, they trend to be accusing new groups of fanaticism, exonerating opponents from responsibility for the latest headbashing, and stigmatizing evangelicals across the board”.

‘seita’-‘cristão’ e ‘seita’-‘religião’. No limite, retira-se a esses grupos e manifestações o caráter da religião. “As ‘seitas’ seriam verdadeiros ‘cavalos de Tróia’, promovendo ‘infiltrações, em nome do evangelho’” (LANDIM, 1989, p. 16)., acrescenta a autora. A preocupação em torno da invasão das “seitas”, corrobora Freston, é sintomático da perda da hegemonia católica⁴³ (FRESTON, 1993, p. 12-14).

O pressuposto da pesquisa torna a “seita” uma falsa religião. A preocupação das Igrejas Históricas deve ser vista como a reprodução de um estigma dado assimetricamente pelos grupos religiosos dominantes. Cria-se um pseudoproblema, fruto de um etnocentrismo um tanto primário que tem sentido apenas no plano pastoral, mas que não ajuda a compreender o campo das religiões (LANDIM, 1989, p. 20).

A falta de rigor teórico na definição de seita é vista por Abumanssur como um problema também político, já que “o direito de anatematização está democraticamente distribuído entre os diferentes grupos religiosos” (ABUMANSUR, 1989, p. 26). Ou seja, quem pode classificar quem? Quais padrões podem ser usados para classificar um grupo religioso do ponto de vista pastoral? Coloca-se de antemão um problema também ecumênico.

Bittencourt Filho também pontua que do ponto de vista pastoral é difícil fugir de um juízo de valor nessas classificações. Em termos práticos, há de se considerar que as seitas não deixam de ser um problema para as igrejas históricas, já que estas precisam dividir o mesmo campo religioso com aquelas, principalmente com o chamado pentecostalismo autônomo. Mas em um contexto de crises das Igrejas Históricas, o campo de ação encontra-se limitado. Por isso, pontua o autor:

Os pastores têm função de guias, de orientadores do povo na prática, no dia-a-dia, por mais que nós tentemos ser científicos e respeitosos, a “barra está pesada” e na base da competição religiosa e ideológica. Então não esperem vocês que os pastores sejam muito “bonzinhos” com as “seitas”, porque na hora H eles vão atacar mesmo, porque é hora de defender o seu “rebanho” (BITTENCOURT FILHO, 1989, p. 32).

⁴³ A análise de Freston sobre a irrupção pentecostal na política seleciona a categoria seita como peça chave para a explicação da participação desse grupo religioso na esfera pública. O contexto de sua análise é o período que vai das eleições para a constituinte até o *impeachment* de Collor que marcam a entrada sistemática de candidatos oficiais das Assembleias de Deus (ADs) no Congresso Nacional, bem como no plano decisório político do país. Dentre as principais explicações para essa irrupção, a condição sectária das ADs pontua-se como a mais determinante. Essa condição determina uma totalização da vida em que o vínculo religioso acompanha o fiel em todas as esferas da sociedade. Há para Freston uma tensão da seita com a sociedade (FRESTON, 1993, p. 212), compelindo-a à participação política. Essa participação representaria uma tentativa paradoxal de defesa da seita, já que *par excellence* rejeita os valores do mundo. Além disso, essa participação asseguraria uma proteção e reprodução da seita (FRESTON, 1993, p. 220). Os políticos eleitos pelas ADs mostraram uma característica fisiológica que os compeliu a constante exteriorização dos vínculos religiosos, já que pela lógica sectária compele a uma totalização da vida; não haveria vida fora da seita.

Percebe-se que a questão das seitas deve ser vista não apenas como um problema classificatório e científico, mas também ideológico. Estão imbricadas questões de ordem formal e valorativa que determinam o uso do conceito. A dimensão ideológica deve ser vista como uma tentativa de mobilização do significado pelos grupos religiosos dominantes. Neste caso, essa mobilização está ligada à posição que principalmente a Igreja Católica galgou na formação do campo religioso brasileiro e latino-americano. A classificação negativa das seitas representa uma tentativa de manipulação cultural que busca sustentar a interpretação de um sentido, utilizando para tanto uma posição privilegiada historicamente que busca reproduzir.

Pondera-se, pois, que o conceito de seita carrega uma dimensão ideológica inerente ao seu significado. Mesmo após todo o esforço científico para purificar desse conceito, seu uso não se reduziu à academia, sendo utilizado também pelos grupos religiosos para a disputa simbólica dentro do campo religioso. Grupos religiosos dominantes sectarizam os grupos subalternos na intenção de mobilizar um sentido, já em evidência e não tido mais como natural pelos grupos dissidentes. Portanto, não é possível negligenciar que as “seitas” também são construídas, enquanto categoria, a partir de um ponto de vista valorativo normalmente negativo. De um ponto de vista relativista, grupos religiosos classificados como seitas, principalmente de natureza cristã, reconhecem-se como igrejas, mostrando que a taxonomia dominante não faz sentido para os mesmos. Não traduz a identidade do grupo que não se vê como marginal, espúrio e ilegítimo.

1.3.5. O gradiente seita-igreja diante do contexto cultural-religioso brasileiro

Exposta a fundamentação teórica da tipologia seita-igreja adotada por Souza, considerada aqui como paradigma inicial da relação do pentecostalismo com a cultura brasileira, cabe em seguida a apreciação do problema diante do contexto cultural-religioso em que é aplicada essa classificação. A hipótese mencionada é que esse gradiente acopla o pentecostalismo, principalmente o de primeira onda, em uma atitude negativa face à cultura. Sabe-se que essa modalidade de atitude era uma das características desse primeiro pentecostalismo que, influenciado diretamente pelos movimentos de santidade estadunidenses, estabelecem uma dinâmica própria da negação cultural-religiosa. Essa atitude, nessa ótica, não deve ser vista de forma normativa, já que são históricas. Dessa lógica, não se pode deduzir que os grupos pentecostais em evidência são incompatíveis com a cultura brasileira no sentido de

uma incomensurabilidade de *ethos*.

Na perspectiva de Souza, A AD e a CCB são as principais representantes do polo “seita” (SOUZA, 1969, p. 81-82). No entanto, a partir do referencial teórico da autora, as características ideais dessa dicotomia não permitem uma alocação definitiva em nenhum extremo desse gradiente. Surge, pois, um problema metodológico em que as manifestações religiosas estudadas apresentam ao mesmo tempo características de igreja e de seita. Acerca desse problema, pontua Nieburh que “Quando começamos a nossa análise das comunidades cristãs com a divisão Igreja-seita, a maioria delas nos parecerá híbrida” (NIEBUHR, 1967, p. 144). Um exemplo típico desse problema é a burocratização das instituições religiosas, fenômeno próprio do tipo igreja, que aparece também no pentecostalismo. Também a prática proselitista, que não é comum na CCB, é considerada uma característica típica do sectarismo (CAMARGO, 1973, p. 150).

Ainda é preciso aludir para uma ponderação sobre o conceito de seita proposta por Parker (2000) ao estudar sua aplicação na América Latina. Segundo Parker, há uma tendência para interpretar a diversidade religiosa como “o avanço das seitas” (PARKER, 2010, p. 78), como pôde ser visto a partir do esforço das organizações paraeclesiais como o CONIC, o CELAM e a CNBB. O primeiro problema, aponta Parker, é que o novo panorama religioso moderno não permite mais identificar a religião com a igreja, como faz Durkheim, mostrando que a terminologia clássica tem se tornado insuficiente para compreender a complexidade dos fenômenos atuais. A diáde mais forte na América Latina, acrescenta, “não foi a da igreja-seita, mas da igreja oficial-religião popular” (PARKER, 2010., p. 86).

Nas palavras de Parker:

Na situação da nossa cultura em processo de modernização hoje, onde se pode falar de um “pós-modernismo subdesenvolvido”, o individualismo e o comunitarismo coexistem, bem como tendências ao racionalismo, ao instrumental e pragmático, e ao substantivo e simbólico. Portanto, as categorias para análise da religião devem ser muito mais compreensivas e simpáticas que analíticas e segmentárias (PARKER, 2010, p. 91).

O gradiente seita-igreja, ao basear-se na dicotomia clássica de seus elementos constitutivos, apresenta limitações visíveis quando transplantado para o contexto religioso e cultural brasileiro. A ideia de um gradiente ameniza de certa forma tais limitações ao considerar a existência de um meio-termo classificatório que evita o julgamento precoce do pentecostalismo como movimento sectário. Como Parker salienta, o contexto latino-americano – e também brasileiro – é marcado por um amálgama entre a tradição e a modernidade, entre o

formal e o informal, capaz de relativizar teorias clássicas sobre o fenômeno religioso.

A negação cultural-religiosa do pentecostalismo de primeira onda é absorvido academicamente por Souza como um fenômeno típico da seita. A lógica sectária de negação do mundo e de afastamento da ordem secular é o que marca sua relação negativa com a cultura. As “seitas”, nessa ótica, nunca são vistas como “sinal de saúde no corpo social”, mas sempre como cumprindo funções patológicas como uma resposta à anomia ou como resultado da deficiência das pastorais (FREESTON, 1993, p. 14).

A definição clássica de seita destaca sua relação com a cultura do entorno como negativa. A seita tenderia a ser sempre contracultural, ascética, afastada do mundo e refutadora dos valores seculares. Em termos culturais, representa a cultura das classes subalternas e dominadas, ou seja, as seitas representam os pobres que encontram na nova comunidade emocional um novo sentido existencial. Em termos ideológicos, o “termo” seita aparece como estigmatizador de grupos religiosos dissidentes, cumprindo uma função manipuladora da cultura.

Essa visão monista do tipo seita já havia sido superada em termos científicos por outros autores como Wilson (1959; 1962), Berger (1954) e Johnson (1962) que procuram subdividir os tipos de seita. A relação da seita com o mundo determina sua identidade, não apresentando, pois, as mesmas características entre si. Além do mais, como indaga Campos (2004, p. 123) ao comentar sobre essa tipologia, “em que lugar da fronteira cruza a linha que deveria separar ‘seita’ de ‘igreja’?” O conceito de denominação, que surge como um meio- termo entre a seita e a igreja na forma como é descrito por Niebuhr, não é explorado por Souza. Talvez pudesse aparecer como uma alternativa mais viável para a interpretação do pentecostalismo brasileiro por conta de suas raízes estadunidenses. A denominação pode continuar negando o mundo, porém concentra uma potência acomodadora em relação à cultura.

Por outro lado, como salienta Pierucci, “o conceito de seita de Weber é o que há de mais moderno em matéria de organização de um grupo” (PIERRUCI, 2004, p. 21). Tal afirmação diz respeito à adesão voluntária e livre a um grupo religioso que somente é possível nas sociedades em que a “igreja” está perdendo sua força de gestão do todo social, resultado de um processo de secularização em vigência. As seitas seriam, portanto, uma resposta à sociedade secularizada.

Souza, portanto, segue a linha analítica de Cândido Procópio Camargo, seu orientador, reproduzindo um paradigma com base na sociologia da religião alemã, que continua ecoando em análises do campo religioso brasileiro. Mais especificamente, o paradigma sectário engloba o paradigma da modernidade e da secularização remetidos a Weber. Souza, no entanto, sem dúvida inova ao aplicar a interpretação de Troeltsch da tipologia weberiana de seita e de igreja ao arranjo pentecostal brasileiro, apesar de fazer uma leitura acrítica e instrumental do autor.

Ao alocar a CCB e a AD no polo seita, Souza estabelece uma relação negativa dessas “igrejas” com a cultura. A visão “sectária” implica, na perspectiva clássica da tipologia, uma negação do mundo. Observou-se que essa atitude de rejeição radical da cultura foi uma das atitudes do pentecostalismo de primeira onda, mas não exclusiva. Tal atitude, em graus diferentes, acompanha todo o desenvolvimento do campo pentecostal ao longo das décadas, sendo ainda um comportamento atual de muitos grupos dessa manifestação religiosa. Ademais, Souza não considera os sincretismos típicos do nosso campo religioso e, portanto, não considera uma relação de apropriação da cultura. Subestima, pois, o papel assimilador do pentecostalismo, seu caráter aculturador, mas também enculturador, já que nas trocas culturais negação e assimilação são lados da mesma moeda.

2. PENTECOSTALISMO E MUDANÇA CULTURAL

Após uma interpretação fenomenológica das dimensões religiosas da atitude de negação cultural do pentecostalismo de primeira onda, acompanhada da realização de uma metanálise da absorção acadêmica dessa atitude através do uso da categoria seita, busca-se doravante, centrar a análise no pentecostalismo de segunda onda que surge no Brasil entre as décadas de 50 e 60 e insere novos problemas no que se refere à relação entre religião e cultura nos termos em que tem sido exposto neste trabalho. Trata-se, antes de tudo, de um capítulo de suma importância para a estrutura geral desta tese por destacar um tipo de pentecostalismo transicional que resume as tendências do campo pentecostal a partir do período em evidência, inaugurando atitudes que serão levadas a cabo pelo pentecostalismo de terceira onda e pelo transpentecostalismo. A primeira parte deste capítulo é composta por uma interpretação do pentecostalismo de segunda onda a partir de suas atitudes diante da cultura, enfatizando a taumaturgia como o mecanismo religioso de transformação da ordem transitória da cultura, além de marcar identitariamente as denominações em análise, relacionando suas atitudes diante da cultura com as atitudes que Niebuhr designa como típicas de uma “Igreja de centro”. O espírito pentecostal desse momento resume uma reorientação face ao mundo que será vista como um enfraquecimento do caráter profano da cultura e da situação ordinária, princípio da ligação da cultura ao seu sentido último. Na segunda parte será feita uma análise de como esse tipo de pentecostalismo foi absorvido pela academia, dando especial atenção aos textos de Emílio Willems, um estudioso pouco considerado nos estudos sobre pentecostalismo e protestantismo no Brasil que interpreta a relação do pentecostalismo com a cultura brasileira a partir do prisma estrutural-funcionalista, inserindo, antecipadamente, problemas que serão recolocados pela academia após a década de 80. Nesse sentido, Willems pode ser compreendido como parte da vanguarda dos estudos sobre o pentecostalismo no Brasil. Esta tese realiza também um esforço consciente de destacar a relevância dos seus estudos de religião no Brasil, esquecido ou desconhecido por muitos pesquisadores que caminham pela vereda dos estudos sobre essa manifestação religiosa.

2.1. O pentecostalismo de segunda onda

Freston em sua tipologia aloca apenas três denominações pentecostais como pertencentes à categoria de segunda onda do pentecostalismo brasileiro. São elas: a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor (FRESTON, 1993, p. 82-94). Se por um lado elas sintetizam o *zeitgeist* dentro do campo pentecostal das décadas de 50 e 60, por outro lado não resumem toda a difusão pentecostal do período. Ao lado dessas três grandes instituições – para Freston são seitas que evoluem para denominação – temos grupos pentecostais independentes, normalmente pequenos e médios, que aparecem ao lado daqueles comumente fundadas por dissidentes de denominações do pentecostalismo de primeira onda, principalmente da AD. O que todas elas têm em comum é o fato de difundirem-se em sua grande maioria em regiões urbanas com alta concentração populacional. Ampliam, além disso, a concorrência religiosa interna ao campo pentecostal, oferecendo uma alternativa a um público religioso insatisfeito com as denominações mais antigas, sejam pentecostais ou protestantes históricas. Apesar de Freston repousar sua tipologia na análise dessas três instituições pentecostais, considero sua amostra de acordo com a conjectura religiosa da época, pois resume o espírito pentecostal do período, oscilando entre o rigor disciplinar e a busca pragmática por soluções para as múltiplas patologias existenciais. Destacarei a seguir seus traços principais.

A IEQ, fundada nos EUA por Aimee Semple McPherson, veio ao Brasil trazida pelo missionário Harold Williams que encontrou um campo fértil para o movimento de tendas, já famoso em seu país. Cabe ressaltar que sua fundadora já havia implementado com sucesso um tipo de culto pentecostal itinerante, onde realizavam milagres e maravilhas dentro das tendas. A implementação desse movimento em solo autóctone, iniciado em São Paulo, ficou conhecido inicialmente como Cruzada Nacional de Evangelização, “cuja intenção inicial era de uma cruzada não-denominacional” (FRESTON, 1993, p. 83). Para Mendonça não podemos desvincular o movimento das cruzadas com a institucionalização da IEQ no Brasil, já que a primeira é o movimento evangelístico da segunda (MENDONÇA, 1990, p. 52). Ademais, Mendonça reitera que “A Cruzada Nacional de Evangelização da Igreja do Evangelho Quadrangular foi o rastilho de pólvora da explosão pentecostal no Brasil” (MENDONÇA, 1990, p. 52.). Vemos aqui um transplante de técnicas religiosas já aplicadas nos EUA, com forte apelo midiático e foco taumatúrgico nas patologias físicas e psicológicas. Temos com a IEQ uma adaptação da mensagem religiosa pentecostal às demandas da massa urbana. Referindo-se ao estilo medieval e puritano do pentecostalismo antecedente no Brasil, Freston pontua que

A IEQ se vê como um pentecostalismo que não faz estas coisas: em que o pecado e o inferno perdem a centralidade, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso); e em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores urbanos (FRESTON, 1993, p. 84).

Sem dúvida, a IEQ inaugura uma remodelação entre o sagrado e o profano que será seguido pelas denominações posteriores, redefinindo, portanto, a relação entre a preocupação suprema e a vida transitória. As fronteiras entre o permitido e o não permitido, sistematizado em critérios disciplinares específicos, bem como um discurso voltado para urgência escatológica, exigindo do fiel uma expiação contínua face à cultura, com a ameaça evidente de perder a salvação, deixam de ser o centro desse novo discurso pentecostal. A IEQ irrompe como vanguarda desse momento histórico que designamos de transicional.

Em 1956 Manoel de Mello, um evangelista da Cruzada com raízes assembleianas, funda a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, cristalizando o espírito nacionalista da época dentro dessa segmentação pentecostal. Segundo Freston, “O rechaço à dominação estrangeira se popularizava, e a BPC era seu equivalente pentecostal” (FRESTON, 1993, p. 87). Se a popularização pentecostal se inicia com a IEQ, é com a BPC que o movimento de cura divina, como será comumente chamado por especialistas em anos posteriores, alastra-se como oferta simbólica para as massas. Manoel de Mello inova no meio pentecostal brasileiro ao intensificar o uso midiático da mensagem evangélica, bem como o uso de espaços seculares como estádios e clubes para a epifania pentecostal com ênfase na cura divina. Monteiro (1975) retrata bem essa visibilidade pentecostal na década de 70, salientando que essas concentrações pentecostais eram transdenominacionais e não exigiam nenhuma conduta moral prévia como condição para o recebimento da benção.

Com a BPC, observa-se uma mentalidade pentecostal inédita inaugurada com Manoel de Mello. Sua inserção política e a filiação da BPC no Conselho Mundial de Igrejas mostram uma liderança religiosa bem a frente do seu tempo. Mas essa mentalidade institucional, na verdade, deve também ser vista como parte de uma estratégia de visibilidade que custou o enfraquecimento da BPC ao longo das décadas. Segundo Freston, o início da BPC pode ser comparado à Igreja Universal do reino de Deus na década de 90, faltando-lhe apenas um arranjo administrativo eficiente, somente contando com uma liderança carismática.

Manoel de Mello é responsável por continuar um processo que se inicia com a IEQ,

traduzindo anseios nacionalistas dentro do ramo pentecostal. A herança que carrega da AD também foi responsável pela consolidação desse processo, através de influências como a herança carismática e autoritária, a mística pentecostal assembleiana, e a disciplina ascética⁴⁴, do qual termina por se afastar, levando Manoel de Mello a uma fuga da mentalidade “sectária”, como pontua Freston (1993, p. 88).

A IEQ e a BPC podem ser vistas, nessa ótica, como denominações pentecostais que não negam radicalmente a ordem transitória da cultura. Mostram um afrouxamento puritano, dando menos destaque ao papel da disciplina como condição salvífica, além de mostrar um arrefecimento face à questão escatológica. Afirmou-se anteriormente que o pentecostalismo de segunda onda resume uma nova atitude face à cultura, ora rejeitando-a, ora assimilando-a. É diante dessa atitude dupla que observamos o pentecostalismo que surge nesse período, marcado pela sua herança calvinista e arminiana. A IEQ e a BPC são exemplos dessa atitude dupla que marca o campo pentecostal a partir desse momento, variando entre essas duas identidades possíveis. Tal é o caso da Igreja Pentecostal Deus é Amor que pesou sua identidade para o lado da disciplina e da atitude dualista face à cultura.

Sem dúvida a IPDA é uma das denominações mais instigantes do campo pentecostal brasileiro. Nadando contra a corrente da época, institucionaliza-se diante de severas condutas resumidas em um código moral estabelecido para toda a membresia. Surge oficialmente em 1962, sendo fundada pelo Missionário David Miranda e a sua sede, assim como a IEQ e a BPC, localiza-se em São Paulo.

Em sua autobiografia (1992), David Miranda relata sua herança católica e sua juventude “pecaminosa”. O processo de conversão ocorreu primeiro na esfera familiar, com sua mãe e irmãos, e logo em seguida, diante de uma experiência de profundidade em uma igreja pentecostal em que fora atraído por uma força maior que sua vontade ao retornar de uma matinê, acaba por se converter. Após esse momento inicial marcado por um forte entusiasmo de “servir à Jesus”, recebe o dom da palavra após mais de 24 horas de jejum (MIRANDA, 1992, p. 46), passando, antes de fundar a Deus é Amor, por duas igrejas cujos nomes não são relatados. Em uma noite de fervorosa oração sozinho em seu quarto, quando ainda era solteiro, narra o seguinte momento:

Eu não conseguia pronunciar uma palavra, mas também eu, naquela hora, não

⁴⁴ Por ascetismo, quando em referência ao pentecostalismo no Brasil, entende-se um afastamento intramundano do “mundo”, exemplificado por uma vida regrada e disciplinada dentro da moralidade cristã de inspiração radical.

queria dizer nada, não queria falar coisa alguma; eu queria apenas ouvir aqueles sons sublimes. De repente, uma voz se fez ouvir acima daqueles sons diversos. Era uma voz com o som de muitas vozes e ouvi que me dizia: “Meu servo, não temas as lutas, pois te escolhi e grande obra tenho a fazer por teu intermédio. Muitos se levantarão contra ti mas não prevalecerão”. (...) Por isso não temas as lutas e perseguições, porque grande obra eu tenho a fazer por teu intermédio. Eu enviarei povos e nações para que através de ti, eles sejam curados por mim” (sic) (MIRANDA, 1992, p. 58).

A inspiração para a fundação de uma igreja própria surge, assim, de uma epifania em que recebe a visão de uma nova congregação que inicialmente pensou já existir e que Deus o orientava para procurar. Após receber por revelação divina o nome da referida igreja, Deus é Amor, “fui procurá-la e fiz isso incansavelmente, mas não conseguia encontrar; (...) Foi quando Deus me orientou dizendo através de divina revelação do Espírito Santo, que eu deveria fundar uma igreja e colocar-lhe esse nome” (MIRANDA, 1992, p. 59). O tema da cura já havia sido dado em uma revelação anterior, como se vê na citação acima, fato que permite evidenciar a origem da identidade taumatúrgica da referida denominação que ficou conhecida pelos crentes como “pronto socorro de Jesus”: “tantas pessoas eram curada de tão diversas enfermidades, que o próprio povo ‘batizou’ a Igreja Pentecostal Deus é Amor de PRONTO SOCORRO DE JESUS” (sic) (MIRANDA, 1992, pp. 87-89). É interessante, aliás, que nessa narrativa do Missionário o relato da conversão é acompanhado do relato da inspiração divina para a fundação de uma nova igreja. A motivação dessa empresa é descrita como essencialmente divina, sem a influência de fatores denominacionais ou de relações pessoais, como algum problema com membros ou dirigentes da denominação que frequentava.

Para Mendonça, a IPDA é a “maior agência brasileira de cura divina” (MENDONÇA, 1990, p. 54). Sua membresia – e também sua clientela – é basicamente pobre, no sentido econômico do termo. Originam-se principalmente da periferia urbana, possuindo normalmente pouca escolaridade. A IPDA tem sua identidade atrelada a figura do seu fundador e não se relaciona com outras denominações pentecostais. Tem um rígido código de conduta e serve-se de sanções para os desvios dos seus membros, mostrando um intenso legalismo. Uma explicação funcionalista diria que esse rígido código moral é positivo para a coesão social de uma massa em eminente anomia. Além dessa possível explicação que será melhor analisada posteriormente, observa-se com a IPDA uma mescla de puritanismo e pragmatismo em graus distintos da IEQ e da BPC. Quando Mendonça estudou a IPDA sugeriu que a mesma deveria ser vista

como um movimento⁴⁵, reproduzindo a tese de Fry e Howe (1975) de que ela seria uma “religião da aflição” que pela sua natureza utilitária nega a necessidade de um compromisso institucional como condição para o recebimento da benção ou do milagre. Vemos, ao contrário, que a IPDA exige do fiel obediência às normas eclesiásticas como condição da sua legitimidade como membro (Cf. FRESTON, 1993, p. 93). O legalismo, portanto, deve ser visto também como uma atitude face à ordem transitória da cultura. Atitude de negação de elementos culturais diversos que mostra o lado radical da IPDA. Mas o outro lado da moeda que devemos destacar nessa denominação, assim como nas outras supracitadas do pentecostalismo de segunda onda, é a capacidade de concentrar e resolver os problemas advindos da vida ordinária, não abrindo mão do seu papel ativo diante do mundo. Atividade evidenciada com os cultos de milagre, quando é possível ver a interferência direta de Deus no mundo da vida e na história. A taumaturgia é a principal peça da engrenagem dessa vaga pentecostal em tela.

2.2. A taumaturgia

É bem verdade que os milagres acompanham a história do pentecostalismo desde o seu surgimento academicamente consensual no início do século XX. Os fatos extraordinários e sobrenaturais fazem parte da história e da essência das religiões, sendo sua parte constitutiva e fundamental. Mais especificamente, o milagre ao lado do êxtase e do mistério compõe a tríade da dimensão sagrada da existência humana. A forma como esses elementos são interpretados tem sua variação dentro de cada sistema religioso. No pentecostalismo, os sinais e maravilhas são frutos do poder do Espírito Santo invocado e mediado normalmente por pessoas consagradas e “tomadas” por esse poder. Willems (1967a) postula que a tomada é um elemento fulcral para entendermos a rotina pneumatológica do pentecostalismo. Sem dúvida, a recepção do Espírito Santo, do *mana*, sugere uma divisão básica entre o transmissor e o receptor, ou seja, entre o agente de milagres, o mediador pentecostal tomado pelo poder de Deus, e o receptor da ação sobrenatural e extraordinária. Estamos diante de uma relação conhecida de poder simbólico que evidencia a existência de líderes carismáticos detentores e administradores do poder divino. Esses líderes são essenciais para compreendermos o pentecostalismo de segunda onda e o seu crescimento. No entanto, esse ponto será melhor exposto na parte seguinte do capítulo, devendo por hora, mediarmos a análise dentro da lógica taumatúrgica do pentecostalismo e sua relação

⁴⁵ Seus textos em análise datam de 1989 e 1990.

com a cultura. Mas antes de dimensionar essa relação, cumpre precisar melhor o papel da taumaturgia na experiência religiosa pentecostal.

Dentre os milagres mais importante no pentecostalismo estão, sem dúvida, os relativos à cura de doenças tal como exemplificados nos evangelhos. Na confissão de fé do *Apostolic Faith Movement*, fundado por William Seymour, conhecido como principal patriarca do movimento pentecostal ao lado de Charles Parham, vemos em seus últimos artigos a crença de que Deus é capaz de curar (HOLLENWEGER, 1976, p. 483). No entanto, não são muito evidentes quais traços da taumaturgia pentecostal são originários do pentecostalismo *tout court*. Dayton, por exemplo, reitera que há um problema em distinguir quais elementos se originaram da piedade popular, da herança cultural cristã e do panteão de doutrinas do qual o pentecostalismo é caudatário (DAYTON, 2008, p. 77). Ao lado dessa dificuldade superficial, Dayton também afirma que a doutrina pentecostal da cura divina, assim como os outros temas doutrinários que completam os quatro pontos de apoio do pentecostalismo, a saber, a volta de Jesus, o batismo com o Espírito Santo e a Salvação, têm origem na doutrina da perfeição cristã em Wesley e no pietismo. Segundo sua tese, Wesley teria sido responsável por delinear um modelo terapêutico da graça e da salvação que foi aperfeiçoado pelos avivamentistas do século XIX nos Estados Unidos. O pietismo teria sido a raiz da relação entre fé, oração e cura divina (DAYTON, 2008, p. 81). Mas o traço fundamental que o pentecostalismo apresenta em relação aos milagres é sem dúvida a tomada de posição de que as maravilhas do evangelho podem se fazer presentes no cotidiano de cada um:

O pentecostalismo sustenta que os milagres literais de cura ocupam um lugar integral dentro do ministério de Jesus, e insiste que estes milagres podem ser experimentados em nossa época porque são parte da experiência pós-pentecostal da igreja primitiva, tal como registra o livro de Atos. Estes milagres de cura não são apenas parte da salvação e do alívio que o evangelho tras à humanidade, mas um sinal de confirmação para o crente e um testemunho para o incrédulo (DAYTON, 2008, p. 12)⁴⁶.

Estamos diante da relação do pentecostalismo com a história. Na verdade, toda a história, nessa ótica, está resumida a um passado fundador constantemente recordado. O hiato entre os

⁴⁶ No original: “El pentecostalismo sostiene que los milagros literales de la sanidad ocupan un lugar integral dentro del ministerio de Jesus, e insiste en que éstos pueden experimentar-se en nuestra época porque son parte de la experiencia pospentecostal de la iglesia primitiva, tal como lo registra el libro de Hechos. Estos milagros de sanidad no son solamente parte de la salvación y del alivio que el evangelio trae a la humanidad, sino que son una señal de confirmación para el creyente y un testimonio para el incrédulo”.

fatos bíblicos e o tempo presente são apenas aspectos residuais entre os eventos extraordinários de Jesus, a promessa da salvação e o fim dos tempos. No primeiro capítulo, observou-se essa divisão trifásica da história no pentecostalismo. Os milagres feitos por Jesus podem ser interpretados como históricos, mas a causa eficiente do milagre, o poder de Deus, condiciona-se como a-histórico. Evocá-lo, portando, significa a possibilidade de acionar o mesmo interventor histórico dos tempos de Jesus, realizando uma ponte simbólica entre épocas bem diferentes. Os pentecostais estariam diante de um tempo sagrado em que o poder de Deus irrompe na biografia humana, tempo este que para Eliade funciona como um tempo circunstancial, um instante eterno (ELIADE, 2014, p. 314).

Hollenweger, analisando os relatos de cura no pentecostalismo através da oração, relata uma série de questões pertinentes sobre como podemos interpretar tal fenômeno. Não devemos, segundo ele, fugir de um diálogo com a medicina e tampouco com a teologia quando falamos da cura. Mas o cerne da questão de acordo com Hollenweger não está, na verdade, em nenhum desses dois domínios. Devemos entender a cura e os milagres do ponto de vista da espiritualidade pentecostal. Afirma o autor

Se perguntarmos qual é a motivação religiosa das histórias pentecostais sobre os milagres, nos aproximamos da possibilidade de comparar a manifestação de Deus de acordo com os métodos de investigação empírica da época. Não é difícil rebater teologicamente esta manifestação da existência de Deus e chamá-la de herege, de pagã ou de pouco católica. Sem dúvida, isto serve, segundo meu entender, nada mais do que para disfarçar o verdadeiro *problema* que está por trás desta possivelmente imprópria manifestação de Deus. Este problema seria melhor formulado assim: Em uma época em que as autoridades perdem poder, a autoridade da anunciação também diminui. Se as Igrejas reformadas contestam “Aí está o escândalo da Cruz que para uns significa loucura e para outros uma insensatez”, esta gente duvida que o mesmo Paulo falou da Cruz como poder para que vocês pudessem crer, não pela sabedoria de um homem, senão pelo poder de Deus. (1 Coríntios 2: 4-5). (...) Hoje em dia a pergunta é esta: Deus vive? É este Deus o Pai de Jesus Cristo? Toda esta estrutura eclesial não será um vão esforço à custa do estado, uma máquina religiosa e, no melhor dos casos, uma “ilusão de primeira necessidade”? O pentecostal contesta com as palavras do cego estas perguntas: “Eu não sei se é pecado ou não. O que sei é que eu era cego e agora posso ver” (João 9: 25) (HOLLENWEGER, 1976, p. 363):⁴⁷.

⁴⁷ No original :”Si preguntamos cuál es el motivo religioso de las historias pentecostales sobre milagros, nos acercamos a la posibilidad de comprobar la manifestación de Dios de acuerdo con los métodos de la investigación empírica de la época. Nos es nada difícil rebatir teológicamente esta manifestación de la existencia de Dios y calificarla de hereje, de paga o de poco católica. Sin embargo eso sirve, según mi entender, nada más que para disfrazar el verdadero *problema* que está *detrás* de esta posiblemente impropia manifestación de Dios. Este problema se formularia mejor así: En una época en que las autoridades pierden poder, la autoridad de la anuncianción también disminuye. Si las Iglesias reformadas contestan “Ahí está el escándalo de la Cruz que para unos significa locura y para otros una insensatez”, esta gente se olvida de que el mismo Pablo habló de la Cruz como poder para que ustedes creyeran, no ya por la sabiduría de un hombre sino por el poder de Dios” (1 Co 2. 4-

É perceptível a tomada de posição perspectivista de Hollenweger. Para entendermos os milagres no pentecostalismo não basta recorrermos às validações positivas do fato, mas a sua explicação do ponto de vista de quem os presenciam e vivenciam. Mas há um outro problema: a insistente perda de validade da anunciação dos milagres, fato marcante da época contemporânea que promove a dúvida como condição anterior ao fato sobrenatural. A fé dos pentecostais, porém, coloca a dúvida em um segundo plano, pois acredita na ação de Deus dentro do tempo presente, que está ligado aos tempos dos milagres bíblicos, conforme mencionado anteriormente. A taumaturgia pentecostal, portanto, está relacionada à interpretação bíblica da ação imediata de Jesus Cristo que é o mesmo ontem, hoje e amanhã (HOLLENWEGER, 1976, p. 358), reforçando a ideia de que seus feitos extraordinários não foram restritos a uma época e a contextos específicos, quando ainda não haviam sido escritos os evangelhos e o poder de Deus precisava ser demonstrado para que todos pudessem crer. Essa literalidade não pode ser confundida com o fundamentalismo racionalista e desmistificador da bíblia, mas como uma interpretação existencial de um fato sobrenatural. Em uma obra subsequente o autor faz o seguinte questionamento:

Por que esses textos não deveriam significar o que eles realmente querem dizer? Isto é, que a proclamação do evangelho e a comunidade de Jesus Cristo têm algo a fazer com o ministério para os doentes; que na igreja Cristã acreditamos que Deus está interessado não apenas em nossas almas, mas também em nossos corpos? (HOLLENWEGER, 1997, p. 234)⁴⁸.

Para Hollenweger, os evangelistas de cura surgem no meio pentecostal logo após a segunda guerra mundial. William Marrion Branham seria o pregador inaugural desse novo estilo cristão (HOLLENWEGER, 1997, p. 229). O discurso inicial desses evangelistas era de que a condição da cura e do sucesso era a intensidade da fé pessoal, explicando o fracasso ou a doença pela sua relativa falta. O peso da responsabilidade, nessa ótica, não estaria no mediador da cura, mas no receptor, tornando a cura, assim, um fato espetacular e vedetizado. A performance da

5). (...) Hoy en día la pregunta es ésta: ¿Vive Dios? ¿ Es este Dios el Padre de Jesucristo? ¿ Tiene sentido orar a este Dios y tener confianza en El? ¿ Toda esta estructura eclesiástica no será un vano esfuerzo, a costa del Estado, una “máquina” religiosa y en el mejor de los casos, una “ilusión de primera necesidad”? El pentecostal contesta con las palabras del ciego a estas preguntas: “Yo no sé si es pecado o no. Lo que sé es que yo era ciego y ahora veo” (Jo 9.25).”

⁴⁸ No original: “Only why should these texts no also really mean what they say? That is, that the proclamation of the gospel, that the community of Jesus Christ, has something to do with ministry to the sick; that in the Christian church we believe that God is interested not only in our souls but likewise in our bodies?”

cura passa a fazer parte dos cultos desses evangelistas que buscam mostrar seus poderes a um público que espera ver a manifestação do sobrenatural.

Mas o milagre da cura tem um significado mais profundo que transcende seu uso e sua usurpação. Através de um diálogo com a medicina, Hollenweger pondera que o contexto em que esses evangelistas surgem é marcado também por uma crise relativa à atividade médica: “(...) o médico não sabe *para que* ele deveria curar o paciente. Apenas para conduzi-lo em um processo produtivo? Nem o médico e nem o paciente sabem para que eles deveriam ser curados (HOLLENWEGER, 1997, p. 238)”. No terceiro mundo, essa crise tende a ser ainda mais gritante por causa da exclusão de muitos do acesso a esse tipo de cuidado, tendo que apelar a práticas alternativas e sobrenaturais, ameaçando o cânone científico que, vendo seus privilégios ameaçados por essas práticas, insurgem-se contra seus representantes. Valla (2001, p. 126) sugere que a religião funciona como uma solução para problemas difusos que a medicina não consegue alcançar, negando a explicação pela busca religiosa e espiritual a partir das teorias do apoio social. Considero que este ponto de vista provoca um reducionismo da religião que suprime seu caráter existencial e *sui generis*.

A liderança carismática pentecostal responsável por ministrar, no período em análise, os cultos milagrosos, seria parte dessa oferta terapêutica alternativa. A crítica de Hollenweger recai sobre o papel que esse tipo de liderança assume representar no que se refere aos supostos milagres, negando sua dimensão litúrgica e coletiva. Há uma confusão teológica que convém também ressaltar: a relação entre pecado e doença⁴⁹. Hollenweger aciona uma discussão para demonstrar que essa relação é equivocada, apesar de disseminada em muitas igrejas miraculosas. Os evangelistas de cura tendem a correlacionar a doença ao diabo. No capítulo anterior, o diabo foi interpretado como a reificação mais conhecida do mal. No pentecostalismo de segunda onda, ele continua sendo uma entidade presente no cotidiano dos fiéis, assumindo também um papel preponderante no pentecostalismo de terceira onda, que será analisado no capítulo precedente. No contexto referente, a ação do diabo seria não apenas resultante do pecado, mas também sua causa. Seu papel ativo faz com que nos cultos taumátúrgicos a cura esteja também relacionada ao exorcismo. A cura seria resultante da extirpação do mal de dentro do corpo, responsável por causar e manter a doença no fiel. Este ponto insere uma outra problemática: qual seria a relação entre os milagres e a ordem transitória na cultura da qual o sujeito religioso está inserido?

⁴⁹As interpretações ambíguas seriam referentes aos versos de Tg 5.13-18 no que se refere a ordem dos acontecimentos: primeiro a cura, depois o perdão e em seguida a confissão dos pecados (Cf. HOLLENWEGER, 1997, p. 231).

2.2.1. O milagre como intervenção divina na cultura

Para introduzir a análise desse tópico, exponho mais uma vez as palavras Hollenweger:

Para os Cristãos do Terceiro Mundo, entretanto, a cura na liturgia é uma matéria em curso; e estes crentes compõem agora a maioria da Cristandade. Para eles a doença é sempre uma expressão de relações conturbadas, quer consigo mesmo, com outra pessoa, com a morte, com os ancestrais, com a tribo ou clã ou com a natureza (HOLLENWEGER, 1997, p. 234)⁵⁰.

Hollenweger quando faz essa constatação cita exemplos de cura no Brasil e na África que apelam a poderes sobrenaturais. No entanto, o que marca os países de terceiro mundo de acordo com ele, não é a busca apenas por essa modalidade de cura, mas sua realidade junto com a cura científica e médica. Apenas a ciência não poderia dar uma solução aos problemas que não são apenas físicos e biológicos, mas existenciais. A doença é sempre uma relação conturbada com situações da ordem transitória ou sobrenatural. Em relação à cultura, o milagre significa a intervenção divina na história. Sem esse aspecto religioso, a cura não teria seu resultado completo e significativo.

Essas considerações permitem afirmar que há uma relação necessária entre o milagre e a cultura, entendida aqui em sua derivação conceitual como situação imediata e ordinária. A busca pelo milagre demonstra não apenas a convicção de um Deus capaz de manipular a ordem temporal, mas também de um Deus capaz de mudar os rumos da história. Sem dúvida, foi a crença nessa possibilidade que conduziu os fiéis às denominações do pentecostalismo de segunda onda e ao movimento de tendas. Recentemente, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) tem se apropriado dessa intervenção milagrosa de forma extremamente pragmática. A IPDA, de forma semelhante, sempre enfatizou essa prática em seus templos⁵¹. De um modo ou de outro, a cura divina sempre foi uma marca o pentecostalismo, variando liturgicamente em cada denominação. Mas o que há de novo no pentecostalismo de segunda onda é a re-ligação da ordem transitória da cultura – e suas patologias – ao transcendente, a partir de uma busca em massa pelos sinais e maravilhas em disponibilidade nesses novos templos urbanos. Não podemos negar esse fato. O processo que se observa aqui é uma tendência à universalização da

⁵⁰ No original: “For the Christians from the Third World, however, healing in the liturgy is a matter of course; and these believers now compose the majority of Christianity. From them, illness is always also an expression of a disturbed relationship, either to oneself, to other people, to the dead, the ancestors, to the clan or tribe, or to nature.”

⁵¹ Em sua sede em São Paulo há um espaço usado apenas para guardar cadeiras de rodas, muletas e outros objetos deixados por aqueles que foram curados no templo de forma milagrosa, que os deixam no local como forma de testemunho da cura.

mensagem pentecostal e da oferta da cura, cada vez mais acessível ao leigo em constante busca por respostas a suas necessidades espirituais. O milagre e sua expectativa exprimem a mais singular característica da religião, ligando o ordinário ao sobrenatural, o finito ao infinito. O pentecostalismo de segunda onda tem um papel importante na difusão de uma espiritualidade até então nova, mas que se amplia em poucas décadas. Abolindo fronteiras e limitações tradicionais, como um maior e mais rígido controle disciplinar do fiel e mudando a orientação temporal para o presente, o pentecostalismo coalesce cada vez mais com o mundo. Os processos derivados desse contexto em transição, a saber, o individualismo religioso e o consumo religioso, como chamam os especialistas, evidenciam, por sua vez, a ligação da cultura com sua preocupação última. Esta tese pretende demonstrar que os diagnósticos como a secularização, o individualismo religioso, o consumo religioso e as novas espiritualidades, com suas foras institucionais, não mostram um afastamento do sentido religioso e da Religião. Esses fenômenos, na verdade, apesar de todo o peso teórico para a análise do objeto em questão, são sugestivos de uma nova reaproximação dos indivíduos com o sagrado. Essa reaproximação advém de uma necessidade de significação última que não tem seu fim com a modernidade. A relação do pentecostalismo com a cultura brasileira, como tem sido exposta aqui, tem sido analisada a partir dessa perspectiva. O pentecostalismo de segunda onda dá um passo essencial para a consolidação de uma espiritualidade de natureza cristã e protestante. Sua atitude em relação à cultura aproxima-se, via da regra, com as atitudes de uma “igreja de centro”, como será visto adiante.

2.3. Prolegômenos de uma síntese cultural do pentecostalismo

2.3.1. Uma Igreja de centro

A ideia de que Cristo pode agir como transformador da cultura permite que acionemos uma discussão com Niebuhr acerca de um modelo de atitude cristã orientado para o mundo capaz de conciliar os extremos legalista e liberal dentro de uma atitude de “centro”. É evidente que a diversidade pentecostal do período em questão não externa uma atitude única diante do mundo. Pelo fato correlato dessa atitude de centro não apresentar uma natureza estática, Niebuhr a divide em outras três: a atitude sinteticista, a dualista e a conversionista. O que há de comum nelas é o fato de que tanto o transcendente quanto o temporal podem ser conciliados. Seu fundamento teológico parte de uma premissa básica:

Uma das convicções teologicamente formuladas com que a Igreja de centro

aborda o problema cultural é a de que Jesus Cristo é o Filho de Deus, o Pai Todo-poderoso que criou o céu e a terra. Com esta formulação ela introduz na discussão sobre Cristo e cultura a concepção de que a natureza em que toda a cultura está baseada, é boa e retamente ordenada por Aquele a quem Jesus Cristo é obediente e a quem ele está inseparavelmente unido (NIEBUHR, 1967, p. 145).

Esta convicção elimina uma disjunção radical entre Cristo e mundo, este visto como correlato de natureza e governado por Deus. Diferentemente da atitude liberal, a visão negativa do mundo não é eliminada, mas repousa sobre a questão individual da relação entre homem e Deus. Não estamos mais diante de uma questão disciplinar e legalista, portanto contracultural, como foi exposto no capítulo anterior, mas diante de uma abertura às obras da cultura e do seu reconhecimento, da sua positividade, reificada nesse tipo de pentecostalismo considerado como transicional. A atitude de centro pela sua natureza dinâmica e não extremista, coaduna com as atitudes desse tipo de pentecostalismo, bem como com seu fundamento teológico. Por não haver uma resposta pronta para essa relação nessa atitude de centro, as possíveis diferenciações enumeradas por Niebuhr em três atitudes exemplares fornecem modelos de atitudes passíveis de visualização nas três denominações pentecostais que foram tomadas como exemplo do pentecostalismo de segunda onda. É difícil mensurar até que ponto essas denominações pentecostais seriam conscientes das posturas teológicas que compartilham, o que na verdade é comum no mundo cristão. Na história do cristianismo, como Niebuhr demonstra, as posturas teológicas diante do mundo são constantemente recriadas e remodeladas, não havendo uma resposta universal que seja compartilhada por todos ao longo da história do pensamento cristão. E nem sempre os líderes e intelectuais cristãos que terminam por inovar com algum tipo de atitude têm ciência do papel histórico das mesmas. Se observarmos a evolução das denominações pentecostais no Brasil, vemos que seguem motivações teológicas diversas, normalmente pouco evidentes para os leigos e as lideranças, algumas vezes atualizadas em momentos cismáticos. O aspecto pouco formal do pentecostalismo, faz com que a defesa de um cânone teológico não seja de suma importância. O que importa são os feitos do Espírito Santo. A doutrina paulina é substituída pelo livro de Lucas, conforme salienta Hollenweger. O que importa é o agir do Espírito, o fato sobrenatural. É bem verdade, cabe balizar, que o caráter legalista do pentecostalismo contrabalanceia sua experiência mística dentro de um sistema normativo variável, sem isso necessariamente corresponder à aderência consciente a uma corrente teológica.

Justificando essa digressão, considero iluminativa a sistematização proposta por Niebuhr sobre a atitude diante da cultura do que ele denomina de igreja de centro para a compre-

ensão do espírito pentecostal em contexto, apesar de reconhecer que nem sempre é uma dimensão reconhecida do ponto de vista dos que experienciam o fenômeno religioso.

Proponho, portanto, a partir do referencial teórico tomado nesta tese baseado de uma aplicação possível da relação entre religião e cultura posta por Tillich, que essa atitude de centro demonstra uma remodelação da relação entre a esfera secular e a esfera sagrada, entre a forma e o conteúdo da preocupação última que sugere uma diminuição da fronteira que as separa. Cada vez menos faz sentido falarmos de uma dicotomia entre sagrado e profano no pentecostalismo brasileiro. As atitudes da igreja de centro aludem para essa hipótese. Cabe para os fins dessa discussão, delimitar melhor os três tipos de cristãos, ou de atitudes cristãs que compõem a igreja de centro.

Os cristãos sinteticistas seriam, como o próprio nome sugere, um tipo mediano entre o cristão radical e ascético e o cristão culturalista e liberal. “Os sinteticistas afirmam tanto Cristo quanto a cultura, como quem confessa a um Senhor que é tanto deste mundo como do outro” (NIEBUHR, 1967, p. 148). Não se escolhe Deus ou a cultura, mas ambos. Segundo Niebuhr, o novo testamento não tem nenhum documento que expressa esse ponto de vista, mas há passagens que conduzem a uma interpretação nessa direção⁵². A resposta do sinteticista é atraente pelo fato de prover uma unidade que cumpre uma aspiração antropológica de significação entre o cosmos e a realidade temporal. A crítica a esse modelo é que:

O esforço de trazer Cristo e cultura, a obra de Deus e a do homem, o temporal e o eterno, lei e graça, para um sistema de pensamento e prática, tende talvez inevitavelmente. À absolutização do que é relativo, à redução do infinito a forma finita, e à materialização do dinâmico. (...). Nenhuma síntese – pois esta consiste de formulações fragmentárias, históricas e, portanto, relativas, sobre a lei da criação, com previsões reconhecidamente fragmentárias da lei de redenção – pode ser mais do que provisória e simbólica (NIEBUHR, 1967, p. 174).

Os sinteticistas consideram que o evangelho está em simbiose com a cultura. O problema que se impõe diz respeito à transformação da cultura. Para Niebuhr, há uma tendência constante nesse modelo de atitude em defender a ordem temporal sintetizada, esquecendo seu caráter passageiro. Como consequência há uma institucionalização de Cristo e do Evangelho, confirmando a perenidade de ambos.

Essa tendência reificadora é o ponto crítico da síntese e o seu ponto de instabilidade. Se por um lado a institucionalização busca a permanência no tempo da síntese realizada, por outro a postura autoritária dessa reificação abre espaço para distinguir níveis de perfeição cristã,

⁵² Niebuhr cita Mt 5:17-19, 22:21 e Rm 13:1-6 (Cf. NIEBUHR, 1967, p. 151).

“disto resultando os danos da divisão dos cristãos em termos daqueles que obedecem às leis superiores e dos que obedecem às inferiores” (NIEBUHR, 1967, p. 176). A divisão em estágios de perfeição parece inevitável a essa atitude cristã que se exime de ver algum mal radical na cultura e de reconhecer o imperativo salvífico do Evangelho.

A atitude dualista, que para Niebuhr não propõe uma divisão maniqueísta do mundo, já que faz parte da igreja de centro, busca, assim como a sinteticista, ser leal a Cristo e responsável com a cultura. A diferença básica encontra-se na ideia para os dualistas há um conflito entre Deus e o *self*, entre os fatos da graça e pecado humano, que os conduzem a uma concepção negativa da natureza humana (NIEBUHR, 1967, p. 192). Toda obra humana, assim, é depravada, o que torna a cultura um antro de impiedade.

Simul justus et peccator, a atitude dualista marca a percepção de Lutero sobre a relação Cristo e cultura, sendo responsável por circunscrever seus arranjos teológicos no movimento inaugural e subsequente da Reforma Protestante. Para Niebuhr, essa é uma resposta paradoxal dada ao problema da existência humana que achasse diante da graça e da corrupção ao mesmo tempo. Se os sinteticistas encontram-se mais próximos dos cristãos culturais e liberais, os dualistas acham-se mais próximos dos cristãos radicais, vendo a lei de Cristo como um código prático e imperativo. Mas a submissão à lei não livra o homem do pecado, regenerando sua natureza. A lei divina é um meio da graça que ao mesmo tempo conduz o sujeito ao desespero e à busca insistente por Deus, detentor da ira e da misericórdia.

É nesse passo duplo que devemos ver a imagem dualista da relação entre Cristo e cultura. A gênese dessa atitude advém de Paulo, para quem a questão da vida é encarada como uma questão de retidão do homem e de Deus que é absorvida em Cristo, ao mesmo tempo homem e Deus. Mas ao contrário dos cristãos radicais, essa perspectiva dualista não acredita na obediência como única condição para a salvação. Paulo via na luta contra o pecado a possibilidade da aproximação com Deus. As leis institucionais, nesse caso, têm como objetivo refrear o pecado a partir da legitimação da sua virtude em evitar um mundo destruído pela sua disseminação.

Em Lutero, a vida na cultura seria movida pelo imperativo do amor. Ademais, como reitera Niebuhr, seu dualismo estava fundado na forma da conduta humana. A natureza dessa conduta, dada por Deus, depende da fé que implica na orientação correta de sua ética. A liberdade dada por Cristo torna essa orientação uma questão de escolha.

Os dualistas consideram o caráter de Deus algo dinâmico, o que os difere dos cristãos radicais. Em termos éticos, essa perspectiva valoriza a ação, como expressão da liberdade cristã, evitando compreensões e aplicações estáticas das leis do evangelho:

O dualista enuncia a ética da ação; da ação de Deus, do homem e dos poderes maus. Tal ética não pode consistir de leis e virtudes admiravelmente organizadas em oposição aos vícios, mas pode ser sugerida e esboçada, pois, de fato, a ação viva só pode ser sugerida e indicada. Trata-se de uma ética da liberdade, não no sentido de liberdade da lei, mas no sentido da ação criativa, em resposta à ação sobre o homem (NIEBUHR, 1967, p. 218).

Cabe assinalar que para os dualistas as instituições sociais têm um caráter temporal e passageiro, não fazendo parte da vocação do amor, em que os homens podem utilizar-se desse instrumento para auxílio dos seus semelhantes. As instituições teriam um papel pragmático de evitar o caos, sendo seus atos permitidos por Deus. Toda a ordem finita, no entanto, é essencialmente pecaminosa, não havendo regeneração possível da temporalidade antes da morte. Neste ponto, entre os dualistas, há uma concepção transitória da realidade mundana que não permite que vejam uma saída possível para a natureza pecaminosa da vida *hic et nunc*. O tema da conversão é um outro modelo de atitude da Igreja de centro.

Os cristãos conversionistas para Niebuhr dão uma resposta alternativa em relação a sua fé à cultura. Nutrem-se de premissas já presentes nas duas concepções anteriores, mas dentro de uma noção própria sobre essa relação. Em termos teológicos, dá-se ênfase à criação, enquanto momento original da obra de Deus que determina e impõe a vida criativa sob o Seu governo. O caráter expiatório de Cristo como base de uma expiação em relação à cultura não é suficiente para solapar a inspiração criadora de Deus. Por isso o conversionista tem uma visão mais positiva e esperançosa em relação à cultura, diferenciando-se dos dualistas. Em sua cristologia, o Filho de Deus representa a redenção em sua encarnação e não apenas em sua morte. Há uma unidade entre a vocação de Cristo e a criação de Deus que não são vistas separadas para os conversionistas. Há uma unidade entre o Jesus histórico e o Logos do princípio fundante (NIEBUHR, 1967, p. 226).

A crença na natureza da bondade original humana contrapõe o caráter dualista da queda, que aceita e concorda em relação à corruptibilidade do indivíduo, mas sem considerá-la consequência da criação. A queda é um fato moral e não ato de Deus. Há uma diferença entre ser e estar: a natureza do homem está corrupta, mas não é corrupta. Detém-se daí a corrupção da cultura que tem sua causa na corrupção do homem. Como a situação da cultura não é de forma alguma um estado de natureza que se soluciona apenas com uma nova criação – na escatologia cristã sua esperança de renovação está na Jerusalém celestial –, sua regeneração é possível por meio de um ato de conversão dos indivíduos. Afirmar Niebuhr:

Para o conversionista, a história é a história dos feitos poderosos de Deus e

das respostas do homem a eles. Ele, de certa forma, vive menos “entre os tempos” e mais no “Agora” divino do que os seus irmãos cristãos. O futuro escatológico tem-se tornado para ele um presente escatológico. A eternidade significa para ele menos a ação de Deus antes dos tempos, e mais a presença de Deus no tempo. A vida eterna é qualidade de existência no aqui e agora (NIEBUHR, 1967, p. 229).

Para Niebuhr, a base teológica em que está fundada a atitude conversionista encontra seu *motif*, em tese, no evangelho de João. Observou-se no primeiro capítulo que a atitude de negação cultural encontra sua base teológica também no evangelho de João onde o tema do amor está ligado ao tema da obediência. Porém, a discussão mais aguda para os conversionistas encontra-se na noção de mundo disposta no quarto evangelho, apresentando dois significados básicos: mundo enquanto humanidade e totalidade da criação, sendo objeto do amor de Deus e mundo enquanto humanidade em trevas que rejeita a Deus. A ênfase conversionista em João “está voltada para a transformação espiritual da vida do homem no mundo, e não para a substituição de uma existência temporal por uma totalmente espiritual” (NIEBUHR, 1967, p. 238). O mundo, portanto, em sua significação negativa, torna-se um espaço de consagração com Deus e de transformação do indivíduo.

A ideia de mundo apresentando esse duplo significado alude à discussão aqui impetrada e assumida como permissa analítica sobre a clássica dicotomia entre o sagrado e o profano. A noção de religião e de cultura que ora assume-se nesta tese propõe que não faz sentido compreender a relação do pentecostalismo com a cultura auferindo as idiossincrasias dessa dicotomia ao longo da história. Assim, o mundo apesar de ter uma conotação negativa, espaço de trevas, podemos considerar que essa negatividade surge *a posteriori*. Em seu sentido positivo, mundo é a sublime criação de Deus como ato de amor. Portanto, seu caráter “profano” é apenas provisório e temporal, não solapando sua característica sagrada. A conversão apenas restitui a unidade com o sagrado e sua condição original *no converso*, pois ela já esta dada *a priori*.

Essas três atitudes descritas que compõem o que Niebuhr designa de “Igreja de centro” contribuem para a compreensão do espírito pentecostal em análise. Sustento que o pentecostalismo de segunda onda coaduna à sua maneira essas três atitudes cristãs em pauta. Elas têm uma grande importância histórica porque inauguram uma pluralidade no campo pentecostal não apenas institucional, mas também comportamental, que segue esse campo até os dias atuais de forma cada vez mais acentuada.

As atitudes sinteticistas, dualistas e conversionistas, podem ser estendidas a esses grupos pentecostais que compõem essa Igreja de centro. A resposta para a relação Cristo e cultura seria “tanto um como o outro”. Nem contra a cultura, nem da cultura, mas em torno da cultura.

Essa circunscrição religiosa é complexa e diversificada em seus fundamentos, mas não promove um enclausuramento em relação à cultura e nem seu reconhecimento integral, mas um meio termo que assume a vida na cultura a partir da transformação espiritual. O espírito do pentecostalismo de segunda onda seria o espírito da Igreja de Centro.

Dentre as características comuns das denominações que compõem essa categoria, a ênfase taumatúrgica surge, conforme citado anteriormente, como mecanismo de intervenção divina na cultura. A busca por essa intervenção é inspirada por uma motivação religiosa das massas circunscritas em sua maioria em meio urbano. O pentecostalismo é uma resposta não somente às aflições, como pontuam Fry e Howe (1975), pois cumpre uma necessidade espiritual e substantiva de busca pela sensação de infinitude capaz de superar seu reducionismo sociocultural. Com a diminuição, em linhas gerais, das fronteiras entre o sagrado e o profano, a expressão dessa necessidade cumpre sua vocação universal. Ao abolir paulatinamente a fronteira com o mundo, o pentecostalismo reitera seu papel enquanto Religião, ligando o finito ao infinito, o temporal ao transcendente. O pentecostalismo de segunda onda marca o princípio desse processo e o pentecostalismo de terceira onda junto com o transpentecostalismo marcam sua continuidade. No entanto, analistas do campo pentecostal brasileiro têm negligenciado comumente o significado existencial desse arrefecimento ascético com vistas a uma nova abertura para o mundo. Alguns diagnósticos simples como, por exemplo, a perda da urgência escatológica, o retorno da magia, a diminuição do valor comunitário, o utilitarismo religioso e a presença de uma ética de mercado têm sido dados como únicas explicações para o fenômeno em questão⁵³.

No Brasil o debate acadêmico em torno dessa onda pentecostal destacou principalmente a relação do pentecostalismo com as mudanças sociais da época. A reorientação religiosa “para o mundo” foi vista como consequência de uma nova relação entre o pentecostalismo, a sociedade e a cultura. Especialistas que se debruçaram a estudar essa manifestação religiosa nas décadas de 50 e 60 procuraram analisar o pentecostalismo a partir principalmente de sua relação funcional e estrutural com o entorno, enfatizando seu papel integrador em uma sociedade de massas em crescente urbanização e industrialização. O próximo ponto deste capítulo tem como objetivo expor as dimensões desse debate, cumprindo a sequência metanalítica e teórica disposta na metodologia desta tese. Intenta-se, doravante, situar a compreensão do pentecostalismo

⁵³ Alves argumenta em um comentário ao texto de Monteiro (1975) se as empresas de cura divina podem ser reconhecidas como religião. Na perspectiva de Alves o caráter utilitário desse tipo de pentecostalismo não está ligado à proposição existencial da religião, deixando aparecer a ideia de que sua função é meramente transitória e finita. Alves reconhece esse tipo de manifestação religiosa como redutível tão somente a uma lógica mercadológica. Afasto-me dessa proposição, ao considerar esse fenômeno como uma busca espiritual e religiosa, partindo da premissa de que o fato religioso é, antes de tudo, *sui generis* e, *a posteriori*, ligado a dimensões distintas.

de segunda onda a partir da tentativa histórica de sua compreensão e teorização que propunha uma chave analítica que pudesse explicar sua função e sua estrutura em uma sociedade em transição.

2.4. Pentecostalismo e cultura em uma sociedade em transição

A primeira metade do século XX no Brasil marca um período de desenvolvimento de religiosidades distintas que foram responsáveis pela ampliação de um contexto pluralista. Embora a predominância de uma população católica fosse a marca principal da adesão religiosa das massas, o pentecostalismo inicia seu processo expansionista diante de uma abertura política favorável a expansão de novas crenças. A constituição republicana de 1891 não foi capaz de resolver o dilema laico do Estado brasileiro, mas representa, ao nível institucional, a aceitação de uma situação plural⁵⁴. Por outro lado, esse princípio laico não implicou em uma secularização das esferas de valores, sendo até mesmo positivo para o deslocamento da população em torno de novas ofertas religiosas.

Objetiva-se doravante expor uma discussão que ocupou os pesquisadores da religião e do pentecostalismo nesse período, mais especificamente na década de 50 e 60, que se esforçaram a compreender o pentecostalismo de segunda onda, marcado pelas profundas transformações da sociedade e da cultura. Parte-se primeiro de uma discussão geral sobre as características de um clima espiritualista que surge nesse período principalmente na massa urbana, destacando os principais vetores analíticos dessa conjuntura, para em seguida centralizar a leitura na produção bibliográfica de um autor que considero importante e essencial para compreendermos o espírito desse período: Emílio Willems. Parto da premissa de que Willems exemplifica bem a preocupação dos estudiosos da religião nesse “período transicional”, realizando estudos e pesquisas pioneiras sobre o pentecostalismo e sobre o protestantismo no Brasil, sendo responsável, além disso, por problematizar a relação dessas manifestações religiosas com a cultura – proposta que o segue em todos os seus estudos nessa área. Mas antes de focar a análise nos estudos desse autor, destaco adiante uma preocupação dos estudos de religião do período em tela, na intenção de iniciar a discussão sobre a forma pela qual o pentecostalismo de segunda onda foi sistematizado e analisado.

⁵⁴ Apesar da constituição republicana de 1891 instituir a laicidade e permitir a adesão religiosa livre, não foi legalizado às associações a institucionalização em templos e igrejas “atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades da sociedade civil” (MONTEIRO, 2006, p. 52).

2.4.1.O clima espiritualista da sociedade brasileira

A urbanização crescente⁵⁵ e o desenvolvimento industrial, com a chegada massiva de imigrantes, além dos deslocamentos populacionais internos, como o êxodo rural intensivo, conduziram analistas a diagnosticar essa primeira metade do século como um momento de mudanças sociais profundas, um período de transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna. Monteiro referindo-se a esse período e analisando o crescimento do chamado “pentecostalismo de cura divina” ou “empresas de cura divina”, que surgem com uma proposta mais utilitária e menos puritana, mais adaptadas às demandas imediatas das massas, afirma que seu crescimento ocorre diante de um momento de crise e desagregação social, fruto do nosso endêmico desenvolvimento capitalista (MONTEIRO, 1988, p. 82). Seu argumento toma como ponto de partida a visão de Bastide sobre um período orgânico pelo qual estaria passando o Brasil na década de 50 (MONTEIRO, 1988, p. 81). Segundo Monteiro, Bastide vê com certo otimismo esse período transicional da sociedade brasileira que confluiria em novos laços de solidariedade, principalmente com o surgimento do espiritualismo da umbanda, síntese urbana e mágica das religiões de matriz africana. Essa interpretação realizada por Monteiro refere-se, de fato, a uma nova onda de solidariedade social advinda com a umbanda que poderíamos também estender ao pentecostalismo. Mas em que sentido podemos falar de um período orgânico?

A preocupação de Bastide, quando considera as transformações que tem sofrido o candomblé enquanto religião primária e étnica dos negros no Brasil, gira em torno da sua desintegração em uma sociedade em mudança. A memória coletiva, responsável por preservar os valores culturais e religiosos de uma civilização, neste caso africana, estaria provavelmente diante de uma lacuna que Bastide corresponde a diversos efeitos possíveis, como a diminuição da vida cerimonial e da hierarquia do candomblé (BASTIDE, 2007, p. 301). A desorganização social que afligiu a população negra teria sido responsável por causar um enfraquecimento da solidariedade interpessoal bem como dos laços comunitários, deixando diversas pessoas⁵⁶ sem fazer parte de nenhuma estrutura social. A transição do candomblé para a macumba ocorre como uma resposta a essa desintegração. Essa nova atração mística e sectária seria uma saída para

⁵⁵ Apesar de haver uma correspondência entre taxa de urbanização e crescimento protestantismo proselitista, é preciso regionalizar essa afirmação, pois no sul entre 1950 e 1970 o protestantismo manteve uma taxa de crescimento inalterada, não acompanhando a taxa de crescimento urbano. Já nas outras regiões, é possível observar um crescimento concomitante ao crescimento urbano no intervalo referido. (Cf. ROLIM, 1985, pp. 29-30).

⁵⁶ Bastide neste ponto prefere utilizar o termo “pessoas” no lugar de “grupos” propositalmente na intenção de mostrar que há uma atomização ou individualização da população rural e urbana em voga (Cf. BASTIDE, 2007, p. 301).

Todos os problemas da sociedade moderna, problemas que ficam mais numerosos e complexos com o crescimento da urbanização, encontram uma solução ou compensação na seita religiosa que dá à população humilde um sentimento de valor próprio ao ligá-las ao divino, compensando, assim, a insegurança econômica, o isolamento urbano e a desintegração familiar ao providenciar um centro de cooperativo de comunhão e núcleos de assistência mútua (BASTIDE, 2007, p. 302)⁵⁷.

Partindo dessa observação, Bastide afirma que a integração cultural pode existir em situações de desintegração cultural. Uma das teses principais do autor é que os valores culturais e religiosos podem manter sua validade mesmo que haja uma mudança na estrutura social resultante de uma interpenetração de civilizações. Nesse sentido, aproximando-se de Durkheim, Bastide reconhece que o individualismo presente na sociedade cria potencialmente um período orgânico no qual as novas redes de sociabilidade, como a umbanda, nutrem uma nova ligação social e sincrética. É justamente o sincretismo cultural que cria um corpo comum de crenças para a massa multirracial, funcionando como uma resposta à crise social instalada (BASTIDE, 2007, p. 303).

Esse período orgânico, portanto, refere-se a uma conjuntura em que novos arranjos comunitários, neste caso religiosos, estão diretamente correlacionados ao crescente individualismo em uma sociedade em transformação. A natureza mágica dessas novas comunidades estaria em sintonia com esse individualismo, atendendo a uma demanda valorativa e imediata. A anomia no sentido durkheimiano não seria mais uma ameaça na medida em que novas solidariedades substituem laços sociais tradicionais. Seriam esses laços religiosos e não a divisão do trabalho os responsáveis por promover a liga sem a qual a sociedade não pode existir? A magia no sentido durkheimiano teria a capacidade de aglutinar os indivíduos diante de uma moral coletiva, já que tem uma natureza individualista? Para responder essas perguntas, é preciso recorrer ao fato de que as sociedades latino-americanas, longe de reificarem uma separação definitiva entre religião e cultura, compõem um quadro bem diferente do contexto europeu, fato que conduziu Bastide a observar no Brasil que o misticismo religioso é mais resistente a mudanças do que a estrutura social.

Se partirmos da premissa de que existe um misticismo religioso persistente no tempo e

⁵⁷ No original: “All the problems of modern society, problems that grow more numerous and complex as urbanization increases, find a solution or compensation in the religious sect, which gives humble people a sense of their own worth by associating them with the divine and offsets economic insecurity, urban isolation, and family disintegration by providing a cooperative center of communion and a nucleus of mutual assistance”.

na história, subjacente na cultura e nas relações sociais, é possível ponderar, assim como faz Soares (1993), que a linguagem de uma possível revolução social no Brasil passa inevitavelmente pela linguagem religiosa. Segundo Soares, a guerra entre pentecostais e afro-brasileiros nas últimas décadas mostra que a singularidade desse conflito está em sua realização no plano do simbólico, na luta entre entidades do bem e do mal. Sua localização social está nos meandros das classes populares e segue a linha dos extratos subalternos da sociedade. A principal marca desse conflito seria a sua horizontalidade, uma guerra entre iguais em que a linguagem religiosa antecede toda causalidade social com suas variáveis determinantes como gênero, raça, etnia e classe. Essa justificativa cosmológica de um conflito aberto e democrático, vindo de baixo, corresponde, nessa ótica, a uma primazia do religioso ante o social.

Dessa forma, o surgimento de um período orgânico nos moldes de Bastide pode ser visto, se levarmos em conta o ponto de vista de Soares, como o contexto precursor de um conflito religioso democrático tendo o pentecostalismo como carro chefe desse processo. Ao lado do otimismo de Bastide pontuado por Monteiro, é possível também observar uma certa exaltação desse contexto igualitário em Soares:

A guerra santa é neste caso, o signo da união – desconheço manifestação mais significativa deste fenômeno. O igualitarismo cresce, no Brasil, por baixo, apoiado pela institucionalidade democrática e não o inverso, como tendemos a pensar, nós, os “politizados”. Não são os partidos, nem é a política; é a experiência religiosa que faz nossa revolução cultural, dando corpo a um mundo sócio-cultural tornado possível pela afirmação do capitalismo no Brasil, com seu extraordinário impacto no mapa sociológico: em vinte anos, um país rural torna-se urbano e cem milhões de telespectadores acompanham, de fora, a festa, com crachá, de uns dez milhões de privilegiados que comemoram sua mudança, em espírito, para o “primeiro mundo” (SOARES, 1993, p. 208).

Proponho, a partir dessas considerações, que esse período transicional da sociedade brasileira deve ser visto como um período revolucionário no campo religioso. Uma revolução religiosa da religião que remodela a disposição do sagrado na sociedade, instituindo novos laços de solidariedade capazes de ligar os indivíduos entre si e entre o cosmos, além de dispor grupos antagônicos em um contexto horizontal de conflito, sem a tutela oficial do Estado estabelecendo uma relação assimétrica entre as partes. A linguagem religiosa perpassa a nova disposição da sociedade civil, sendo responsável por alianças e conflitos que daí emergem. Os reflexos dessa nova disposição religiosa horizontal podem ser vistos na crescente visibilidade pública do pentecostais e em sua representatividade política a partir da década de 80. Mas por hora, objetiva-se tratar essa “revolução religiosa” e o seu contexto transitorial a partir de sua relação com a cultura, expondo o pentecostalismo de segunda onda como uma expressão religiosa do período

que marca um novo envolvimento dessa manifestação religiosa com o entorno ou com a mundaneidade.

Antes de proceder à consecução desse objetivo, é preciso salientar que a difusão pentecostal que ocorre na década de 50 e 60 está ligada ao surgimento de novas denominações que passam a participar do quadro concorrencial religioso no Brasil. Essa concorrência, como já foi dito, evidencia um pluralismo pentecostal em ascensão junto a novas ofertas religiosas como a umbanda e o espiritismo. Esse clima espiritualista está ligado a fatores diversos, mas parte-se da hipótese de que esse período transicional tem forte importância no meio pentecostal na medida que marca uma característica marcante dessa manifestação religiosa no Brasil que a acompanha até os dias atuais: uma via de mão dupla com a cultura.

Variando entre a negação e aceitação da ordem transitória da cultura, as atitudes pentecostais que ilustram esse período, ligadas na ocasião a contextos institucionais específicos, funcionam como uma ponte entre o pentecostalismo de primeira onda, o pentecostalismo de terceira onda e o neopentecostalismo. Há paulatinamente uma remodelação e uma supressão da distância entre o sagrado e o profano, entre a religião e a cultura. Quanto menos profana a ordem transitória, menor é a distância entre o sagrado e o profano. Portanto, o pentecostalismo de segunda onda, ainda que ligado a uma tradição puritana, insere uma nova relação com a cultura, menos negativa, capaz de dialogar taumatúrgicamente com seus problemas. Vemos nos milagres uma intervenção religiosa no mundo da vida sem necessariamente que se exija do fiel uma prática ascética como condição para o recebimento da benção.

A produção bibliográfica desse período destaca uma intrínseca relação entre o surgimento de novas denominações pentecostais e as mudanças sociais do período advindos com a urbanização, a industrialização e a imigração, sustentando a tese de que esse clima espiritualista seria a resposta religiosa a esse período de transformação.

2.5. Protestantismo, pentecostalismo e cultura segundo Emílio Willems

O tema da mudança social já havia motivado, como mostrado no primeiro capítulo, o trabalho de Souza sobre o pentecostalismo no Brasil, mas foi com Willems que essa problemática inicial adquiriu consistência no estudo do protestantismo e do pentecostalismo brasileiro em relação ao uso de um referencial teórico estrutural-funcionalista, como o próprio autor propõe.

Willems realiza seus estudos sobre o campo religioso brasileiro antes da publicação da

obra de Souza (1969) analisada no capítulo anterior. No entanto, pelo fato de suas análises sobre o pentecostalismo estarem focadas dentro do contexto cultural da sociedade brasileira pós década de 50, período em que surge o pentecostalismo de segunda onda, cumpre, heurísticamente, alocá-lo dentro da perspectiva aqui proposta, sem prejuízo de sua análise histórica. Isto é, trata-se de considerar seu ponto de vista teórico sobre a relação do pentecostalismo de segunda onda com a cultura, analisando as dimensões do seu trabalho sobre o objeto em questão.

O antropólogo é contemporâneo de Roger Bastide e Maria Izaura Pereira de Queiroz, cujas pesquisas sobre as religiões de matriz africana e o catolicismo popular no Brasil são utilizadas referencialmente em seus textos. Bastide, conforme observou-se anteriormente, já havia pontuado uma preocupação com o crescimento do pentecostalismo como uma crença que, ao lado umbanda, ascende em um período que ele ponderou chamar de orgânico. Assim como Willems, Bastide não chegará a perceber o desdobramento posterior do pentecostalismo em seus moldes mais recentes com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus e seus pares. Sem dúvida, seu aparecimento insere um novo leque de problemas que serão expostos no capítulo posterior. Na intenção de não me aprofundar em um estudo comparado de ambos os autores sobre o objeto em questão, destaco adiante uma análise sobre a importância e o papel dos estudos realizados por Willems sobre o campo evangélico no Brasil, pelo importante fato do autor ter se preocupado em realizar um esforço mais sistemático e objetivo sobre o tema em questão. Destaco ainda a importância histórica de suas análises, por aplicar em seus trabalhos o paradigma da mudança cultural nos estudos sobre o campo religioso brasileiro⁵⁸.

Ademais, a importância de trazer à tona seus estudos de religião encontra-se no fato de que Willems antecipa diversas discussões e hipóteses que serão o centro do debate nos estudos de religião realizados no Brasil após a década de 70. Como será visto mais adiante, a tese de que o crescimento do pentecostalismo é concomitante ao crescimento da secularização em nossa sociedade, que a participação política dos pentecostais é uma resposta de sua condição sectária e que uma situação de pluralismo ganha impulso com o crescimento dessa manifestação religiosa, são alguns exemplos de problemas já tratados pelo autor na década de 60. Há, sem dúvida, um projeto pioneiro de estudos sobre o protestantismo e o pentecostalismo iniciado por Willems.

Na intenção de compor um quadro analítico dos estudos sobre a temática em questão, parte-se dos seus primeiros enfoques sobre os alemães no Brasil, averiguando como o Willems trata inicialmente o protestantismo germânico em relação com a cultura brasileira, já que em

⁵⁸ Na mesma época D'Apinay aplicou esse paradigma no estudo do pentecostalismo no Chile (Cf. D'Apinay, 1970).

seus primeiros textos não há ainda uma preocupação com o que ele chamará futuramente de “seitas pentecostais⁵⁹”. Em seguida, busca-se analisar seus textos posteriores em que analisa o papel do protestantismo e do pentecostalismo diante de uma sociedade em mudança, ressaltando suas hipóteses e seus resultados de pesquisa, sem perder de vista seu trato teórico sobre o assunto. Seus textos adjacentes ao problema aqui proposto, mas não menos importantes, serão também citados na intenção de complementar o horizonte analítico do autor sobre o campo evangélico em geral.

2.5.1. Protestantismo e aculturação

Em seus primeiros estudos, que versavam sobre a aculturação e a assimilação dos alemães no Brasil (WILLEMS, 1949; 1980), Willems já deixava claro a sua hipótese de que o protestantismo pontua uma tendência aculturativa quando penetra em sociedades que vivenciam outras realidades religiosas. Tal ponto de vista acompanha o autor até os seus últimos estudos sobre o protestantismo no Brasil. Basta precisar, como ele deduz, que o protestantismo é responsável por transformar o tradicional em moderno a partir de um processo de racionalização da vida. Tal tese, inspirada em Weber, foi averiguada no contexto europeu, mas é preciso atentar que Willems procura aplicá-la dentro do contexto religioso brasileiro, relacionando a vocação para o trabalho vinda com o imigrante com sua ligação religiosa.

A proposta inicial de Willems foi elucidar o problema da assimilação cultural do que ele chamou de “populações marginais”, ou seja, dos imigrantes germânicos no sul no Brasil. Para o autor, tal população na data de sua pesquisa, no início do século XX, não poderia ser tratada de forma homogênea, pois já experimentavam diversos níveis de assimilação através das gerações sucessivas. Os primeiros imigrantes tiveram a dificuldade inaugural, como verdadeiros desbravadores, de estabelecer os laços sociais necessários para o convívio social, precisando aprender o idioma e as técnicas sociais dos nativos, muito embora conservassem suas próprias técnicas. Para Willems, as gerações seguintes paulatinamente iam deixando de lado o germanismo tão cultivado pela primeira geração, acelerando, assim, o processo assimilador.

É preciso atentar-se, neste ponto, para a preocupação conceitual de Willems ao tratar das relações culturais entre os teuto-brasileiros e a sociedade nativa. O conceito de assimilação refere-se à sociedade e à cultura, não podendo ser confundido com o de aclimação, aglutinação

⁵⁹ Ao longo dessa parte do capítulo toda vez que os termos “seitas” ou “seita” forem citados, referem-se exclusivamente ao seu uso pelo autor, já que Willems utilizava essa categoria analítica para designar os grupos pentecostais.

e simbiose. A assimilação é dinâmica e simétrica, tendo impacto em ambas as culturas. Willems teve grande influência da ecologia estadunidense nesses seus primeiros estudos sobre as comunidades alemães no sul. Seu referencial teórico tinha como ponto de partida a produção intelectual da Escola de Chicago que estudou a relação entre o indivíduo e a sociedade em termos de uma ambientação cultural, compartilhando da ideia de que a adaptação cultural é a engrenagem das mudanças culturais. Os alemães seriam um elemento social em busca de equilíbrio diante de um organismo social diferenciado.

Willems afirma que a histórica marginalização dos grupos alemães conduzia a um tipo de mentalidade específica. Ser marginal implicava em uma mentalidade de marginalização. No processo de assimilação, os grupos buscam tanto conservar quanto se apropriar dos elementos autóctones, conduzindo o autor a salientar um processo cultural ambivalente. Por outro lado, Willems termina por criar uma dicotomia entre os dois tipos culturais em voga – o alemão e o brasileiro – que finda por reproduzir o velho dilema América Latina/Europa, negligenciando uma discussão sobre o que ele chama de “cultura brasileira”. O subtipo que resume esta cultura seria centrado no caboclo, personagem tipicamente brasileiro que condensa os ideais médios da população autóctone e faz oposição direta com o tipo germânico. Essa incomensurabilidade é de certa forma um limitador da assimilação.

No tocante à religião, a preocupação de Willems, claramente, está em observar o papel do protestantismo germânico como limitador da assimilação dos grupos ádvenas. Segundo sua percepção, tal manifestação religiosa teria como primazia a conversão à cultura alemã, como ao idioma, por exemplo. Willems cita a Igreja Evangélica Luterana e suas diferenças de atitude diante da cultura nativa e em relação ao luteranismo advindo dos sínodos estadunidenses. O catolicismo, assimilador por natureza, não via problemas em ter um diálogo direto com as culturas locais. Portanto, o protestantismo agia como um elemento limitador da assimilação dessas populações marginais. O *ethos* germânico está no protestantismo alemão que não abre mão da perda dessa identidade. O caráter étnico que enseja limita a participação religiosa aos grupos referentes, sem buscar necessariamente uma integração com os nativos. Manter a identidade religiosa, nesse caso, significava conservar a identidade étnica.

Em Weber, como já dito, Willems encontra o referencial para relacionar o protestantismo alemão com a vocação para o trabalho. Os imigrantes seriam muito mais afeitos ao trabalho sistemático do que os brasileiros, resultado de sua motivação religiosa. Mas o autor negligencia o fato de que essa vocação tem linhas teológicas próprias, não podendo ser tratada como uma característica geral do protestantismo. Tal causalidade compelia os imigrantes à vida dedicada ao trabalho em oposição à ociosidade do brasileiro, menos afeito às atividades laborais,

na perspectiva do autor.

No governo Vargas, com a proibição dos cultos em língua alemã, os protestantes veem-se diante de um entrave na conservação da cultura germânica. Outros episódios também mostrados pelo autor denunciam os estereótipos que ganharam os alemães e seus descendentes por causa dos seus status marginais. Diversas alcunhas surgiram como parte desse contato às vezes conflitante. Entre os teuto-brasileiros era também comum o uso pejorativo do termo “caboclo” como uma forma de xingamento ou de jocosidade.

A partir desses processos mencionados, percebe-se que os teuto-brasileiros se encontravam diante de um vetor assimilatório e aculturador paulatinos. Os entraves dessa dinâmica não foram capazes de evitar uma integração cultural junto a uma conservação da cultura ádvena que terminam por coexistir no suceder das gerações. O autor, nas obras em que analisa o protestantismo no sul do país, não fala de pentecostalismo, nem mesmo enfatiza esta manifestação religiosa em seus primeiros estudos, mas deixa claro que a religião, neste caso o protestantismo, tem um papel importante na continuidade e na mudança cultural; carrega uma energia transformadora da cultura e da sociedade. Além do mais, é inegável que sua preocupação inicial em estudar as populações marginais no sul do Brasil parte de sua condição pessoal, como sustenta Bôas:

A condição de estrangeiro, forasteiro, ádvena, daquele que se desloca de uma cultura para outra – sobretudo a marginalidade que se expressa na ambiguidade dos que não estão aqui nem lá – é a experiência humana que orienta o seu trabalho de pesquisa. Tal orientação, facilmente verificável nos estudos sobre a vida dos imigrantes, evolui nas suas pesquisas sobre cultura rural, urbanização e religião, para a observação incansável e decidida dos finos ajustes que a transição de formas de sociabilidade, contidas nas noções de *status/contractus*, *gemeindschaft/gesellschaft*, cultura *folk*/civilização exige das coletividades, que, finalmente, também, não estão “aqui nem lá (BÔAS, 2000, p. 172-173).

Será em seu livro “*Followers of the New Faith*” e em diversos outros artigos publicados nos Estados Unidos que Willems aprofundar-se-á no aspecto religioso como fator de transformação da cultura, estudando o protestantismo no Brasil e no Chile com o objetivo de compreender as mudanças culturais que implicavam. Muda-se a perspectiva em relação às suas primeiras obras que versavam sobre a presença luterana no Sul, mostrando que as mudanças ocorridas na sociedade prepararam um terreno fértil para o protestantismo. O pentecostalismo seria uma expressão radical do protestantismo que encontrou espaço na sociedade brasileira a partir das

abruptas mudanças sociais advindas com a industrialização e a urbanização. A intenção de re- meter um espaço central a Willems neste capítulo é justificada pela vanguarda de suas obras sobre a relação entre mudança social e protestantismo no Brasil. Suas pesquisas são anteriores à de Souza e sua alocação nesse segundo capítulo deve-se a uma finalidade heurística. Trata-se de posicionar a perspectiva de Willems como responsável por um direcionamento culturalista dos estudos que relacionam o pentecostalismo com a cultura brasileira que será mais desenvol- vido com os estudiosos do campo religioso brasileiro a partir das décadas de 70 e 80 como será visto no capítulo posterior.

2.5.2. Cunha: o protestantismo como subversor da ordem tradicional

Em um clássico estudo de comunidade feito na década de 1930 na cidade de Cunha, Estado de São Paulo, Willems sustenta em sua análise que está diante de uma sociedade em processo de secularização. Tal diagnóstico é inegável para o autor após perceber as mudanças que a cidade vem passando ao longo dos anos. A vida tradicional, ainda forte, teria sido pene- trada por “costumes modernos” vindos de outras localidades que interferem na paulatina inte- gração regional de Cunha.

É possível observar nela mudanças de ordem econômica, religiosa, familiar, política e social que nutrem esse diagnóstico por parte do autor. Importa, doravante, sublinhar as mudan- ças de ordem religiosa que ocorreram nessa localidade, fruto da chegada do protestantismo e dos estilos de vida modernos.

Cunha fora uma cidade tradicionalmente católica do interior brasileiro que Willems des- creve como um típico exemplo de vida religiosa no Brasil. Uma sociedade permeada de valores tradicionais e soluções mágicas para as adversidades do cotidiano, delineando características típicas de uma religiosidade popular arraigada com suas festas anuais ambigualmente sagradas e seculares. O catolicismo popular seria responsável por aglutinar as pessoas em torno de cren- ças e contextos sociais comuns, como visto no papel da festa do Divino, maior celebração anual no ciclo de eventos religiosos.

A pluralidade religiosa, que já existia dentro do próprio catolicismo em Cunha, tendo como polarização principal a dicotomia Igreja oficial/crença popular e associações religiosas católicas, incrementa-se com a chegada do metodismo no final do século XIX. Willems pôde presenciar que o protestantismo se constituía *pari passu* com a secularização de Cunha (WIL- LEMS, 1961, p. 205). O protestantismo havia sido responsável por desintegrar crenças mágicas

e valores tradicionais até então inquestionáveis. Os metodistas distanciavam-se da vida mundana que relegavam aos católicos e negavam as credences populares do povo, distanciando-se, principalmente, das festas e rituais católicos dominantes⁶⁰. O espírito protestante que Willems já havia estudado nos teuto-brasileiros, implicava em mudanças totalizantes que influenciavam a vida social em sua plenitude. A racionalização que daí importava transforma o camponês em um sujeito reflexivo, capaz de superar crenças mágicas através de soluções racionais⁶¹.

Mas o protestantismo teria também uma função importante para o autor: seria um agente integrador em uma sociedade em transição. Diante da desintegração da cultura tradicional, os valores protestantes teriam o papel de recompensar essas perdas, reintegrando as pessoas diante de novas premissas religiosas. São notórias as mudanças que Willems observa com a chegada do metodismo em Cunha, única denominação protestante citada. Ao nível local, o protestantismo quebra a hegemonia católica e implica mudanças sociais profundas. Destaca-se daí uma situação emblemática do Brasil: a secularização é acompanhada de uma troca de valores religiosos com a sucessiva intensificação de uma outra manifestação religiosa, nesse caso de raiz protestante. Em estudos posteriores, como será visto, Willems pontua o pentecostalismo como a vanguarda desse processo. Por ora, sustenta-se que nesses primeiros estudos do autor, o protestantismo foi posto como fator de mudança social e deve também ser observado como um dos propulsores da transição brasileira do tradicional para o moderno. Tal visão, porém, está ligada aos limites de sua visão estrutural-funcionalista que tende a destacar religião enquanto fenômeno funcional e integrador. O que há de semelhante entre os teuto-brasileiros e a população de Cunha é que ambos vivenciavam um país em transição que enfrentava mudanças valorativas propiciadas pela inserção de valores religiosos exógenos capazes de quebrar laços tradicionais de vida.

2.5.3. Teoria, método e hipóteses

Willems tem grande importância na institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, sendo conhecido como um dos principais representantes da chamada Escola de Chicago, ao se

⁶⁰ De acordo com Willems, eram os únicos que não beijavam tradicionalmente a bandeira do divino (WILLEMS, 1961, p. 197).

⁶¹ Willems dá o exemplo de uma conversa entre fazendeiros em que utilizavam diferentes técnicas para desfazer o veneno de cobra: o fazendeiro católico tinha uma fórmula mágica enquanto o protestante falava da existência do soro antiofídico (Cf. WILLEMS, 1961, p. 168).

apropriar das teorias produzidas por pesquisadores dessa Escola sobre o campesinato, os imigrantes e as mudanças socioculturais⁶². Sua preocupação teórica, no entanto, dimensiona-se entre uma perspectiva ecológica da cultura e o estrutural-funcionalismo que acompanha a maior parte dos seus estudos sobre religião⁶³.

Em seus primeiros estudos em que procura tratar do protestantismo, a saber, em “Assimilações e populações marginais no Brasil” e em “Aculturação dos Alemães no Brasil”, é visível sua influência da ecologia humana difundida pela primeira geração sociológica da Escola de Chicago. Esse referencial teórico traduz-se, por exemplo, nos conceitos de adaptação, competição, seleção, acomodação e simbiose utilizados para compreender as consequências socioculturais dos imigrantes alemães no Brasil. É também visível, nesse primeiro momento, uma influência de Weber e Simmel, pensadores contemporâneos a sua formação alemã, que influenciam sua busca em compreender as formas de associação dos grupos em sociedades capitalistas, bem como a relação significativa entre o indivíduo e a sociedade. Em Weber, como já exposto, Willems encontra o referencial para elucidar a vida econômica do teuto-brasileiro, auferindo nas comunidades de confissão protestante uma maior vocação para o trabalho sistemático do que nas comunidades católicas (WILLEMS, 1940, p. 260-261). Sobre essa dupla influência, Bôas comenta que

A lembrança dos escritores norte-americanos e, de resto, da bibliografia exaustiva de pesquisadores que estudavam os processos de assimilação dos imigrantes, numa época em que os Estados Unidos estavam abalroados de estrangeiros, não impede ver como Willems combina os ensinamentos de uma via compreensiva da vida social com o pragmatismo norte-americano, fundamento de uma importante vertente sociológica e antropológica voltada para os temas da imigração, marginalidade, aculturação nos Estados Unidos (BÔAS, 2000, p. 179).

Seus estudos posteriores sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil e no Chile buscam o respaldo teórico, como o próprio autor assume, na perspectiva estrutural-funcionalista (WILLEMS, 1967a. p. V). Por meio dessa ótica teórica, Willems procura analisar o protestantismo pela sua posição determinante e funcional, dando ênfase ao seu papel modelador e positivo dentro da cultura, afirmando que o protestantismo é, ao mesmo tempo, a causa e o efeito

⁶² É preciso considerar que a Escola de Chicago produziu um grupo heterogêneo de pesquisadores. As influências de Willems decorrem da primeira geração dessa Escola, da qual participam principalmente William I. Thomas, Florian Znaniecki e Robert E. Park. No entanto, ao reproduzir as ideias desses autores, termina por carregar toda uma herança teórica dessa escola como a já citada ecologia humana, mas também o interacionismo simbólico e o pragmatismo. (Cf. COULON, 1995, pp. 17-27).

⁶³ Willems também tem grande influência de Simmel por causa de sua formação alemã, autor que costuma citar em seus primeiros estudos.

das mudanças culturais (WILLEMS, 1967a, p. 13). Eximindo-se de um debate teórico sobre essa perspectiva que, vale ressaltar, vem sendo motivo de embates desde o início do século XX nas Ciências Sociais, o autor, ao justificar a escolha dessa corrente de pensamento, salienta que a utiliza “no sentido mais amplo possível (WILLEMS, 1967a, p. 13).

Essa abordagem, na verdade, mostra uma característica de Willems que o acompanha desde suas primeiras pesquisas: uma união entre as perspectivas micro e macro, entre a visão antropológica e a visão sociológica⁶⁴. O autor, que ficou reconhecido também como um dos representantes dos Estudos de Comunidade no Brasil por causa da sua etnografia de Cunha, não deixa de analisar problemas estruturais da sociedade brasileira, principalmente relativos à mudança social. Em termos teóricos, o estudo de Cunha, seu estudo de comunidade pelo qual é conhecido, foi criticado por uma de suas ajudantes de pesquisa, Gioconda Mussolini, como tendo uma “fuga deliberada da teoria explícita” (MAIO; OLIVEIRA, 2001, p. 538). Willems não expõe seu aparato teórico geral quando realiza esse trabalho, mostrando um ar de arbitrariedade no trato dos conceitos. Essa crítica, ademais, caracteriza o reconhecimento dos Estudos de Comunidade mais como método do que como perspectiva teórica⁶⁵.

A escolha do estrutural-funcionalismo como modelo teórico para os seus estudos de religião na década de 60 estaria em coalescência com a sua hipótese sobre a dinâmica do pentecostalismo e do protestantismo na sociedade brasileira. Haveria, para Willems, uma relação funcional entre mudança sociocultural e expansão do protestantismo, já que o crescimento dessas crenças no Brasil ocorria em um momento em que a sociedade passava por transformações na estrutura social, dando ensejo ao crescimento e desenvolvimento de novas esferas de significação de acordo com as demandas dos grupos sociais. Essas demandas estariam evidentemente ligadas à posição de classe. O pentecostalismo, nessa ótica, seria uma resposta funcional as aspirações das classes pobres, enquanto o protestantismo seria uma resposta aos anseios da classe média.

⁶⁴ Essas “tensões fronteiriças” como salientam Maio e Oliveira (2001, p. 529), marca os debates iniciais sobre a institucionalização dessas duas disciplinas no país.

⁶⁵ A ligação de Willems com a Ecologia Cultural é muito visível na primeira edição do livro em 1947 que tinha o título “Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil”. Por causa dos problemas relacionados à exposição dos dados, a edição seguinte de 1961, mais divulgada e conhecida, recebeu o nome de “Uma vila brasileira. Tradição e transição”. Os nomes dos informantes citados foram trocados e o nome da cidade de Cunha ganhou o nome fictício de Itaipava com o intuito de proteger o anonimato das informações. A parte disso, importa que em sua primeira edição Willems realiza um estudo antropométrico da população de Cunha que foi retirado na edição de 1961. Esse tipo de perspectiva também é bem visível em outro estudo de comunidade do autor, com o auxílio de Gioconda Mussolini, que resultou em um livro chamado “*Búzios Island*” publicado originalmente em 1952 e apenas recentemente traduzido para o português. Nesse estudo, Willems pesquisa uma comunidade caiçara que vivia “isolada” em uma ilha, descrevendo suas características sociais, culturais e biológicas, incluindo aí uma exposição antropométrica dessa população. (Cf. WILLEMS, 2003).

Seriam duas as funções principais do protestantismo: uma compensatória e outra substitutiva (WILLEMS, 1967a, p. 168). O protestantismo, ao ofertar uma nova experiência comunitária, compensaria uma perda cultural de sentido, substituindo crenças tradicionais enfraquecidas em um contexto de mudança por uma nova experiência existencial. Do ponto de vista funcional, podemos falar em um equilíbrio do sistema cultural que estaria sendo ameaçado pela instabilidade de tais mudanças. Essa visão estrutural-funcionalista tende a ver a sociedade em contante equilíbrio e adaptação, não considerando que o conflito pode fazer parte do seu cotidiano sem que necessariamente conduza a um clima de anomia social. Aliás, Cox, discorrendo sobre a relação pontuada por Willems entre o crescimento pentecostal e esse clima de anomia, salienta que o pentecostalismo teria a função, a partir desse prisma teórico, de contrabalancear essa falta de sentido com um novo padrão de regras coerentes (COX, 1995, p. 171). O tema da anomia, é claro, carrega uma tradição analítica da sociologia clássica desde os estudos de Durkheim, um pensador funcionalista. Esse estado caótico seria apenas evitado por uma coesão social capaz de integrar os indivíduos à sociedade, dando um sentido coletivo, uma consciência coletiva, capaz de aglutiná-las diante de um ideal ou interesses comuns. O pentecostalismo seria parte dessa “liga” ao dar um novo sentido existencial e coletivo aos indivíduos desprendidos de uma ordem coerente, neste caso tradicional.

Em termos estruturais, as principais mudanças que estaria passando a sociedade brasileira no período estudado por Willems resultavam, em síntese, das fortes migrações internas acompanhadas do sucessivo crescimento das cidades, da desintegração do feudalismo rural, do crescimento industrial e do surgimento de uma classe média urbana, além de mudanças na organização da estrutura familiar. Essas transformações dariam um terreno fértil ao surgimento de novas crenças, conduzindo o autor a ligar essas transformações a disseminação do protestantismo e do pentecostalismo. Haveria uma relação de causa e efeito, ou de afinidade entre tais mudanças estruturais e a nova busca funcional de significação religiosa. Mas antes de averiguar como o autor busca a confirmação de suas hipóteses, construindo um modelo explicativo da relação do protestantismo e do pentecostalismo com a cultura brasileira, cabe uma elucidação de um outro problema, central em suas pesquisas, e até mesmo pouco explorado nos estudos sobre o autor, que versa sobre um contexto germinal de pluralismo e secularização que estaria passando a sociedade brasileira durante os anos de suas pesquisas. Essa digressão em torno do problema principal em voga demonstra-se importante, uma vez que o crescimento do pentecostalismo seria concomitante ao aparecimento de uma situação de pluralismo e secularização em paulatina evidência.

2.5.4. Secularização e pluralismo religioso

Desde o século XIX com o transplante dos protestantismos estadunidense e alemão para o Brasil, observamos o início institucional do pluralismo religioso no país. Apesar da prévia existência de um pluralismo interno dentro do catolicismo arraigado desde séculos passados, o denominacionalismo protestante que chega com os missionários e imigrantes cria, em termos de disputas internas no campo religioso, uma situação de competição religiosa. Fica claro que essa constatação se refere principalmente ao protestantismo histórico de missão, que intensificou sua vocação proselitista desde sua instalação no país.

O protestantismo dissemina-se em condições favoráveis a sua aceitação a partir da diminuição da perseguição pelo Estado e da desestruturação dos valores tradicionais que para Willems é a causa do sucesso dessa nova crença. Em termos políticos, a separação entre a Igreja e o Estado é a base para uma situação de pluralismo (WILLEMS, 1980, p. 180). Em termos culturais e religiosos, um clima de ansiedade marcado pelas abruptas transformações da sociedade fermenta a busca por um novo sentido de vida, sintonizando o discurso do missionário com as expectativas de uma parcela da população.

No entanto, será na primeira metade do século XX que a situação de pluralismo irá se instalar com mais intensidade com o desenvolvimento do pentecostalismo, do espiritismo e da umbanda. Apesar dessas três manifestações religiosas se distinguirem em forma, é preciso ver nelas um mecanismo sobrenatural comum: “A crença de que os seres sobrenaturais descem sobre os vivos e temporalmente se apropriam dos seus corpos”⁶⁶ (WILLEMS, 1980, p. 185). No período em que Willems pesquisou o desenvolvimento desses três movimentos, pôde observar que eles executavam funções similares, sendo resultantes de uma difusão cultural em vigência na sociedade brasileira (WILLEMS, 1966, p. 208). A variedade de oferta religiosa durante esse período coaduna com a tese do autor de que essa nova busca espiritual da população corresponderia a mudanças estruturais e funcionais da sociedade, criando um contexto plural. Ao lado dessa situação de pluralismo com o surgimento de novas manifestações religiosas, Willems destaca também um outro fenômeno paralelo a esse contexto: a secularização crescente da sociedade brasileira. Para ele, a conversão ao protestantismo significava, em sua natureza, uma rejeição das esferas de valores tradicionais. (WILLEMS, 1955, p. 325), pois negava suas

⁶⁶ No original: “La creencia en que seres sobrenaturales descenden sobre los vivos y temporalmente se posesionan de sus cuerpos”.

superstições e crendices populares. Essa substituição religiosa mostraria, nesse caso, uma racionalização da vida que acompanha as manifestações protestantes e pentecostais.

Esse diagnóstico pôde ser visto por Willems em todas as comunidades em que estudou o impacto do protestantismo e do pentecostalismo na vida social e cultural das pessoas. Desde de comunidades insulares, como em Pedrinhas, no litoral de São Paulo, passando por regiões rurais como em Cunha e por regiões urbanas como as capitais de São Paulo e Rio de Janeiro, além de averiguar áreas rurais e urbanas no Sul, em todas elas o protestantismo e suas variações “sectárias” mostravam a mesma característica ao despertar uma visão de mundo mais racional em seus seguidores. Essa visão de mundo alastrava-se por todas as classes investigadas, tornando-se uma variável constante em suas obras.

O pentecostalismo desenvolve-se como síntese radical do protestantismo na América Latina. Surge num momento de desprendimento existencial das classes populares (WILLEMS, 1967a, p. 123), que carregados de uma fé cultural, cristã em sua base, insurgem-se simbolicamente contra a ordem tradicional dando uma nova forma a um velho conteúdo. As “seitas pentecostais”, ao mesmo tempo que são uma resposta às profundas transformações que assolam a sociedade brasileira, têm uma via dupla com o processo de secularização: a reforça, por motivos já expostos⁶⁷, além de expressarem uma busca contínua e crescente pelo sagrado.

A situação de pluralismo religioso é uma resposta funcional ao desprendimento da população dos valores tradicionais, em paulatina fragmentação pelas mudanças culturais em voga. A visão funcionalista de Willems é perceptível quando relaciona o pentecostalismo a uma adaptação do sistema de valores às mudanças estruturais da sociedade. Essa adaptação já havia se iniciado com o protestantismo, como afirma o autor: “ A nova religião [o protestantismo] no Brasil e no Chile se desenvolveu com grande plenitude que desde o ponto de vista funcional estava conectado, e sempre está, com mudanças culturais que caracterizam a transição de uma sociedade agrária paternalista do passado à sociedade industrial do presente”⁶⁸ (WILLEMS, 1980, p. 180).

Na pesquisa realizada em Cunha, Willems presenciou o que ele chamou de sintomas de secularização (WILLEMS, 1961, p. 170), como o desapego de parcela da população a tradições, dando ênfase ao comportamento dos protestantes que se negavam a participar das festividades

⁶⁷ Retomo aqui, à guisa de exemplo, a afirmação de Pierucci já citada no primeiro capítulo de que “o conceito de seita de Weber é o que há de mais moderno em matéria de organização de um grupo” (PIERRUCCI, 2004, p. 21). Segundo esta tese, as seitas, por estabelecerem-se apenas em sociedades onde é possível a adesão religiosa voluntária, seriam parte de um processo de modernização e secularização da sociedade.

⁶⁸ No original: “La nueva religión en el Brasil y Chile se desarrolló con gran lentitud y que desde el punto de vista funcional estaba conectada, y todavía lo está, con cambios culturales que caracterizan la transición de una sociedad agraria e paternalista del pasado a la sociedad industrial do presente”.

e das danças comemorativas anuais como a festividade do Divino Espírito Santo. Em relação aos cuidados com a saúde, por exemplo, o autor afirmou que era também possível os traços de ceticismo que tem influenciado diversos aspectos da vida local. Quando narra histórias de curadores⁶⁹ da região que passaram a contar com a ajuda de médicos em seus procedimentos, Willems afirma que “Essa falta de confiança que alguns especialistas mágicos revelam com relação a sua própria influência, se nos afigura como indício de racionalização e secularização”(WILLEMS, 1961, pp. 170-171). Quando descreve e analisa o festival do Divino Espírito Santo, principal evento religioso da cidade, percebe também mudanças que liga ao mesmo fenômeno pelo qual tem passado todas as esferas da cidade. Assim, a não distribuição tradicional de carne à população foi interpretada como “um índice de secularização” ligado notoriamente a fatores materiais e econômicos da festa (WILLEMS, 1961, p. 205). Mas é na introdução dessa obra em 1961 que Willems expõe o conceito que utiliza de secularização:

(...) o termo se refere a regras ou normas específicas, substantivas, relacionadas com o sobrenatural, e ao papel que elas desempenham nos diversos setores da cultura. Afirmar que uma sociedade está se secularizando equivale a dizer que pelo menos algumas de suas atividades se desprendem do ritual religioso ou mágico que outrora as permeava (WILLEMS, 1961, p. 14).

Em seguida, ao relacionar individualização e secularização, o autor termina, mesmo sem debruçar-se exaustivamente sobre o tema, expondo uma situação de pluralismo:

O homem de Itaipava⁷⁰ que perdeu a fé nas práticas propiciatórias tradicionais, pode escolher entre o credo protestante, o ateísmo professo ou simplesmente a indiferença. Em qualquer uma dessas hipóteses, suas atitudes diante do sobrenatural se secularizam, mesmo se escolhe o protestantismo, pois os fatos apresentados no presente estudo atestam que, no afã de livrar-se de “superstições”, os protestantes tendem a reconhecer uma linha de demarcação definida entre o sagrado e o secular, assinando a este uma esfera de ação consideravelmente maior do que os não-protestantes que ainda se protegem contra o mau-olhado, acreditam em “coisa feita” e fazem promessas aos santos (WILLEMS, 1961, p. 14-15).

Sua análise de Cunha é sobremaneira a percepção de um processo de secularização constatado em todas as esferas da vida social. Essa perspectiva não tem uma pretensão reducionista de sua obra vicinal em tela, mas procura chamar a atenção para o contexto dentro do qual

⁶⁹ Segundo Rolim, Willems prefere usar o termo “curadores” do que o termo “curandeiros” por causa do seu significado pejorativo (Cf. ROLIM, 1989, p. 178).

⁷⁰ Nome fictício de Cunha dado por razões já mencionadas.

o pentecostalismo entra em cena. Como afirmado anteriormente, o crescimento de novas crenças é simultâneo a esse processo de secularização, mostrando que o aparecimento de novas correntes religiosas permite uma reinvenção e uma continuidade do sagrado na cultura e na sociedade. É nesse espírito que Willems encerra essa introdução afirmando que o processo de desencantamento “está sendo repellido pelas massas que preferem o espiritismo e, sobretudo, o pentecostalismo” (WILLEMS, 1961, p. 15). Suas pesquisas realizadas no Brasil e no Chile sobre o crescimento do protestantismo e do pentecostalismo em anos anteriores à reedição do seu estudo sobre Cunha, mostra uma realidade ambígua presente na sociedade brasileira em transição, ao mesmo tempo em secularização e em avivamento religioso. Ademais, quando realizou sua pesquisa de campo nesse município, talvez as denominações pentecostais não tivessem ainda presentes ou eram ínfimas a ponto de não serem documentadas em seu livro⁷¹.

2.5.5. Da ética protestante ao espírito do pentecostalismo

Uma leitura da principal obra de Willems (1967a), *Followers of the New Faith*, que versa sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil e no Chile conduz, a meu ver, a uma consideração de que o autor ora trata as duas manifestações em voga de forma homogênea, ora expõe uma diferenciação inerente entre ambas. O subtítulo do livro “*Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*” deixa evidente essa dúvida, já que demonstra, ao longo da obra, que o pentecostalismo tem assumido a vanguarda da presença protestante principalmente no Brasil. Além disso, o antropólogo não formula uma classificação do pentecostalismo brasileiro, afirmando apenas que reconhece sua diversidade. A única classificação utilizada pelo autor é a do pentecostalismo enquanto seita, referindo-se constantemente e genericamente em suas análises às “seitas pentecostais”. Haveria apenas seitas mais radicais e menos

⁷¹ Mello, por outro lado, demonstra que a Renovação Carismática Católica encontrou espaço na população de Cunha, “duelando” com o catolicismo tradicional. (MELLO, 2008, p. 144). Esse “duelo” que Mello discute já havia sido percebido por Willems na forma de uma disputa entre Igreja oficial/crença popular. Seu relato sobre a Festa do Divino Espírito Santo mostra bem essa disputa, quando afirma que “Em Cunha, como em outros lugares, o padre procura obter o controle de todo o festival e eliminar todos os elementos 'pagão' do mesmo. A Igreja também objetiva lucrar com os presentes dados aos Santos pelas pessoas, o que obviamente está em desacordo no que tange às funções que a organização econômica do festival tem realizado tradicionalmente. De forma curiosa, o padre tem fracassado nos esforços de tentar beneficiar a Igreja e organizar a cerimônia, pois quase ninguém se dispôs a dar presentes que não fossem usados de acordo com as funções institucionalizadas do festival” (WILLEMS, 1949, p. 403). No original: “In Cunha, as in other places, the priest seeks to control the whole festival and to eliminate its ‘heathen’ elements. The Church also desires to profit from the gifts people give to the Saint, something obviously at variance with the functions that the economic organization of the festival has traditionally performed. Interestingly enough, an attempt by the priest to organize the celebration so as to benefit the Church only, has failed because almost no one appeared willing to give presents which would not be used in accordance with the institutionalized functions of the festival”.

radicais. As consequências e a origem desse tipo de categoria classificatória já foram discutidas no capítulo anterior, bastando por hora dizer que os grupos sectários para Willems, assim como para Souza (1969), têm um caráter contracultural inerente. O objetivo deste ponto é expor como para o antropólogo o sucesso do protestantismo encontra eco em sua vertente pentecostal, mesclando uma atitude negativa e positiva face a cultura, variando entre a racionalidade e o misticismo até reificar sua posição como uma religião das massas, absorvida pelas classes populares e cumprindo, a partir de sua perspectiva teórica, objetivos funcionais e estruturais.

Uma observação comparada dos seus textos em análise permite visualizar que o protestantismo de imigração, o protestantismo de missão e o pentecostalismo apresentam atitudes comuns diante do mundo, considerando as devidas idiossincrasias. Todas essas manifestações resumem uma ética de transformação da vida transitória da cultura. Se observarmos as três principais características do protestantismo que se instala no Brasil, a saber, o emocionalismo revivalista, o denominacionalismo e a ética protestante, vemos que cada uma se destaca em cada tipo de variante em tela. A ética protestante é fortemente demonstrada no protestantismo dos teuto-brasileiros, principalmente com sua vocação para o trabalho; o denominacionalismo seria típico do protestantismo de missão e o emocionalismo revivalista seria a marca do pentecostalismo e a principal causa do seu triunfo.

Esse *continuum* observado nas manifestações protestantes no Brasil pode ser visto no resultado de suas pesquisas em diversas partes do país. Em termos comparativos, é interessante a análise que o autor faz sobre o impacto do protestantismo em três comunidades distintas, já relatadas no ponto anterior. Em um artigo publicado em 1955, podemos ver características muito comuns entre denominações distintas que salientam essa proposição. Neste, Willems analisa o impacto do protestantismo em três comunidades dentro de contextos diferentes. O autor expõe o trabalho de campo feito nas localidades de Pedrinhas, uma comunidade insular no litoral de São Paulo povoada por caiçaras, em que cerca de 80% da população pertencia à Assembleia de Deus. A segunda localidade é Cunha, uma cidade rural do interior de São Paulo, que Willems descreve mais especificamente em seu estudo de comunidade (Cf. WILLEMS, 1961). A terceira localidade é Monte Alegre, uma comunidade no subúrbio do Rio de Janeiro. Em todas elas existe a presença de protestantes, como Willems designa, sendo possível observar mudanças culturais substantivas onde essa manifestação religiosa se instalou. Nas duas últimas comunidades citadas foram feitas pesquisas com membros da Igreja Metodista.

O que mais chama a atenção nessas comunidades é que os grupos protestantes analisados não tinham uma atitude proselitista, distanciando-se da atitude do protestantismo de missão que se instalou no Brasil; o afã proselitista dos primeiros missionários estadunidenses teria sido

substituído por uma ética da disciplina. O objetivo não era apenas ganhar almas, mas mantê-las regeneradas por meio de um afastamento do mundo. Tal ascese era uma característica comum nas três comunidades pesquisadas, apresentando-se como uma espécie de variável comum.

A atitude reflexiva dos pentecostais significava para Willems que a conservação dos ditames bíblicos representava uma “passagem da escuridão para a luz e a verdade através de um processo de metamorfose espiritual” (WILLEMS, 1955, p. 35). Abster-se álcool, não participar de jogos de azar, valorizar a honestidade, obedecer a lei e dedicar-se à leitura formal são alguns traços do crente que se opõem à cultura dominante. É importante notar que a comparação entre essas três comunidades mostra, para o autor, como o “espírito protestante” age como força revolucionária da cultura, inserindo novos e coerentes padrões comportamentais em certa distonia com a moral tradicional, já fragmentada pelas mudanças paulatinas da sociedade.

Podemos ver em Willems uma preocupação específica em relação ao pentecostalismo em um artigo publicado em 1967 (1967b), em que o antropólogo estuda a validação da autoridade das “seitas pentecostais” no Brasil e no Chile. Neste artigo, o autor busca analisar o fundamento e a legitimação da autoridade pentecostal. Os dados fazem referência ao seu trabalho de campo sobre o protestantismo chileno e brasileiro levantados em 1959 e 1960. Sem uma relativização do conceito de seita, Willems utiliza esse termo destacando de antemão suas três características principais que ele chama de atitude triangular: ocorrem em estratos baixos; tem componentes milenaristas e messiânicos e rejeitam os valores do mundo.

A partir dessa triangulação chegamos ao primeiro paradoxo: as seitas se massificaram, fazendo do pentecostalismo uma manifestação religiosa das massas. A autoridade dentro do pentecostalismo, principalmente dos mais sectários, advém do Espírito Santo. Vemos no pentecostalismo uma ruptura em relação ao protestantismo histórico, cuja autoridade seria legitimada pela formação teológica do ministro. Essa validação informal teria uma afinidade com as classes mais baixas, já que elas seriam menos instruídas e mais afeitas ao misticismo. Em tese, para Willems, o pentecostalismo seria uma religião classista em sintonia com as aspirações das classes populares (WILLEMS, 1967b, p. 133).

A organização leiga do pentecostalismo, mais igualitária, porém fechada, também rompe com a tradição hierárquica católica, postulada em termos de autoridade eclesial. Um membro da seita pode ter um status subalterno na sociedade e um respeitado status na comunidade religiosa. Os poderes do espírito transformam-se em poderes sociais na medida que retiram o indivíduo das vicissitudes mundanas, dando um revestimento sagrado para a vida (WILLEMS, 1967b, p. 138). A “tomada”, como Willems designa a presença do Espírito Santo no indivíduo

Proporciona uma cobiçada mudança em uma vida outrora triste e sem esperança. Ela é valorizada pela sua própria finalidade como um alívio temporário das misérias e da frustração de uma existência marginal, independentemente das vantagens sociais que devem possuir os portadores dos poderes místicos concedido pelo Espírito. Há ainda sempre um ponto onde o simbolismo religioso da tomada se desvia do simbolismo social, onde os poderes do Espírito se transformam em poderes sociais com concomitantes mudanças no status e no papel social, dentro do qual grupos de pessoas possuem grande orgulho de sua constituição igualitária (WILLEMS, 1967b, p. 138)⁷².

O Espírito Santo age também como legitimador da posição do líder carismático, diminuindo a distância entre o líder e os leigos através da profecia. A revelação profética proferida por leigos diminui a distância entre estes e o ministro, evitando que a seita se torne uma igreja. Esse mecanismo funciona como uma defesa cultural da “seita” contra os valores da sociedade dominante. Mas a profecia não anula a assimetria existente entre as lideranças e os leigos. Ela apenas mostra que existe uma igualdade baseada na presença do Espírito Santo por trás de toda desigualdade.

Essa característica pneumática que reveste o pentecostalismo apresenta graus distintos de evidência, podendo ser percebido de diversas formas dentro do campo pentecostal. Para Willems, quanto mais sectário o grupo, mais enfático é o poder do Espírito Santo. Porém é preciso notar que as denominações pentecostais que surgiram próximos ao período de sua pesquisa no Brasil, a saber, a Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Evangélica O Brasil para Cristo, seriam o outro extremo do tipo seita, pois apresentariam mudanças em sua estrutura interna que fogem do fundamentalismo pentecostal que observa nas seitas mais radicais, como na Assembleia de Deus e na Congregação Cristã no Brasil.

Mais adaptadas ao contexto transicional da sociedade brasileira, essas duas denominações, a IBC e a IEQ, mostravam para Willems uma adaptação do pentecostalismo às mudanças sociais vigentes. Afiguravam um radicalismo menos acentuado do que as denominações do pentecostalismo de primeira onda, além de serem, em suas origens, tipicamente urbanas. Há essencialmente uma mudança de perspectiva teológica que as distingue das denominações anteriores que cultivavam uma urgência escatológica. A IEQ e a IBC tinham uma preocupação com os males do presente, arrefecendo as aspirações em um celeste porvir, ao mostrar que a

⁷² No original: “ (...) provides a coveted change in the otherwise dreary and often hopeless life of the lower classes. It is valued for its own sake as a temporary relief from the miseries and frustration of a marginal existence, regardless of the social advantages that may accrue to the bearers of the mystical powers bestowed by the Spirit. Yet there is always a point where the religious symbolism of the tomada veers into social symbolism. Where the powers of the Spirit turn into social powers with concomitant shifts in individual status and role, within groups of people who take great pride in their egalitarian constitution”.

cura imediata em seu sentido social, biológico e espiritual podia ser buscada por qualquer um. Seu crescimento se dá junto a locais onde havia forte presença de imigrantes, predominantemente em áreas urbanas afetadas pelos vetores modernizantes de uma nova consciência cidadina em secularização.

Willems destaca três técnicas operacionais que ajudam a explicar o sucesso dessas duas “seitas pentecostais”: a tenda, o rádio e o evangelho da salvação imediata (WILLEMS, 1967a, p. 121). Vemos através delas uma ampliação da mensagem evangélica adaptada à sociedade de massas associada ao espetáculo performático de cura divina nas famosas tendas itinerantes que ficaram conhecidas pelo traço transdenominacional, pois não prescreviam nenhuma condição prévia do fiel para a participação nesses cultos. Indivíduos de outras denominações, até mesmo do protestantismo histórico, participavam dos cultos. A oferta religiosa não fazia distinção entre os consumidores, para usar uma terminologia mercadológica, além de não impor um comportamento puritano aos novos conversos ou novos membros. Fica evidente que o pentecostalismo de segunda onda apresenta uma reorientação em relação ao mundo, substituindo o devir escatológico pelo aqui e agora (WILLEMS, 1967a, p. 220). As preocupações transitórias da cultura podem ser geridas no presente, bastando o indivíduo apoderar-se da mensagem difundida pelo pregador, agora também disponível em meios midiáticos. A *koinonia* tão forte e determinante no pentecostalismo de primeira onda na forma de uma ética comunitária é substituída por uma ética individualista. Essa atitude não unívoca do pentecostalismo de segunda onda obviamente coexiste com características seu irmão mais novo, porém é preciso pontuar que a mudança de orientação em voga por parte dos novos grupos que surgem tem fortes afinidades com o contexto sociocultural em que estão inseridos. Não vemos uma atitude tão radical em relação à cultura como na AD e na CCB, tratadas por Willems como seitas radicais.

Observando essas mudanças no campo pentecostal brasileiro, o autor percebe que o sucesso do pentecostalismo está ligado tanto a sua função integradora quanto a sua sinergia com elementos da cultura brasileira. Nesse ímpeto, objetiva-se em seguida tratar esse caminho de mão dupla com a cultura trilhado pelo pentecostalismo, expondo como Willems aborda o problema a partir do paradigma da mudança cultural.

2.5.6. Pentecostalismo e cultura brasileira: afinidades e transformações

Em seu livro intitulado “Antropologia Social” vemos uma discussão específica do que o autor entende por cultura. Para Willems (1962, p. 6), “Cultura é, acima de tudo, comunicação”. Esta definição simplificada abarca uma série de questões como, por exemplo, a percepção da cultura enquanto linguagem, dando forma ao pensamento e circunscrevendo o homem ao meio. Por meio da linguagem o homem constitui um universo simbólico necessário para sua sobrevivência (WILLEMS, 1962, p. 13). O antropólogo se aproxima muito em sua percepção sobre a cultura do conceito de superorgânico de Kroeber (1939). Para este, a cultura seria um revestimento do homem para driblar a natureza. Podemos observar essa influência quando Willems afirma que uma das primeiras necessidades que a cultura deve satisfazer é fazer com que o homem domine as forças hostis da natureza (WILLEMS, 1962, p. 13).

Além do controle da natureza, a cultura teria também a função de controlar o meio social e as forças sobrenaturais. Willems aqui deixa claro que, do ponto de vista antropológico, a religião não é apenas um reflexo da vida social, mas uma esfera de realidade capaz de influenciar a vida dos grupos e dos indivíduos (WILLEMS, 1962, p. 14). Essa percepção do sobrenatural e, portanto, da religião, está de acordo com sua definição de cultura enquanto comunicação. A religião torna-se, nessa ótica, uma instância simbólica em consonância com a vida cultural. Não faz sentido, destarte, perguntar sobre a validade da religião, ou se ela é verdadeira ou falsa, já que a perspectiva simbólica a circunscreve enquanto dimensão *sui generis*, como universo de significação configurado em uma lógica própria. O autor corrobora essa afirmação em uma análise posterior sobre a cultura latino-americana:

Um sistema religioso é meramente tomado como um conjunto de fatos. Uma crença é um fato, não devido a sua veracidade, mas porque afeta as pessoas de números modos, fazendo-as sentir, pensar ou agir. Estes sentimentos, pensamentos e ações são a ocupação dos antropólogos (WILLEMS, 1975, p. 66)⁷³.

Relações e coalescências com o meio social, como pondera Willems, são comuns e axiomáticas, dispensando exemplos prévios (WILLEMS, 1962, p. 15). Mas isso não significa que o social é a causa da religião, pois a religião também e concomitantemente é a causa do social.

Tendo por base essa apreciação da definição de cultura dada pelo autor, podemos a se-

⁷³ No original: “A religious system is merely taken as an assembly of facts. A belief is a fact, not because it is true, but because it affects people in a number of ways; it makes them feel, think, or act, and these feelings, thoughts, and actions are the anthropologist's business”.

guir buscar aferi-la em sua compreensão sobre a relação do pentecostalismo com a cultura brasileira. Diferentemente da sua preocupação sistemática sobre a dimensão antropológica do conceito pontuada no parágrafo anterior, o problema doravante anunciado não ganhou um tratamento específico, sendo tratado de forma difusa em seus estudos sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil. O pentecostalismo, como já se anunciou, teria uma via de mão dupla com a cultura autóctone: ao mesmo tempo que funciona como uma subversão dos seus elementos tradicionais, apropria-se do seu conteúdo sagrado. Há, portanto uma relação de negação e assimilação da cultura brasileira que explicaria o sucesso do pentecostalismo. Essas duas atitudes devem ser averiguadas de acordo com sua perspectiva teórica heterogênea.

Antes de adentrar nessa atitude dual do pentecostalismo em relação à cultura brasileira, seria elucidativo pontuar uma síntese que o autor faz da cultura latino-americana que envolve também o Brasil.

Em uma obra dedicada especificamente a esta síntese (1975), Willems pontua em termos gerais os traços principais da cultura latino-americana, mostrando suas diferenciações e homogeneidades internas. Em termos de homogeneidade, o autor investiga alguns elementos culturais de herança ibérica presentes na Igreja Católica, nos grupos de parentesco, no estado patrimonialista, no campesinato e em tantos outros elementos que confluíram posteriormente em um Estado e em uma Igreja autoritária, (WILLEMS, 1975, p. 2). O autor analisa em um segundo momento, contrastando e dialogando com essa homogeneidade advinda do modelo cultural ibérico, as mudanças sociais que passou a América Latina pelos séculos posteriores a sua colonização têm colocado em xeque as tradições herdadas, com o moderno traduzindo o tradicional em uma nova síntese cultural. Mas até que ponto a evolução da cultura latino-americana obliterou suas raízes ibéricas, indaga o autor (WILLEMS, 1975, p. 3). Nessa obra, Willems deixa claro que todas essas mudanças não foram suficientes para suprimir essa herança cultural, ativa nos governos autoritários, nas novas espiritualidades e nos laços sociais advindos com a urbanização.

Em termos religiosos, o catolicismo ibérico e medieval será responsável pela posição estratégica do Catolicismo Apostólico Romano na sociedade e no Estado. A herança religiosa ibérica, cujos elementos medievais permanecem, em certa medida, inalterados (WILLEMS, 1975, p. 64), foi responsável por transplantar o culto aos santos, as festas, o monasticismo, o misticismo e a proliferação das irmandades que caracterizam o catolicismo latino-americano (WILLEMS, 1975, pp. 64-65). Apenas no século XIX o monopólio católico cedeu espaço para um pluralismo religioso estrutural que se desenvolveu criando um “vácuo de poder” em indivíduos não alcançados efetivamente pela Igreja Católica (WILLEMS, 1975, p. 362).

Ao longo do século XX na América Latina o padrão societário paternalista e uma classe média em ascendência mostraram-se afeitos a mensagem protestante que atingiu uma população desprendida das correntes institucionais do catolicismo. Não apenas as classes média e alta urbanas, mas também uma classe média rural em ascensão, que Willems chamou de classe transicional (WILLEMS, 1967a, p. 201), foram receptivas ao proselitismo dos missionários protestantes.

O pentecostalismo penetra na sociedade brasileira no início do século XX e, diferentemente do protestantismo histórico, encontra respaldo nas classes baixas. Essa característica conduz Willems a ponderar categoricamente que o pentecostalismo é uma religião de classe (WILLEMS, 1967a, p. 133). O autor faz referência às classes baixas que estariam em profunda sintonia com a mensagem pentecostal. Podemos afirmar, nessa lógica, que a subcultura das classes populares teria afinidades com a religiosidade pentecostal na medida que o seu crescimento ocorre principalmente nesse padrão populacional (WILLEMS, 1967a, p. 134). Em termos funcionais, olhando pelo prisma teórico de Willems, o pentecostalismo atende aos anseios existenciais dessas classes, respondendo a uma necessidade mística ligada a sua herança cultural; conservando seu conteúdo e lhe dando uma nova forma.

Na cultura das classes baixas vemos a força do catolicismo popular, com sua tradição mística e seus mitos messiânicos. Há um campo religioso fértil que se reproduz à parte das instituições religiosas, mesmo sendo englobado virtualmente, como é o caso do catolicismo brasileiro. A diferença é acoplada dentro da unidade, enquanto no protestantismo denominacionista a diferença encontra-se fora da unidade. O catolicismo santorial não está apenas ligado a um individualismo religioso, ao mostrar uma ligação personalizada do santo com o devoto, mas também a uma fraqueza institucional, que perdendo o papel de gestora do ser-conjunto permite ao fiel uma relação com novas redes religiosas de sociabilidade. Esse desprendimento das classes populares no Brasil ocorre junto, para Willems, a uma necessidade substitutiva inerente para o equilíbrio social.

O sucesso protestante no Brasil advém com sua dissidência mais emocionalista, mística e informal, reiterando a ideia de que o pragmatismo estadunidense não teria muito espaço em uma cultura humanista e sagrada. A tese segundo a qual a ascese e o puritanismo protestante não seria compatível com a cultura pessoalística e emotiva do brasileiro médio não parece se confirmar com o crescimento do pentecostalismo. Refiro-me principalmente ao pentecostalismo de primeira onda, visivelmente ascético em sua moral da disciplina. Para o antropólogo, o emocionalismo dos *revivals* do século XIX nos Estados Unidos foi o ponto decisivo para a

recepção pentecostal pelas massas populares e urbanas, enculturadas moralmente pelas mudanças de uma sociedade em transição.

O messianismo popular para Willems preparou o terreno para que a urgência escatológica da segunda vinda de Cristo pudesse ser aceita pelos conversos ao pentecostalismo (WILLEMS, 1967a, p. 211). Os movimentos messiânicos que aconteceram no interior do Brasil foram o prenúncio de uma rebelião latente das classes populares contra a estrutura tradicional e autoritária das sociedades no interior do Brasil. Esse ponto já foi analisado anteriormente, bastando reiterar que, a partir desse ponto de vista, a cultura religiosa das classes populares encerraria uma resposta funcional à exclusão institucional que vivenciavam os grupos subalternos e as classes baixas, sendo excluídos do sacerdócio e da rotina eclesial católica⁷⁴.

Uma outra apropriação cultural e sagrada que faz o pentecostalismo em relação ao modo de vida autóctone advém da figura do Espírito Santo enraizado de antemão no catolicismo popular. Após realizar a etnografia de Cunha e perceber a centralidade da Festa do Divino Espírito Santo na região, Willems deduz que esse evento religioso de raiz portuguesa ocorre em todo o Brasil (WILLEMS, 1949, p. 400). O Espírito Santo, visto não apenas em sua dimensão pneumatológica, mas também santorial (WILLEMS, 1949, p. 402), como é típico no catolicismo popular, compõe a base religiosa sobre a qual se apoia o pentecostalismo. O autor é enfático em afirmar que tal festividade tem forte influência no sucesso as seitas pentecostais centralizadas teologicamente na ação do Espírito Santo (WILLEMS, 1967a, p. 213). Podemos falar, portanto, de uma entidade já presente na cultura brasileira que, deixando seu papel figurativo e imagético, transforma-se em um espírito de ação, realizador de milagres e maravilhas. A resignificação desse elemento religioso no pentecostalismo suprime sua dimensão santorial tal como é cultuado no catolicismo. No entanto, o Espírito Santo tem sido estudado recentemente por antropólogos como uma entidade que se incorpora no transe e no êxtase religioso. Ser tomado pelo

⁷⁴ Campos salienta que Willems esqueceu de considerar a revolta dos Murcher: “É interessante também observar que Willems ao escrever sobre os movimentos messiânicos, milenaristas ou rebeldes no Brasil como prova de descontentamento, não faz referência alguma à situação vivida pelos seus coterrâneos no Rio Grande do Sul no século XIX. Em um pequeno espaço, em um artigo de 1965, Willems alude a dois movimentos político-religiosos – Canudos e Contestado – como formas de revolta e desejo de modernização. O movimento dos Mucker foi ignorado por ele. Essa omissão é lamentável, pois o episódio dos Mucker serve perfeitamente para mostrar as dificuldades e os problemas enfrentados pelos teuto-brasileiros no transcurso de um processo desigual de aculturação, exatamente como Willems propõe abordar” (Cf. CAMPOS, 2009, p. 8). No original: “Es interesante también observar que Willems al escribir sobre movimientos mesiánicos, milenaristas o rebeldes en Brasil como prueba de descontento, no hace referencia alguna a la situación vivida por sus coterráneos en Rio Grande do Sul en el siglo XIX. En un pequeño espacio, en un artículo de 1965, Willems hace alusión a dos movimientos político-religiosos – Canudos y Contestado – como formas de revuelta y ansias de modernización. El movimiento Mucker fue ignorado por él. Esa omisión es lamentable, pues el episodio de los Mucker sirve perfectamente para mostrar las dificultades y los problemas enfrentados por los teuto-brasileños en el transcurso de un proceso desigual de aculturación, exactamente como Willems proponía abordar”.

Espírito significa ser possuído por uma entidade, tal como ocorre com as nos terreiros dos cultos afro-brasileiros. A discussão sobre a dimensão sincrética do Espírito Santo será exposta no capítulo seguinte.

A taumaturgia presente no pentecostalismo também tem suas raízes no catolicismo popular (WILLEMS, 1967a, p. 134). Em relação aos milagres mediados pelo Espírito Santo em sua dimensão santorial, observa-se que a população de Cunha, principalmente rural, relacionava os eventos positivos e negativos que ocorrem ao longo do ano a um sistema de promessas que segue o ciclo da Festa do Divino. Se a Festa não ocorre em sua plenitude, com seus rituais distributivos e de arrecadatários, não é possível cumprir as promessas realizadas, interrompendo o equilíbrio o indivíduo e a entidade. Nas palavras do autor:

O principal mecanismo propiciatório acionado pela população rural do Brasil é a promessa a um santo. Prometem-se serviços ou bens aos santos na condição de receber saúde ou de evitar doenças, de melhorar a plantação e o gado ou de evitar pragas. Uma vez que o Divino Espírito Santo é um santo poderoso, espera-se que as promessas feitas a ele produzam bons resultados. Dessa forma, a participação das pessoas no principal festival feito em honra ao Divino Espírito Santo pode ser interpretado em termos de promessa. Geralmente o festeiro e seus ajudantes ficam ocupados em função das promessas. As pessoas oferecem presentes porque, muito antes da folia chegar em suas casas, elas fazem promessas para que essa visita se realize. As festas satélites são sempre consequências das promessas que alguns agricultores realizam meses antes com o objetivo de obter favores dos santos. Em outras palavras, não há uma performance pública ou privada relacionada ao festival que não possa ser explicada em termos de promessa. Embora a folia em si não reze pela proteção dos homens, animais ou plantas, sua presença faz com que o cumprimento das promessas seja possível, uma vez que resulta, portanto, na proteção contra calamidades, afigurando-se com o mesmo que ocorria em Portugal. Ademais, alguns benefícios mágicos são antecipados com a presença da bandeira sagrada na residência⁷⁵ (WILLEMS, 1949, p. 406).

No pentecostalismo, o Espírito Santo tomado em sua dimensão pneumatológica torna-se uma entidade de ação capaz de realizar eventos sobrenaturais. Dentre os mais importantes está a cura das mazelas sociais, como já foi exposto anteriormente. Os efeitos extraordinários

⁷⁵ No original: “The prevalent propitiatory device Brazilian rural people resort to, is the *promessa* (compact) with a saint. People promise services or goods to the saints in order to recover health or to avoid illness, to increase crops and cattle or to avoid plagues. Since the Holy Ghost is a powerful Saint, *promessas* made to him are expected to produce good results. Therefore the participation of people in the principal festival given in honour of the Holy Spirit may be interpreted entirely in terms of *promessas*. The *festeiro* usually takes the office because of a *promessa*, and this is also true of his helpers. People offer gifts because, long before the folia arrives at the farm where they live, they have made a *promessa* to do so. The satellite feasts are always consequences of *promessas* certain farmers compacted to give months before, in order to obtain graces from the Saint. In other words, there is no public or private performance related to the festival which may not be explained in terms of a *promessa*. Though the folia itself does not pray for protection of men, animals or plants, its presence makes the fulfilment of *promessas* possible, wherefore the end result, protection from calamities, appears to be the same as it was in Portugal. In addition, some magical benefit is anticipated from the presence of the sacred banner itself in one’s house”.

que resultam dessa atividade religiosa estão ligados não apenas à presença do Espírito, mas à personalidade carismática que o invoca. A “tomada”, como Willems designa o recebimento do Espírito Santo, e os seus sucessivos dons como a profecia, a glossolalia e a cura, podem ser ministrados apenas pelos verdadeiramente santificados e apartados das coisas do mundo. Mas o pentecostalismo de segunda onda, responsável por ampliar a oferta da cura divina, demonstra uma menor preocupação disciplinar. Tanto a IEQ, quanto a IBC e a IPDA surgiram a partir de lideranças carismáticas que centralizavam em suas pessoas a imagens de suas denominações. Com suas respectivas institucionalizações o poder carismático continuou coexistindo com a organização burocrática, fato que marca as grandes organizações pentecostais no Brasil atualmente.

A formação do carisma no pentecostalismo na figura de líderes dotados do “poder do Espírito” teria suas raízes no caudilhismo e no caciquismo latino-americano (WILLEMS, 1967b, p. 256). O caráter paternalista dessas sociedades herdado da tradição ibérica foi sendo reproduzido nas diversas instituições sociais, inclusive religiosas, confluindo em uma condição cultural assimétrica fruto da permanência da estrutura de valor de um sistema societário estatal. O pastor pentecostal, visto como um líder carismático, adquire seu status, conforme relatado acima, apenas pelo poder dado pelo Espírito Santo. A validação da sua autoridade⁷⁶, nesse caso, deve-se muito mais a uma condição subjetiva que Willems não deixa claro funcionar ou não como uma ideologia. Refiro-me aqui ao fato de que para o autor a posição privilegiada de pessoas das classes baixas dentro de suas denominações religiosas inverte, mas não interrompe, a divisão estratificada da sociedade envolvente, sem encerrar a condição de subalternidade que presenciam. Apesar de Willems negar a perspectiva de que a religião é um reflexo social, é perceptível em sua análise sobre o pentecostalismo a dimensão ideológica da cultura, dimensão já explorada por Bastide em suas análises sobre as religiões no Brasil. Talvez sua influência do culturalismo estadunidense o tenha conduzido a pormenorizar as relações de poder imersas nos significados culturais.

Urge uma consideração: o conceito de caudilhismo seria mais aplicável ao estudo da América Hispânica, pois refere-se a uma hierarquia política que surge nesses países após os processos de independência. Mas para Willems, caudilhismo, coronelismo e caciquismo são sinônimos, podendo ser aplicados para o entendimento do mesmo problema (WILLEMS, 1975, p. 103). O pentecostalismo para Willems é resultado de cismas de certos grupos dissidentes das Igrejas históricas, incluindo a Igreja Católica, tidas como autoritárias, resultado de uma rebelião

⁷⁶ Willems dedica um artigo exclusivamente a esse tema (Cf. WILLEMS, 1967b).

por autonomia por parte das classes populares que lutam contra a opressão caudilha na esfera religiosa (WILLEMS, 1967a, p. 114). Esse processo cismático do pentecostalismo que Willems reconhece como o *élan* vital da seita, busca constantemente recompor sua igualdade originária. Por outro lado, fica evidente, conforme esclarecido anteriormente, que a igualdade ideal-religiosa, dada pela comunidade de fé a partir de uma referência religiosa – todos são iguais perante Deus – não impede a formações de hierarquias internas dentro do pentecostalismo. Seria impossível fugir dessa raiz autoritária ibérica?

O surgimento de novas seitas pentecostais para Willems corresponderia a um ímpeto igualitário presente nas classes populares. Mas o cisma nessa condição encerraria sempre um ciclo de constante criação e rebelião, confluindo na miríade pentecostal que vemos hoje. Com o aparecimento de fortes líderes carismáticos dentro dessas igrejas, é possível relacionar a herança ibérica com o sucesso desses líderes, capazes ultimamente de erguer instituições sólidas a longo prazo. Conforme o autor afirma, referindo-se ao poder nas seitas pentecostais: “Sem dúvida, o episcopalismo, o caciquismo e a crença num dom sobrenatural especial constituem a poderosa trindade na qual as fontes de autoridade tradicionais e institucionais são combinadas com o carisma⁷⁷” (WILLEMS, 1967b, p. 256). Se observarmos as principais denominações pentecostais e “neopentecostais” ao longo da constituição desse campo religioso no Brasil, vemos que esse *élan* vital não foi capaz de anular a reificação a longo prazo do autoritarismo religioso. Autoritarismo entendido aqui em sua dimensão carismática mais do que em sua dimensão legalista.

A seita para Willems teria um outro objetivo latente que se liga a seu ímpeto cismático: evitar sua transformação em igreja. Para o autor, a distribuição democrática dos dons do Espírito Santo entre os leigos, principalmente o dom da profecia, possibilita um nivelamento entre o ministro e os fiéis, suprimindo uma distância política entre as partes. Sem anular a estratificação de status, o dom da profecia, por exemplo, pode ser usado por um leigo para exortar o ministro, que reconhece a mensagem dentro da ambientação simbólica em que é proferida (WILLEMS, 1967b, p. 257). Esse mecanismo, no entanto, é possível apenas em grupos menos verticalizados, em que a distância entre o ministro e os leigos é dirimida *a priori*.

⁷⁷ No original: “Doubtlessly, episcopalism, caciquismo, and belief in a special supernatural endowment constitute a powerful trinity in which traditional and institutional sources of authority are combined with carisma”.

2.5.7. Pentecostalismo e revolução da cultura

Observou-se anteriormente que o campo protestante foi estudado inicialmente por Willems somente de forma residual. Seus primeiros livros tratam do protestantismo apenas como um dos fatores presentes no fluxo contínuo de transformação da sociedade brasileira, dando pouca ou nenhuma atenção ao pentecostalismo. Somente nos anos de 1959 e 1960 que o autor realiza um trabalho de campo no Brasil e no Chile com a intenção específica de estudar o protestantismo e o pentecostalismo como causa e efeito das mudanças sócio culturais ocorridas nesses dois países. A religião deixa de ser mera coadjuvante em seus estudos, passando a ser o tema central de sua produção acadêmica nos anos subsequentes ao seu levantamento de dados. No entanto, seus estudos de religião dão continuidade aos seus estudos anteriores, aproveitando-os em suas análises, além de fornecerem um quadro mais amplo de comparação de dados.

O que marca a sua percepção sobre as manifestações protestantes e pentecostais a partir desse momento é a referência que o autor faz em diversos textos ao seu papel revolucionário dentro da sociedade brasileira; arguindo, ademais, que a função da religião na América Latina tem sido negligenciada no que se refere ao seu papel transformador da cultura (WILLEMS, 1966, p. 205). Soma-se a isso que, para o autor, as massas estariam em um estado latente de rebelião contra a ordem tradicional (WILLEMS, 1964, p. 103), tendo o pentecostalismo como pilar desse processo (WILLEMS, 1964, p. 106).

É preciso levar em consideração, destarte, que o ponto de vista do autor evidenciado em suas primeiras obras em que via o protestantismo como uma religiosidade potencialmente transformadora da cultura acompanha também seus textos subsequentes citados ao longo desta análise. Há sem dúvida uma continuidade em seus trabalhos, mostrando uma coerência intelectual e uma preocupação em testar continuamente suas hipóteses.

A parte desta digressão, cabe adiante discutir em que medida para Willems o pentecostalismo funciona também como uma religião contracultural. Para compreendermos o que o autor tem em mente quando afirma que o pentecostalismo é um agente revolucionário da cultura, é preciso nos remetermos ao seu aporte teórico estrutural-funcionalista. Para o autor essa manifestação religiosa é uma resposta funcional a uma sociedade em mudanças, que envolvida pela ameaça anômica busca sempre um ponto de equilíbrio existencial capaz de ordenar outra vez os indivíduos, já desarticulados da ordem e dos valores tradicionais com os quais até então coalesciam. Assim, essa reordenação ocorre diante de um processo aculturador, substituindo valores culturais através de uma lógica religiosa puritana. Tal substituição é bem visível no

pentecostalismo de primeira onda, mas dentro das correntes pentecostais iniciadas com o movimento de tendas e o sucessivo relaxamento puritano das congregações pentecostais urbanas, esse caráter revolucionário tem se arrefecido. A reorientação “para o mundo” diminui a revolta simbólica popular em relação às estruturas tradicionais. Já não é mais preciso uma negação radical da cultura como condição da graça divina.

Rolim, ao analisar como Willems percebe esse protesto simbólico do pentecostalismo, cita suas limitações, mostrando, por exemplo, que “a mobilidade vertical a que se refere o autor só se efetiva mediante critérios estabelecidos por alguns e não por todos os crentes.” (ROLIM, 1985, p. 124). A igualdade e a democracia não seriam estendidas a todos - como a proibição das posições eclesiais às mulheres e a posição assimétrica do pastor⁷⁸. O caráter subversivo do pentecostalismo seria, assim, uma atitude amenizada pela discriminação de gênero e pelas imposições hierárquicas dentro dos templos. Para Rolim, é preciso ver nas aspirações e na condição das classes populares a natureza do verdadeiro caráter subversivo do pentecostalismo.

Ao lado de toda apropriação cultural do pentecostalismo, essa subversão da ordem tradicional pode ser vista em termos dialéticos como parte de uma síntese religiosa na cultura. A acomodação do pentecostalismo de segunda onda ao mundo, principalmente da IBC e da IEQ corresponderia a uma síntese encontrada pelo pentecostalismo entre a inserção e a retirada do mundo (Cf. WILLEMS, 1967a, p. 220). A acomodação cultural que encerram é vista por Willems como uma adaptação cultural de uma crença transplantada que, cumprindo uma função específica, foi assimilada e transformada pela população autóctone.

Reafirma-se mais uma vez que seu referencial teórico permitiu analisar o pentecostalismo como uma via de mão dupla com a cultura, ao mesmo tempo assimilador e subversor. No entanto, sua perspectiva funcional deixa de considerar o papel do conflito religioso dentro do sistema societário e dentro do campo das religiões. A necessidade de equilíbrio não aceita conflitos, que devem ter, nessa ótica, uma resposta funcional urgente que evite sua potencialidade desintegradora. Também o papel da ideologia na organização da cultura não foi um assunto levado adiante por Willems em seus estudos sobre o pentecostalismo, tal como fez Bastide com as religiões afro-brasileiras, apesar de deixar latente que as heranças culturais latino-americanas, principalmente políticas, estão presentes nos arranjos recentes de sua composição religiosa.

Mas há um aspecto inovador nos estudos sobre o pentecostalismo e o protestantismo realizados por Willems. A consideração de que essas manifestações religiosas são causa e efeito das transformações sociais e culturais. Ao observar nessas crenças uma energia revolucionária,

⁷⁸ É preciso levar em conta que Rolim analisa apenas um artigo de Willems já citado supramente (WILLEMS, 1964), sem levar em conta seus outros estudos de religião em que trata do assunto em pauta.

ele se distancia da perspectiva reducionista da sociologia e da antropologia que tratam a religião como reflexo da cultura e da sociedade. Mais uma vez é visível sua heterogeneidade teórica e metodológica. No entanto, a academia buscou absorver posteriormente apenas seu lado estrutural-funcionalista, negligenciando essa “energia” do fenômeno religioso.

Os estudos de religião de Willems ajudaram a fundamentar diversas pesquisas sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil como, por exemplo, as pesquisas realizadas por Souza (1969) e Camargo (1973) que ficaram conhecidos pela proto-sistematização desses estudos. Ambos reproduzem a tese de Willems sobre o crescimento pentecostal, ligando o fenômeno ao contexto de desorganização social que estaria passando o Brasil. A leitura interessada de Willems leva os referidos autores a considerar apenas alguns aspectos de sua obra como o recrutamento urbano da clientela religiosa em ascensão e a função terapêutica e integradora do pentecostalismo. Camargo, no entanto, não dá muita atenção a um processo que Willems já havia percebido no que se refere a uma mudança de orientação religiosa que operaria no campo pentecostal e responsável por uma mudança de atitude dessa manifestação religiosa diante da sociedade: uma orientação para o mundo. Essa característica seria típica do pentecostalismo de segunda onda e explicaria as mudanças pelas quais o campo pentecostal estaria passando, como a abertura política e o arrefecimento puritano. Quando analisa o pentecostalismo, Camargo analisa o todo pelas partes, o campo pentecostal a partir das características do pentecostalismo de primeira onda. Há um tratamento homogêneo do problema que o impede de visualizar mudanças já reconhecíveis na data da publicação de sua obra em questão.

Apesar de Willems ser responsável por influenciar uma gama de pesquisadores que o sucedem nessa empresa, as críticas relativas às suas análises não demoram a surgir. Essas críticas marcam principalmente uma transição de paradigma nos estudos de religião no Brasil. A partir da década de 70, o paradigma da mudança social começa a ser substituído pela análise antropológica relativista nos estudos de religião no Brasil. Gross sugere que essa mudança analítica ocorre a partir do reconhecimento de que o paradigma sociológico era limitado para a compreensão de inúmeros aspectos do fenômeno religioso. Mas essa mudança foi possível porque “a hipostasiação das ciências sociais enquanto forma de acesso privilegiada à realidade já estava feita” (GROSS, 2012, p. 17). Um exemplo do espírito crítico desse momento é o texto de Fry e Howe (1975) que propõe uma compreensão do pentecostalismo e da umbanda a partir do ponto de vista culturalista. Rejeitam a proposição analítica de Willems, militando a favor de uma pesquisa dos significados envolventes na composição das redes sociais (FRY; HOWE, 1975, p. 83). Isso explicaria, defendem, o motivo que levaria à escolha, por parte do fiel, do pentecostalismo ou da umbanda, ponto que não teria sido elucidado nem por Willems, nem por

Camargo (FRY; HOWE, 1975, p. 76). Afirmam ainda que a filiação religiosa deve ser vista “como estratégia social e não como integração” (FRY; HOWE, 1975, p. 85). Essa perspectiva tem suas raízes no interacionismo simbólico e no culturalismo estadunidense, evidenciando a intenção relativista dos autores ao redirecionarem a compreensão do fenômeno religioso ao significado dos agentes, analisando suas biografias e suas redes de influência.

No entanto, a crítica mais aguçada a esse paradigma não parte dos relativistas culturais. O sociólogo Francisco Cartaxo Rolim, em 1985, analisa e critica em um estudo sobre o pentecostalismo no Brasil o ponto de vista de Willems, Camargo e Muniz no trato que fazem da relação entre pentecostalismo e mudança social. Dando especial atenção a Willems, mostrando uma exceção nos estudos de religião do Brasil, Rolim reconhece que ele percorre um caminho mais analítico que os outros dois pesquisadores (ROLIM, 1985, p. 120). O sociólogo, porém, contesta a tese de Willems sobre o papel do migrante no crescimento do pentecostalismo. Willems teria, ao seu entender, visto o migrante como um indivíduo desorientado na cidade, subcrevendo o pentecostalismo como um tipo de orientação existencial plausível (ROLIM, 1985, p. 121). Fry e Howe contestam também essa visão sobre o migrante. Para eles, os imigrantes necessariamente não sofrem choques culturais, pois seguiriam redes de parentesco em seus deslocamentos territoriais (FRY; HOWE, 1975, p. 85).

Mas a principal crítica de Rolim faz referência à relação entre o pentecostalismo e as classes pobres que, segundo ele, foi negligenciada pelos estudiosos desse campo, incluindo-se aí, certamente, Willems (ROLIM, 1985, p. 129). Rolim se atém, conforme fora dito em um ponto anterior desse capítulo, a apenas um texto de Willems: não há uma visão global de sua obra e do seu principal livro. Como consequência, sua crítica torna-se limitada por esse aspecto parcial. O reconhecimento de Willems como um funcionalista *stricto sensu* não coaduna com a heterogeneidade teórica do autor, apesar de ser bem visível em suas obras sobre o pentecostalismo as correlações funcionais que realiza.

Rolim, no entanto, pode ser visto como um pesquisador do seu tempo, preocupado com problemas que termina por compartilhar: o reconhecimento da singularidade das religiões populares. O paradigma da mudança social abre espaço para um paradigma que denomino, para não usar o termo relativista que acredito ser limitado a uma visão antropológica das religiões, de paradigma dialogal. Por diálogo, considero uma relação comunicativa, em seus diversos sentidos, das religiões entre si e entre todas as outras esferas sociais. Daí emergem as análises sincréticas, de afinidade e conflito do pentecostalismo com elementos díspares. Esse paradigma surge com diversas vestimentas teóricas, tanto relativistas quanto marxistas, como no caso de Rolim, e buscam sempre salientar a dimensão relacional do pentecostalismo, seja com outras

manifestações religiosas ou com o *ethos* das classes pobres. A produção intelectual entre as décadas de 50 e 60, na qual Willems está inserido, abre o caminho para essa perspectiva dialógica. No entanto, sua contribuição para os estudos de religião no Brasil não teve seu merecido reconhecimento, talvez pelo fato de seus estudos sobre o pentecostalismo não terem sido traduzidos para o português ou pela alcunha de funcionalista. Seria necessária uma visão mais sistemática da sua produção global para dizer até que ponto suas críticas são realmente válidas ou infundadas, bem como para perceber melhor sua contribuição para os estudos de religião no Brasil. Este capítulo, por suas limitações, realizou um esforço limitado nesse sentido, preocupando-se em mostrar uma visão mais fundamentada em seus principais estudos sobre o tema em evidência, sublinhando, assim, suas principais contribuições para o estudo da relação do pentecostalismo com a cultura brasileira do ponto de vista teórico e histórico.

2.6. Os poderes do Espírito como poderes sociais

Com essa frase de Willems sintetizo a proposta elucidativa desse capítulo. O espírito pentecostal passa a ter uma nova relação com a cultura. A difusão do pentecostalismo pós a década de 50 está intimamente ligado a esse fenômeno. A tomada do Espírito democratiza-se, negando a necessidade de uma ascese intramundana como condição de sua ação. Isso principia sua natureza universal e seu caráter substantivo em relação à cultura.

A análise do pentecostalismo de segunda onda permitiu visualizar as mudanças e os vetores que direcionaram o campo pentecostal até os dias atuais. Seu papel não foi somente realizar uma ponte entre o pentecostalismo de primeira onda, o pentecostalismo de terceira onda e o neopentecostalismo. Não há uma característica eclesial única dos grupos pentecostais que surgem nesse período, mas uma variedade de atitudes diante do mundo e, portanto, da cultura. Ademais, esses grupos novos aceleram a pluralidade interna do campo, juntando-se à AD à CCB. A primeira tem um grande dinamismo interno e maior tendência a mudanças e a segunda apresenta um caráter mais estático, é menos afeita a mudança. O pentecostalismo de segunda onda praticamente inaugura o trânsito religioso entre denominações pentecostais.

Ao ampliar sua mensagem religiosa às massas e não exigir um comportamento ascético do fiel, enfraquecendo sua fronteira com o mundo, o pentecostalismo de segunda onda mostra seu traço mais enfático: a remodelação da fronteira entre o sagrado e o profano. A mundaneidade diminui o caráter profano do mundo. Dentre os principais mecanismos que conduzem a esse fato são suas atitudes diante da cultura, tratadas aqui como típicas da “igreja de centro”,

tal como expõe Niebuhr. Essas atitudes sejam elas sinteticistas, dualistas ou conversionistas, carregam problemas teológicos diversos, dando a resposta para a relação Cristo e cultura como “tanto um quanto outro”. Salientei no início do capítulo que o espírito pentecostal dessa época coaduna com as atitudes dessa igreja de centro, variando, na perspectiva de Willems, entre o ascetismo puritano dos primeiros pentecostais e o mundanismo. Não há uma resposta única. Isso é típico da diversidade pentecostal desse momento e também típico do espírito dessa igreja de centro. O pentecostalismo abre o caminho para sua expressão universal, como Religião. Sua oferta taumatúrgica aproxima seu caráter como substância da cultura. O milagre representa a intervenção divina na cultura; é a esperança transformadora, interseção entre finitude e infinitude.

O caminho em direção à mundaneidade será continuado pelo pentecostalismo de terceira onda, que estabelece um diálogo direto com a cultura. As atitudes da igreja de centro continuam guiando o pentecostalismo que dará, doravante, uma resposta mais sinteticista que abre espaço para um diálogo difuso do pentecostalismo com elementos díspares da cultura.

.

3. PENTECOSTALISMO E DIÁLOGO COM A CULTURA

O espírito pentecostal que repousa e se expande na sociedade brasileira após a primeira metade do século XX marca um intenso pluralismo interno que torna o subcampo pentecostal cada vez mais complexo e menos monolítico. Esse espírito foi identificado no capítulo anterior como típico de uma igreja de centro, no sentido virtual do termo. A expansão midiática que caracteriza o pentecostalismo a partir desse período fortalece algum tipo de convergência mínima capaz de superar a lógica denominacional e atomizada das igrejas que terminam por fazer parte desse amálgama religioso e, ao mesmo tempo que mostra a dispersão do campo, expõe novas alianças e convergências até então estranhas a muitos crentes, pesquisadores e leigos. Tal é o contexto que marca o surgimento do pentecostalismo de terceira onda e o ponto de partida deste capítulo. Trata-se de procurar expor e analisar, em continuidade com o capítulo anterior, a atitude de diálogo que o pentecostalismo exerce com a cultura brasileira. Como uma empresa dessa natureza não pode pretender ter uma finalidade exaustiva uma vez que a complexidade do problema ultrapassa os limites analíticos, o esforço aqui realizado não tem a intenção de explorar todas as dimensões do fenômeno. Destarte, parte-se da seleção de alguns elementos da visão de mundo pentecostal desse “terceiro momento”, destacados segundo a importância da significação religiosa da cultura que ensejam, tratados doravante como atitude dialógica do pentecostalismo com a cultura. Considera-se que essa atitude tem sua visibilidade com a terceira onda do pentecostalismo brasileiro; na academia, a análise dessa atitude pelos pesquisadores converge historicamente com o surgimento desse tipo de pentecostalismo que tem seu auge com a Igreja Universal do Reino de Deus, objeto analítico de excelência de boa parte dos estudiosos da religião no Brasil após os anos 90. Essa atitude dialógica do pentecostalismo mostra a dinâmica do campo pentecostal no Brasil e nada contra a corrente, ao mesmo tempo que com ela dialoga, da secularização. Expõe, antes de tudo, a força da religiosidade dos brasileiros e a capacidade de recriação e de recepção de um campo em constante fermentação que se expande transnacionalmente na busca por novos espaços de influência.

3.1. O pentecostalismo de terceira onda

O pentecostalismo é, em sua origem, uma manifestação religiosa cristã. No entanto, a diáspora pentecostal conduziu o pentecostalismo a uma absorção de elementos de outras religiões tanto quanto de outras culturas. No Brasil, o pentecostalismo e o protestantismo encontraram de antemão um fundo religioso⁷⁹ cristão centrado na figura de Deus e do Diabo. Já havia uma mentalidade cristã formada na população brasileira. O pentecostalismo muda apenas direção do indivíduo na rota pela busca religiosa, mas não muda os elementos religiosos. Em outros termos, o pentecostalismo insere uma nova forma a um velho conteúdo. É este, ao menos, o consenso existente entre aqueles que aludem o sucesso do pentecostalismo a sua capacidade em assimilar e reinterpretar o quadro religioso brasileiro.

Ao lado disso, o pentecostalismo foge da lógica aristotélica ao impetrar uma leitura existencial da Bíblia. Se o pentecostalismo de primeira e segunda ondas encontram nos milagres de Jesus o fundamento da taumaturgia moderna, o pentecostalismo de terceira onda, pelo seu foco veterotestamentário, acredita que os milagres do Antigo Testamento são também a prova do poder de Deus. Dessa forma, a taumaturgia transcende os problemas individuais como as doenças e as dívidas. É a intervenção na história de um povo. Apropriar-se da promessa feita a Moisés da condução a uma terra que emana leite e mel⁸⁰ é o ponto de apoio da teologia da prosperidade. Os milagres, portanto, devem ser vistos também como uma cura na história, ideia perdida em todo o pentecostalismo anterior que se esqueceu que desfrutar dos bens dessa terra é uma promessa divina.

Seguindo certa direção histórica que acompanha este trabalho, mas não a limita, segue-se que a terceira onda pentecostal, para Freston, acompanha as transformações econômicas e sociais que acometeram o país na década de 80⁸¹. Ele desataca o aprofundamento da industrialização, o inchamento urbano, a ampliação do alcance dos meios de comunicação em massa, o crescimento da umbanda e a estagnação econômica como propulsor do surgimento desses novos grupos. O eixo principal dessa vaga pentecostal muda de São Paulo para o Rio de Janeiro, ci-

⁷⁹ Sanchis chama esse fundo religioso de “homogeneidade religiosa”, Droogers chama de “religiosidade mínima” e Bittencout Filho de “matriz religiosa brasileira”. Estas três abordagens serão retomadas na segunda parte do capítulo.

⁸⁰ Esta passagem faz referência à promessa feita por Deus à Moises de uma terra próspera ao final da passagem pelo deserto. Cf. Ex 3:7-12.

⁸¹ A respeito das novas manifestações religiosas que surgem nessa década, é interessante uma série de reportagens feita pela Folha de São Paulo em 1981 sobre a proliferação de seitas religiosas no país. A IURD é mencionada em sua primeira sessão como parte na “disputa pelo mercado dos desesperados”. Cf. Folha de São Paulo, 19/07/1981, p. 20.

dade marcada pelo populismo político e pela máfia do jogo (FREESTON, 1993, p. 95). As principais denominações representantes desse novo momento pentecostal seriam a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundada em 1977 e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 a partir de uma cisão com a IURD. Para fins de enquadramento na tipologia que ora utilizamos, optou-se por alocar também nessa vaga a Igreja Mundial do Poder de Deus (IPDA), erigida em 1998, haja vista sua atitude diante da cultura, em muito semelhante com suas denominações congêneres, seguindo o direcionamento inicial de que cada onda pentecostal acompanha uma atitude cultural do pentecostalismo, não podendo, portanto, ser reduzida apenas ao seu significado histórico. Ampliar-se-á doravante a tipologia de Freston com uma intenção puramente heurística, sem ensejar uma preocupação necessariamente crítica, com o fito de destacar as atitudes advindas com as ondas do pentecostalismo, visto aqui como atitudes diante da cultura. Essas atitudes transcendem o mero comportamento, demonstrando visões de mundo embutidas nas religiões. Essas visões de mundo são, destarte, visões religiosas da cultura. Ressalta-se mais uma vez que “mundo” é usado em sua expressão nativa como correlato do termo cultura.

Convém mencionar que a origem dos percussores das principais denominações do pentecostalismo de terceira onda é a Igreja de Nova Vida, cujo fundador, Walter Robert McAlister, conhecido no Brasil como Bispo Roberto, cria uma igreja menos legalista e mais alinhada ao carismatismo católico e ao pentecostalismo estadunidense, instituindo, aliás, o episcopalismo em sua organização hierárquica. Se podemos considerar o pentecostalismo de segunda onda um pentecostalismo transicional nos termos em que foi exposto no capítulo anterior, é notório ressaltar que a Igreja de Nova Vida, entre as principais denominações descritas anteriormente, é a que mais se aproxima do estilo pentecostal doravante contextualizado. Com forte influência da Igreja eletrônica estadunidense, McAlister será responsável por inaugurar um tipo de pentecostalismo mais alinhado aos propósitos de uma classe média urbana, menos ascético e com um tom moderno⁸².

Como traços que marcam o campo pentecostal a partir do seu ministério, sublinha-se sua liberalidade em torno dos costumes, fato que ajudará no arregimento da classe média em seus templos; a realização de campanhas financeiras com propósitos definidos e principalmente o uso midiático, tanto radiofônico quanto televisivo, quando McAlister, por exemplo, intercedia pelos seus telespectadores pedindo que colocassem as mãos na televisão enquanto ele colocava a dele câmera, orando assim pelos enfermos. Aliás, a cura divina foi uma das marcas do seu

⁸² Seu filho, Walter McAlister, contesta em uma biografia realizada sobre seu pai sua influência na formação das lideranças nessa primeira geração de pentecostais de terceira onda (Cf. MCALISTER, 2012, p. 28).

ministério, algo que não é novo no campo pentecostal, bem como os exorcismos, marca indelével do pentecostalismo de terceira onda. A Igreja Nova Vida nos dá um exemplo ideal dos limites das tipologias do pentecostalismo brasileiro. Sem dúvida essa denominação encontra traços tão díspares que torna complexa uma classificação adequada. Para os fins aqui propostos, optou-se por alocá-la como parte do pentecostalismo de segunda onda, com as devidas reservas. Sua importância está em inaugurar uma atitude diante da cultura que será de extrema importância para as denominações do pentecostalismo de terceira onda.

Freston em sua classificação não destaca a diferenciação básica desse tipo de pentecostalismo com o seu antecedente. Ademais, foca sua análise apenas na IURD, que seria a principal denominação representante desse grupo⁸³. Para os fins desse trabalho, trato como principal característica distintiva desse pentecostalismo a teologia da prosperidade e o papel ativo do diabo. Essas marcas, não necessariamente novas no pentecostalismo brasileiro, são importantes para a compreensão da relação que estabelecem com a cultura. A intensidade da presença dessas características varia em relação às denominações em evidência. A IURD é a que mais visivelmente expressa esses traços, sendo também uma denominação que deve ser estudada à parte, haja vista sua complexidade já bem documentada.

Mas ainda é preciso destacar outro problema classificatório: é justamente nesse momento que o modelo proposto por Freston encontra suas maiores dificuldades. Primeiro, porque não determina um critério distintivo entre o pentecostalismo de segunda onda e o de terceira; segundo, porque não há uma classificação nessa proposta de Freston para o pentecostalismo subsequente, chamado por pesquisadores de neopentecostalismo, de pós-pentecostalismo ou de traspentecostalismo. Reitera-se que este trabalho não propõe a realização uma crítica às classificações do pentecostalismo brasileiro, entendendo-se que um modelo classificatório deve ser, antes de tudo, explicativo e prático. Nesse sentido, há um reconhecimento da classificação por “ondas” como sendo funcional para o problema em debate, sem que sejam negligenciadas suas limitações heurísticas. Por isso decidiu-se incluir nesse espírito pentecostal de terceira vaga, não limitando-o apenas a uma época específica, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), que segue uma lógica bem parecida com a da IURD. Como a IURD é a denominação com maior visibilidade no contexto em tela, os exemplos tomados fazem referência, em sua maioria, à sua prática religiosa.

Diante do incremento numérico de denominações que compõem o objeto desse capítulo,

⁸³ Neste capítulo, seguindo a proposta de Bittencourt Filho (2003), a IURD será tratada como um tipo ideal desse tipo pentecostalismo, haja vista sua importância na disposição pentecostal, sua visibilidade e a quantidade de informação disponível de sua rotina religiosa.

uma descrição breve de cada uma será substituída por uma análise compreensiva e fenomenológica de suas visões de mundo e práticas que circunscrevem. Proponho que essa onda pentecostal pode ser interpretada como alinhada ao espírito de uma igreja de centro com sua visão de mundo sinteticista. Sua atitude face à cultura é antes de tudo dialógica, fenômeno que se inicia com o pentecostalismo de segunda onda. Há uma acomodação desse tipo de pentecostalismo ao mundo, bem como a assimilação de elementos da cultura do entorno dentro de sua prática religiosa. O diálogo ocorre tanto por absorção como por oposição, revelando uma coalescência dinâmica com a cultura.

3.2. O Deus da cultura

O ponto de partida deste ponto advém de uma questão teológica, ou seja, diz respeito ao conhecimento da figura de Deus na Bíblia. Essa questão não tem tido um trato relevante nos estudos sobre o pentecostalismo no Brasil, apesar de ser de grande importância para a compreensão da visão de mundo dos pentecostais. A forma como os pentecostais conhecem Deus, como o dimensionam, interpretam, caracterizam, está profundamente ligada à forma como o conhecem. Esse conhecimento de Deus tem raízes na leitura que os pentecostais realizam principalmente do Antigo Testamento (AT), bem como nos rituais que buscam reproduzir o “tempo dos patriarcas e dos grandes profetas”. Não se pretende com essa orientação, excluir a importância do Novo Testamento (NT) dentro da rotina desses pentecostais, mas girar a perspectiva interpretativa com o fito de aprofundar em que se fundamenta a visão de mundo que compartilham. A questão básica está em perceber o motivo pelo qual os pentecostais dão grande importância em seus cultos às passagens do AT. Ademais, fatos mais recentes têm mostrado que o pentecostalismo no Brasil tem apontado uma relação mais íntima com o judaísmo, como tem sido observado na IURD⁸⁴. Esse direcionamento judaico na verdade não é tão recente como se pensa. A IURD em sua prática teológica tem enfatizado as passagens do AT como exemplos do poder Deus, algo que podemos estender ao pentecostalismo como um todo, principalmente para entendermos o dogma criado em torno do dízimo. Tal fato se explica porque Deus no AT é o *Deus que faz*, o Deus da história que luta com e para o seu povo. Já no Novo Testamento Deus apenas *é* – Deus é identificado como ser, como o *logos*, e não como *fazer*. A distância entre ser e fazer situa o papel de Deus diante dos indivíduos e da sociedade. Um Deus ativo diante dos problemas e da dificuldade que tem um pacto com o povo escolhido, pacto esse afigurado como

⁸⁴ Refiro-me aqui à construção do Templo de Salomão – uma réplica do templo bíblico - no Bairro do Brás, na cidade de São Paulo, inaugurado em 2014.

obrigação retributiva a partir do sacrifício financeiro do fiel, como propõe a teologia da prosperidade, torna-se o principal personagem dessa manifestação religiosa. A forma judaica que tem se revestido a IURD em tempos recentes é apenas a epiderme de uma característica já arraigada.

A influência veterotestamentária desses pentecostais resume-se principalmente na confiança da ação de Deus na história, em analogia à narrativa bíblica. Há, claramente, uma dimensão política nessa ação referente ao contexto dessa narrativa, em que Deus, o Senhor dos exércitos, acompanha e ajuda seu povo na batalha contra os inimigos. A ideia de uma guerra contra o mal, pautada em um discurso contra as adversidades da vida e contra o diabo, extensivo, portanto, a todas as outras religiões, reproduz o papel interventor e político de Deus. Pontuo aqui que essa reorientação veterotestamentária é o principal alicerce teológico das denominações do pentecostalismo de terceira onda, resultando em uma visão religiosa da cultura subordinada ao poder de Deus. Nessa subordinação, Deus é ao mesmo tempo interventor e legitimador dos elementos constitutivos do mundo, cujos benefícios estão principalmente resguardados para aqueles que aceitaram os termos de sua aliança. Essa intervenção se dá, especificamente, com o agir de Deus na cultura.

No pentecostalismo de segunda onda a intervenção divina ocorre por meios dos milagres, principalmente com a cura divina. Neste caso, o foco neotestamentário fica mais evidente, já que os milagres de Jesus se tornam possíveis no tempo presente. A intervenção divina de Jesus é acionada em momentos pontuais como a cura instantânea ou na expulsão imediata dos demônios. Já a intervenção de Deus se dá na história; somente Deus pode mudar o rumo dos acontecimentos.

Portanto, esse direcionamento veterotestamentário do pentecostalismo de terceira onda não deve ser visto como residual na compreensão da visão de mundo desse tipo de pentecostalismo. Esse ponto de partida teológico, ligado a forma como se conhece Deus, ligado evidentemente a uma leitura e interpretação do Deus do AT, é crucial para um devido entendimento dos rituais e da visão de mundo impetrada nesses agentes religiosos.

Se observarmos, para realizar uma analogia histórica, conforme nos informa Gauchet, a gênese histórica do Deus judaico, percebemos que o povo de Israel, subjugado e reprimido por outros povos, passa a acreditar na figura de um Deus maior, mais forte e mais presente do qualquer outro:

Em função desta necessidade extremamente especial de dominar quem os domina e de assegurar sua identidade frente ao que ameaça dissolvê-los e unicamente em função dela, a utilização das virtualidades espirituais latentes no

seio da matriz despótica mudou os limites de sua expressão por toda parte⁸⁵ (GAUCHET, 2005, p. 133).

Para Gauchet, a criação de um Deus uno deve ser vista dentro de um contexto específico que era a situação de dominação imperial que viviam os israelitas. A tentativa de inversão dessa lógica de domínio é o que politicamente inspira a nova dinâmica com a transcendência. No entanto, este Deus uno, ao mesmo tempo distante e absoluto, torna-se um supremo ordenador que pode intervir a qualquer momento na história. Essa translação do uno, como diz Gauchet, conduz ao problema da aliança com esse Deus e, portanto, conduz a um problema ético. A ética torna-se interrogativa, pois a insondabilidade e a incapacidade de se manipular o totalmente outro conduzia a um nível de incerteza natural dessa translação religiosa.

Cabe frisar que nessa teogênese, o povo hebreu encontrava-se marginalizado socialmente, passando a afirmar-se como povo escolhido por um Deus superior e, assim, tornando-se um povo especial e diferenciado dos outros, já que eram protegidos pela entidade suprema. A mentalidade que o povo israelita passou a ter com essa nova acepção religiosa, permitiu uma resignação da situação histórica que vivenciavam, uma vez que Javé os havia escolhido como povo eleito, fazendo-os acreditar na superação das dificuldades dentro da própria história, quando o povo encontraria a terra prometida, próspera e abundante. Qualquer semelhança com os fiéis do pentecostalismo de terceira onda não é por acaso. A lógica religiosa é a mesma. O Reino de Deus pode existir na história, como é possível observar nos escritos de Edir Macedo. A crença em um Deus superior a todos os problemas e dificuldade e que caminha junto ao seu povo até uma vida de abundância é o mesmo Deus desse tipo de pentecostalismo. Um Deus que pode a qualquer momento agir no mundo e mudar os rumos da história. Esse mesmo Deus é capaz de conduzir o seu fiel nas suas batalhas nesse mundo, garantindo seu sucesso caso aceite sua aliança.

A metáfora do povo perseguido acompanha também - e podemos talvez considerar que faz parte da construção identitária dessa igreja – a prática pentecostal da IMPD. Como bem mostra Rodrigues (2014, p. 156-157):

A expressão perseguição desliza do discurso do apóstolo e encontra pouso na experiência mesma dos fiéis que, orientados por essa chave plástica, entendem a perseguição como evento que aponta o quão injustiçados são aqueles que têm a verdade. Portanto, como foram perseguidos e injustiçados os cristãos,

⁸⁵ No original: “En función de esta necesidad extremadamente especial de dominar a lo que os domina y de asegurar su identidad frente a lo que amenaza con disolverlos, y únicamente en función de ella, la utilización de las virtualidades espirituales latentes en el seno de la matriz despótica ha franqueado los límites en que su expresión se detuvo por doquier”.

como o foi o próprio Cristo, aqueles que seguem o apóstolo sofrerão as consequências de admitir esse vínculo. Em contrapartida, serão prósperos se firmes no propósito de seguirem os ensinamentos recebidos na igreja. Perseguição e bem-aventurança são, portanto, uma dupla chave analógica para interpretar tanto os infortúnios da vida quanto as acusações que enfrentam liderança e fiéis da Mundial.

Acrescentando essa passagem, saliento também que a lógica persecutória constitutiva da identidade da IMPD segue a lógica veterotestamentária acima exposta. A metáfora do povo perseguido antes de se referir à perseguição de Cristo, encontra sua força política nas linhas do AT, na formação e na trajetória do povo de Israel. É visível nos cultos pentecostais, principalmente do pentecostalismo de terceira onda, essa ênfase como mote de legitimação das práticas que ensinam. Isso não quer dizer que Jesus seja um elemento pormenorizado, mas que certamente não é suficiente para a compreensão de como essas igrejas procuram interpretar sua constituição e produzem uma visão de mundo.

Seguindo a análise de Rubem Alves acerca do protestantismo, vemos que a ideia de redenção da história encontra seu cerne no AT. Essa redenção era dada na forma de uma utopia, solapada posteriormente pelo pensamento grego que alimentou a ideia de salvação na eternidade e não na história (ALVES, 2005, p. 103). É o profeta quem alude a um futuro redentor, reconhecendo a sua impossibilidade presente e interpretando a intenção de Deus. No momento em que a redenção passa a transcender a história, não há mais a necessidade de um profeta. No pentecostalismo, ao contrário, os profetas de Deus, como muitas lideranças são conhecidas, afirmam que a redenção pode ocorrer na história. Sublinho: a redenção na história e não da história. A redenção que se profetiza está localizada no indivíduo que pode ser liberto, curado e próspero ainda em vida. Essa é a promessa feita a todos que aceitarem os termos dessa aliança. Em tese, é necessária essa apreensão da importância do AT na prática e no conhecimento religioso pentecostal para que possamos compreender sua visão de mundo e suas atitudes diante da cultura.

3.2.1. A reorientação para o mundo

“Creio que há um demônio chamado 'exu tradição', que penetra sorrateiramente, obrigando os membros da Igreja a atentarem tão somente para usos, costumes e normas eclesiais (...).”⁸⁶ Edir Macedo

⁸⁶ A diferenciação dentro do subcampo pentecostal foi um dos primeiros objetivos de Edir Macedo, o que pode ser considerado até mesmo um fato comum referente a busca de visibilidade de uma nova denominação. Em seu livro “A libertação da teologia”, os contornos dessa diferenciação podem ser bem visualizados. Buscando se distanciar tanto da herança protestante quanto da pentecostal em que está inserido, Macedo promove neste livro uma crítica ao intelectualismo religioso e principalmente à Teologia moderna que, segundo ele, o que “deveria ser o estudo de Deus, tem sido na realidade o estudo dos estudos de Deus, e o que não se pode evitar é que cada vez mais o homem

O enfraquecimento do caráter ascético do pentecostalismo de terceira onda é uma das marcas mais visíveis desse grupo denominacional. É o primeiro grupo pentecostal que não tem sua origem direta no pentecostalismo de primeira onda – com exceção também da IEQ, vindo, aliás, de denominações de raízes estrangeiras, como no caso de Edir Macedo e Romildo Soares que tiveram passagem pela Igreja Nova Vida, conforme mencionado anteriormente⁸⁷. É visível que esse enfraquecimento vem ocorrendo desde o pentecostalismo de segunda onda, quando não havia nenhuma exigência prévia do fiel para que pudesse participar dos encontros de cura divina nas tendas e nos ginásios. Essa falta de exigência permitiu um crescimento rápido tanto da IEQ quanto da IBC; está ligada em sua origem à AD, mas que se distancia dela em diversos aspectos, como no pragmatismo e no carismatismo populista do líder. A IPDA, tida como uma denominação de controle comportamental rígido, é uma exceção desse período. Sua prática, porém, está mais próxima do pentecostalismo de terceira onda do que de primeira. Distingue-se principalmente pelo foco na cura divina e pela figura centralizadora do seu líder. É ainda menos fragmentada que a AD, tendo uma estrutura centrípeta que converge em sua sede mundial em São Paulo, território sagrado que conduz a uma peregrinação pentecostal.

Trata-se aqui de observar essa reorientação para o mundo como uma forma de diálogo com a cultura. A fluidificação da fronteira entre o sagrado e o profano que acomete o pentecostalismo a partir de sua segunda onda, abre espaço para essa consideração elementar. Cumpre mencionar que a religião cumpre sua essência substantiva quando não se vê mais distanciada com o mundo. Tillich propôs essa averiguação do problema em sua teologia da cultura, mas sempre com vistas à insistente ameaça demoníaca de transformar a infinitude em finitude. O que se vê com o pentecostalismo de terceira onda é uma ressignificação do mundo e dos seus

vai criando 'ismos' e abstrações, desviando-se totalmente das bases bíblicas que revelam Deus. Desta maneira o 'Deus' dos cristãos não é mais o Deus da Bíblia, mas o 'Deus' dos teólogos dos concílios e das teses" (MACEDO, s/d). No capítulo intitulado "A verdadeira luta", Macedo expõe qual seria o objetivo da verdadeira igreja nos tempos atuais, ou seja, qual o principal objetivo da IURD: a pregação plena, alicerçada na ideia de expulsão dos demônios (MACEDO, s/d, p. 121). É preciso, de acordo com Macedo, partir para a ofensiva, não bastando apenas orar e ler a Bíblia, pois a guerra contra o mal já começou e os problemas se multiplicam. O esforço desse argumento conflui na ideia de que a IURD é uma igreja prática e eficiente, de resultados, capaz de suprir as verdadeiras necessidades do fiel, até então enganados pelas igrejas protestantes e pentecostais precedentes.

⁸⁷ Robert McAlister veio de uma Assembleia de Deus canadense que é bem distinta em seus traços das Assembleias de Deus brasileiras. Neste ponto é preciso ponderar a afirmação de Alencar (2012, p. 23) que a Assembleia de Deus forma a matriz pentecostal brasileira. A influência dessa matriz corresponde, a meu ver, a apenas um vetor do campo pentecostal no Brasil. Da mesma forma que essa matriz não é pura, pois absorve diversos elementos do pentecostalismo estadunidense. Sobre este ponto, salienta Velho: "Fenômenos como o desenvolvimento do pentecostalismo nas mais diversas regiões do mundo (inclusive no Brasil, não faz muito tempo considerado como o exemplo por excelência de uma cultura católica de vocação holística) não podem ser desqualificados simplesmente pressupondo-se absoluta capacidade de absorção e domesticação locais do que vem de "fora", sem resíduos". (VELHO, 1997, p. 141)

elementos, tratados como demoníacos pelo pentecostalismo de primeira onda. Não há uma barreira radical que separe a esfera religiosa da ordem transitória da cultura. Essa atitude, ligada à atitude cristã sinteticista, chamada aqui também de atitude dialógica, respalda-se na ideia de que a relação com o sagrado tem uma disponibilidade universal que depende apenas de uma atitude individual do fiel em exercer a sua fé. Visto a um primeiro momento, esse tipo de pentecostalismo pode parecer um tanto paradoxal dentro da tradição que se insere, mas visto do ponto de vista da lógica de sua prática, observa-se que insere uma relação criativa com o sagrado a partir de uma nova visão sobre a cultura.

Dizer que esse tipo de pentecostalismo tem uma abertura total para o mundo é uma metáfora. O que há, na verdade, é uma diminuição do seu caráter ascético. Não se aceita nessas igrejas, por exemplo, que o fiel tenha certos vícios, como de drogas, cigarro e bebida, e nem que pratique violência doméstica. Há, portanto, a conservação de um *ethos* de retidão moral, já reconhecido no pentecostalismo e no protestantismo. Exigências mínimas dessa natureza mostram, ademais, sua raiz protestante. Outras, como a pouca ênfase na leitura bíblica, o uso de símbolos mediadores e o misticismo mostram a distância que perfazem dessa origem. Não há como negar, porém, que o pentecostalismo de terceira onda consegue ampliar sua clientela a partir da falta sistemática de exigências comportamentais. Determinar condições prévias significa limitar a participação de potenciais seguidores e diminuir a participação da clientela religiosa mais ampla.

Há quem afirme que essa abertura para o mundo expressa nada menos do que uma redução mercadológica do fenômeno religioso. Alves (1988) chama esse tipo de pentecostalismo de “empresa de cura divina”, negando sua dimensão puramente religiosa. Observa nessa intenção supostamente sagrada uma manipulação consciente de lideranças religiosas com finalidades econômicas. É, na verdade, uma leitura parcial do problema, já que a manifestação do sagrado não pode ser vista apenas como causa de vantagens econômicas, mas também como manifestação integradora do indivíduo com o fundamento e com a dimensão de infinitude, como atitude suprema da cultura. Campos mostrou bem como a IURD representa uma forma de manifestação sagrada *sui generis* que não se insere como inferior em relação a outros tipos de pentecostalismos – o que seria uma leitura etnocêntrica e vulgar do campo pentecostal. Por outro lado, não podemos negar que há também essa intenção consciente por parte de um corpo de especialistas em obter lucro econômico com a oferta de bens sagrados. Mas aquilo que é vendido, ultrapassa os domínios do vendedor, ainda mais quando falamos de religião. Devemos ver no receptor da mensagem a verdadeira causa da busca por uma explicação religiosa da vida que transcende o simples domínio da vida material, colocando-

a sob o escrutínio da religião, esfera máxima de significação e atribuidora de significados.

As primeiras consequências teológicas dessa reorientação para o mundo se resumem em uma reorientação da soteriologia e da escatologia. Tudo isso está relacionado a uma reorientação temporal do pentecostalismo de terceira onda para o presente. O arrefecimento ascético toma como premissa que os resultados da fé não devem ser alcançados em um futuro imprevisível, mas no aqui e agora; “O Reino de Deus é aqui”, afirma Bispo Macedo (2011, p. 79). Conforme Freston menciona, diferente das Cebs que representam uma religião da mudança, a IURD representa uma religião dos resultados (FRESTON, 1993, p. 106). É enfática também a fala do Apóstolo Valdemiro no que concerne à eficácia da IMPD, como pode ser visto em seu *slogan* “A mão de Deus está aqui”, construído, segundo Bitun, a partir do seu foco na cura divina (BITUN, 2009, p. 63). Assim, para que as mudanças possam acontecer não é preciso que Jesus volte e mude a história, já que esta depende apenas de uma tomada de decisão individual. A salvação é na Terra. Salvar-se dos infortúnios da vida é a preocupação mais imediata que oprime os fiéis da IURD e determina a posse do melhor desta terra ainda em vida. Essa reorientação do tempo pode ser vista como consequências de dois fenômenos: 1) como resultado de uma ênfase veterotestamentária desse tipo de pentecostalismo; 2) como resultado da teologia da prosperidade.

3.2.2. A reorientação do tempo

Mas o que teria conduzido o pentecostalismo para esse redirecionamento temporal? Não há uma explicação única que coloque a resposta na intencionalidade dos especialistas religiosos ou na demanda dos fiéis. A atitude dialógica que demonstra com a cultura está diretamente condicionada com essa reorientação temporal. Ao abrir o horizonte profético para o presente, o mundo perde, em parte, como será visto, sua aura negativa, e as fronteiras entre o caminho largo e o estreito deixam de ser espaciais, como podemos ver no quadro dos dois caminhos⁸⁸.

Não podemos esquecer ainda que esse é apenas um tipo de pentecostalismo que coexiste com tantas outras formas de expressão pentecostal. Sabemos que a urgência escatológica dos primeiros pentecostais está ligada diretamente ao avivamento estadunidense do século XIX que

⁸⁸ Na história do protestantismo brasileiro, parcimonioso de expressões artísticas e contemplativas, uma figuração aparece como uma das poucas que tiveram algum impacto nessa manifestação religiosa: o quadro “Os dois caminhos”. Conhecido também como “O caminho largo e o caminho estreito”, esse quadro funcionou como um mapa alegórico que ilustrava dois caminhos possíveis a serem delineados pelo crente. Um levava para a salvação e outro para a perdição. Sabe-se que há uma referência bíblica para essa ilustração, que é seguramente um versículo do novo testamento em que Jesus versa sobre a porta larga e a porta estreita, caracterizando-as como dois caminhos a se escolher (Cf. Mt 7.13-14). Também há uma referência literária: a obra mundialmente conhecida de John Bunyan “O peregrino” inspirou objetivamente esse quadro.

propôs uma visão negativa do mundo. A biografia de Gunnar Vingren e Daniel Berg também contribuem para essa visão pessimista diante da cultura, bem como o contexto entre guerras. Tanto os missionários suecos quanto o italiano Luigi Francescon conheciam bem esse contexto. A IURD surge após um período de forte crescimento econômico e de sucessiva estagnação que acometeu o Brasil nos anos 70 e 80. A proposta de um tipo de pentecostalismo voltado para o presente apresenta-se como uma resposta existencial para seus seguidores, tal como o pré-milenarismo dos primeiros pentecostais. Sua recepção deve-se, antes, a um tipo de resposta que é capaz de produzir, mais ligada a sociedade capitalista, impulsionada pelo consumo. Obviamente que essa dimensão capitalista que termina por transversalizar a crença pentecostal não encerra seu significado existencial. A reorientação para o presente vem acompanhada de uma dimensão de infinitude que liga o ordinário ao extraordinário. A mera visão mercadológica em torno dessa modalidade pentecostal negligencia o seu significado como Religião justamente por questionar seu caráter sagrado e, portanto, de significação suprema. A hipótese que segue o desenvolvimento desse capítulo é que o pentecostalismo ao suprimir as fronteiras entre o sagrado e o profano, eliminando a fronteira demarcada em relação ao mundo, encerra por ligar a cultura a sua substância última, à religião. A vida no mundo torna-se, logo, uma vida religiosa. Aí está a potência sagrada desse tipo de pentecostalismo que encontra na cultura a verdadeira forma da sua dimensão suprema. A dualidade anterior com o mundo é substituída por uma dialética contra as ordens do mal, por uma luta constante do fiel contra o diabo.

Teria essa reorientação para o mundo uma semelhança com o pós-milenarismo protestante? No pós-milenarismo, firma-se a ideia de que Jesus voltaria após o estabelecimento do milênio. Está alinhado a uma visão revolucionária e otimista da cultura que conduziu ao surgimento do evangelho social. Segundo Mendonça, o pós-milenarismo foi uma das inspirações da empresa missionária americana nos princípios do século XIX. Afirma que “O Reino de Deus não seria um evento sobrenatural, mas um ápice glorioso da história, mediante os esforços da própria Igreja.”(MENDONÇA, 2008, p. 103). Seu contexto é bem diferente do contexto do pentecostalismo de terceira onda. Não podemos comparar ambos através do gradiente material/espiritual, uma vez que a vida material é submetida à significação religiosa. O que basicamente as distingue é, antes de tudo, uma hermenêutica bíblica do tempo presente que leva essas duas visões de mundo a conclusões distintas. O pós-milenarismo protestante volta-se principalmente para o objetivo salvífico e o pentecostalismo de terceira onda para uma vida feliz no presente - não podemos esquecer que a felicidade é o tônus ideológico do liberalismo e do capitalismo. Há em ambos uma orientação de futuro. No pós-milenarismo, no futuro está a vida

eterna e no pentecostalismo em tela está a vitória prometida ainda em vida contra as adversidades. O discurso salvífico da IURD é arrefecido a partir de sua concepção de história. Há uma diferença entre salvar-se e ser salvo. Na IURD, são os indivíduos que se salvam, através de uma atitude inicial de coragem de ir ao templo e lutar contra as ordens do mal e as adversidades da vida, recebendo a libertação ao se submeterem aos rituais coletivos. A salvação de Deus, portanto, está na possibilidade dada à salvação de si. Isso não quer dizer que não exista a noção de um Reino de Deus futuro e que Jesus voltará entre os fiéis da IURD, mas esses fenômenos são secundários diante das maravilhas que se pode presenciar na Terra⁸⁹.

O pentecostalismo de terceira onda, portanto, não pode ser tratado como uma forma de pós-milenarismo. A visão da cultura que enseja, apesar de entoar uma visão otimista sobre a vida secular, não prescreve esse otimismo como condição para o estabelecimento do Reino de Deus. O protestantismo pós-milenarista investiu na educação como mecanismo de transformação social, já o pentecostalismo tipologizado pela IURD, menos preocupado em uma doutrinação dessa natureza, investiu mais em mecanismos simbólicos de fidelidade institucional com vistas a uma superação dos problemas presentes. Mas em ambas as visões de mundo há uma percepção da cultura como lugar de superação do mal. No caso do protestantismo, o mal está ligado à falta de salvação, enquanto, por exemplo, na IURD o mal está ligado diretamente às ações do diabo.

3.2.3. O templo como espaço de reprodução do tempo mítico

O pentecostalismo surge como movimento e logo institucionaliza-se. Sua institucionalização permitiu sua reprodução no tempo, demandando, para tanto, a criação de doutrinas e dogmas, de cujos elementos depende o processo de institucionalização. Para Nieburh, essa fase de um movimento religioso representa a passagem da seita para denominação e posteriormente, em teoria, para igreja. Quando se torna igreja, a institucionalização completa seu fim, uma vez que os elementos necessários para se reproduzir no tempo encontram-se consolidados. Este é apenas o aspecto formal do templo como igreja ou como instituição. Mas o templo pentecostal não é apenas um arranjo burocrático, com sua rotina e corpo de especialistas atribuídos em

⁸⁹ A IURD tem um discurso oficial sobre a salvação em um pequeno livro sobre sua doutrina de autoria de Edir Macedo (Cf. MACEDO, 1998). Neste livro, há uma confissão de fé em pontos tradicionais do pentecostalismo, como a crença no batismo pelo Espírito Santo, no Batismo nas águas, na Salvação, e no exorcismo. É preciso salientar que o livro foi escrito após as denúncias de que a IURD não teria uma doutrina religiosa sistematizada, não sendo, portanto, uma religião legítima. É um discurso oficial que precisa ser comparado a sua prática. É interessante notar que nele não consta uma confissão escatológica, bem como seu delineamento.

reproduzir seus mecanismos sagrados, nele também se encontra o aspecto representativo e espetacular, como salienta Campos. Há uma série de rituais realizados pelos especialistas religiosos que dirigem a performance e controlam o andamento do culto. Na IURD, a partir de sua concepção centrípeta que chama todos ao templo, lugar dos milagres, vemos a reprodução do tempo mítico nos rituais propiciatórios. O templo, nessa ótica, permite que milagres passados possam ser realizados a partir de um esquema representativo dramático. Permite o instante eterno da cultura.

A ideia de templo sagrado como centro do mundo é tomada aqui de Eliade. Segundo o fenomenólogo, um espaço torna-se sagrado quando é capaz de repetir em seu centro a hierofania primordial, ensejando a ideia de que o templo é caracterizado por ser um espaço sagrado destacado do mundo profano em sua volta (ELIADE, 2010, p. 296). A ideia adjacente é que fora do templo a comunhão não se integra completamente ao cosmos. Isso ocorre porque os templos também são centros produtores de sacralidade que, além de produzir, criam a necessidade do sagrado através do esforço dos seus sacerdotes. Por isso, é comum em algumas igrejas pentecostais a existência de um receptáculo de pedidos de oração em suas entradas que ficam disponíveis para quem quiser expor, mesmo que anonimamente, seus problemas e angústias. Trata-se de uma forma de *input* que permite aos especialistas religiosos ter o conhecimento dos principais infortúnios que afligem a comunidade em que está inserida a igreja e, assim, direcionar com mais eficiência seus discursos.

Neste ponto seria oportuno destacar, à guisa de exemplo, o significado nominal das denominações pentecostais. O nome busca representar o caráter universal das igrejas, tal como vemos com a Igreja Universal do Reino de Deus e com a Igreja Mundial do Poder de Deus. As denominações também costumam ter uma sede mundial, sinônimo dado ao templo maior, ou uma catedral, no caso da IURD, que tem o nome de Catedral da Fé. A IPDA chama sua sede em São Paulo de Sede Mundial, contendo nas fachadas de todos os seus templos o seu endereço, remetendo sempre a um território sagrado e central ao qual todos outros templos estão ligados na forma de centros satélites⁹⁰.

O templo como centro do universo irrompe o tempo e o espaço sagrado na ordem transitória da cultura. Suas paredes delineiam o espaço e os seus ritos o tempo mítico. O templo como lugar de cura, exorcismo e libertação mostra sua face extraordinária que o separa dos

⁹⁰ A ideia de centros satélites diz respeito a lógica segmentária que converge na economia da produção do sagrado aos grandes centros produtores de sacralidade. Cada igreja satélite, dentro da lógica aqui pontuada, é capaz de representar o centro do mundo e de reproduzir o tempo mítico, sem, no entanto, suprimir os grandes centros que são as igrejas principais. São satélites por que estão em constante relação de dependência com esses grandes centros que as controlam.

espaços ordinários da vida mundana. Essa distância da vida ordinária se refere apenas, em tese, apenas ao aspecto simbólico do templo, pois os problemas ordinários da vida continuam ligados a dimensão de infinitude dentro da experiência religiosa, condensada pelo pentecostalismo de terceira onda. Nessa ótica, o templo é o lugar de reprodução dos fatos sagrados, como a providência divina no Antigo Testamento e os milagres de Jesus. Nos rituais da IURD, o uso de objetos já conhecidos em outras religiões, bem como suas práticas sincréticas, enseja um rompimento relativo com o mundo ou com a vida profana, como diria Eliade, mas, ao mesmo tempo, ressignifica seus elementos. Como já foi questionado, essa separação entre o sagrado e o profano não é suficiente para uma compreensão da vida religiosa pentecostal, uma vez que a vida sagrada está centrada no indivíduo e não apenas no espaço. É possível consagrar o espaço profano pela simples presença do sujeito religioso. O pentecostalismo de terceira onda tende a abolir cada vez mais essa fronteira, na medida que não reproduz um caráter contracultural radical e ascético.

Na Bíblia, aliás, encontramos diversos traços de sincretismo. A construção do templo de Salomão, por exemplo, foi baseada na arquitetura carnática e feito por artesãos e arquitetos carnáticos. No Novo Testamento, Mateus descreve uma atitude da astrologia pagã quando mostra como os magos encontraram Jesus. Paulo em 1 Coríntios 13, em seu famoso hino do amor, também mostra como a incursão sincrética fazia parte da prática cristã em seu tempo. Afirma Hollenweger que este era um dito popular na época do apóstolo. (HOLLENWEGER, 1997, p. 133). O sincretismo, nessa ótica, não infere necessariamente em uma profanação do sagrado. Na verdade, o sincretismo é fato inevitável no contato duradouro entre os povos que pode ser visto como um fenômeno natural. Como é plausível perceber, a apropriação de elementos sincréticos reflete como a religião e a cultura são dinâmicas e interdependentes. Niebuhr, por exemplo, quando analisa a atitude radical de negação do mundo dos primeiros cristãos, afirma que essa negação ocorre sempre a partir da cultura:

Como serão os demônios expulsos onde não se aceita que eles existem? Não há jeito de escaparmos da cultura aqui. A alternativa parece estar entre o esforço de reproduzir a cultura em que Jesus viveu, ou o de traduzir suas palavras na de outra ordem social. Além disto, o mandamento de amor ao próximo não pode ser obedecido, exceto em termos específicos que envolvem a compreensão cultural da natureza do próximo, e exceto em atos específicos dirigidos a ele, como um ser que tem um lugar na cultura, como membro da família ou da comunidade religiosa, como amigo ou inimigo nacional, como rico ou pobre. Em seu esforço de ser obediente a Cristo, o cristão radical reintroduz, portanto, ideias e regras da cultura não-cristã em duas áreas: no governo da comunidade cristã que se retirou, e na regulamentação do comportamento cristão com referência ao mundo que está fora (NIEBUHR, 1967, p. 97).

O templo pentecostal pode ser visto, nessa ótica, como um território sagrado em torno da cultura e não contra a cultura. Todos são convidados para levar seus problemas até o templo para que possam ser superados. Para que isso ocorra, devem ser antes reconhecidos, tal como nas situações de adorcismo e no reconhecimento das entidades de matriz africana. As questões relativas ao aqui e agora, como a necessidade financeira, a felicidade conjugal, os processos na justiça e as doenças são parte da cultura que também fazem parte da preocupação suprema da religião. Ir ao templo significa reconhecer que tais preocupações temporais dizem respeito a situais existenciais profundas que devem ter uma resposta sagrada. O evidente imediatismo desse tipo de pentecostalismo está ligado, nessa perspectiva, a uma preocupação suprema que ao mesmo tempo dialoga com a ordem temporal, sendo capaz de ligar o mundano a sua dimensão incondicional. O templo é o espaço *par excellence* destinado a esse fim.

As denominações pentecostais têm demonstrado ao longo de sua história, conforme já foi mencionado, a criação de templos que tomam um contorno supremo de centralidade diante dos templos satélites. A IPDA e a IURD recentemente com a inauguração do templo de Salomão servem como exemplos típicos de denominações que criaram territórios sagrados que funcionam como símbolo de unidade e de centralidade. Há provas para inferir que a CCB também tem um templo que funciona como espaço supremo da unidade entre o fundamento e o mundo terreno. Seu maior templo em São Paulo realiza a santa ceia anual considerada como a mais importante, atraindo fiéis de diversas partes do estado e do país. Como uma peregrinação, a ida a esses territórios sagrados é parte de uma busca pelos centros produtores de sacralidade. Estar nesse território demonstra quão importante é fazer parte desse ponto de encontro entre a terra e o céu, entre o divino e o humano.

Apesar de o templo ser um espaço importante na relação com o sagrado dentro do campo pentecostal, há diferenças marcantes em relação aos templos católicos. Nestes, há uma reocupação em se representar o sagrado de forma contemplativa. É bem visível essa intenção nos templos de inspiração góticas presentes na Europa em que o divino, por exemplo, pela sua plenitude e superioridade incontestável, não podia ser reificado em simples e resumidas imagens. Por isso que a representação é sempre agonística, plena de contornos, típicos desse modelo estético. Os templos protestantes, ao racionalizarem Deus, retiraram a contemplação dos espaços sagrados na intenção de eliminar todo e qualquer traço mágico na relação com o sagrado. Lutero, cabe lembrar, não gostava da ideia de igreja como templo, preferindo usar o termo comunidade, pois bem conhecia esse modelo de organização em sua vivência religiosa anterior.

Com os templos pentecostais há o retorno de elementos estéticos até então evitados em

sua matriz protestante. Essa característica é bem visível na IURD que coloca em seu altar o óleo unguido, candelabros, velas, água do rio Jordão, cruz de Davi e outros elementos díspares. A pintura e a poesia continuam sendo expressões estéticas de menor valor, não tendo representantes reconhecidos no meio pentecostal. A arquitetura dos templos, a grosso modo, é semelhante, sempre com um estilo simples e com poucas ornamentações externas. No caso da IURD, há uma construtora própria que planeja os templos, conservando, assim, uma homogeneidade estética que está ligada a sua identidade denominacional.

Observou-se, destarte, que o templo se apresenta como um espaço sagrado de suma importância para a relação do indivíduo com o transcendente. Mas presença no templo como condição para a relação com o sagrado é apenas uma constatação primária. Decorre-se daí uma questão secundária que diz respeito a formação de uma comunidade de crentes. Comunidade aqui entendida como uma relação orgânica, como uma *koinonia*, capaz de unir os fiéis a longo prazo em torno de laços fixos de comunhão religiosa. O caráter aberto ou fechado define o comportamento cultural da comunidade. No caso das denominações do pentecostalismo de terceira onda, consolida-se o tipo aberto em que o fiel não encontra sanções sistemáticas para a sua atuação no mundo. Alves e Monteiro já haviam pontuado na década de 70 que esse tipo de pentecostalismo não era capaz de aglutinar os indivíduos em torno de laços permanentes de comunhão, pois sua natureza era essencialmente utilitária. Não fazia sentido a *koinonia* em um espaço destinado a satisfação de necessidades pessoais e resolução de problemas difusos. Campos, em sua importante pesquisa sobre a IURD, provou que essa denominação é capaz de unir comunidade e mercado em sua prática religiosa. Ela é capaz de construir laços permanentes de comunhão, bem como laços precários e intermitentes, mantendo ao mesmo tempo uma lógica mercadológica. Seria difícil explicar seu sucesso sem esse recurso comunitário que se alia a sua lógica empresarial. Sem procurar estabelecer laços permanentes, não é possível administrar uma fidelidade exclusiva e inculcar uma doutrina, o que se torna um problema a longo prazo (CAMPOS, 1999 p. 126). O apelo dos especialistas religiosos contém, por causa disso, um discurso voltado para a necessidade do retorno ao templo para que o fiel possa se manter afastado do mal, compelindo-o a uma fidelidade institucional. Somente a presença no centro produtor de sacralidade pode superar a ameaça maligna que ronda a vida mundana.

A centralidade do templo na vida religiosa é, em tese, um fenômeno antigo no cristianismo. Na Idade Média, a Igreja como instituição já exercia o poder supremo por direito divino, exercendo de forma objetiva seu domínio. Era tipologicamente a instituição dominante que ditava por sua vez a cultura dominante. No primeiro capítulo, descreveu-se seus contornos sociológicos e os debates relativos a sua classificação.

Com a Reforma Protestante, a Igreja visível, de acordo com o pensamento de Lutero, não podia ser identificada com a Igreja verdadeira. Se por um lado aceitava a existência da instituição Igreja e da sua autoridade quando representava também o Estado, não a via por outro como condição para a salvação. O único poder da Igreja, entendida como corpo místico na Terra, deveria ser o espiritual. A esta percepção liga-se a dissolução da hierarquia eclesial em favor do sacerdócio universal. A igreja seria a comunhão dos crentes. Lutero propõe, portanto, o emprego de dois termos para designar essas duas realidades: a cristandade espiritual ou interior, que seria a Igreja essencial e a cristandade corpórea exterior, que seria forma física ou a Igreja como templo (STOHL, 2004, p. 169).

Preferindo usar o termo comunidade no lugar de igreja para se referir a um corpo de fiéis reunidos em um lugar, Lutero não deixa de perceber a necessidade de organizar essa comunidade em torno de algumas diretrizes. Para que seja possível organizar a sociedade de acordo com o espírito cristão, seria preciso a formação de uma assembleia constituída por pessoas competentes, basicamente membros da nobreza cristã (STOHL, 2004, p. 174). Ela não teria poder temporal, tendo apenas o propósito de servir espiritualmente. As assembleias seriam uma proto-estrutura local que anteciparia a criação de paróquias, que por sua vez confluiriam em uma comunidade. Na comunidade haveria uma comunhão fraternal e recíproca baseada no amor. Melancton compartilha dessa mesma ideia de Lutero. Apenas com Zwinglio é que vemos inicialmente com os reformadores uma mudança de ponto de vista em relação à Lutero no que diz respeito ao papel da igreja enquanto forma visível. Sua leitura teocrática da Bíblia o conduziu a defender a ideia da necessidade de um controle moral por parte da igreja, acarretando na criação de uma comunidade civil cristã em Zurique.

Como Lutero, Calvino defende a existência de dois tipos de igreja: a visível e a invisível. Esta seria responsável por conduzir à salvação e à comunhão com Deus e aquela seria um meio para se chegar a verdadeira Igreja, a invisível. A igreja visível seria possuidora de autoridade doutrinária e disciplinadora, sendo parte da verdadeira Igreja mesmo não possuindo todos seus elementos característicos. Podemos observar que essa ligação feita por Calvino é a que mais influencia a percepção em torno dos templos pentecostais hoje. Em seus últimos escritos, a igreja invisível é de tal maneira encarnada na igreja visível que a salvação não se torna possível sem a comunhão física do fiel no espaço sagrado. A igreja pode ser vista, nessa ótica, como instituição educativa, termo que toma de Melancton. A Igreja estaria fadada a partir daí a ser identificada como templo (STOHL, 2004, p. 209), característica que se reproduz até os dias atuais, principalmente no campo pentecostal.

No pensamento de Calvino podemos observar a importância da igreja como meio de

salvação. Podemos argumentar que o pentecostalismo é caudatário dessa perspectiva teológica, transformando o espaço sagrado como espaço representativo de Deus. Neste espaço, a verdadeira igreja estaria representada; igreja visível e invisível seriam uma só. Ao institucionalizar a comunidade de fiéis ligados pela fé, ou a igreja invisível, insere o papel doutrinário e disciplinador da igreja, vista como autoridade da fé. É bem verdade que o pentecostalismo de terceira onda abole o papel excludente e disciplinador da igreja, enfatizando apenas a autoridade litúrgica e o monopólio sacerdotal. A defesa da fé ocorre menos como uma defesa dogmática e mais como uma defesa de mediadora dos meios da graça, substituindo-se, logo, a ortodoxia pela ortopraxis (CAMPOS, 1999, p. 141). Também não há uma preocupação salvífica na IURD como em outras denominações pentecostais. Neste caso, o templo é o espaço de praticar a fé e receber as bênçãos, substituindo o celeste porvir por um abençoado presente (CAMPOS, 1999, p. 292).

O pentecostalismo por outro lado, conforme menciona Campos e Abumanssur (2004), não reduz o sagrado apenas à estrutura física do templo. O templo como espaço sagrado depende, antes de tudo, da presença da comunidade religiosa e da lógica da divisão do seu espaço. Há lugares no templo destinados a questões não religiosas, como cantinas, livrarias e outros espaços de interação seculares.

Os ramos pentecostais, (mas não só eles), vivem uma tensão entre duas lógicas quando a questão em foco é o lugar do culto. Uma tende a percebê-lo absolutamente dessacralizado, outra quer ver nesses locais um diferencial em relação a um espaço “profano”. Como as religiões em geral, o pentecostalismo contemporâneo, o da terceira onda para lembrar Freston, também é um conjunto de diferentes tradições que se encontram e refletem-se nas contradições da percepção dos lugares de culto (ABUMANSUR, 2004, p. 181).

Abumanssur segue seu argumento afirmando que o espaço sagrado na concepção protestante e pentecostal é mutável, cambiante e não fixo, distanciando-se da perspectiva de Eliade. Segundo sugere, os ritos não reportam à fundação do mundo, mas aos “atos libertadores de Deus na história dos seres humanos” (ABUMANSUR, 2004, p. 184). Na verdade, é possível relativizar esse argumento na medida que os rituais, principalmente no pentecostalismo de terceira onda, reproduzem em sua maioria os eventos veterotestamentários. É impossível compreender esse tipo de pentecostalismo sem esse acionamento bíblico.

Pela sua natureza comunitária, o sagrado estaria, do ponto de vista de Abumanssur, desterritorializado. É bem verdade que o crescente individualismo e uma religiosidade centrada no *self* são características inquestionáveis da vida religiosa moderna. A noção de espaço sagrado não pode ser confundida com espaço físico. O espaço sagrado é, antes de tudo, um espaço

simbólico, onde fatos extraordinários podem acontecer. A hierofania que ocorre nos templos pentecostais não decorrem apenas da presença do sagrado no indivíduo, nem tão somente no espaço. Decorre da união entre o indivíduo e o espaço sagrado. Espaço este que só se torna sagrado pelo significado simbólico dado pelos indivíduos que o integram.

A presença midiática da mensagem pentecostal tem transformado, sem dúvida, esse significado do espaço sagrado. No entanto, essa virtualidade não elimina sua força centrípeta, ocorrendo sempre um convite ao fiel para que compareça nos templos da respectiva denominação. Além do mais, é preciso considerar que boa parte das apresentações televisivas dos pentecostais, por exemplo, são filmados em seus templos religiosos. O Missionário R.R. Soares, por exemplo, é conhecido pelos seus cultos apresentados em meio televisivo. Assmann já havia percebido em 1986 que, distanciando-se dos outros pentecostais, R. R. Soares preferia a TV no lugar do rádio (ASSMANN, 1986, p. 95). Seus cultos atualmente tem um caráter mais sereno do que aqueles citados por Assmann na época em que pesquisou sobre sua performance midiática. Mas um outro fato é enfático nos programas da IIGD: o convite às concentrações de fé, que são reuniões em locais normalmente públicos que costumam ter a presença massiva de fiéis e principalmente a presença de uma liderança religiosa reconhecida, como o próprio missionário. Essas concentrações colocam o lugar do espaço sagrado dentro da perspectiva de Abumanssur que, conforme já foi dito, deve ser relativizada, pois o templo continua sendo um espaço central na lógica desse tipo de pentecostalismo. É preciso também remeter esse fato à lógica denominacional estadunidense que é herdada pelo protestantismo e pentecostalismo que aqui se instalou, bem como ao caráter mercadológico dessa dimensão centrípeta.

Em suma, o templo no pentecostalismo de terceira onda dimensiona-se como espaço central da cultura. Central, reitera-se, em seu significado simbólico. Resguarda um centro de produção do sagrado capaz de transformar a cultura. Sua força centrípeta resume essa intenção transformadora. Além de se apresentar como centralidade, dialoga sincreticamente com elementos da cultura que ganham a partir daí uma significação religiosa normalmente dramática. O templo, nesse sentido, enfatiza uma religião da cultura, uma preocupação suprema da ordem transitória que permite uma supervalorização de elementos ordinários. Dente eles, o dinheiro, importante símbolo do sistema capitalista. Estamos, portanto, diante de uma ambivalência: o templo é ao mesmo tempo lugar de superação dos problemas ordinários e espaço sagrado separado do mundo, espaço profano. Essa ambivalência é resolvida por meio de um processo dialético de luta contra o mal, não podendo, deste modo, ser interpretada como mera dualidade, como no pentecostalismo mais tradicional.

3.2.4. Teologia da prosperidade e intervenção divina na cultura

“A história de que são todos filhos de Deus é a maior mentira de todos os tempos. Tem sentido um filho de Deus viver na condição de mendigo? Não há como aceitar esse fato!” Edir Macedo

“É possível viver uma vida abundante quando se é fiel a Deus. Essa fidelidade exige reconhecimento, contentamento e correta aplicação dos bens recebidos de Deus.” R.R. Soares

A teologia da prosperidade (TP) tem sido identificada como a variável mais determinante desse tipo de pentecostalismo. Em termos classificatórios, Mariano a coloca como elemento distintivo desse grupo religioso. Sua lógica perpassa tanto o campo da religião quanto do mercado, devendo sua origem teológica principalmente ao seu caráter veterotestamentário.

Muito tem se discutido acerca da teologia da prosperidade tanto no meio acadêmico quanto na mídia, resultado da sua lógica religiosa e financeira. Aos olhos da academia, tem chamado a atenção dos pesquisadores a doação voluntária de bens e dinheiro por parte dos fiéis; por parte da mídia, as denúncias de charlatanismo avolumaram-se as últimas décadas, com manchetes sobre o apelo financeiro feito aos fiéis pelos pastores e suas tentativas de “enganação”. Não é de se admirar que a denominação mais mencionada neste processo tem sido a IURD, segmento pentecostal que revoluciona o campo religioso brasileiro.

Apesar dessas questões mais aparentes, a TP está relacionada a questões mais profundas que dizem respeito ao domínio próprio do sagrado. Parte-se do enfoque de que a TP faz parte de uma visão de mundo, uma visão da cultura, que insere uma interpretação alternativa à relação do indivíduo principalmente com a vida material, dando-lhe um significado simbólico que contrasta, ao mesmo tempo que se relaciona, com a lógica capitalista. Há uma via de mão dupla na TP com a linguagem dominante do capitalismo que está ligada, em termos gerais, à sua interpretação sagrada da realidade. A segurança financeira e as formas de absorver recursos foi determinante para a autonomia das denominações pentecostais e seu crescimento. Leonard já havia reconhecido o dízimo como uma prática necessária para a independência das igrejas protestantes independentes em processo de nacionalização face às igrejas estrangeiras (LEONARD, 2002 p. 285-287).

A TP está ligada a uma interpretação específica da Bíblia; conjuga-se, em tese, à lógica veterotestamentária dominante no pentecostalismo de terceira onda. A TP deve ser entendida, em termos teológicos, como parte de uma aliança do homem com Deus, que para selar a união com seu povo determina uma contrapartida de cada fiel. A partir dessa contrapartida, que é

principalmente a doação de bens e dinheiro, a aliança é selada e a soberania de Deus pode ser efetivada na vida daquele que passou a fazer parte da sua aliança. Mas antes de discutir a justificação bíblica da TP, é importante mencionar sua origem, já que não é uma visão de mundo inaugurada pelo pentecostalismo brasileiro, mas importada, tendo uma origem difusa, já que herda uma visão de mundo amalgamada a partir de diversas ideias teosóficas, holísticas e religiosas.

Campos afirma que a gênese da TP pode ser encontrada nos Estados Unidos a partir de um movimento de ideias que surgem no século XIX e que desembocam nos discursos dos pregadores televisivos nesse país na segunda metade do século XX. Segundo ele, “Todos esses movimentos trabalham o pressuposto de que as forças mentais e espirituais estão à disposição do homem para realizar curas e resolver problemas” (CAMPOS, 1999, p. 365). Soma-se a isso a influência da percepção, principalmente terapêutica, do controle da vida pela mente, ideia que desembocou na elaboração da confissão positiva ou pensamento positivo, doutrina de ideias que afirma que a confissão traz a posse. Todo esse caldeirão de pensamentos convencionou-se chamar de Nova Era. As implicações desse fenômeno para o campo pentecostal serão analisadas no capítulo seguinte, uma vez que sua complexidade exige um tratamento a parte.

Importa por hora destacar as explicações teológicas da TP, a fim de compreender a visão de mundo dos especialistas religiosos implicada na exegese que realizam em torno dessa questão. Toma-se mais uma vez a IURD como exemplo, já que tem sido a denominação mais expressiva em relação a essa prática. Objetiva-se, com esse ponto de partida, salientar a visão religiosa em torno da cultura que subjaz a TP.

A origem bíblica da TP é dada pela IURD como predominantemente veterotestamentária. Nos principais livros em que tratam do problema, pode-se ver o uso expressivo de citações do Antigo Testamento, ressaltando a hipótese mencionada anteriormente. A lógica da TP está ligada em linhas gerais à lógica da aliança de Deus com o povo de Israel. Há uma reprodução dessa aliança feita pela IURD, fenômeno que é principalmente expresso nos rituais propiciatórios dentro dos templos.

O Senhor prometeu a Moisés, representante dos filhos de Israel, que todos os locais onde seus pés pisassem seriam de propriedade dele. Na prática isso significava que os limites da conquista dos filhos de Israel dependiam deles mesmos. Quanto mais andassem, maiores seriam os termos de sua prosperidade (MACEDO, 2008, p. 26).

Deus não precisa de dízimos nem de ofertas. Porém, quando o fiel tira do bolso os primeiros dez por cento, ou seja, a primeira décima parte de toda a sua renda, e os deixa no altar de Deus, obviamente ele está admitindo a soberania

divina de forma prática e incontestável. O dízimo relaciona o fiel com o Altíssimo, a exemplo da experiência de Moisés quando se aproximou da sarça ardente. Naquela oportunidade, Deus o mandou tirar as sandálias dos pés porque o lugar que estava era terra santa (MACEDO, 2008, p. 28-29).

Muitos séculos antes de Moisés receber as Leis de Deus e os seus mandamentos, Abraão já honrava o Senhor pagando o dízimo. Quer dizer, a lei sobre o dízimo existia antes da criação de Israel. O segundo filho de Adão, Abel, já o pagava. A princípio, o dízimo é o elo entre a criatura e o Criador, entre os mundos físico e espiritual. É a expressão de fé materializada no Autor da Vida (MACEDO, 2008, p. 37)

(...) Quando a pessoa vive no território do diabo, Deus não tem como defendê-la. O Senhor só tem direito de livrar a pessoa quando ela, por livre e espontânea vontade, decide se transferir para o seu território! Só então o Senhor dos Exércitos entra em ação e a lira do devorador e da sua maldição. Mas, enquanto estiver na condição e ladrão, ou no território do devorador, terá seu futuro comprometido pela maldição (MACEDO, 2008, p. 60).

“Crer é muito mais do que acreditar”, afirma Edir Macedo (2008, p. 23). As passagens acima mostram como a TP está alicerçada em uma exegese bíblica que coloca o indivíduo como sócio de Deus, usando as palavras do Bispo Macedo. A teodiceia implícita é a da história de um povo eleito que a partir de um pacto com Deus foi compelido a ofertar e dizimar continuamente como símbolo da aliança com o criador, caso queira partilhar da sua proteção. Case aceite os termos do pacto, as promessas feitas por Deus aos patriarcas e profetas tornam-se coextensivas ao fiel. A principal parte do pacto diz respeito ao sacrifício da doação de bens materiais. A fé em si não basta se não for colocada em prática. Se os termos do pacto não forem aceitos, o indivíduo não permanece protegido por Deus, estando a mercê das artimanhas do Diabo.

É preciso trazer os dízimos e as ofertas ao altar do Senhor. O altar da IURD representa o altar do Antigo Testamento, principalmente do templo de Salomão. Essa analogia já foi comentada anteriormente. As doações a Deus, nessa ótica, devem ocorrer no templo. Até mesmo as doações virtuais e os depósitos bancários, formas de doação aceitas por muitas denominações, utilizam a metáfora do templo em sua prática: “Ajude a Igreja”. A doação para a obra de Deus, portanto, passa sempre pela doação a uma igreja. Ressalta-se que a identificação de igreja como templo se deve principalmente a Calvino, ensejando a uma interpretação da igreja como instituição por parte do pentecostalismo, ou seja, igreja e templo tornam-se sinônimos.

A força centrípeta desse tipo de pentecostalismo alinha-se também a outro aspecto: assegurar e motivar a doação financeira no templo, lugar em que há mais liberdade expressiva para a exigência de dízimos e ofertas dentro do espaço litúrgico. Fazer com que o fiel visite o templo, com que ele se torne um membro fiel, permite a igreja um controle e uma doação a

longo prazo de dinheiro. Obviamente que essa doação não é automática e passa pelo crivo dos doadores, mas amplia os limites da eficácia do discurso dos agentes sacerdotais.

Não podemos considerar que a teologia da prosperidade, uma designação muito mais acadêmica do que nativa aos membros das denominações pentecostais, é encontrada apenas no pentecostalismo de terceira onda, bem como o exorcismo e a cura divina. A prosperidade, a princípio, é um tema recorrente na Bíblia. A interpretação que conduziu grupos pentecostais a uma leitura pragmática do seu significado foi o que resultou na diferenciação do complexo de denominações do espectro pentecostal de terceira onda⁹¹. A prosperidade entendida como prosperidade material foi a leitura realizada pelos especialistas religiosos desse tipo de pentecostalismo, encontrando eco em uma população com problemas existenciais e materiais profundos – não podemos afirmar que a busca por esse tipo de explicação da realidade é motivada apenas pela procura de benefícios econômicos. Na verdade, os benefícios materiais são apenas prova de uma expressão maior: da soberania de Deus. Devemos admitir que no pentecostalismo de terceira onda o sagrado se manifesta de forma alternativa ao pentecostalismo tradicional, sem, no entanto, deixar de representar o fenômeno numinoso. A busca por satisfação material reveste-se de uma aura sagrada, o dinheiro perde seu significado profano, tornando-se uma forma de benção. A TP sintetiza em seu seio um dos maiores sacrifícios e talvez o mais difícil na sociedade capitalista moderna: a entrega financeira de forma voluntária à Igreja.

Neste ponto, trato como traço fundamental da visão de mundo embutida na TP a sua noção de sacrifício. Essa noção apresenta-se também como fundamental para a compreensão de sua teologia. Em sua máxima, A IURD afirma que Jesus foi o dízimo vivo entregue a Deus, sacrificado como a maior oferta que Deus poderia receber em nome da humanidade. Para honrar sua morte, é preciso que o fiel também realize sacrifícios, dizimando e ofertando para Deus. Este é o maior dos sacrifícios. Envolve, nessa ótica, doar aquilo que na cultura capitalista é o símbolo da felicidade, o dinheiro. Com esse sacrifício espera-se que Deus retribua o fiel com mais riquezas, já que Deus, após a realização desse ritual propiciatório, vê-se na obrigação de tal tarefa. Ou seja, o sacrifício exige não apenas a renúncia da lógica simbólica capitalista como também a reforça, dando-lhe um significado sagrado. Alia-se ainda a uma forma narcisística de subjetivação cultuada na segunda metade do século XX, marcada pela afirmação e pelo cuidado de si que toma corpo com o capitalismo globalizado (ESPERANDIO, 2006).

⁹¹ É comum que dentro da lógica do campo religioso algumas denominações neguem a crença na TP. O Apóstolo Valdemiro, por exemplo, não a assume formalmente, provavelmente por causa dessa disputa interna, mas tal mecanismo pode ser visualizado nas práticas da Mundial a partir das suas campanhas, conforme nos mostra Rodrigues (2014).

É preciso ressaltar que o diálogo com a cultura capitalista ocorre principalmente a partir do novo significado dado à prosperidade financeira e à causa da felicidade. A prosperidade pode ser vista como sinônimo de felicidade no sentido dados pelos fisiocratas e liberais do século XVIII, gênese da ideologia moderna do capitalismo. O dinheiro se torna, assim, a forma mundana disponível para abençoar o crente. No tempo de Moisés a forma encontrada por Deus para abençoar seu povo foi com o envio de mantimentos no deserto, já que a necessidade primordial era a alimentação. Na era moderna, o dinheiro, mediador universal, torna-se a solução dos problemas. Para Macedo (2004, p. 45):

O sacrifício inclui o ato de renunciar voluntariamente a alguma coisa, em troca de outra muito mais valiosa. É a menor distância entre o querer e o realizar e inclui a troca. Muitos que se dizem cristãos ou religiosos evitam falar desse assunto, mas a grande verdade é que na relação entre o ser humano e Deus está sempre presente o dar e o receber. Ele é o cumprimento da palavra profética de Deus para Adão.

Referindo-se ao sacrifício adâmico⁹², Macedo acrescenta que desde a queda todas as conquistas na vida devem ser resultado de algum sacrifício. Mas o sacrifício exige como seu maior requisito uma fé racional, ou seja, uma certeza de que mesmo diante das dificuldades, Deus fará o que prometeu. Desta forma, o fiel deve ter a certeza do que deseja e a convicção de que Deus receberá e retribuirá seu sacrifício. Quanto maior o sacrifício, maior a recompensa, de acordo com a lei natural expressa pela lógica da reciprocidade⁹³.

Somente o sacrifício conduz à vitória. O sacrifício simboliza, aliás, a luta contra o diabo. As duas opções da cultura estão postas nessa dualidade: a vida com Deus ou a vida com o diabo. Vencer o mal é se aproximar de Deus, e para vencer o mal é preciso colocar a fé em ação. Há, portanto, apenas duas formas de se viver que devem ser vistas como as duas únicas opções da vida no mundo. A TP está atrelada à mediação entre essas duas opções.

⁹² Cf. Gn 3:19a, “Com o suor do seu rosto você comerá o seu pão, até que volte à terra”.

⁹³ Podemos aplicar para o entendimento desse processo a teoria formulada por Mauss sobre a dádiva de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003). Sugestivo também aqui é a contribuição de Bourdieu para a compreensão desse fenômeno, afirmando que o que importa nesse processo é o tempo entre o dar e o receber, uma vez que o recalque promovido por esse processo conduziria a uma ilusão (*illusio*) do seu verdadeiro significado que é ao mesmo tempo reconhecido e negado. Reconhecido, pois a generosidade da troca é dado como uma virtude e é um ato consciente; desconhecido porque a reciprocidade representa uma dominação simbólica que institui obrigações que se incorporam simbolicamente nos indivíduos (Cf. BOURDIEU, 1996). No sacrifício financeiro da IURD, dar, contribuir, ou seja, sacrificar, conduz o fiel a uma expectativa e, portanto, se inscreve na ordem temporal. O ato de generosidade, na verdade, segue aqui o princípio da obrigação retributiva, em que Deus torna-se obrigado a devolver ao fiel sua justa medida. Apenas o que pode interromper a lógica natural desse processo é a falta de fé, principal dispositivo mediador dessa reciprocidade e, usando a teoria bourdiana, elemento dominante de controle das incertezas, uma vez que passa pelo crivo da instituição.

3.2.5. As opções para a cultura: a vida com Deus e a vida com o diabo

“Realmente, existem dois “mundos” aqui na terra. O de Deus e o do Diabo”

R. R. Soares

“O homem tem toda a liberdade para escolher entre servir a Deus e servir ao diabo”

Edir Macedo

“O diabo sugere, Deus orienta”.

Valdemiro Santiago

A partir da década de 70 o pentecostalismo com o surgimento da IURD passa a ter um intenso diálogo com as religiões de matriz africana e mediúnicas. Elementos dessas religiosidades passam a ser adaptados dentro de uma teologia própria que os resinificaram. Nos cultos de possessão demoníaca, o Diabo passa a ser a manifestação dos Orixás. Na batalha espiritual, Deus e Diabo, ou Deus e os Orixás, travam uma guerra simbólica perene. Por trás do exorcismo, o adorcismo é responsável por invocar o Diabo na performance ritual do culto. Tal demonização de outras religiões designa o que Sanchis (1994) chama de policentrismo do mal, em que todos os orixás, santos católicos e elementos de outras religiões convergem na figura do diabo.

Nunca a ideia do mal esteve tão presente no pentecostalismo brasileiro. Sabe-se que o diabo não é um personagem novo no imaginário religioso autóctone, estando presente desde a formação de nossa colônia através da população portuguesa e dos missionários católicos. No catolicismo medieval e ibérico, aquele que termina sendo reproduzido na colônia brasileira, o diabo já era tão presente quanto Jesus no imaginário popular. Na Bíblia, o diabo também é uma entidade presente em diversas passagens. Na leitura existencial do pentecostalismo, o diabo é uma realidade e deve ser expulso e evitado. No pentecostalismo de primeira onda a principal forma de se afugentar o diabo é por meio de uma ética puritana, uma vigilância comportamental constante. No pentecostalismo de terceira onda, a principal forma de se evitar o diabo é estando com Deus, colocando assim a fé em ação. Dizimar e ofertar, bem como se abster de uma vida leviana, herança protestante desse tipo de pentecostalismo, além de uma presença constante nos templos para os rituais de purificação também ajudam o fiel a se afugentar do mal.

A opção pelo caminho que o fiel deseja seguir depende apenas de si próprio. Se quiser trilhar o caminho com Deus é preciso ter, a princípio, a coragem inicial de ir ao templo. Esse é o primeiro passo para uma vida abençoada. O segundo é o sacrifício. Mas para que a fé possa produzir frutos é preciso crer sem duvidar. Se a promessa não foi cumprida por Deus é porque a fé não foi suficiente. Hollenweger mencionou a mesma explicação em relação às promessas

de cura feitas por evangelistas estadunidenses no pós-guerra. Se a pessoa não era curada é porque não acreditava que isso era possível (HOLLENWEGER, 1997, p. 229). A culpa, destarte, sempre decai sobre o indivíduo e nunca sobre a denominação. Depende do indivíduo, portanto, o seu destino e a sua vida no mundo.

Mas quem é o diabo? Como ele se manifesta na cultura? Dois livros no ajudam a entender quem representa o inimigo no pentecostalismo de terceira onda. São eles “Espiritismo, a magia do engano”, escrito por R. R. Soares em 1984 e “Orixás, Caboclos e Guias”, escrito por Edir Macedo em 1987. Antes, porém, Robert McAlister já havia escrito dois livros que antecipam os estudos sobre o “mal” no pentecostalismo brasileiro. No primeiro, “Mãe de Santo”, Roberto McAlister narra a história de uma baiana, Georgiana Aragão dos Santos Franco, em seu percurso religioso, inicialmente pelo candomblé e em seguida em sua conversão ao pentecostalismo. Ao que parece, o que motivou McAlister a escrever esse livro foi o esoterismo visto nas religiões de matriz africana por alguém que havia sido socializado em um meio cultural distinto, de herança europeia. Via nessas religiões uma forma supersticiosa de ver o mundo de influência diabólica. Buscando explicações possíveis para o sucesso dessas crenças, afirma que a escolha do povo brasileiro por essas religiões deveu-se principalmente pela ineficiência das igrejas católicas e evangélicas em satisfazer as necessidades do povo (McAlister, 1983, p. 13-14). O livro tem uma entonação didática que conduz o leitor ao conhecimento inicial da umbanda e do candomblé, explicando seus rituais e sua cosmologia. A lógica da argumentação segue um duplo recurso em que seus elementos são reconhecidos e apresentados para depois serem refutados como diabólicos e falsos. Esse jogo contraditório entre reconhecimento e negação é o que marca tanto os livros de McAlister, quanto o de Edir Macedo e do Romildo Soares. O segundo livro do Bispo Roberto sobre essa temática, “O dilema: libertação ou disciplina”, foi escrito em inglês e traduzido para o português em 1979. A justificativa para a escrita deste livro, que tem em seu capítulo inicial o título “Por que mais um livro a respeito de demônios?”, indica que McAlister estava preocupado em criar uma demonologia mais fundamentada na Bíblia e menos supersticiosa, diferentemente de seu livro anterior. “O dilema” gira em torno de uma didática sobre a possessão demoníaca e suas manifestações, indo além de uma análise da umbanda e do candomblé. Tudo indica que essa inclinação de McAlister em torno do diabo deve-se a sua leitura do livro de T.L. Osborn, “Curai enfermos, expulsai demônios”, conforme biografia feita poucos anos atrás pelo seu filho (McAlister, 2012, p. 73).

Em tese, todos esses autores supracitados sofrem grande influência desse livro. Sabe-se que foi um *best seller* traduzido para o português e escrito por um dos mais famosos representantes da Igreja eletrônica estadunidense. Neste livro, escrito nos moldes da confissão positiva,

o mal é tratado como uma realidade imediata que não pode ser negligenciada pelo crente. “Os demônios são personalidades verdadeiras”, afirma Osborn (2000, p. 187). Segundo o evangelista estadunidense, os demônios são espíritos que não tem corpos para habitar e que anseiam, por causa de sua natureza incorpórea, encontrar um corpo em que possam habitar e se expressar nesse mundo (OSBORN, 2000, p. 188). Sua missão é completar sua obra perversa através da mediação humana. Na hierarquia do mal, Osborn coloca Satanás como o rei dos demônios, sendo o representante mor do mal na terra. E para reiterar a realidade do demônio, cita diversos casos de sua manifestação que presenciou em seu ministério. Em suma, suas conclusões sobre as principais características do demônio são: 1) os demônios falam; 2) são inteligentes; 3) têm medo da palavra de Deus; 4) são resistentes; 5) podem pedir reforço, apossando-se sozinho ou juntos 6) sempre obedecem quem tem autoridade sobre eles; 6) provocam doenças. Sobre esta última característica, convém destacar sua lógica argumentativa:

Toda a doença tem uma vida – um germe que a provoca. Essa vida maligna do germe não veio de Deus, porque mata e destrói a vida humana. Ela é de Satanás. É esta vida maligna, ou espírito de enfermidade, que dá vida à doença, ao germe em desenvolvimento, assim como nosso espírito dá vida ao nosso corpo (OSBORN, 2000, p. 202).

Segundo Osborn, todas as coisas más vêm de Satanás. Mesmo um pequeno germe é uma vida satânica que se exprime como um espírito de enfermidade. Toda doença, portanto, é resultado de uma alma enferma. Essa é apenas uma das consequências da vida endemoniada que se soma a todas as outras expostas acima. A demonologia de Osborn foi responsável por influenciar uma geração de pentecostais que, apesar de já conhecerem a figura do diabo, passaram a dar um espaço maior para a sua manifestação, tratando com tamanha importância a ponto de se tornar o quarto elemento da teologia pentecostal, ao lado do Pai, do Filho e do Espírito Santo: “Convém que reconheçamos nossos inimigos, identificando-o bem, sabendo de seus métodos de guerrear e preparando-nos para expulsá-lo com fé e perícia” (OSBORN, 2000, p. 213).

Os demônios querem se expressar nesse mundo, diz-se, os demônios querem fazer parte da cultura. A manifestação dos demônios nas pessoas é a sua manifestação na cultura. Afirma Osborn, citando 2 Co 4. 4, “Satanás é o deus deste mundo” (OSBORN, 2000, p. 189). Ou seja, o mundo já estaria tomado pelas ordens do mal que procuram apenas corpos em que possam reificar seu domínio. A batalha é unicamente espiritual. Dessa forma, é possível apenas expulsar os demônios do corpo, mas não da cultura, dimensão permeada pelo mal desde o pecado original.

O livro de Osborn nos dá um substrato do problema que ora tratamos sobre a identidade

do diabo e a sua manifestação em nossa cultura – podemos retornar agora a essa indagação inicial. Percebemos que o diabo, como personificação do mal, apresenta-se como realidade, diferindo da perspectiva da teologia liberal protestante que via o diabo como mera metáfora ou abstração. Essa mudança pôde ser vista no Brasil desde o pentecostalismo de primeira onda que reproduz a cosmologia pentecostal estadunidense. O pentecostalismo de terceira onda salienta seu significado, dando mais espaços à sua manifestação em seus espaços de cultos e ministrações.

De autoria Edir Macedo, um dos maiores *best sellers* do gênero no Brasil, é sem dúvida “*Orixás, Caboclos e Guias*”. Este livro pode ser apresentado como uma demonologia que reconhece a realidade do mal, manifestado nas religiões de matriz africana e mediúnicas, e suas personificações, mostrando seus perigos e estratégias para enganar o povo de Deus. Nele, todo o mal é causado pelo diabo: “Doenças, miséria, desastres e todos os problemas que afligem o ser humano desde que este iniciou sua vida na Terra têm uma origem: o diabo” (MACEDO, 2001, p. 19). Atribuir todo o mal ao diabo coaduna com a proposta de Osborn. Mas Macedo, buscando dar uma realidade mais significativa ao diabo, mostra em seu livro como o mal está presente na cultura brasileira. Em suma, todas as religiões não cristãs, principalmente as de matriz africana, são manifestações diabólicas.

Os demônios existem e estão tão imbricados na cultura que, na ótica de Macedo, as formas dele se apoderar das pessoas são até mesmo não intencionais. Elas podem ocorrer por hereditariedade, pela participação direta ou indireta em centros espíritas, por despachos ou trabalhos feitos por outras pessoas, por maldade dos próprios demônios, por envolvimento com pessoas que praticam espiritismo, por se alimentarem de comidas sacrificadas a ídolos e por rejeitarem a Cristo. Apesar de não optar por muitas das vezes servir ao diabo, o indivíduo é sempre culpado pela sua possessão demoníaca, já que não escolheu a Deus. Não há meio termo nesta proposta maniqueísta e a responsabilidade é sempre individual.

Em todo o livro há o reconhecimento de que as entidades representadas em outras religiões existem. Só que todas são, na verdade, personificações dos demônios que por serem inteligentes, apoderam-se das formas disponíveis para realizar seus projetos perversos. Para conhecer o diabo e, portanto, para poder evitá-lo é preciso saber como funcionam as outras religiões. É preciso conhecer o inimigo para poder ganhar a guerra que é vencida apenas com a opção por Deus. Na verdade, a batalha espiritual nunca termina e nunca pode terminar, já que o cerne dessa teologia é justamente a luta contra o mal em sua amplitude. Mas aquele que faz a opção

por Deus, se seguir os passos básicos para uma vida liberta⁹⁴, pode ter uma vida livre de possessão demoníaca.

No livro de R. R. Soares, “Espiritismo, a magia do engano” encontramos também uma tentativa de demonologia tendo como base o campo religioso brasileiro. Seu texto é mais sistematizado do que o *best seller* de Edir Macedo. Por esse motivo, expõe um conhecimento dos elementos das religiões de matriz espírita e afro-brasileira, fazendo uma releitura demoníaca dos seus elementos constitutivos. No entanto, essas manifestações referidas são tratadas monoliticamente como espiritismo, algo típico do senso comum brasileiro. Ao longo do livro, as referências feitas ao espiritismo são coextensivas a todas as religiosidades de matriz africana e kardecista, bem como exotéricas e paracientíficas. Importa, doravante, descrever sua demonologia para nos limitarmos à compreensão do mal que enseja.

É usual que o diabo seja visto como uma realidade. Soares afirma, nesse ínterim, que o espiritismo compreende o diabo como uma figura da imaginação, o que para ele é obra do próprio diabo: “O diabo não é uma força, um símbolo, uma ilusão ou fruto de imaginações, conforme acreditam os espíritas. É um ser, com personalidade e caráter, que existe e atua no seio da humanidade” (SOARES, 1984, p. 80). Os demônios estão presentes em todas as manifestações espíritas que aceitam todo o tipo de pessoas, como viciados e prostitutas, sem exigir uma transformação de caráter. O diabo é inteligente, afirmação vista também em Osborn e Macedo. A sagacidade do diabo é o que permite vê-lo como um ser profundamente ativo e sorrateiro, capaz de criar um mundo ilusão que é dado como realidade pelos ímpios. À inteligência do diabo liga-se seu projeto destruidor. Sendo também chamado de devorador, conforme mencionado no livro de Malaquias; é também o responsável por toda a miséria humana: “Satanás é o grande devorador que aniquila o homem e o faz descer `as mais profundas camadas da decadência humana, tanto no aspecto moral, como material ou espiritual. Somente a fidelidade a Deus garante uma vida plena e abundante em todas as coisas” (SOARES, 1985, p. 96).

Soares também vê o diabo como “dono do mudo” e, portanto, como disposto na cultura como a opção oposta da vida com Deus. Para ele, o caminho largo é o caminho do diabo e o caminho estreito o caminho com Deus. Como de praxe, a saída é individual e depende apenas de uma tomada de decisão pessoal. O caminho largo é o mundo de ilusão criado pelo diabo a fim de conduzir os indivíduos à perdição. Neste está o espiritismo, designado por ele como a “magia do engano”.

⁹⁴ Esse passos são dez para Macedo: aceitar Jesus, participar das reuniões de libertação, ser batizado, buscar o batismo com o Espírito Santo, andar em santidade, ler a Bíblia diariamente, evitar más companhias, frequentar reuniões de membros, ser fiel nos dízimos e nas ofertas e orar sem cessar (Cf. MACEDO, 2001, pp. 116-121).

“Jamais brinque com o Espiritismo ou como os demônios” (SOARES, 1985, p. 121). Com esta frase Soares reafirma que as entidades espíritas existem, sendo, na verdade, demônios. O reconhecimento da realidade do mal é feito a partir do reconhecimento das outras religiões, dos seus elementos constitutivos. Este processo já foi observado como típico dessa onda pentecostal: reconhecimento e negação fazem parte da mesma totalidade religiosa. Podemos ver, portanto, que o mal se manifesta nos rituais espíritas travestidos com o nome de outras entidades. Esse diálogo estabelecido com as religiões de matriz africana e o espiritismo reitera a tese de que o diabo ganha espaço e reconhecimento na modernidade, fato que podemos exemplificar a partir da observação de que o diálogo negativo com o inimigo é sempre uma necessidade para a expressão identitária desses pentecostais. Essa proposição de raiz estruturalista⁹⁵ e maniqueísta pode ser bem aplicada para a explicação desse fenômeno. A identificação por oposição, ou seja, por relação, alinha-se com a ideia de uma guerra santa imposta pelo pentecostalismo de terceira onda.

Segundo a análise de Kolakowski, a ideia de realidade como ilusão nos conduz ao enigma metafísico do diabo: “se somente Deus é *ser* no sentido próprio da palavra; se o nosso ser é divino na medida em que realmente é, não deveríamos então considerar toda a realidade criada como uma grande ilusão, que é má justamente por não ser, e que não é justamente por ser má?” (KOLAKOWSKI, 1985, p. 11). Para o autor, a posição ambígua que se encontra o diabo no cristianismo não se resolve de forma simples. É possível acabar com o diabo que é Senhor deste mundo? Como lidar com o problema da finitude do ser, se o presente é demoníaco? Essa tensão é própria, como salienta Kolakowski, do problema ontológico criado em torno do diabo. Segundo ele, uma das saídas dessa ambiguidade criada pelo pensamento cristão foi a renúncia de si e a conseqüente negação do mundo, o que, ao nível dessa premissa, tornaria possível uma integração com a unidade do ser, com Deus.

Podemos ver também os traços dessa ambiguidade na interpretação feita sobre o papel do diabo na história. Além de ser príncipe deste mundo, ele teria sido responsável pelo movimento de toda a história da humanidade, marcada pela dificuldade e pelo sofrimento. O pecado original teria inaugurado a era diabólica em que o mal persistira sobre o bem na ordem temporal. O diabo também seria responsável pelo fim da história em sua representação como anticristo, momento em que ocorreria a batalha final, previamente já vencida por Deus.

Para o pentecostalismo de terceira onda e também para o pentecostalismo de uma forma

⁹⁵ Refiro-me aqui à identidade por oposição, esquema típico das análises estruturalistas com base na linguística de Saussure.

geral, o diabo é uma necessidade. Não apenas pela experiência antropológica do mal, mas também pela lógica sagrada que ensaja; qual seria o significado das maravilhas de Deus se não houvesse a fatalidade do mal? “É preciso conhecer o diabo, pois se se identifica o diabo com o inexplicável, o tornamos inofensivo”, afirma Hollenweger (1976, p. 374). Negligenciar o diabo e a sua realidade na cultura é retirar o seu papel de dono do mundo e, portanto, retirar o caráter maligno da realidade objetiva. Mas como é possível usufruir hedonicamente do mundo e ao mesmo tempo *ser*, no sentido exposto por Kolakowski?

O pentecostalismo de terceira onda afirma que a felicidade e a prosperidade material são bênçãos de Deus para serem usufruídas *hic et nunc*. Tem-se a partir daí uma abertura ao mundo que se distancia do caráter ascético do pentecostalismo tradicional. Para esses pentecostais, o caráter maligno do mundo não é capaz de alcançar os indivíduos que se submetem ao poder de Deus. Reconhecer a natureza maligna da realidade objetiva é, na verdade, a condição para que uma batalha seja anunciada. A vitória contra os demônios é o ponto de partida para uma vida feliz no mundo. Depende apenas do indivíduo a escolha de estar nos caminhos de Deus ou nos caminhos do diabo.

Conforme se observa, o diabo no pentecostalismo de terceira onda é um personagem determinante na visão de mundo dos seus representantes e seguidores. Das três imagens que foram criadas ao longo da história em torno do diabo, como descreve Kolakowski, a saber, a terrível, a grotesca e a trágica, a primeira sem dúvida é a que prevalece nesse espírito pentecostal. A imagem de terrível foi criada pelos católicos e protestantes que idealizaram o diabo como cruel e impiedoso (KOLAKOWSKI, 1985, p. 18). A exacerbação dessa imagem do diabo deve ser repensada a partir do papel que pode assumir atualmente em nossa sociedade. A sua realidade pode ser vista não apenas como uma tentativa de resgate de um elemento “sagrado” dentro do cristianismo, mas como parte de uma demanda por significação para os males do presente. A busca por uma significação suprema da vida perpassa sua criação e a busca por Deus é tão necessária quanto a busca pelo diabo. Nas prédicas dessa onda pentecostal anunciar as ações do diabo, reconhecê-lo dando um nome, afirmar sua eficácia, reconhecendo a prática de outras religiões, mesmo que negativamente, bem como o espaço que ganha no espetáculo dramático dos cultos, mostra o seu caráter especial como parte integrante da vida religiosa dos fiéis. Na IURD, por exemplo, os cultos de libertação realizados normalmente nas sextas-feiras são destinados basicamente à limpeza espiritual das ordens do mal. O diabo é tão importante neste dia quanto Jesus. Todos os presentes querem fazer parte da luta contra aqueles que são considerados os inimigos de Deus e que tem impedido a prosperidade do seu povo. Libertar-se do diabo é a

primeira condição para receber a cura física e a espiritual. Apenas quando a expulsão é consolidada, o que depende da coragem individual de ir ao templo, é que os indivíduos podem tomar posse da promessa, pois fizeram uma opção por Deus.

A vida com Deus no mundo é a opção feita por aqueles que decidiram se converter à sua palavra, participando assim do corpo de Cristo. Mas a vida com Deus tem algumas exigências. As principais são as participações nos cultos, a libertação dos vícios, os dízimos e as ofertas – o sacrifício financeiro. Cumprindo-se as exigências e mantendo-se a fé é possível afugentar o diabo da vida do fiel. Mas não é possível purificar a cultura, tomada pelo mal em sua natureza, sendo preciso constantemente zelo para que o diabo, sempre na espreita, não possa retornar. Disso depende a continuidade de uma vida abundante e próspera, ou seja, uma vida feliz e vitoriosa. A opção por Deus não é sempre segura. Assegurar essa opção é um exercício contínuo de fé e cumprimento das exigências postas por ele. A exigência central da doação material é vista como determinante para que Deus possa cumprir sua promessa. Aquele que não oferta e não dizima não está apenas roubando a Deus, mas também sendo contribuinte do diabo, pois o que não é dado à Deus é dado ao diabo.

O diálogo que o pentecostalismo de terceira onda estabelece com a cultura pode ser considerado como um tipo de atitude dessa modalidade de pentecostalismo em relação ao mundo. Essa atitude não é unívoca, uma vez que, pontuando-se como uma atitude sinteticista, encerra por equacionar uma relação de diálogo e de negação, esta reduzida em sua dimensão ascética. Observa-se que esse diálogo está condicionado à visão de mundo desses pentecostais que é caudatária da forma como conhecem e se apropriam do sagrado, ou seja, da leitura que fazem principalmente da Bíblia. Dessa forma, a interpretação dos especialistas religiosos encontra eco na situação existencial dos fiéis, principalmente das classes pobres, que encontram nessas igrejas um conteúdo sagrado que encaixa em suas expectativas de sentido. Neste capítulo, parte-se da hipótese de que essa modalidade de pentecostalismo inaugura uma atitude com a cultura, que preferimos chamar de dialógica, que ao abolir as fronteiras com o mundo, nos termos aqui expostos, não expressa um enfraquecimento da religião. Pelo contrário, pondera-se que a dissolução dessa fronteira representa a possibilidade do pentecostalismo em alcançar a vida ordinária, dando-lhe uma dimensão de profundidade e uma preocupação suprema. Não faz sentido, portanto, pensar o pentecostalismo de terceira onda como menos religioso do que as formas anteriores de pentecostalismo. Sua capacidade de dar uma explicação totalizante à cultura, sacralizando a vida no aqui e agora e se apropriando de elementos até então considerados mundanos, como o dinheiro, exprime a partir dessa atitude dialógica uma substancialização

da religião que supera a simples dualidade sagrado/profano. Se levarmos a cabo essa perspectiva, veremos que separar religião e cultura é uma forma equívoca de interpretar aquilo que se manifesta, do ponto de vista dos sujeitos religiosos, como algo único. A dimensão de profundidade está presente na vida cotidiana do fiel que vê não como um problema ou um entrave o “mundo”. Até mesmo para aqueles que veem o mundo de forma negativa, como os cristãos radicais, a religião não deixa de se apresentar como substância, apesar de sua fronteira com a ordem secular ser bem visível, pois a negação da cultura se dá sempre pela cultura. A visão de mundo dos cristãos radicais cria uma fronteira muito mais metafórica do que real, uma vez que a vida cultural é inevitável, selecionando assim alguns elementos e rejeitando outros.

O caminho que foi seguido até aqui, analisando a atitude de negação da cultura, a atitude sinteticista e a atitude dialógica, que é uma derivação da atitude sinteticista, mostra os caminhos possíveis que o pentecostalismo encontrou diante da cultura brasileira. Cultura, pondera-se, pode ser entendida aqui como mundo, uma categoria nativa dos sujeitos religiosos que expressa a percepção que tem da vida ordinária e transitória.

3.3. Aspectos teóricos do problema

Esta segunda parte do capítulo propõe realizar uma metanálise dos paradigmas teóricos utilizados na compreensão da modalidade religiosa em tela, seguindo o curso proposto na introdução deste trabalho. As propostas analíticas que buscaram compreender o fenômeno pentecostal a partir do que considero como paradigma dialógico, podem ser divididas basicamente em duas vertentes: a primeira, de vertente sócio-histórica, procurou relacionar o pentecostalismo com a cultura das classes populares, enfatizando a dimensão política da experiência religiosa. A segunda, de cunho mais culturalista, buscou relacionar o pentecostalismo com o substrato religioso presente na cultura brasileira, base religiosa e cultural sobre a qual o fenômeno pentecostal teria se erguido, tomando por empréstimo seus elementos constitutivos⁹⁶. A palavra central dessa perspectiva culturalista seria sincretismo. Derivam desse escopo as análises que buscaram compreender o pentecostalismo a partir do diálogo com um suposto “quadro religioso brasileiro”, base cultural-religiosa que perpassaria todas as religiões no Brasil. Pontua-se que

⁹⁶ Rubem Alves menciona que o estudo da religiosidade popular no Brasil passou por dois momentos: o primeiro identificava o popular com o exótico e estava alinhado ideologicamente ao desenvolvimentismo, já o segundo reconhecia a dimensão antropológica e política das classes subalternas como forma de resistência cultural de classe (C.f. ALVES, 1978, p. 136). Para os fins deste trabalho, considero apenas o segundo momento postulado acima, uma vez que o primeiro estava intimamente ligado ao estudo dos movimentos messiânicos.

estas duas interpretações convergem em relação a uma proposta que busca ver o pentecostalismo como uma manifestação religiosa relacional. Ele se relacionaria principalmente com a cultura de uma classe subalterna e com os elementos simbólicos disponíveis no prisma da religiosidade comum do brasileiro. As causas do sucesso da expansão pentecostal seriam, portanto, resultantes do sucesso desse diálogo.

Essas duas ordens explicativas não esgotam sobremaneira o fenômeno em questão. São antes um recorte analítico proposto direcionado para um problema específico, cuja intenção principal é expor, em linhas, gerais, sob quais premissas o paradigma dialógico foi fundamentado. Não há uma intenção de totalidade aqui, uma vez que tantas outras possibilidades analíticas poderiam ser também mencionadas pela sua contribuição na construção desse paradigma. Logo, dá-se maior ênfase aos estudos realizados após a década de 70, pois foram desenvolvidos concomitantemente ao surgimento e crescimento das denominações pentecostais de terceira onda.

Diante do exposto, podemos ver que as análises do fenômeno pentecostal a partir dessa década convergem historicamente com o surgimento dessa modalidade de pentecostalismo, embora não se restrinjam a ele. A perspectiva sócio-histórica, preocupada em descrever como a situação de classe estava atrelada a uma visão de mundo específica, embora vistas naturalmente como superestruturas, tem como objeto um amplo espectro de denominações pentecostais que encontraram eco nas classes pobres. Autores que condensam essa perspectiva não se prendem necessariamente a algum tipo de denominação, enfatizando, ademais, as pequenas e independentes igrejas que surgem a partir de cisões dos grupos populares. Com a perspectiva culturalista, cujo destaque damos a Pierre Sanchis, o foco passa a ser a experiência pentecostal iurdiana. As possibilidades sincréticas que resume em sua prática religiosa foram o cerne das interpretações culturalistas que exacerbaram sua identidade relacional.

Da perspectiva culturalista, como será analisado ao final dessa parte, vieram também análises essencialistas da “religiosidade brasileira”. A dar ênfase ao diálogo, como entendido aqui, conduziram essa perspectiva a uma máxima sintética, quando procuraram afirmar a existência de uma religiosidade mínima, uma matriz religiosa ou um *habitus* sincrético. Essas ideias totalizantes, a um primeiro momento paradoxais ao modelo relativista, propuseram a hipótese de uma identidade sagrada da cultura brasileira presente na sociedade, na cultura e na política. Seriam modelos mais prescritivos do que performativos, para invocar Sahllins (1987), dos quais não haveria a possibilidade de uma fuga consciente. Para os fins deste trabalho, será dado ênfase às análises essencialistas dentro da perspectiva culturalista com o fito de dar destaque a essa dimensão do problema, ainda não abordado com a devida atenção por especialistas desse campo

de estudos.

Ao lado desta breve introdução, cabe mais uma vez ponderar o que aqui se entende por diálogo. Em primeiro lugar, o termo não faz referência necessariamente a uma atitude ecumênica de diálogo entre as religiões. O seu sentido aqui utilizado se prende principalmente ao seu significado semântico: “duas lógicas”. Para fins heurísticos, amplia-se o termo para “várias lógicas”, com o objetivo de sublinhar o caráter relacional entre lógicas religiosas e culturais distintas. Considero as análises que buscaram compreender o pentecostalismo, principalmente entre as décadas de 70 e 90 como parte de um paradigma dialógico que se ciou em torno da relação do pentecostalismo com elementos culturais diversos. Este paradigma está alinhado com o surgimento do tipo de pentecostalismo estudado na primeira parte deste capítulo. Certamente, este não é o único prisma teórico a partir do qual intencionou-se compreender o pentecostalismo no contexto em evidência, sendo, para os fins desse estudo, aquele que mais se relaciona com a atitude pentecostal diante da cultura que esse capítulo toma como objeto de análise. Muitas dessas ideias também não são novas no estudo do campo religioso brasileiro e já haviam sido temas de estudos pelos analistas das décadas de 50 e 60, como podemos ver nas análises feitas por Emílio Willems, que havia se debruçado sobre a ideia do diálogo quando afirmou que o pentecostalismo é uma religião de classe e que absorve elementos da cultura brasileira em sua prática. O que há de novo é uma mudança de foco: das mudanças sociais para uma situação de classe e de criatividade simbólica.

3.3.1. O diálogo com a cultura popular

Primeiramente, é preciso ponderar que a noção de cultura popular apresenta uma ambiguidade semântica. Salientemos duas teses existentes sobre o termo, segundo nos informa Cuche (2002). A primeira seria a minimalista, que não reconhece a originalidade da cultura popular. Esta seria apenas uma derivação da cultura dominante, não tendo, portanto, características próprias, sendo, assim, uma cultura marginal. A segunda tese, chamada de maximalista por Cuche, sublinha a cultura popular como igual ou superior à cultura das elites. Não haveria uma assimetria qualitativa entre ambas as culturas, sendo, portanto, uma cultura autêntica. Ou seja, uma tese reconhece a cultura popular como residual e ilegítima, como mero reflexo de uma classe dominante que estigmatiza uma classe excluída dos benefícios materiais e simbólicos autênticos em disponibilidade. A tese minimalista vê a cultura popular como uma defesa e uma rebelião em relação às classes eruditas. Toda a prática cultural seria resultante de uma demarcação de

diferença, sempre em tensão, mas nunca independente e criativa. No polo oposto dessa perspectiva, a tese maximalista sublinha aquilo que a primeira tese procura negar: o caráter *sui generis* da cultura popular. Esta não se apresentaria apenas como residual ou como uma resposta política em relação à cultura dominante, tendo traços próprios e tão originais quanto a sua suposta derivante.

Cuche argumenta que ambas as teses são insuficientes para o trato do fenômeno, pois não são capazes de dar conta de sua realidade (CUCHE, 2002., p. 148). A cultura popular não seria necessariamente dependente e reativa, nem mesmo inteiramente independente e autônoma. Essa dicotomia significativa resume duas atitudes limites, ou dois polos puros do problema que não se apresentam como atitudes singulares ou únicas. As duas teses são englobadas pelo objeto e não o contrário. Sendo as classes populares preenchidas, na perspectiva de Cuche, basicamente por grupos subalternos, é possível caracterizar a cultura popular como uma cultura contestatória. No entanto, essa reatividade não eliminaria sua dimensão criativa e original. “É possível ser dominado e viver uma originalidade cultural”, afirma Cuche (2002, p. 152).

A originalidade das classes populares estaria principalmente em sua vida ordinária e cotidiana. Nesse espaço é que a verdadeira criatividade popular não encontraria suas limitações e as imposições dominantes responsáveis por sua marginalização. A cultura popular apresenta, assim, uma dimensão dialética que é capaz, esporadicamente, de pausar um processo conflitante e reativo para que a cultura possa se manifestar sem confrontação. Acrescenta-se, ainda, que “religião popular” não é um termo nativo, ou seja, os representantes dessa dimensão religiosa, o “povo”, não compartilha da consciência do pesquisador e do teórico da religião, não distinguindo, necessariamente, sua expressão sagrada das da “elite”. É preciso criticar o suposto pressuposto de singularidade que cerca o uso da palavra povo, conforme alerta Fernandes (1984, p. 3).

É nesse espírito que Ortiz (1980), aproximando-se em certa medida de Cuche, afirma que a cultura popular apresenta uma ambiguidade que deve ser vista não como contraditória, mas como constitutiva de sua dinâmica. Assim, reprodução e transformação, criatividade e resignação, devem ser auferidas como partes integrantes da cultura popular a partir de sua capacidade de ligar partes antagônicas e aparentemente excludentes da cultura. Para chegar a essa conclusão, Ortiz menciona o exemplo do Exu na umbanda, entidade de natureza ambígua que cristaliza em um só momento o bem e o mal, a vida e a morte (ORTIZ, 1980, p. 74). Para o autor, observando o seu ritual podemos chegar as seguintes conclusões: 1) nele a desordem se manifesta simbolicamente; 2) inclui-se em uma totalidade: a religião umbandista; 3) o ritual está inserido em uma relação de poder em que exus da quimbanda (Exu pagão) se manifestam

no espaço dominante da umbanda (espaço do Exu batizado); 4) o campo de subordinação dos exus não é homogêneo, mas fragmentado dentro da desordem (ORTIZ, 1980, p. 77). A partir dessa observação, Ortiz procura demonstrar que a desordem pode ser integrada ao universo da cultura popular se, necessariamente, significar uma situação de caos, uma vez que a desordem segue uma ordem lógica na totalidade social – a realidade travestida, como ocorre também no carnaval. Assim, suas conclusões acerca da cultura popular são as seguintes: 1) os fenômenos da cultura popular encerram um elemento de contestação; 2) insere-se em uma totalidade que as inclui e transcende: a sociedade global; 3) a relação entre as manifestações da cultura popular e a sociedade global se define como uma relação de poder; 4) o espaço popular é heterogêneo (ORTIZ, 1980, pp. 78-81).

Como podemos perceber, a visão em torno da cultura popular apresenta uma dimensão política latente. As classes populares tendem a ser vistas como classes políticas que buscam exercer sua autonomia dentro de um sistema assimétrico de estratificação, desigual por natureza, que aloca os grupos em posições distintas de acordo com o acesso a bens materiais e simbólicos dominantes. As classes dominantes seriam as classes eruditas que procuram manter sua dominação através da reprodução dos seus privilégios e vantagens, as quais buscam sempre monopolizar. Dentre os privilégios está a sua consagração pela Igreja, conforme apresentada na tipologia de Troeltsch. As classes dominantes seriam representadas e legitimadas pela religião erudita e letrada que mesmo englobando virtualmente as classes populares, limitaria seu acesso aos bens simbólicos disponíveis. Com essa limitação, restaria apenas a criatividade e os recursos próprios, frutos de uma resignação criativa, compelindo as classes populares ao uso do recurso mágico, já que a Igreja não é capaz, voluntariamente, de condensar a aspiração popular e dar respostas existenciais para a situação que encontram. O recurso das classes populares à magia, conduziu Bourdieu, estudando a princípio a Argélia em um momento de transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade capitalista, a lançar a ideia de uma *habitus* de classe com tendência mágico-religiosa, encontrado principalmente no subproletariado argelino que, desprovido de recursos materiais necessários para planejar seu futuro, encontrava na esperança mágica a única resposta possível para o fracasso social que estava fadado. É sobre este ponto que a parte seguinte procurará realizar um esboço na intenção de destacar a influência da teoria bourdiana para o estudo das classes populares no Brasil a partir da sua relação com o pentecostalismo. Trata-se de acionar uma perspectiva que ensejou uma percepção em torno da cultura popular e sua religiosidade que foi refletiva e absorvida por estudiosos dessa temática no Brasil.

Interlúdio: habitus, magia e contingência

Nesse tópico, o ponto de partida é a análise de Bourdieu sobre a relação do *habitus* das classes inferiores com as crenças religiosas e mágicas. Busca-se em seus primeiros estudos sobre a Argélia o mote inicial do problema, partindo do contexto em que o autor problematiza o impacto da entrada e da explosão do *ethos* capitalista em uma sociedade tradicional, com valores culturais bem distintos, ou seja: a entrada da lógica utilitária do mercado, ou o estilo de vida capitalista moderno. O que ocorre com o camponês argelino que se vê obrigado se lançar dentro desse novo contexto de vida, tendo que se resignar com a condição de subalternidade, sem ter condições de contornar o sistema? O mesmo camponês é compelido a participar da sociedade capitalista e abandonar compulsoriamente seu estilo de vida tradicional, cuja estrutura lhe conferia segurança:

Patrimônio objetivado de uma outra civilização, herança de experiências acumuladas, técnica de remuneração ou de comercialização, métodos de contabilidade, de cálculo, de organização, o sistema econômico importado pela colonização tem necessidade de um "cosmos" (como diz Weber) no qual os trabalhadores se veem jogados e cujas regras eles devem apreender para sobreviverem (BOURDIEU, 1979, p. 13).

O indivíduo que estava acostumado com uma ordem tradicional de mundo, um tempo cíclico e relações pessoalísticas, insere-se em um contexto inverso, ou seja, impessoal e moderno. Essa era a situação dos argelinos quando foram pesquisados por Bourdieu. Era possível perceber a situação ambígua em que se encontravam quando os resultados impositivos de uma de um contexto de colonização forçaram a substituição de um modo arraigado de vida. O capitalismo adentrou em uma sociedade tradicional, cujas características econômicas concentravam-se principalmente em torno da agricultura e do modo de vida camponês que se torna, quando imerso nesse novo universo simbólico e material, um subproletário.

A imagem que Bourdieu nos dá da Argélia nesse período – suas pesquisas foram realizadas entre 1958 e 1961 – é essencial para vermos a aplicação da sua teoria do *habitus* para explicar uma classe desprivilegiada e em transformação dentro de uma sociedade subdesenvolvida. Como estrutura estruturadora e estruturante, o *habitus* do camponês argelino, longe de transforma-se rapidamente conforme o sistema capitalista impunha, via-se diante de uma impossibilidade estrutural. Fora do contexto sobre o qual foi estruturado, esse mesmo *habitus*, já descontextualizado, estava diante de um entrave objetivo resultado de sua impossibilidade objetiva.

Para o subproletariado, a obtenção do mínimo de sobrevivência era a finalidade imposta

pela necessidade a uma classe explorada (BOURDIEU, 1979, p. 76). São forçados, portanto, a se adaptar ao *ethos* capitalista em que é possível perceber um conflito: de um lado o campo econômico que impõe para a sua participação o cálculo racional e a impessoalidade, e de outro a disposição mágica e pessoal do antigo camponês. E como afirma o próprio Bourdieu, a questão está na imposição objetiva do próprio sistema, que insere o trabalho como condição para a entrada em uma esfera que possibilite o cálculo e a projeção de futuro. O trabalho transforma-se em valor, sendo preciso exercer alguma atividade mesmo que seja para ter um lucro quase nulo como no caso do ambulante (BOURDIEU, 1979, p. 66). Para o autor, as expectativas dentro do contexto capitalista seriam condicionadas pelas condições de existência material; estando, portanto, associadas à classe. O patamar de segurança torna-se, então, ter um emprego permanente e uma renda regular – que traz garantias de futuro. O poder econômico é o poder de colocar a necessidade econômica dentro de uma previsibilidade. Este é o ponto central da tese de Bourdieu em seus estudos sobre a Argélia. O horizonte temporal estaria condicionado pelas condições materiais de existência dentro de um sistema seletivo, que é o sistema capitalista, que impõe as regras da previsibilidade. Para que o subproletário argelino pudesse ter o mínimo de segurança no futuro era preciso ter condições objetivas que pudessem garantir essa segurança, o que na maioria das vezes não ocorria. Eram escravos do presente e das necessidades imediatas, já que o ganho monetário irrisório era incompatível com as regras do sistema.

Essa classe de subproletariados que formam uma classe popular não estaria somente estigmatizada em relação à esfera econômica, mas também – e de modo específico – à esfera sexual, como em uma análise que o autor faz no artigo “O camponês e seu corpo”. Bourdieu analisa aqui o que ocorre com o mundo camponês – e de modo parecido em seus estudos sobre a Argélia – quando a cidade expande seus horizontes até o campo, trazendo suas concepções e transformando o contexto local. Neste caso, o autor demonstra o que passa a ocorrer nos bailes locais – espaços que oferecem uma ocasião privilegiada para se compreender a raiz das tensões e dos conflitos (BOURDIEU, 2006, p. 84), que é um lugar de choque de civilizações, onde o modo de vida da cidade irrompe na vida camponesa. O camponês sofre para adotar ritmos de dança modernos, deixando-o inibido, sofrendo uma violência simbólica. Inversamente, o gênero oposto, ou seja, as mulheres têm uma propensão de abertura para os ideais da cidade pelo fato que a cidade representa emancipação, é o lugar de novos produtos de técnicas para o conforto e de ideais de civilidade. Fica óbvio que esta propensão está relacionada pela dominação oculta dos homens sobre as mulheres, dominação esta que é dada como legítima apesar de ser arbitrária - por este fato que Bourdieu afirma que ela precisa ser reproduzida constantemente (BOURDIEU, 2009, p. 46).

O habitus do camponês, principalmente masculino, e sua condição não preenchem um modelo de expectativas das mulheres, deixando os homens fadado ao celibato e pondo em risco a própria continuidade da linhagem. É possível ver nesse estudo do autor como uma lógica dominante é capaz de invadir um sistema tradicional e sobrepor necessidades.

O problema em tese nessa digressão sobre Bourdieu diz respeito a ideia de que as disposições que um determinado campo entram em conflito com o sistema tradicional de disposições, explicitando duas questões: ou o indivíduo se adapta, ou fica condenado à resignação. Até que ponto seria possível uma mudança do *habitus*? Quais são seus limites? Bourdieu deixa talvez esta questão latente em sua sociologia da Argélia, afirmando que o cálculo e a perspectiva de futuro apenas são possíveis se o sistema der condições sólidas de previsibilidade ao indivíduo. Fadados ao fracasso, os camponeses argelinos, agora subproletariado, seria uma classe subalterna no sistema de produção e circulação do capital. Distante de uma estrutura tradicional que permitia a objetivação de um *habitus* transmitido por gerações passadas e pousados em uma estrutura social cuja objetivação de suas disposições encontravam entraves, era de se esperar que os indivíduos buscassem formas alternativas de dar senti a suas existências.

Como a possibilidade de cálculo futuro não era possível por causa da condição subalterna do indivíduo, o único futuro possível manifestava-se em utopias. É uma esperança mágica, como confirma Bourdieu quando diz que estes sujeitos ficam prontos para ouvir – por causa de sua condição – profecias escatológicas que os permitam encontrar um lugar na existência humana. Ao aderir a esta concepção metafísica de realidade, religiosa e alienadora, o subproletariado era colocado em uma condição de fuga da realidade que fortalecia a sua impossibilidade de contestação. Se, como ele afirma, o *habitus* em sua relação com o mundo confere sentido ao próprio, a tendência é a constante reprodução da condição de classe dominada, enquanto esta continuar encontrando lugar para o uso de suas disposições, as quais, de acordo com Bourdieu, revelam-se nas situações, visto que elas são relacionais. Podia-se perceber, assim, que o subproletariado da Argélia era, pela sua especificidade de classe, um grupo de inclinação ao aspecto “mágico” de vida, saída encontrada por causa das limitações objetivas impostas.

Para Bourdieu os subproletariados não formam uma força revolucionária. Suas aspirações, suas reivindicações e mesmo sua revolta se exprimem na lógica que o sistema lhes impõe (BOURDIEU, 2009, p. 92). Parafraçando o autor, é uma quase-sistematização afetiva em que o ressentimento e a revolta são manifestações do próprio sistema. Eles não têm consciência que é culpa do mesmo, imputando suas adversidades à insuficiência do seu ser e não às injustiças da ordem objetiva. “A alienação absoluta aniquila a consciência mesmo da alienação (BOURDIEU, 2009, p. 93)”. Neste sentido o *habitus* geria uma tendência ao cálculo ou à resignação,

fazendo com que essa classe, pela sua condição, transformasse necessidade em virtude – ápice da resignação dissimulada. Sublinha-se que o *habitus* é uma estrutura estruturada a partir das condições objetivas de existência e também uma estrutura estruturante capaz de dar sentido ao mundo. Resignar-se é aceitar tacitamente que não há saída; portanto, imaginar e sonhar são possibilidades orgânicas visto que são praticamente as únicas alternativas que o sistema objetivo lhes permite ter, e a solução mágica nada mais é do que resultado do próprio sistema que impõe essas duas opções como opostas e coexistentes nas diferentes classes.

A fuga da realidade pelo devaneio e pela utopia demonstra que esses sujeitos precisam encontrar um sentido para sua existência mesmo que seja ilusório. Se não era possível projetar suas expectativas dentro do campo do mercado, expectativas essas de apropriação material ou simbólica, de um futuro em que as urgências não sejam as preocupações principais por serem controladas pela garantia de um porvir certo, recorrer a explicações mágico-religiosas era, antes de tudo, uma necessidade sistêmica e existencial. É preciso ressaltar ainda que essa busca existencial ocorria dentro de um campo de lutas simbólicas em que as partes procuravam, cada uma a seu modo, satisfazer suas necessidades simbólicas e materiais no tempo e no espaço. Essa busca existencial das classes subalternas, vista como necessidade sistêmica, é o ponto de partida que se pretende seguir no tópico seguinte.

3.3.1.1. Os pentecostais “de baixo”

Carlos Rodrigues Brandão em seu livro “Os Deuses do Povo” condensa uma apropriação da teoria bourdiana no estudo do campo religioso brasileiro. Sua pesquisa é feita em uma cidade do interior de São Paulo, Itapira, cuja organização e dinâmica do campo religioso pode ser estendido, sem dúvida, a outros contextos. O que interessa, por hora, é a explicação do autor sobre a dinâmica do subcampo pentecostal e suas afinidades com as classes populares. Para Brandão, “estudando a religião estamos estudando a cultura popular” (BRANDÃO, 1986, p. 15). Seu objetivo é descrever como os subalternos criam os modos sociais de produção do sagrado. A atenção dada à religiosidade das classes populares explica-se pelo fato de nelas é possível ver uma criatividade distinta e original. Há para o autor uma relação de causa e efeito entre posição social e produção do sagrado.

Para compreender como sua análise busca relacionar classe social e pentecostalismo, ocupar-se-á de decompô-la em três questões pertinentes: as disputas no campo religioso, a subdivisão do pentecostalismo e as afinidades do pentecostalismo com a cultura das classes populares.

Sobre a primeira questão, Brandão nos dá um mapa religioso da cidade, onde as religiões se dividem basicamente entre as ordens erudita e popular. As disputas no campo ocorrem entre religiões diferentes e entre religiosidades de mesma natureza. Todos os grupos religiosos convergem no mesmo objetivo de expressar sua relação com o sagrado a partir da situação social que estão imersos. No entanto, o campo de forças estabelecido no campo religioso faz com que as classes eruditas das religiões procurem pelo monopólio sagrado a fim de reproduzir seus privilégios de classe. As religiões eruditas são dirigidas principalmente por especialistas religiosos que normalmente vêm de fora da cidade, com formação intelectual específica em seminários como no caso dos pastores presbiterianos e batistas. Os dirigentes dos grupos populares não teriam uma especialização regular por causa da sua posição de classe. Nas disputas desse campo a marca decisiva é a tentativa de exclusivismo pelos grupos, cada qual a seu modo defendendo uma posição e marcando uma diferença. A busca por distinção é a principal forma de se posicionar no espaço social e de legitimar a autonomia da prática imputada, fato que somente é possível quando a homogeneidade social é quebrada, ou seja, quando o catolicismo deixa de ser a religião oficial, e a diferenciação torna-se possível.

Para o estudo campo religioso de Itapira, Brandão usa a dicotomia seita-igreja da forma como foi usada pelo pensamento clássico e analisada no primeiro capítulo. A igreja seria a instituição das classes eruditas e as seitas das classes populares; a igreja tem como objetivo manter o monopólio do sagrado, excluindo da ministração dos sacramentos aqueles que não tem o status de sacerdote. Além disso, a igreja consagra a ordem objetiva da sociedade, aliando e consagrando as classes dominantes, fato diretamente ligado ao seu caráter erudito e formal. A seita nasce de dentro da igreja, a partir de um cisma divisório, como é comum no subcampo pentecostal. Essa divisão pode partir de dentro ou ser orquestrada por fora, quando normalmente o profeta, pensado como tipo sociológico, oferta uma nova modalidade de pertencimento religioso. Como já foi afirmado, a existência da seita e sua oferta simbólica alternativa somente é possível quando a diferenciação, mesmo que não aceita pelas partes do jogo, é dada como legítima. As seitas, nessa ótica, seriam consequência do processo moderno de autonomia e diferenciação das esferas sociais, desenvolvendo-se principalmente em sociedades democráticas, tal como foi o caso dos Estados Unidos estudado por Weber.

Como forma de preservar a autonomia, as classes populares tendem a se defender da tentativa de cooptação feita pelas classes dominantes. A diferenciação religiosa é fruto de um processo de tentativa de secularização e adequação ao sistema capitalista da religião. Brandão não deixa de mencionar a diferenciação do campo como um recurso alcançado pelas classes para manter, conservar e exercer as disposições dos grupos. Como as classes dominantes são as

que tem capital cultural suficiente para impor as regras do jogo, a diferenciação das classes populares pode ser vista como uma autopreservação dos valores de classe, neste caso de menor capital cultural. Assim, todas as religiões populares em Itapira, em especial o pentecostalismo, buscavam preservar uma identidade própria dos grupos que as integravam, cujas práticas eram rejeitadas pelas religiões eruditas.

O campo religioso segue a lógica de todo campo social, no sentido bourdiano, sendo antes de tudo um espaço relacional; suas partes estão correlacionadas, tensionadas, buscam sempre manter algum tipo necessário de diferenciação. As relações de poder determinam, porém, a assimetria do campo, quando as religiões dominantes, ou quando a igreja, busca assegurar seu domínio legítimo dos bens de salvação. Brandão descreve intensamente as disputas internas dentro do próprio subcampo pentecostal, mostrando como as denominações pentecostais tradicionais reprovavam as “seitas” menores pelo despreparo de seus líderes e pelas suas práticas duvidosas. No campo católico, situação bem mais conhecida podia ser visivelmente percebida. A igreja católica, por englobar virtualmente todas as práticas ditas católicas, sejam populares ou curandeiras, anunciava *a priori* seu monopólio restrito ao absorver toda a diferença do campo dentro do seu espaço de práticas possíveis. As “seitas” pentecostais, mesmo reconhecendo a desaprovação das igrejas pentecostais tradicionais, viam os católicos como aliados no campo religioso: eram todos “irmãos”. A produção da alteridade no campo religioso de Itapira seguia a lógica inimigo/aliado, variando em intensidade de acordo com a lógica simbólica de cada grupo. Ressalta-se que a diferenciação não era apenas produzida por essa lógica, mas também pela condição de classe. A esse propósito, Brandão sublinha que estudando a religião das classes populares é possível visualizar as principais aspirações dessas classes, pois a correspondência entre classe e religião pode ser vista como uma relação orgânica. Em Itapira, as classes populares produziam uma relação com o sagrado tendo como referências o mundo material e simbólico que as circunscreviam. Essa relação devia ser, antes de tudo, de uma relação com o sagrado existencialmente significativa, uma resposta transcendental a uma situação histórica e imediata, e por isso orgânica. É possível ver uma dimensão ideológica nessa proposição. A produção do sagrado pelas classes populares perfazia uma situação política de busca por autonomia no campo religioso:

No fim das contas, as pequenas escaramuças, guerrilhas e tratados entre os homens de Deus de Itapira ajudam a compreender que, se existe uma lógica que dirija as transformações do seu mundo, as suas regras não são rígidas e a história faz ali, de cada caso, um caso. Ao longo deles, a religião garante a autonomia relativa de um setor próprio, mas pelo menos em um dos seus efeitos ela repete uma mesma oposição fundamental da sociedade de classes. Este

mundo, simbolicamente obediente à ideia de que os homens repetem na prática a vontade dos deuses, obedece na verdade a um duplo recorte de estilo secular, à medida que se constitui e se transforma (BRANDÃO, 1986, p. 88).

Brandão completa sua argumentação afirmando que o primeiro recorte compreende uma ótica confessional e de senso comum, motivado por interesses ditos como unicamente religiosos. O segundo, mais latente e menos consciente por parte dos agentes religiosos, diz respeito a um processo político de emancipação entre as classes, que ele considera um processo profano, já que transcende a questão puramente sagrada. Apesar desse duplo recorte, fica evidente que na análise de Brandão o campo religioso de Itapira reflete questões sociais e políticas que recebem a vestimenta religiosa em seu simbolismo conflitante. Por outro lado, seria correto afirmar que as questões sagradas em Itapira recebem uma vestimenta política? O que mais pesaria nas motivações sociais, a religião ou a posição de classe? A perspectiva bourdiana ao colocar em xeque as dicotomias clássicas do pensamento social, lançou a ideia da dinâmica fundamental da noção de campo. Os elementos e os grupos em disputa em um campo qualquer estariam em profunda relação com outros elementos, sem os quais não poderiam ter forma e conteúdo próprios. Não seria possível ter uma organização religiosa própria se não houvesse uma situação de classe desigual e se não houvesse uma religião dominante. Brandão compartilha dessa percepção ao insistir na dinâmica e na complexidade do campo religioso de Itapira.

Ao lado da existência de um campo religioso dinâmico que envolve todas as religiões de Itapira, há também disputas internas dentro de subcampos específicos, como é o caso do subcampo pentecostal e protestante. Cabe uma elucidação da aplicação da sua taxonomia.

Nesse subcampo, as denominações do protestantismo histórico existentes na cidade de Itapira, a saber A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Batista seriam as principais representantes do eruditismo religioso dessa vertente religiosa. As pentecostais mais antigas, ou tradicionais, como a Assembleia de Deus e a Congregação do Brasil, são nomeadas por ele de grupos de mediação (BRANDÃO, 1986, p. 121), pois seriam marcadas pelo meio termo entre o erudito e o popular. As seitas pentecostais, ou as igrejas pentecostais de barracão, ou igrejas pentecostais “de baixo”, região da cidade que mais concentra os marginalizados e os proletários, ou o pentecostalismo popular seriam um segundo tipo de pentecostalismo. Por fim, as agências de cura divina, termo cunhado por Duglas Monteiro para estudar os grupos pentecostais aliados à lógica do mercado religioso, seriam o terceiro tipo de pentecostalismo. Nesta classificação, Brandão salienta que as seitas pentecostais seriam o grupo com mais afinidade com as classes populares. “As unidades verdadeiramente populares entre os evangélicos são as pequenas seitas

de tamanho mínimo e âmbito regional” (BRANDÃO, 1986, p. 110). Complementa Brandão se referindo ao pentecostalismo popular:

No interior da área evangélica, eles estão em posição de algum modo equivalente à dos católicos populares, com a diferença básica de que não estão submetidos à jurisdição legal de uma só igreja dominante de mesma confissão. Mas, tal como os camponeses rezadores de viola, eles são a fração subalterna, marginal e culturalmente iletrada de um espaço religioso que vai de grandes unidades e de suas confrarias de comando local e de patrulha da ortodoxia. Finalmente, dirigem-se a sujeitos convertidos ou a converter, situados na ponta de baixo das classes subalternas. Portanto, esses agentes religiosos autoconstituídos e semialfabetizados, que falam para grupos provisórios de seguidores, inventam fórmulas de pregação que seguem no estilo os rezadores católicos, com as diferenças culturais do seu próprio ramo religioso (BRANDÃO, 1986, pp. 217-218).

Duas questões básicas estão inseridas nessa citação. A primeira diz respeito à heterogeneidade das classes populares; o pentecostalismo popular representaria a parte mais baixa desse estrato. Segundo, o pentecostalismo popular seria uma alternativa na cidade para os adeptos do catolicismo camponês, que convertidos às pequenas seitas pentecostais poderiam manter seus laços de solidariedade e sua economia com o sagrado, doravante em ameaça de fragmentação por causa o *ethos* urbano. A diferença central desse tipo de pentecostalismo que o difere dos de mediação e das agências de cura divina é justamente sua sintonia com a parte mais marginalizada das classes populares, composta por subproletários fadados ao fracasso material e excluídos dos privilégios do capitalismo. Semelhante aos camponeses argelinos estudados por Bourdieu, os fiéis pobres adeptos do pentecostalismo em Itapira estavam desprovidos de condição objetiva para uma efetiva participação na lógica dominante do sistema capitalista. Restava apenas a resignação, o conhecimento inconsciente da situação de dominado, mecanismo mais eficiente de uma situação de domínio, quando as classes subalternas veem como natural a situação a disposição assimétrica da qual fazem parte, negligenciando ou esquecendo seu caráter arbitrário. A partir daí, resta transformar a necessidade em virtude.

Brandão em sua tese deixa evidente que o pentecostalismo tem afinidades eletivas com as classes populares. O pentecostalismo corresponderia, assim, a dois propósitos: seria um ato político de classe e uma busca por reprodução do *habitus* de classe. O primeiro propósito, já mencionado, está relacionado à segmentação do campo, quando grupos populares buscam se diferenciar das religiões eruditas. O ato de rompimento substancia um ato político de classe. A metáfora religiosa para Brandão é uma forma alternativa de significação de um processo político de disputas entre os grupos dominantes e dominados, algo diretamente ligado à lógica de todo campo religioso diversificado e complexo dentro de um sistema desigual de classes:

Eu defendo aqui que a reconquista de espaços populares de religião, feita com o trabalho de sujeitos subalternos, proclamada com as acusações dos dominantes, é um ato político de classe, quer ela resulte no sistema comunitário do catolicismo popular, nas agências autônomas de clientela de possessão, ou nas pequenas seitas-párias dos pentecostais. As instituições religiosas populares são a defesa religiosa da classe e de suas comunidades de vida, de tal sorte que, tal como acontece em outros setores, o *popular* na religião é o sistema popular de serviços próprios, ou o surto popular de sectarização e luta: a luta de conquista evangélica dos pentecostais, ou a luta de resistência armada dos movimentos messiânicos (BRANDÃO, 1986, p. 139).

Importa, agora, analisar o segundo propósito, ponto essencial desse capítulo que tem por objetivo realizar uma metanálise das teorias dialógicas realizadas sobre o pentecostalismo no Brasil. A afirmação de Brandão de que o pentecostalismo, principalmente “de baixo” corresponderia aos anseios por autonomia de uma classe subalterna nos dá a pista principal para a compreensão de sua correlação. Essa busca por autonomia significa, nessa ótica, a busca por um espaço de reprodução de um *habitus* em constante ameaça de reprodução por causa do imperativo das classes e das religiões dominantes. Importa, doravante, destacar com quais elementos valorativos de classe o pentecostalismo encontra sintonia e o que haveria de específico na manifestação pentecostal que encontra eco nos anseios de classe.

Os principais valores de classe capazes de motivar um tipo específico de produção do sagrado seriam relativos a uma ética popular de influência culturalmente religiosa e, portanto, católica, transpassada, ademais, por um *ethos* camponês herdado. Poderíamos, talvez, chamar esse conjunto de influências de um amálgama ético das classes populares que resultaram em um sistema comum de referências morais. A princípio, dentro desse quadro, podemos destacar o milagre como ordem natural e não necessariamente sobrenatural das coisas (BRANDÃO, 1986, p. 131), visto como constitutivo da vida ordinária. A intervenção divina na vida cotidiana não seria mero fato extraordinário ou restrito a intervenção sacramental, em que a presença ordinária do numinoso pode ser vista, destarte, como constitutiva da cultura popular que, por rejeitar as forças secularizantes da existência, não abrem mão do recurso sagrado nas situações mais comuns e corriqueiras. “Quanto mais pobre o grupo, mais milagreiro e mais forte é o Deus”, reitera (BRANDÃO, 1986, p. 134). Dessa forma, os grupos pentecostais “de baixo” são vistos por Brandão como reprodutores da experiência sagrada do catolicismo popular, pois realizavam uma leitura mítica da bíblia, alterando suas narrativas e adaptando-a à história oral, além de perfazerem uma lógica de compromisso entre o fiel e a divindade, consequência de uma lógica da reciprocidade do imaginário popular (BRANDÃO, 1986, p. 219).

As principais relações éticas de classe que terminavam por reproduzir dentro da crença pentecostal são a honradez, o companheirismo, a tolerância e a solidariedade (BRANDÃO, 1986, p. 203). Nos barracões, os pentecostais que representam a parcela mais subalterna da população de Itapira formavam, segundo o autor, uma igreja dos humildes. Procuravam, dentro do espaço religioso e comunitário, objetivar seu *habitus* de classe e seus valores populares sem as limitações da imposição erudita. Nesse espaço próprio, podiam exercer sua criatividade⁹⁷ e compartilhar uma relação única com o sagrado, produzida por eles próprios de acordo com suas expectativas de classes. Assim, adaptam a liturgia erudita, criando uma forma de culto a partir de valores próprios, às vezes inconscientes, que já compartilhavam antes mesmo de se converterem ao pentecostalismo. Circunscreviam, ademais, uma rede de solidariedade que não impunha limites morais como ocorre com o pentecostalismo tradicional, onde o que importava era ter fé e acreditar, mesmo que a frequência aos cultos não fosse regular. Esses crentes fugiam da erudição das religiões “de cima” que impunham limites para o exercício da fé e para as expressões do corpo, além de verem as seitas pentecostais como ilegítimas, acusação que parte também dos pentecostais de mediação. A busca por autonomia e por um espaço em que tivessem liberdade compartilhar uma criatividade própria conduziu esses grupos à atomização em estabelecimentos religiosos muitas vezes precários, fato secundário diante da teofania que podia possibilitar. Conforme já foi ponderado e cabe aqui reiterar, Brandão percebeu que quando mais pobre o grupo, mais forte é o Deus.

Dentro do discurso desses pentecostais, a invocação do retorno à comunidade primitiva do cristianismo se alia a um sentimento de guerra contra o mundo, tomado pelo mal. Esse sentimento volta-se contra um mal que assola a sociedade, prefigurando a necessidade de um projeto messiânico que conduz os pentecostais das seitas a se veem investidos de um propósito missionário. É preciso dividir para expandir. Esse seria o lema motivador dos pentecostais de barracão, cujos líderes normalmente advém de denominações tradicionais, motivados por alguma revelação da qual retiram a legitimação para a formação de uma nova igreja.

Em suma, o perfilamento que ora se propôs a realizar, de caráter sintético, sobre os pentecostais de baixo, cumpre o objetivo específico de analisar como Brandão relaciona o pentecostalismo com a cultura popular. Seria, para colocar em evidência esta possível hipótese, o sucesso do crescimento pentecostal explicado pela sua afinidade com a cultura das classes populares? O contexto estudado por Brandão limita, em linhas gerais, uma resposta adequada ao

⁹⁷ Brandão chama a criatividade das classes subalternas de autonomia relativa, já que sua disposição relacional no campo nunca elimina sua dependência face às religiões dominantes (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 153).

problema, haja vista que estudou uma comunidade do interior de São Paulo, ainda pouco urbanizada, contento em seu interior uma diferenciação pentecostal ainda elementar. Nenhuma denominação do pentecostalismo de terceira onda, como foi listado aqui, existia ainda em Itapira na data de sua pesquisa⁹⁸. Todo o problema se coloca quando essas denominações passam a concentrar em seus interiores fiéis vindos principalmente das classes populares, incluindo-se aí os grupos “de baixo”, sem, no entanto, abrir espaço para a liderança leiga. Brandão ressalta que é justamente a busca por autonomia por parte de um grupo que motiva o surgimento das seitas populares no pentecostalismo, dando ênfase à liderança leiga e não especializada, em contraposição às religiões eruditas. Nestas, normalmente um emissário de fora é enviado para exercer a liderança sacerdotal da instituição, tendo inclusive formação teológica em seminários oficiais. Os líderes das seitas pentecostais, ao contrário, têm suas origens na própria classe de fiéis que, ao invocar dotes extraordinários, normalmente proféticos, encerram por estabelecer e ofertar uma nova experiência com o sagrado, utilizando-se de uma linguagem mais receptiva entre seus pares. O problema, portanto, toma outras dimensões. Como o pentecostalismo conseguiu dialogar com as classes populares sem, necessariamente, permitir um total acesso às decisões institucionais, impondo, ademais, uma lógica simbólica institucionalizada? Segundo o paradigma dialógico e as pistas colocadas por Brandão, as raízes desse sucesso poderiam estar na herança do catolicismo popular que teriam reproduzido nas classes populares um certo *habitus* de orientação vertical. Soma-se ainda, que o pentecostalismo de terceira onda estaria mais próximo, em sua lógica institucional, das “agências de cura divina”, modalidade de crença⁹⁹ colocada em segundo plano no estudo referente de Brandão¹⁰⁰.

Com o fito de ampliar a discussão sobre ao problema, analisar-se-á um outro ponto de vista sobre a relação do pentecostalismo com a cultura das classes populares, apreciando, dora-vante, a contribuição de Rolim acerca dessa questão. Enquanto Brandão alicerça seu ponto de vista dentro de uma modelo etnográfico de apreciação do objeto, sem, porém, negligenciar a existência de um sistema de disputas, um campo, Rolim tem como ponto de partida uma questão

⁹⁸ Hoje, por exemplo, ambas as denominações possuem templos na cidade.

⁹⁹ Brandão prefere usar o termo “modos de crença” no lugar de “tipos de crença”, provavelmente para se desviar da ideia abstrata dos tipos ideais.

¹⁰⁰ Segundo Monteiro, as características das agências de cura divina são: 1) A existência de uma situação de mercado atende às exigências do consumidor leigo por meio de uma organização tipo empresa; 2) Há uma substituição da comunidade (*Koinonia*) por um sustentáculo burocrático-administrativo; 3) A convergência objetiva entre práticas religiosas que remontam a tradições diferentes, senão antagonicas, caracterizam alguma coisa que talvez pudesse ser vista como uma das “harmonias econômicas” possíveis nesse mercado; 4) Ocorre uma redução das querelas doutrinárias e a irrelevância da formação teológica dos agentes – os dirigentes não procuram elementos de divisão de facções; 5) A bíblia se torna um símbolo de combate, mais do que livro de orientação ética; 6) A questão da cura não é nada moral ou quase nada moral. Ela soluciona problemas imediatos, alimentando a ideia de pecado como doença (Cf. MONTEIRO, 1988, P. 106-107).

estrutural da divisão de classes, com forte ênfase marxista. Observar-se-á uma tentativa de explicação do pentecostalismo a partir das aspirações das classes populares e de suas utopias. Com essa exposição poderemos dar continuidade à metanálise do paradigma dialógico e tentar compreender como ele buscou dar uma resposta às questões levantadas acima, além de sublinhar a contribuição dessa perspectiva para a elucidação do pentecostalismo com a cultura brasileira.

3.3.1.1. Pentecostalismo e utopia de classe

Por que teriam as classes pobres aceitado o pentecostalismo? Quais seriam as afinidades eletivas entre as aspirações das classes dominadas e a mensagem pentecostal? Estas duas perguntas podem servir de base para a análise da contribuição de Rolim acerca da recepção do pentecostalismo pelos estratos mais baixos da população. Destaca-se, desde já, que para o autor não há uma variável única capaz de dar uma resposta compreensiva e reduzida, admitindo de antemão a complexidade do problema. Cabe ressaltar, aliás, que sua influência de Marx é, antes de tudo, heterodoxa, não se apropriando de um transplante ortodoxo dos seus conceitos para a análise do subcampo pentecostal, logo encontrando em Weber, o referencial necessário para preencher as lacunas do pensamento marxiano no tocante ao papel determinante da religião. Seu esforço está centrado na análise estrutural da sociedade de classes no Brasil e o reflexo dessa estrutura nas transformações do campo religioso. Antes, porém, de iniciar como o autor constrói e desenvolve sua análise cabe uma primeira advertência. Apesar de balizar sua pesquisa no Estado do Rio de Janeiro, não faz menção nelas às denominações do pentecostalismo de terceira onda¹⁰¹. A base dos seus dados, isso é bem visível, parte das denominações da Assembleia de Deus, de onde retira boa parte de suas deduções sobre o pentecostalismo no Brasil.

A situação estrutural e desigual do Brasil teria conduzido a população a duas experiências religiosas marcadas pela divisão de classe: uma parcela minoritária, as classes dominantes, concentravam seu pertencimento religioso dentro dos ritos oficiais da igreja católica. As classes dominadas ou populares, excluídos de modo substantivo dessa esfera formal de pertencimento, teriam propiciado uma forma particular de culto dentro de um catolicismo denominado de devocional. Este seria marcado pela informalidade, individualidade e espontaneidade do pertencimento religioso. Não havia imposições oficiais e nem dogmáticas nesse tipo de catolicismo

¹⁰¹ A data do seu último livro em referência data de 1994.

dos excluídos que evitavam a missa por reconhecerem nelas um espaço “dos ricos e bem arrumados”. No catolicismo devocional podiam de forma familiar e sem a erudição dos sacerdotes se relacionar com o sagrado, assegurando seu predomínio no cotidiano de suas vidas. Para Rolim, esse tipo de catolicismo foi o principal responsável entre todas as heranças religiosas e culturais em disposição, pelo sucesso da recepção pentecostal entre os pobres e excluídos, preparando um terreno sagrado que o pentecostalismo iria se apropriar de forma não intencional, dando-lhe em seguida uma nova forma.

Rolim rejeita a tese reducionista de que o catolicismo devocional é a matéria-prima do pentecostalismo. Sua perspectiva baseia-se principalmente no fator estrutural da divisão de classes como condicionante da experiência religiosa, usando os termos infraestrutura e superestrutura para esclarecer a dialética desse processo. Para ele, são as divisões de classe que estão na raiz da explicação do crescimento pentecostal. O pentecostalismo teria alcançado seu sucesso na sociedade brasileira ao conseguir dialogar com as aspirações das classes populares. Teria sido a primeira vez que uma experiência religiosa coletiva com propósitos institucionais teria conseguido ter sucesso entre as classes pobres, conseguindo cooptar as camadas excluídas até então de uma experiência de tal natureza. As afinidades de que trata Rolim, consideradas aqui como ponto central de sua contribuição ao paradigma dialógico, permitem visualizar o ponto de encontro entre a cosmologia pentecostal e o *habitus* de classe. Haveria uma correspondência entre elementos que foi possibilitada pela oferta dessa mensagem aos pobres e excluídos que, dentro de uma conjuntura específica, encontraram uma resposta sistêmica às questões existências advindas tanto da sociedade capitalista quanto da herança religiosa.

Começemos pela sua imagem da condição das classes pobres:

As massas populares, principalmente na nova etapa do capitalismo contemporâneo, quando ganham significação social, têm aderido em grande parte ao credo pentecostal. A não efetivação de seus anseios de participação a padrões mais elevados de bens materiais e não materiais traz em contrapartida a sedimentação de aspirações não satisfeitas, o que psicologicamente deságua em uma frustração. Este é um dado psicológico. Mas o dado social é a insuficiência do sistema de produção e a organização da sociedade que mantém a continuidade destas mesmas aspirações sem atendê-las suficientemente (ROLIM, 1980, p. 159).

O diagnóstico dado por Rolim certamente não é novo dentro das análises de classe no Brasil. A pobreza e a insegurança seriam as marcas constitutivas dos estratos mais baixos da sociedade que apesar de participarem da sociedade capitalista e da sua lógica não tinham benefícios suficientes do sistema. A frustração, enquanto situação psicológica resultante da condição estigmatizada, seria um primeiro dado constitutivo da mentalidade das classes populares. Esta

frustração, sem dúvida, estaria ligada às impossibilidades objetivas de conquista material que por sua vez são também simbólicas¹⁰². Um segundo ponto convém ser destacado: essa situação de exclusão é contínua e encerra por se reproduzir no tempo e no espaço. Isso conduz a uma naturalização da situação de classe, não vista mais como arbitrária pelos excluídos. Cabe apenas a resignação como mecanismo de reconhecimento da impossibilidade objetiva de ascensão social.

Dentro da composição assimétrica da estrutura social do Brasil, as classes populares em seio urbano, que por hora mais nos interessa, estariam alocadas de acordo com as relações de produção do sistema capitalista. A posição ocupada pelo indivíduo e pelos grupos nas relações de produção determinaria, por sua vez, uma visão ou ethos de classe, ponto que para Rolim é a chave explicativa do sucesso da recepção pentecostal nesse estrato. Para ele, está nas relações de produção e não no trabalho religioso como pensou Brandão, a resposta para a irrupção pentecostal entre os pobres. Nessa visão de classe, a frustração, o catolicismo devocional e a condição de dominado, junto com as ideologias dominantes que os forçam à resignação, teriam afinidades eletivas com a mensagem pentecostal. Rolim rejeita a ideia do materialismo radical de que as condições materiais seriam as únicas condicionantes da aceitação dessa mensagem, aproximando-se, por conseguinte das propostas de Weber e de Bourdieu, para quem a explicação deve ser vista na dinâmica daqueles que recebem e daqueles que produzem os bens de salvação. Apesar disso, é visível em Rolim que por fim a situação objetiva de classe é sempre imperativa na opção dessas classes pelo pentecostalismo. É ela quem vincula a infraestrutura com a superestrutura, não sendo a religião, entretanto, reflexo puro daquela (ROLIM, 1985, p. 136).

Há dentro dessa composição de classes um aspecto político a se considerar: a ideologia pentecostal que está relacionada a ideologia das classes dominantes. A condição de classe seria responsável por inculcar uma ideologia, ou seja, uma representação da realidade, reflexo de uma relação de dominação que para Rolim teria o objetivo de - o autor evita este termo - alienar as classes populares. A mensagem pentecostal carregaria uma resposta adequada às aspirações das classes populares, o que poderia ser observado em seus elementos constitutivos. A escatologia, a igualdade participativa, o transe sem restrições de posição social e as relações pessoais e solidárias, apresentavam-se bem receptivos para as classes populares, cuja condição objetiva de classe não permitia que observassem nenhuma saída concreta, mas apenas utópica. Daí a dimensão ideológica da crença pentecostal daqueles que trocam o protesto social pelo protesto simbólico, negando transformarem-se em crentes-sujeito:

¹⁰² Aqui se tem como referência a dimensão fetichista da mercadoria pensada por Marx, ligação que permite uma análise da mercadoria enquanto matéria e enquanto símbolo (Cf. MARX, 1988).

Olhando para o pentecostalismo, podemos perceber que a eficácia do poder do Espírito através da cura ou da proteção individual acha-se presa a esta lógica do como escapar aos males, sofrimentos e contratempos. Por um lado, podemos ver que o procedimento é legitimado pelo mito – a manifestação do Espírito. Mas, por outro, este discurso está impregnado da lógica do dominante. Basta escutar a pregação dos crentes sobre o poder divino para se dar conta do que se propõe – a libertação dos males imediatos e como sair deles pela força do poder do Espírito (ROLIM, 1985, p. 230).

Rolim, aproximando-se de Brandão, afirma que o pentecostalismo tem uma autonomia relativa devido à ideologia dominante que o cerca, compelindo-o a dar respostas sistêmicas que mostram ao mesmo tempo sua dependência e sua autonomia. Por isso que a autonomia de um grupo pentecostal nunca é absoluta. As respostas existenciais quando impedem que o fiel exerça um papel de sujeito da história ao orientar-lhe a lutar contra as injustiças sociais¹⁰³ está respondendo a forças imperativas que promovem uma naturalização da história. Ainda assim, a resposta existencial, por sempre histórica, permite que grupo mantenha uma lógica e uma rotina interna com certa independência do meio externo.

Como é possível constatar, Rolim não chega a estudar as denominações do pentecostalismo de terceira onda. No entanto, nos dá alguns apontamentos que permitem breves colocações acerca desse tipo de pentecostalismo e a explicação do seu crescimento a través do seu diálogo com a classe popular. A sua contribuição nesse sentido, ocorre quando analisa a questão da autoridade no pentecostalismo e sua correspondência à hierarquia capitalista (BRANDÃO, 1986, p. 221). Para o autor, as denominações pentecostais reproduzem internamente a hierarquia capitalista pela dicotomia subordinação/obediência. As classes populares estariam acostumadas pela sua posição subalterna nas relações produtivas à obediência a uma hierarquia superior, obediência essa tanto mais expressiva quanto mais rebaixada a ocupação. Apesar de o pentecostalismo ter encontrado um jeito de velar essa hierarquia¹⁰⁴, sua realidade é predominante no seio pentecostal. A hierarquia e a dirimção da participação do leigo é justamente uma das marcas eclesiais do pentecostalismo de terceira onda, quando o sacerdote assume o papel singular da rotina religiosa. Observando por essa lógica, essa mudança radical em relação ao papel do leigo, tão preponderante nas igrejas pentecostais mais tradicionais, principalmente do pentecostalismo de primeira onda, seria resultante também de forças externas, no caso do sistema capitalista e do seu modelo de sociedade. O que ocorre de fato é o hipostasiamento de uma situação já existente de divisão entre produtores e consumidores, ou entre fiel e sacerdote,

¹⁰³ Rolim refere-se aqui ao episódio da participação nas ligas camponesas por parte de alguns pentecostais.

¹⁰⁴ Cf. Willems (1967b).

já existente desde cedo no pentecostalismo brasileiro. Apesar das classes populares terem encontrado no pentecostalismo uma forma alternativa de relação com o sagrado, mais igualitária e participativa, a organização hierárquica, algo com o que já estavam acostumados tanto em sua religiosidade interior quanto em sua atividade produtiva, não conjurava uma ameaça evidente. Por estarem familiarizados com ela, as massas que vão compor as denominações do pentecostalismo de terceira vaga, menos interessadas em fazer parte do quadro eclesial e ministrar os bens de salvação, haja vista que estão a procura de respostas imediatas, não terão dificuldade de se adaptar a esse quadro. Além disso, essas massas vão consolidar o que Rolim chamou de crente-objeto, personagens religiosos que não estão preocupados em lutar contra as injustiças sociais que vivenciam por compartilharem dessa utopia de classe redirecionada no tempo com vistas a um presente próspero e feliz, no sentido do liberalismo clássico.

3.3.1.3. Pentecostalismo e emoção dos pobres

Embora a emoção como sentimento difuso esteja presente em todas as religiões, no pentecostalismo sua centralidade litúrgica seria responsável por considerarem-no uma religião da emoção. Este sentimento subjetivo que quando passa a fazer parte de uma rotina religiosa ganha um caráter objetivo e coletivo, seria típico das classes pobres. Esse é o ponto de vista de Corten quando analisa a recepção do pentecostalismo nessas classes, considerando-as tipicamente classes despolitizadas e fadadas à cooptação dominante. Para ele, a popularização do pentecostalismo estaria ligada justamente a esse emocionalismo, uma linguagem tipicamente do pobre. Como o autor mesmo afirma, o “pobre é resultante de uma construção histórica”. Aqui vale ressaltar que essa construção parte tanto dos atores religiosos quanto dos pesquisadores acadêmicos. Por isso que a imagem do pobre feita pelas Cebs não é a mesma feita pelos agentes pentecostais. Estes, variando de acordo com a vertente doutrinária, tende a ver a pobreza a partir de causas cosmológicas, não sociais. Como são apolíticos, a causa da pobreza nunca é remetida às condições objetivas da sociedade, a sua estrutura desigual e arbitrária, sendo antes produto de forças sobrenaturais. No pentecostalismo mais tradicional, com forte viés escatológico, a pobreza é sempre uma questão a ser superada no final dos tempos quando os crentes serão arrebatados para viver na cidade celestial, onde não haverá nenhuma desigualdade e privação. A pobreza, portanto, não é necessariamente um problema que demanda uma solução imediata, pois já está resolvido na ordem natural da história. Já no pentecostalismo de terceira onda, a pobreza não é uma virtude e nem mesmo vontade divina. Não está na ordem natural das coisas.

Pode e deve ser, portanto, extirpada da vida do fiel que a partir da aliança feita com Deus, toma posse da sua promessa eudemônica, cuja prosperidade é o seu maior pilar.

Para Corten, o romantismo em torno das classes pobres no Brasil é o inverso do romantismo alemão, mais intelectualizado. No Brasil, as classes pobres tenderiam a um tipo de emotividade centrada em sua condição de pobreza e de despossessão que quando encontra uma manifestação religiosa que permite sua expressão, no caso o pentecostalismo, não demora por reorientar essa emoção dentro dos novos moldes, dando-lhe novas expressões e significados, mas mantendo sua base puramente expressiva.

Se tomamos a emoção como linguagem e, portanto, como linguagem de classe, podemos considerá-la como mecanismo comunicativo. Corten, assim, a vê como dispositivo discursivo aproximando-se dessa acepção. A emoção está na ordem do discurso. É neste ponto que a emoção demonstra seu caráter coletivo, principalmente dentro da ordem do que Corten chama de louvação. Cantar, falar em línguas, pedir, exorcizar e curar, tudo pela linguagem da emoção. Eis aí a principal imagem do pobre feita por Corten: o indivíduo que usa *par excellence* a linguagem da emoção e com ela procura expressar sua angústia existencial.

A organização de comunidades emotivas expressar-se-iam principalmente na forma de seitas. A seita é tipicamente uma organização religiosa dos pobres. Suas dimensões no pensamento clássico já são conhecidas e delas Corten se apropria para refinar sua análise. A seita é, antes de tudo, apolítica. Sua linguagem emotiva é incoerente com a linguagem factual da política, sendo a seita, o antipolítico do pobre. Mas isso não quer dizer que o pobre não tenha uma linguagem política. A louvação em sua insurgência contra as ordens do mal, e o mal deve ser visto como o mundo ou a sociedade – há uma visão holística do mal no pentecostalismo – expressaria um princípio político do pobre, ainda não sistematizado no plano de uma ideologia ou de uma organicidade necessária para a luta política. Os pentecostais continuariam, desta forma, alienados dos problemas sociais com os quais lutam metaforicamente, sem apresentar uma visão social de luta contra as injustiças. A louvação, assim, não é suficiente para promover uma sensibilidade social mínima que seja capaz de criar um sentimento político comum que represente seus anseios de classe.

3.3.1.4. A ralé, os batalhadores e o pentecostalismo

Condizente com a teoria bourdiana das disposições sociais determinadas pelo habitus subalterno de classe, encontra-se o conceito de ralé estrutural postulado por Jessé de Souza

(2003). Para o sociólogo, essa ralé, vista como classe inferior e representante da subcidadania, é desapropriada de capital cultural suficiente para uma concorrência *pari passu* no moderno sistema econômico com as classes superiores. Resultam de um processo de modernização periférica que excluiu, a partir das fontes morais emanadas das principais instituições modernas, o Estado e o mercado, a saber, o valor do trabalho útil e a expressão individual, uma parcela da população desprovida dessas virtudes. A ideologia que daí criou-se conduziu a uma percepção da desigualdade como fenômeno puramente individual, culpando o indivíduo pelo seu próprio fracasso, quando na verdade o fracasso é um resultado do próprio sistema social de reprodução das desigualdades. A desigualdade, assim, recebe uma áurea de naturalidade que esconde seu caráter arbitrário e perverso quando as classes mais privilegiadas compartilham, inconscientemente, uma visão desqualificada da ralé, vista como uma classe sub-humana que não pode e não deve nunca ter algum tipo de ascensão social – o que ameaçaria seus privilégios de classe.

A especificidade da ralé é o seu caráter estrutural na sociedade brasileira que, a partir da teoria da reprodução social, tem sido interpretada como constitutiva e até então permanente em nosso âmbito social. Assim como o subproletariado estudado por Bourdieu na Argélia, a ralé estrutural, por conta do seu *habitus* precário, teria uma potencialidade para soluções mágicas da vida. O pentecostalismo seria a resposta imediata de uma disposição para o consumo de bens mágicos. Em outros termos, essa manifestação religiosa é a expressão por excelência de um estilo de vida subalterno marcado pelo estigma e pela busca da transformação da necessidade em virtude. Torres e Rocha (2003, p. 205-240) realizam uma aplicação da teoria de Souza para explicar a recepção do pentecostalismo na ralé. As conclusões que chegam são semelhantes às de Bourdieu quando analisa o subproletário argelino: as crenças mágico-religiosas permitem um cálculo de futuro para aqueles desprovidos objetivamente de realizar qualquer tipo de previsão. Os autores, com o fito de aplicar a teoria da ralé estrutural na explicação da dinâmica social das religiões, pesquisam o impacto do comprometimento religioso de um representante da ralé a uma denominação do pentecostalismo de terceira onda, a IURD, mostrando como um sujeito, tomado como unidade etnográfica, equaciona suas decepções biográficas com a nova linguagem religiosa que ora lhe é apresentada. A ideia principal em tese é que o pentecostalismo teria uma afinidade intrínseca com a ralé estrutural. Apresentar-se-ia como uma mensagem religiosa adaptada justamente as suas demandas existenciais que seriam resultantes de um processo de estigmatização dado pelo próprio sistema que ajudam a manter. A esperança dada pelo pentecostalismo resultaria em um fôlego para encarar as situações extremas de exclusão; esperança sempre recriada, já que essa exclusão é contínua e tende a suceder por gerações.

À despossessão de capital econômico corresponde, nessa perspectiva, um problema de

contorno de contingências futuras. A falta de dinheiro não permite um projeto de vida futuro que tendencia a ralé a uma busca religiosa que insira um cálculo mínimo de futuro, mesmo que simbólico. Assim, o discurso pentecostal surge como saída possível de um futuro inerte, sem direção e sem esperança. Essa perspectiva pode ser inserida, seguindo a mesma linha de Bourdieu, em um conjunto de análises que associam o pentecostalismo a uma “cultura da pobreza” ou do *habitus* das classes inferiores. Essa ligação do pentecostalismo com as classes subalternas e a esperança utópica não é novidade desde as análises de Rolim. Nos interessa aqui a imagem das classes pobres e sua interface com a mensagem pentecostal, já anunciada com a descrição da ralé. Mas há ainda uma classe complementar à ralé que deve ser mencionada, descrita também como uma classe periférica, mas em processo lento de ascensão, chamada por Souza de “batalhadores” (2012). Menos extrema que a ralé, os batalhadores não se encontram em tamanha situação de vulnerabilidade social tal como a primeira. Seria o equivalente a nova classe média brasileira, a nova classe “c”, categoria que Souza rejeita por não vê nessa delimitação de classe a formação de uma mentalidade de classe. Mas voltemos ao ponto da questão. Os batalhadores seriam menos afeitos, por causa de sua condição objetiva, ao pentecostalismo do tipo iurdiano. Trata-se de uma classe, como já se disse, menos vulnerável em comparação com a ralé, apesar de dividir com ela os espaços da periferia. A principal característica desse distanciamento seria a possibilidade elementar de cálculo futuro, ainda que precário, que permitiria uma fuga momentânea e a curto prazo das contingências da pobreza. O nome “batalhadores” corresponde ao princípio básico dessa categoria social que busca no seu cotidiano criar as condições possíveis de previsibilidades, insistindo continuamente em uma preocupação com o amanhã que, diferentemente da ralé, torna-se possível por causa da condição de classe que a determina.

Os batalhadores, por não estarem reféns das necessidades imediatas ao nível da ralé, não respondiam à oferta existencial desse pentecostalismo tipo iurdiano, sendo mais afeitos às denominações menos pragmáticas e mais exigentes em termos morais que pudessem dar um direcionamento total à vida do fiel, direcionamento que o pentecostalismo mais sectário poderia oferecer. Essa é a análise que fazem Arenari e Torres (2012) da categoria criada por Souza. Importa considerar que para esses sociólogos, a ralé e os batalhadores seriam classes pobres, a um menor nível os batalhadores, que encontram uma resposta existencial no pentecostalismo a partir da situação histórica que presenciam. Essa situação histórica corresponderia a uma cultura de classe cujos contornos objetivos foram expostos. Podemos chamar essa cultura de classe na perspectiva de Souza de *habitus* precário. A mensagem pentecostal, principalmente do pentecostalismo de terceira onda, teria o seu sucesso explicado pelo alcance de sua mensagem aos

portadores desse *habitus*, permitindo, acima de tudo, algo que lhes fora privado pelas instituições dominantes: a perspectiva de futuro.

3.3.1.5. Pentecostalismo e patologias da pobreza

Chesnut em seu livro *“Born Again in Brazil”* cujo subtítulo é *“The pentecostal boom an the pathogens of poverty”* (1997) segue a hipótese de que o crescimento do pentecostalismo está ligado a sua resposta dada às “patologias da pobreza”. Sua pesquisa foi realizada entre membros da AD, da IEQ e da IURD na localidade de Belém, região marcada por profunda desigualdade social. Os dados que levantou o permitiu deduzir que na América Latina a cura divina seria um dom mais importante que a glossolalia (CHESNUT, 1997, p. 80), uma vez que atuava sobre um problema central nas classes pobres.

A principal imagem que Chesnut tem das classes pobres no Brasil corresponde às principais patologias presentes nas narrativas dos conversos e nos testemunhos. Em sua grande parte, essas narrativas estavam relacionadas às doenças físicas, à crise no acesso aos tratamentos de saúde, ao alcoolismo e à violência doméstica (CHESNUT, 1997, pp. 52-66). Todos esses problemas faziam parte de uma patologia da pobreza, em que a privação dada pela condição de classe acarretava em sérios problemas de saúde, tanto do ponto de vista físico, quanto social.

Quando convertidos, aos aflitos era dada a cura. Obviamente que a cura no pentecostalismo é um fenômeno que transcende a condição física. Fala-se em cura da alma; a primeira regeneração é a mais importante. Curando a alma, libertando-a do mal, o crente pode ter, por fim, a cura física. Assim, diversos mecanismos religiosos auxiliavam nesse segundo tipo de cura. O estabelecimento de novos laços de solidariedade e de ajuda mútua, a ajuda da igreja aos mais necessitados, a regulação moral da vida privada, com a condenação da violência doméstica e a condenação dos prazeres mundanos como a ingestão de bebidas alcoólicas e o consumo de tabaco.

Esse critério de conversão, no entanto, é bem aplicável a denominações que conseguem manter uma permanência arraigada do fiel a médio e longo prazo, mas pouco aplicável a uma clientela religiosa em busca de respostas imediatas e sem intenção de permanência na igreja. Esse lado pragmático da busca religiosa não recebeu muita atenção de Chesnut que procurou antes compreender a conversão como algo coletivo quando na verdade é também um processo seletivo e individual (MAFRA, 2000). Sua imagem das classes pobres sublinha, destarte, essa

condição patológica como responsável pela crise existencial dos menos privilegiados. A pobreza conduziria primeiramente a uma patologia no sentido lato do termo. A conversão ao pentecostalismo pode ser vista, em sua ótica, como uma tentativa de superação das aflições dos pobres, de suas patologias que não encontram respostas nas soluções disponíveis. Chesnut, no entanto, recusa a ideia de que a pobreza é a causa fundamental da aceitação pentecostal pela população periférica, fato que seria condizente a uma procura da maior parte da população a esse credo, enfatizando não a falta de dinheiro, mas as doenças que advém de uma situação de privação como as causas mais relevantes no momento da conversão religiosa. Talvez por ser mais imediata e primordial, a cura de uma enfermidade, seja ela individual ou social, física ou psicológica, apresentou-se em sua busca por respostas como imperativa no discurso dos conversos, fazendo-o concluir que a principal causa do crescimento do pentecostalismo entre os pobres é o seu poder sanativo.

O teólogo do pentecostalismo, Eldin Villafañe, considera promissora a tese de Chesnut, pois nela o pentecostalismo é visto sob o prisma da função da conversão e de suas consequências. Segundo sublinha:

As declarações de Chesnut sobre a conversão e as estratégias de manutenção da saúde previstas pelos pentecostais é coerente com o entendimento interpretativo de que enquanto as condições de privação e de desorganização podem ser casuais ou facilitadores de condições na gênese de um movimento, seu desenvolvimento e crescimento devem ser buscados nas dinâmicas do próprio movimento¹⁰⁵ (VILLAFANE, 2012, p. 100).

3.3.2. O diálogo com o quadro religioso brasileiro

Este ponto propõe analisar uma segunda dimensão do paradigma dialógico que versa sobre a relação teoricamente construída do pentecostalismo com as sínteses do quadro religioso brasileiro. Parte-se do princípio de que as formulações em torno da ideia de um “fundo religioso comum” presente na sociedade brasileira que perpassa todo o campo religioso tem forte influência culturalista, uma vez que procuram identificar um traço da religiosidade popular na cultura que estaria atrelado a identidade do “ser brasileiro”. Obviamente, esse viés culturalista

¹⁰⁵ No original: “Las declaraciones de Chesnut sobre la conversión y las estrategias del “mantenimiento de la salud” provistas por los pentecostales, es coherente con el entendimiento interpretativo de que mientras las condiciones de privación y desorganización pueden ser casuales o “facilitadores de condiciones” en el génesis de un movimiento, su desarrollo y crecimiento deben ser buscados en las dinámicas del movimiento mismo.”

não se expressa de forma homogênea nos autores aqui selecionados e também não é uma novidade no estudo da sociedade brasileira.

Euclides da Cunha, por exemplo, ao tentar compreender quem era o sertanejo, essa síntese das três raças no Brasil, não pôde deixar de destacar a resultante religiosa que nele se encontrava. A religião indígena, a africana e a católica, todas se misturavam para formar o imaginário simbólico de um tipo humano verdadeiramente brasileiro. Seu biologismo via nesse sujeito rural, em um primeiro momento, um bárbaro, porém forte; apesar da parcimônia física, um corpo adaptado ao meio, uma síntese quase perfeita do amálgama brasileiro¹⁰⁶.

A figura de Antônio Conselheiro foi tratada por ele como típica das aspirações da religiosidade popular circunscrita no interior do Brasil. De posse apenas de suas palavras, o líder messiânico conseguiu conduzir um expressivo contingente populacional até os confins do sertão nordestino, na promessa de uma esperança a um povo desprovido de auxílio e de reconhecimento. O papel simbólico de conselheiro, visto pelos “civilizados” como antirrepublicano, mostrou que ele acionava uma religiosidade latente, trazendo à superfície aquilo que estaria nos corações, ou melhor, na raiz da sociedade brasileira.

Faz-se necessária, nesse ponto, uma ressalva a essa perspectiva euclidiana. Em sua percepção, há uma fusão no tempo e no espaço entre raça, cultura e natureza que faz emergir um tipo brasileiro *sui generis*: o sertanejo do Nordeste do Brasil. Sua visão está marcada pelo biologismo que permeava as ciências sociais da época, visão essa superada pelo culturalismo subsequente, que permitia ao autor afirmar que o sertanejo que analisou era o tipo social melhor adaptado ao meio ambiente circundante. Suas qualidades morais e, portanto, religiosas, são resultantes da mistura das raças da qual é fruto. Há, pois, uma relação direta entre mestiçagem racial e sincretismo religioso em Euclides, sendo esta a resultante moral daquela.

A preocupação em explicar a singularidade da formação do Brasil exigia considerá-lo uma nação *sui generis*, onde essas duas características se deram de forma específica, em oposição ao exemplo europeu. Daí a necessidade de se explicar o que significava ser um país de mistura

¹⁰⁶ Em suas palavras: “A sua religião é como ele (o sertanejo) – mestiça. Resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças de que surge, sumaria-lhes identicamente as qualidades morais. E um índice da vida de três povos. E as suas crenças singulares traduzem essa aproximação violenta de tendências distintas. É desnecessário descrevê-las. As lendas arrepiadoras do *caapora* travesso e maldoso, atravessando célere, montando em caititu arisco, as chapadas desertas, nas noites misteriosas de luares claros; os sacis diabólicos, de barrete vermelho à cabeça, assaltando o viandante retardatário, nas noites aziagas das sextas-feiras, de parcerias com os lobisomens e mulas-sem-cabeça notívagos; todos os mal assombramentos, todas as tentações do maldito ou do diabo – este trágico emissário de rancores celestes em comissão na Terra; as rezas dirigidas a S. Campeiro, canonizado *in partibus*, ao qual se acendem velas pelos campos, para que favoreça a descoberta de objetos perdidos; as benzeduras cabalísticas para curar os animais, para “amassar” e “vender” sezões; todas as visualidades, todas aparições fantásticas, todas as profecias esdrúxulas de messias insanos; e as romarias piedosas; e as missões; e as penitências... todas as manifestações complexas de religiosidade indefinida são explicáveis” (Cf. Cunha, 2005, p. 73-74).

e como era permissível se estabelecer uma identidade mais próxima possível de uma unidade. A perspectiva euclidiana se soma a um conjunto de análises de diversos autores brasileiros do início do século XX que buscavam explicar o que era o Brasil, questão de inspiração ontológica que teve diversas influências de correntes teóricas do exterior. Influenciado, por exemplo, pelo culturalismo estadunidense está Gilberto Freyre, que deixou ricas análises sobre o amálgama racial e religioso brasileiro pelo viés cultural. Também outros autores como Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta, para não citar outros exemplos, procuraram fixar uma imagem fixa da cultura brasileira. Importa, doravante, destacar alguns autores que lançaram a ideia de um fundo religioso comum que seria a base da presença do pentecostalismo e com a qual essa crença estaria em profundo diálogo. Essa base religiosa teria sua importância por estar alicerçada na cultura, tornando-se, assim, um fenômeno inevitável e por vezes inconsciente.

3.3.2.1. O diálogo com a religiosidade mínima brasileira

Religiosidade mínima brasileira (RMB) é um termo cunhado por Droogers para referir-se a um tipo de religiosidade em circulação no meio social e cultural brasileiro que, em sua ótica, carregaria uma especificidade própria por não ser sistematizada enquanto sistema religioso. Para ele, a RMB manifesta-se principalmente em meios seculares, sendo veiculada pelos meios de comunicação em massa e pela linguagem cotidiana (DROOGERS, 1987, p. 65). Por ser geral, é mínima, não podendo ser reduzida a nenhuma outra religião, apesar de ser caudatária de certas estruturas simbólicas das quais termina por ser substrato. Seus principais porta-vozes são as pessoas públicas. Seu contexto, basicamente, é a sociedade moderna, mesmo que seu conteúdo contenha traços de uma tradição sagrada. Está inserida em um meio informacional, já que sua circulação é impulsionada pela mídia. Dessa forma, a RMB seria simples ideologia ou religião? Ou ambos?

Para uma resposta adequada a esse problema criado por Droogers é preciso sublinhar o conteúdo ou a substância da RMB.

Deus tem um papel protagonista na RMB, o que circunscreve enfaticamente sua natureza judaico-cristã. Fala-se mais em Deus na RMB do que nas outras manifestações religiosas, reduzindo o papel protagonista da figura de Jesus. Há, assim, uma diminuição da intermediação entre Deus e indivíduo. A noção de Deus em voga é mais imanente do que transcendente, pois o conceito de Deus que a subjaz é prático e pragmático; Deus é acionado em situações concretas. Sua transcendência justifica-se pela sua soberania. Ao mesmo tempo que Deus é um Deus de

ação, sua existência supera a realidade imediata, podendo alterar o destino da história de acordo com sua vontade. A frase popular “seja o que Deus quiser” exemplifica bem essa dimensão transcendente.

O seu caráter imanente conduz a considerá-lo como interventor da história. Estamos diante mais uma vez da ideia de um Deus que faz. Sua origem veterotestamentária já foi discutida em um ponto anterior, sendo demonstrada também sua influência nas formulações teológicas do pentecostalismo, principalmente no pentecostalismo de terceira onda. Na RMB, Droogers afirma que essa noção de Deus está, em tese, mais afinada com a noção de Deus no protestantismo (DROOGERS, 1987, p. 81). Sua influência católica seria relativa ao seu caráter íntimo, tal como ocorre com os santos católicos. Essa natureza da RMB, portanto, conduz a uma reflexão sobre o verdadeiro conteúdo da religiosidade popular brasileira. Sua natureza judaico-cristã seria a verdadeira causa do sucesso do pentecostalismo e não sua natureza católica? Sem dúvida, essa indagação abre espaço para uma reflexão acerca do substrato religioso e cultural que permitiria a disseminação do pentecostalismo no Brasil. Essa hipótese dá uma nova luz para a explicação da célere explosão pentecostal a partir da segunda metade do século XX, dando elementos para que ela possa ser entendida como resultante de uma visão de mundo protestante pré-reflexiva em circulação. Ademais, a RMB, por ser difundida principalmente pela mídia, teria sua disseminação ampliada com o avanço tecnológico que se desenvolve junto com a irrupção pentecostal.

Além de concentrar um conceito de Deus mais próximo do protestantismo, a RMB resume uma segunda característica. Por ser mínima e, por conseguinte, geral, ela tende a apresentar-se como unidade. Seu caráter informal sugere, sem dúvida, que sua existência evidencie-se como religiosidade. Sua imanência corroboraria esse fato. No entanto, Droogers, destacando que a RMB é capaz de superar a diversidade religiosa por causa do seu conteúdo mínimo, afirma também que ela está mais ao lado da religião do que da religiosidade. “Na tensão constante entre ordem e caos, unidade e diversidade, a RMB marca presença e se situa ao lado das forças do primeiro polo” (DROOGERS, 1987, p. 84). Enquanto religião, a RMB expressa a dimensão suprema da cultura. Sua unidade, porém, deve-se em tese a sua única regra:

Toda a RMB se baseia, então, num jogo que tem por regra básica que se use as mesmas palavras, sem se preocupar sobre o verdadeiro significado delas. De fato, a RMB só pode existir graças a esta regra, pois sem ela as diferenças venceriam o comum. Geralmente falta o diálogo nos meios de comunicação de massa. Existem poucas oportunidades de se perguntar sobre o “verdadeiro” sentido das palavras usadas. Esta circunstância protege o jogo, já que ele certamente terminaria em briga caso fosse possível discutir os sentidos das palavras “Deus”, “fé”, etc. O mínimo de consenso existente desapareceria sob o

impacto de significação maior, pois esta separa pessoas e religiões antes unidas pela RMB (DROOGERS, 1987, p. 80).

Apesar do caráter pré-reflexivo da RMB, há sua apropriação ideológica. Droogers afirma que a RMB serve mais às classes dominantes que a usa com o intuito de apaziguar as massas (DROOGERS, 1987, p. 84). Não podemos ponderar que há uma reflexão da classe dominante em torno do conteúdo da RMB, mas apenas sua utilização pragmática e planejada. O caráter de unidade que a subjaz deve ser visto também a partir dessa sua dimensão ideológica. Em termos políticos, Droogers exemplifica como a RMB é utilizada com o objetivo de tornar um discurso mais receptivo pela massa. Essa manipulação somente é possível pelo fato da RMB já existir como substrato¹⁰⁷.

A RMB, portanto, apresenta-se como religião, mas uma religião apropriada ideologicamente. Ela não é simples ideologia, já que não pode ser reduzida apenas ao seu caráter manipulador, sendo uma consequência derivada do seu caráter popular de dinâmico, não sendo também mera religiosidade, já que supera tanto o plano de uma religiosidade interior quanto o de uma religião institucional. Como um conceito construído (DROOGERS, 1987, p. 79), é uma tentativa de nomear um traço sagrado da cultura brasileira, algo que estaria em sua dimensão suprema e com o qual o pentecostalismo dialoga, fornecendo-o substrato. Pela ótica exposta por Droogers, a noção de Deus na RMB afigura-se como um quadro religioso que poderíamos considerar facilitador para a expansão do tipo de pentecostalismo de terceira onda, principalmente para a IURD, com sua ênfase no Deus veterotestamentário. Essa perspectiva permite deixarmos em evidência a influência católica desse tipo de pentecostalismo, apesar de sua visibilidade superficial, ampliando, assim, o horizonte das origens de suas significações. A recepção pentecostal seria também caudatária do sucesso de um diálogo que encerra com os elementos simbólicos da RMB, principalmente com seu conceito mínimo, ao mesmo tempo imanente e transcendente de Deus.

¹⁰⁷ Semelhante fenômeno foi estudado em relação a participação política de evangélicos ao longo do período eleitoral de 2010. O tempo da política funcionaria como um tempo religioso e cultural, quando seria possível uma unidade dos evangélicos em torno de valores comuns, mas essa unidade, entendida como uma mentalidade média em comum e uma pan-identificação, seria apenas possível pelo fato de que elementos simbólicos de raiz protestante e pentecostal já estarem enraizados na cultura (Cf. SANTIAGO FILHO, 2013).

3.3.2.2. O diálogo com a matriz religiosa

Matriz religiosa brasileira é o termo cunhado por Bittencourt Filho para dar luz a esse fundo religioso balizado na cultura que permeia todo o campo das religiões no Brasil. Sua existência na cultura é bem clara em sua argumentação: “A matriz religiosa está no bojo de nossa matriz cultural” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 17). Estamos aqui outra vez diante de uma proposta de síntese totalizante do nosso quadro religioso-cultural. A intenção do autor, declaradamente sociológica, é contribuir com elementos que permitam uma análise do campo religioso brasileiro a partir de sua constituição *sui-generis*. No entanto, a Matriz religiosa Brasileira não se apresenta como uma categoria, mas como um objeto (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 41). Enquanto tal, infere-se, não deve ser vista como teoria, ou como modelo analítico. Essa constatação carrega, sem dúvida, alguns problemas relativos a sua natureza. Ao ser objeto, sujeita-se a variações típicas de sua historicidade – Sanchis tentou contornar esse problema a partir da ideia de um *habitus* sincrético, em que o mecanismo da unidade estaria, portanto, no sujeito. Mas Bittencourt, mais afinado com a perspectiva de Droogers do que com a de Sanchis, não coloca a unidade dessa matriz em seu ponto de aplicação elementar, no sujeito, mas na cultura popular. Cabe, adiante, um delineamento dos contornos dessa Matriz e de suas características.

A Matriz religiosa Brasileira inicia sua formação com a colonização do Brasil e consolida-se com o espiritismo e a umbanda. Haveria nos primeiros séculos de povoamento do país uma tendência para o cruzamento racial, cultural e religioso. “Por sinal, desde o período colonial esse esforço para criar equivalência verifica-se na cultura brasileira, gestando o que denominamos Matriz Religiosa Brasileira” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 185). Catolicismo Apostólico Romano, ibérico em sua ramificação, religiões indígenas, africanas, espiritismo, umbanda e pentecostalismo; seriam essas as principais manifestações religiosas responsáveis por formar, consolidar e reproduzir a Matriz. Sua característica vicinal seria sua permanência na cultura, tornando-a parte do campo simbólico em disponibilidade. Ela teria se formado a partir das mudanças sociais que envolveram a sociedade brasileira, funcionando como um ponto de homogeneidade dentro de uma sociedade cada vez mais diversificada. Não haveria saída possível da Matriz.

Para dar ensejo ao fato de que as tentativas de extirpar ou negar a Matriz religiosa Brasileira foram infrutíferas, Bittencourt cita o caso do protestantismo histórico (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 87), que teria rejeitado sem sucesso essa Matriz, já que ela estaria no plano do inconsciente (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 42). Toda a argumentação do autor, sustenta-

se, conduz a ideia de que não há saída possível dessa Matriz. Ao lançar essa dimensão do problema podemos nos interrogar sobre o seu verdadeiro significado, pois delinear a Matriz como objeto não é suficiente para conhecermos sua natureza. Bittencourt, neste ínterim, deixa algumas pistas: a Matriz religiosa é um substrato religioso é inconsciente e hegemônica); é uma mentalidade religiosa; determina uma religiosidade matricial soma, une e harmoniza é um mecanismo que facilita a identificação de valores religiosos amplamente partilhados (BITTENCOURT FILHO, 2003, pp. 40, 41, 68, 220, 236, 239). Estas caracterizações da Matriz são apenas algumas pontuadas pelo autor dentre muitas outras. Importa mencionar que, na perspectiva sociológica que assume, ela teria as principais dimensões de um fato social conforme a elaboração de Durkheim: externo, coercitivo e geral.

Seu caráter subjetivo deve-se principalmente ao seu mecanismo mais expressivo: o êxtase religioso. Com base nas teorias sociológicas que utiliza, as classes populares teriam uma tendência mais acentuada a esse tipo de experiência religiosa, corroborando com a ideia de Bittencourt que a raiz dessa Matriz estaria na cultura popular que a mantém e sustenta. O êxtase religioso se apresenta como a relevância mística desse substrato religioso, conforme podemos observar nas epifanias da religiosidade popular. Apesar dessa sua natureza, a Matriz não deixa de se fazer presente na cultura dominante. Bittencourt, no entanto, não dá muita atenção ao processo dialético entre essas duas concepções de cultura, apesar de reconhecê-lo, bem como não leva adiante as disputas internas do campo religioso onde o conflito cultural mostra-se presente. Há de se destacar apenas que a Matriz sobrevive no tempo e no espaço apesar de suas contradições superficiais. Ela

Provê um acervo de valores religiosos e simbólicos. (...) O tempo e o espaço são premeditadamente “suspensos”, num ritmo pendular, para que prevaleça a natureza especial dos conteúdos simbólicos que são neles recapitulados, segundo uma urdidura sempre nova, no intuito de prover que o essencial permaneça incólume. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 27).

A característica mais importante dessa Matriz para os objetivos desse ponto é justamente o seu caráter dialogal. Todas as religiões que intentam obter eco e conseguir adeptos em solo autóctone precisam dialogar com essa Matriz, seja de forma positiva ou negativa (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 44). Aceitá-la ou repudiá-la significa dialogar com seus elementos. Tal é o caso da IURD e suas sessões de exorcismo e adorcismo. A negação faz parte de um processo de reconhecimento que evidencia a necessidade do inimigo. A umbanda é considerada por Bittencourt como a síntese *par excellence* da Matriz, por concentrar com maior nitidez seus elementos principais. Mas é com o pentecostalismo autônomo, tipo-ideal que o autor usa para

designar as denominações pentecostais que surgem após a década de 50 que não sustentariam uma história institucional, que podemos observar as consequências diretas do diálogo com esse substrato religioso. O sucesso desse tipo de pentecostalismo deve-se, na perspectiva de Bittencourt, a sua afinidade com os elementos da Matriz e com a religiosidade matricial. Destaca-se aí, sem dúvida, o êxtase pentecostal e a tomada pelo espírito santo como principais mecanismos de absorção desse substrato revestidos com características cristãs. O pentecostalismo teria encontrado eco na sociedade brasileira justamente por causa de sua relação intensa com a Matriz. Pela sua opção fundamentalmente cristã, diferentemente da umbanda que tem uma opção sincrética, sua recepção pode operar com menos dificuldades.

Já foi dito que o prisma sociológico da Matriz evidencia seu reducionismo social. O ponto de vista heurístico da Ciência da Religião é colocado de lado quando reconhece, e expõe como exemplo, o status contraditório dos adeptos do pentecostalismo autônomo:

A exorbitância de títulos e adjetivos é parte integrante do discurso do Pentecostalismo Autônomo. Trata-se de uma das ferramentas utilizadas para a aludida inversão da realidade, pois transforma em 'príncipes' e 'princesas' aqueles que carecem de dignificação. Corroboram também a autoridade e o poder das lideranças, que são geralmente alcunhadas de “anjos”, “apóstolos”, “bispos”, “mensageiros de Deus”, e congêneres. Essa simbólica de poder religioso instiga nos adeptos do Pentecostalismo Autônomo uma suposta superioridade espiritual que justifica quaisquer formas de autodefesa, assim como o ataque indiscriminado contra todos os possíveis adversários ou concorrentes (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 202).

Considerar a superioridade espiritual de um fiel como “suposta” contradiz a perspectiva existencial e interpretativa da religião. A religião, nesse sentido, seria reduzida à mera ideologia. Isso indica que o autor não maneja uma visão totalizante da religião, apesar da Matriz religiosa estar enraizada em nossa cultura. A consequência direta desse ponto de aplicação metodológico é que não se sabe até que ponto a Matriz é determinada pelas relações sociais ou sua causa. Há evidências que motivam uma interpretação desse substrato religioso como pesando mais para as classes populares do que para as classes dominantes. É com o pentecostalismo e com o catolicismo popular que a Matriz pode contar para seu reforço enquanto base religiosa da média populacional, ou da religiosidade média da população. Sua difusão pela classe dominante ocorre como algo inevitável, apesar de não intencional: “O movimento que expandiu elementos da religiosidade matricial por todas as camadas sociais deve-se apenas à ambiguidade e às contradições das formações sociais e ao trânsito incontrolável dos conteúdos culturais” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 74).

O pentecostalismo, com vistas a esse fundo religioso denominado de Matriz religiosa

Brasileira, teria o seu sucesso explicado pelo diálogo direto com seus principais elementos e com a religiosidade matricial, destacando-se aí o êxtase religioso advindo com a tomada do Espírito Santo, reificado um aspecto místico que seria inerente à expressão dessa Matriz. O diálogo, tanto negativo quanto positivo, assincrético e sincrético, variando em intensidade, é a condição de permanência e recepção dessa manifestação religiosa, sobremaneira nas classes populares. Apesar da perspectiva sociológica de Bittencourt, a ideia ora postulada pelo autor sobre nossa realidade cultural-religiosa permite uma reflexão acerca do campo religioso brasileiro a partir do seu fundamento sagrado. O grande problema, porém, são os limites dessa Matriz. Apesar de ser colocada em sua obra vicinal como um grande Leviatã, que engloba todo o contexto religioso da sociedade e se relaciona com todas as religiões, sendo ademais determinante no estabelecimento de novas crenças, bem como condicionante das mesmas, sua idealização enseja uma perspectiva da cultura a partir de sua dimensão religiosa, tendo em vista, principalmente, que sua criação analítica tem como base de consideração a mentalidade das classes populares.

3.3.2.3. O diálogo com a homogeneidade religiosa

Uma terceira construção analítica de uma síntese do quadro religioso brasileiro, que Droogers designa de Religiosidade Mínima Brasileira e Bittencourt Filho de Matriz Religiosa Brasileira, é dada por Sanchis com o que ele chama de “relativa homogeneidade religiosa” (SANCHIS, 1997a, p. 28). Não estamos diante de uma categoria, mas de um modelo descritivo do nosso campo religioso que não é para o autor nem religiosidade mínima e nem religião covil (SANCHIS, 2001, pp. 18-19). Em seu texto vicinal “A Religião dos brasileiros” podemos ver os principais delineamentos dessa homogeneidade. Sanchis aqui parte da premissa de que há no Brasil um clima espiritualista compartilhado por várias mentalidades. Certamente que o termo espiritualista não faz uma referência específica a doutrina espírita-kardecista, sendo esta parte daquela, mas a um tipo de religiosidade *sui generis*, a uma substância transcendental da cultura. A forma dessa religiosidade, usada aqui no singular para sinalizar um fenômeno comum a todo o campo religioso, é múltipla e variada, essa seria a dimensão heterogênea do fenômeno. As manifestações religiosas, portanto, seriam transversalizadas por uma religiosidade comum que costura essa homogeneidade espiritual. Em síntese, essa homogeneidade religiosa apresentar-se-ia como Religião, como estrutura virtual e modeladora das religiões. Os elementos redu-

tíveis dessa provável unidade estariam na crença em um universo povoado de forças e de espíritos capazes de influenciar os indivíduos de uma maneira ou de outra (SANCHIS, 1997a, p. 33). A crença no elemento sobrenatural, ressalta-se, seria uma marca dessa homogeneidade religiosa que teria como referência o cristianismo em sua matriz estrutural.

Mas essa homogeneidade deve ser vista dentro de sua contextualização. Ela é resultado de um processo histórico de contato entre as diversas crenças que se instalaram em solo brasileiro, contato este balizado por processos políticos e culturais que marcam o caráter acidental do fenômeno. A homogeneidade que se refere Sanchis é fruto principalmente de uma fusão de elementos religiosos múltiplos que confluíram por razões diversas a um ponto em comum¹⁰⁸. O termo empregado para a constatação dessa fusão é sincretismo religioso. Mas afirmar a existência dessa homogeneidade por si só não surpreende quem analisa o campo religioso brasileiro. Eis, pois, o ponto nevrálgico e talvez mais contestável dessa argumentação impetrada pelo autor: a existência de um *habitus* sincrético¹⁰⁹. Entramos diante da perspectivista disposicionista da análise dessa homogeneidade religiosa. Esse *habitus* apresenta-se como o principal ponto de referência do sincretismo. Essa disposição, claramente, seria cultural e transmitida pelas gerações. O *habitus* sincrético, nessa ótica, seria responsável por ensejar no indivíduo uma tendência à crença no elemento sobrenatural, influenciando-o a aceitar uma certa multiplicidade de formas de sua manifestação. Em outros termos, haveria uma disposição cultural para o sincretismo religioso.

O contexto religioso brasileiro atual, permeado por essa relativa homogeneidade religiosa e culturalmente marcado pela disposição sincrética, seria também tencionado pela presença conjunta de forças sociais pré-modernas, modernas e pós-modernas. Esse amálgama para Sanchis mostra a singularidade do caso brasileiro e explicaria, ademais, como manifestações religiosas como a IURD tem crescido tão rapidamente. A crença no elemento mágico, o individualismo, a busca pelo bem-estar acrescido de uma união entre o sagrado e o profano, centrado na perspectiva de uma cura interior, seriam os principais elementos aglutinados e conurbados desses estilos ou temporalidade.

O pentecostalismo de terceira onda figura-se, portanto, como o representante *par excellence* dessa conurbação de estilos (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 40). A IURD mais uma vez estaria na vanguarda de um diálogo com a homogeneidade religiosa brasileira no momento

¹⁰⁸ Uma das origens dessa homogeneidade estaria na cultura dos Tupinambás que estariam hipoteticamente na base de nossa sociogênese sincrética ao inaugurarem a ideia de assimilação do outro a partir do ritual antropofágico e na experiência de possessão dos africanos. Ambas as práticas ensinam a ideia do “outro em si”. (SANCHIS, 2001, pp. 26-27).

¹⁰⁹ Reforça-se que em Bourdieu o conceito de *habitus* é relativo ao conceito de cultura. (Cf. CUCHE, 2002).

em que mostra ser capaz de unir seus principais elementos cosmológicos e mágicos. A união entre organização burocrática, magia e experiência pragmática simboliza o *ethos* único desse tipo de pentecostalismo, ao mesmo tempo medieval e moderno, para não falar também pós-moderno. O diálogo com o catolicismo também é reinante. A mediação sacramental da Igreja, onde o pastor adquire o papel central na ministração religiosa, determina uma separação fixa entre o fiel e o sacerdote, algo diferente, mas não novo no campo pentecostal.

Voltemos a questão do *habitus* de porosidade. Sem dúvida, o principal mecanismo social e cultural da relativa homogeneidade de que fala Sanchis encontra-se nesse dispositivo¹¹⁰. Estamos, portanto, conforme exposto anteriormente, diante de uma perspectiva que considera a visão de mundo dos sujeitos um reflexo permanente das condições objetivas da sociedade, incluindo a posição na estrutura social. Quando falamos de *habitus*, no sentido bourdiano, falamos de condição de classe. O *habitus* de porosidade seria típico de todos os brasileiros? Esse dispositivo cultural não teria uma gradação em relação a posição na estrutura social? Essas considerações não são desenvolvidas por Sanchis em seu esquema geral da religiosidade brasileira.

O problema torna-se acentuado quando o autor afirma que o pentecostalismo é uma religião dos pobres (SANCHIS, 1997b, p. 30; 2001, p. 14). Assim, o *habitus* que circunscreve os pentecostais seria o mesmo de todos os indivíduos do país, sem distinção de classe. Todas as classes, nessa ótica, teriam uma tendência ao sincretismo. Mas que sincretismo? Sanchis, reconhecendo que “O sincretismo é muitos” (SANCHIS, 2001, p. 46) reconhece que sua dinâmica é multifacetada, não podendo ser resumida a apenas um aspecto. O sincretismo, se é possível resumir alguma característica mais englobante, seria o encontro e a ultrapassagem de elementos culturais e religiosos do passado e do presente que predomina enquanto dispositivo estrutural. Não podemos, entretanto, generalizar o fato e admitir que todas as formas de sincretismo compartilham os mesmos elementos religiosos na mesma intensidade. É bem verdade que o encontramos nas crenças religiosas e na amplitude dos estratos sociais, porém os elementos combinados nem sempre são os mesmos. O *habitus* depende da posição de classe. O sincretismo, portanto, é um processo seletivo e relativo que Sanchis vê como geral e englobante em sua tentativa de síntese do quadro religioso brasileiro. A aceitação de elementos da homogeneidade religiosa brasileira não ocorre de forma homogênea entre os indivíduos, sendo cara a generalização de uma disposição uniforme a todas as classes. O fato do pentecostalismo ter se difundido

¹¹⁰ Segundo o autor, o *habitus* de porosidade pode ser entendido também como uma “tendência sempre frustrada mas permanentemente retomada, em direção à conjugação do múltiplo numa unidade nunca atingida” (Cf. SANCHIS, 2001, p. 45).

em maior proporção entre as classes pobres chama a atenção para esse fato.

Sem relacionar o sincretismo a uma questão de classe, Sanchis delimita em um artigo posterior seu conceito de sincretismo e *habitus* de porosidade. Seu ponto de partida analítico parte do debate sobre a existência de uma essência da cultura brasileira:

Será difícil hoje continuar a reconhecer a existência de uma “cultura brasileira”? Sem dúvida, se entender afirmar assim, por um lado, a atribuição estrita de um sistema de representações e disposições (cosmovisão e ethos) a um grupo social determinado, tomado na sua generalidade, nos limites de um território. Se pensar também, por outro lado, que esse sistema consiste num arranjo permanente e fechado de elementos, atados pelo laço de determinações lógicas. Em tal hipótese, seria até possível atribuir a tal “cultura brasileira” uma essência e dar dela uma definição... Nada disso é, com evidência pensável, e cada vez menos, tanto por causa do decorrer efetivo da história quanto por causa das transformações do próprio olhar antropológico. Mas outra perspectiva é possível. Em vez de essência, estrutura, em vez de sistema, disposição dominante, em vez de totalidade do grupo social, o espaço de uma lógica pervasiva e desigualmente compartilhada (SANCHIS, 2008, p. 79).

Na impossibilidade de uma definição descritiva, única e universal da cultura brasileira, definição essa arriscada, uma vez que a lógica territorial não é capaz por si só de ensejar uma particularidade determinante e definitiva. Em vez de essência, pensar em tendências mostra-se menos arriscado, já que evita uma descrição generalizante para uma situação complexa, já que uma tendência implica em possibilidades, não em fato reificado. Uma tendência é um *habitus*, tratado também como uma “lógica pervasiva” que perpassa e determina as relações internas e externas do campo religioso brasileiro.

Sanchis esclarece que esse *habitus* articula-se com outros *habitus* (SANCHIS, 2008, p. 83). Nesse sentido, há a ideia de que esse dispositivo cultural se relaciona com outros dispositivos, mesmo que opostos, tendo um caráter relacional típico de sua natureza. É justamente essa capacidade que permite ao *habitus* sincrético permanecer uma constante na cultura brasileira, reflexo de nossa estrutura sincrética. Enquanto estrutura, está diante do escrutínio da história, feita por indivíduos que seguem, criam e recriam suas identidades, influenciados pela estrutura e pelas performances criativas da condição histórica. O *habitus* entra como o coadjuvante desse processo sempre inacabado. O sincretismo não é um produto (SANCHIS, 2008, p. 82), mas um processo e o *habitus* seu mecanismo.

A homogeneidade religiosa do Brasil impõe-se, nessa ótica, como uma questão identitária. Reconhecer o processo sincrético como constitutivo da nossa identidade significa perceber que o cruzamento religioso é parte da cultura. Nas formas de sincretismo, a homogeneidade

religiosa transversaliza todo um campo de escolhas e de construções identitárias. O compartilhamento desse ponto em comum, que liga os indivíduos a um conteúdo religioso mínimo, ou de relativa homogeneidade, só é possível, diante da lógica exposta por Sanchis, pela abertura cultural ao fenômeno sincrético. Isso permite às religiões uma organização criativa, permitindo-as assimilar elementos simbólicos disponíveis, ou simplesmente negar alguns elementos e tornar essa negação uma prática ritualística, como no caso das guerras santas entre pentecostais e religiões afro-brasileiras.

Por assimilar elementos tão diversos dos sistemas de crença disponíveis, dando-lhes uma lógica própria e alocando-os, doravante, em um novo sistema, o pentecostalismo de terceira onda, especificamente a IURD, encaixa-se bem nesse diagnóstico dado por Sanchis em relação à lógica e à reprodução de uma homogeneidade religiosa constitutiva do jeito de crer do brasileiro comum. Daí que elementos do catolicismo, do protestantismo, das religiões de matriz africana, do espiritismo e das expressões *new age* podem recombinar-se, ao mesmo diferenciando-se de outras manifestações religiosas e reproduzindo elementos simbólicos comuns a todas as religiões, traço de nossa homogeneidade. A IURD, dessa forma, dialoga profundamente com a homogeneidade religiosa brasileira. Ela é, antes de tudo, sincrética. Mais do que os pentecostalismos anteriores, seu diálogo com as religiões e as entidades de matriz africana é deveras intenso e constitutivo de sua identidade. Esse diálogo de reconhecimento e negação, expande-se ao longo do múltiplo campo pentecostal, mas seu traço performático e ritualístico, podemos dizer também sacramental, tem seus primórdios com o pentecostalismo de segunda onda, mas tem seu ápice com o pentecostalismo de terceira onda a partir da IURD.

Estamos diante de um diálogo criativo. Sanchis não deixa de destacar esse fato, já que o fenômeno sincrético é um fenômeno criativo em sua natureza. Portanto, a cultura brasileira estaria diante de uma dialética de criação e permanência do qual o pentecostalismo faz parte. Em suas palavras: “É com o próprio Brasil que o pentecostalismo entrou em diálogo” (SANCHIS, 1997b, p. 125). A homogeneidade religiosa da qual Sanchis fala é, na verdade o próprio Brasil em sua singularidade íntima, se pudermos levar em conta essa máxima.

A terceira atitude do pentecostalismo diante da cultura que se permitiu chamar de atitude dialógica, foi tratada inicialmente neste capítulo a partir de uma delimitação do pentecostalismo de terceira onda e da sua visão de mundo em torno do mundo. Selecionou-se como traços distintivos dessa visão que ensejavam um diálogo com a cultura, nos moldes já expostos do termo, a fundamentação veterotestamentária dos rituais e o papel do AT no cotidiano dessas denominações que acionavam a ideia de um Deus da cultura que intervém no mundo e na vida daqueles que aceitam sua aliança. O Reino de Deus passa a ser um destino simbólico a ser alcançado

ainda em terra, devendo o fiel optar pela vida com Deus e aceitar os termos da sua aliança que passa efetivamente pela mediação do templo, espaço simbólico de reprodução do tempo mítico que centripetamente absorve os problemas da vida ordinária e, portanto, elementos da cultura, visto como centro do mundo. Essa reorientação para o mundo conduz a uma reorientação do tempo para o aqui e agora, o que não significa uma pré-milenarista pra pós-milenarista. A escatologia para os pentecostais de terceira onda é um tema difuso, tratado em livros institucionais a partir da premissa pré-milenarista, mas pouco discursado na prédica dos pastores e bispos. Essa reorientação do tempo refere-se principalmente ao direcionamento do sagrado para as questões ordinárias da vida. O celeste porvir torna-se uma questão secundária e a temática da salvação é substituída pela temática da supressão dos problemas ainda no mundo. Daí a teologia da prosperidade absorve seu tônus. A doação material, seja de dinheiro ou de bens, é um mecanismo simbólico central para a realização de uma aliança com Deus e principal sacrifício feito com o símbolo maior da cultura capitalista. Faz parte da opção da vida com Deus em contraposição da vida com o diabo, perfazendo as duas opções da cultura. A primeira é sempre intencional e a segunda pode ser intencional ou não. Na medida que o fiel não aceita os termos da aliança com Deus e não deseja ser seu sócio, automaticamente opta pela vida com o diabo. O elemento do mal neste tipo de pentecostalismo é central pra a lógica da guerra santa impetrada por essas denominações. O mal é estabelecido a partir do reconhecimento do inimigo e da sua eficácia maligna, o que conduz, por sua vez, ao reconhecimento, sem legitimação, das entidades de outras religiões, principalmente das de matriz africana, adorcizadas e exorcizadas nos templos. Além desse diálogo com as religiões de matriz africana, o pentecostalismo de terceira onda dialoga com boa parte do campo religioso brasileiro, como o catolicismo, o protestantismo e as religiosidades orientais, ressignificando seus elementos constitutivos dentro de um prisma sagrado de raiz pentecostal.

No segundo ponto deste capítulo pretendeu-se demonstrar, a partir de uma seleção analítica, como essa atitude dialógica foi absorvida teoricamente pelos estudiosos do tema. Destacou-se como carro chefe desse paradigma dialógico as perspectivas que procuraram relacionar o pentecostalismo com a cultura popular, dando especial atenção à análise feita por Brandão em sua tese “Os Deuses do Povo”, e com uma cultura da pobreza, bem como as teorias, adjetivadas aqui como culturalistas, que procuraram relacionar o pentecostalismo a partir do diálogo com o “quadro religioso brasileiro”, que seria uma forma de Religião de todos os brasileiros. O pentecostalismo, nessas perspectivas, teria o seu sucesso explicado pela sua capacidade de absorver elementos da cultura e se relacionar diretamente com eles. Como resposta existencial, seu impacto nas classes populares poderia ser explicado pelo fato de reproduzir internamente

no espaço sagrado um modo de vida tipicamente das classes subalternas, permitindo o acesso ao sagrado daqueles até então excluídos de uma participação efetiva na igreja oficial que os excluía de qualquer forma de liderança. O pentecostalismo ganha assim uma tonalidade também política, vista por conseguinte como utópica, ao ensejar um confronto dos excluídos contra a religião oficial. As análises em torno do diálogo com as classes populares enfatizam também a condição de pobreza como um dos principais condicionantes para a aceitação do pentecostalismo pelas classes mais baixas. As imagens das classes pobres selecionadas que permitiriam uma recepção plausível da mensagem pentecostal seriam, a saber, a imagem das classes pobres como classes que dão primazia a linguagem emotiva; as classes pobres como classes reprodutoras de um *habitus* precário e de uma subcidadania e as classes pobres como classes patológicas no sentido sanativo do termo. Todas essas imagens convergem com a ideia de que o pentecostalismo, principalmente de terceira onda, dialoga intensamente com essas imagens e nelas encontram a sua receptividade.

Em seguida, foram trabalhadas as teorias sobre a existência de um “fundo” religioso brasileiro que perpassaria todos brasileiros em alguma medida. Foram selecionadas três perspectivas: a de Droogers, que argumenta a favor da existência de uma religiosidade mínima brasileira; a de Bittencourt Filho, que salienta a existência de uma matriz religiosa brasileira e a de Sanchis que delimita uma possível homogeneidade religiosa e um *habitus* de porosidade da população brasileira. Em todas essas teorias há uma explicação para o sucesso do pentecostalismo a partir do diálogo com esse fundo religioso.

As análises supramente citadas convergem historicamente com o surgimento e o crescimento do pentecostalismo de terceira onda, apesar desse tipo de pentecostalismo nem sempre ocupar diretamente o campo de pesquisa desses analistas, como ocorre com Brandão e Rolim que mesmo sem citar as denominações dessa vaga pentecostal, destacam elementos que tornaram possível a recepção dessa religiosidade pelas classes populares. No caso de Brandão, a limitação do campo religioso de Itapira não o permitiu visualizar, na época de sua pesquisa, a dinâmica de um templo do tipo iurdiano. Já Rolim, em seus textos consultados que datam até 1994, também não trata das denominações do pentecostalismo de terceira onda, uma vez que canaliza sua atenção nas denominações mais tradicionais como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil.

Em síntese, a atitude dialógica do pentecostalismo de terceira onda com a cultura mostra um importante direcionamento da religião para o mundo que ocorre de forma paulatina no sub-campo pentecostal brasileiro. É a continuidade de uma igreja de centro, conforme descrito no capítulo anterior, em que pesa a atitude sinteticista da reposta cristã para a cultura: ao mesmo

tempo Cristo e a cultura. A abolição das fronteiras com o mundo é um aspecto importante a se considerar, uma vez que coloca o objeto de pesquisa desta tese dentro de sua hipótese inicial: o pentecostalismo a partir os contornos atuais que tem tomado passou a fazer parte da disponibilidade simbólica da cultura brasileira. Em outros termos: o pentecostalismo encontrou seu espaço enquanto substância da vida ordinária. Essas conclusões, no entanto, ainda são precipitadas. É preciso, antes, analisar o fenômeno a partir de suas dinâmicas mais recentes, objetivo que ocupar-se-á os capítulos subsequentes.

4. PENTECOSTALISMO E NOVA ERA CULTURAL

O presente capítulo ora pode ser apresentado como um apêndice do capítulo anterior. Almeja-se, conforme o título antecipa, analisar a relação do pentecostalismo com o que convencionou-se chamar de “Nova Era”, fenômeno multifacetado da cultura moderna que vem sendo tratado por especialistas como um movimento ou como um estilo cultural. Trata-se aqui de buscar compreender como o pentecostalismo dialoga com esse movimento deveras difuso, demandando para tanto um espaço separado de análise, tal é o propósito desta parte. Pela especificidade do tema, optou-se por destacá-lo com o fito de que heurísticamente a sistematicidade da questão possa ser melhor esquematizada. Ao dar um destaque a esse fenômeno, compartilha-se a ideia de que as mudanças culturais que resume em sua dinâmica constitutiva estão em constante interface com o pentecostalismo contemporâneo no Brasil. Poderíamos falar em um diálogo do pentecostalismo com o movimento da Nova Era. Mas esse diálogo apresenta certamente uma lógica própria que deve ser enumerada a partir da especificidade da categoria doravante utilizada neste capítulo.

Parte-se também do princípio de que o uso dessa categoria permite acoplar diversas mudanças recentes na sociedade e no campo religioso brasileiro, sendo, portanto, uma categoria instrumental para os objetivos desse trabalho. Assume-se, por outro lado, que a forma difusa como o fenômeno da Nova Era se apresenta pode também ser um entrave na busca de um ponto arquimediano do problema. Fenômeno típico da sociedade contemporânea, a pluralidade que compõe esse movimento dificulta a busca por alguma unidade constitutiva. Na verdade, essa complexidade que compõe a Nova Era é também uma característica do pentecostalismo de tempos recentes. Assume-se, destarte, como hipótese inicial, que o pentecostalismo dialoga com a complexidade cultural desse movimento, absorvendo em seu seio a complexidade identitária e afirmativa da Nova Era, ampliando assim seu alcance religioso. Sem dúvida, essa capacidade de absorver a diferença cultural tem sido uma peça chave para o crescimento do pentecostalismo desde a última década. Temos visto, assim, o surgimento de novas denominações cada vez mais adaptadas às demandas do *self*¹¹¹ e até mesmo denominações clássicas que tem, depois de anos de conservadorismo, atualizado convenções quanto ao papel da mulher em relação às expressões estilísticas e à liturgia, além de promoverem uma abertura

¹¹¹ Faz-se necessário uma distinção conceitual entre ego e *self* segundo a prática da Nova Era. Segundo delimita Amaral, “O ego estaria no polo das identidades fixas, das categorias socioculturais substantivas, enquanto o *self* estaria no polo da abertura, do alargamento, do enriquecimento, do desenvolvimento, das aproximações e das semelhanças”. (AMARAL, 2000, p. 109). O *self*, nessa ótica, é utilizado como referência ao verdadeiro Eu em sua dimensão de infinitude e totalidade em contraposição ao ego, que representa a dimensão material e transitória da vida.

ao mundo até então inédita.

A Nova Era tem sido normalmente associada à criação de centros holísticos de forte influência das religiões do oriente, a práticas sincréticas que misturam elementos esotéricos, gnósticos e de diversas religiões, incluindo-se nesse caldeirão práticas de controle mental e experiências alternativas do cuidado de si. Seu impacto no pentecostalismo não foi ainda devidamente explorado nas pesquisas em disponibilidade no Brasil que tem ressaltado, por outro lado, novos movimentos pentecostais que se alinham com o espírito da Nova Era, sem que esse alinhamento seja um dado consciente por parte do pesquisador. Defende-se neste capítulo que a Nova Era tem impactado nas manifestações religiosas pentecostais, resultado de sua influência transversal que perpassa todo o campo religioso e cultural no Brasil. O pentecostalismo em sua pluralidade interna acolhe, mesmo que de forma não intencional, elementos dessa nova sensibilidade religiosa que de uma forma ou de outra encerra por afetar o campo de representações simbólicas em disponibilidade. O esforço que doravante se inicia parte dessa primeira limitação: a falta de pesquisas sobre essa relação no Brasil, o que demanda um esforço inicial e, portanto, genérico, de traçar algumas linhas dessa relação. Uma segunda questão que podemos tratar como uma indagação interpretativa, porque se distancia do paradigma em voga que procura relacionar a Nova Era com a popularização de elementos religiosos de matriz oriental, refere-se à interface da Nova Era com uma crença tradicionalmente “fechada” para este tipo de sincretismo. Pela Nova Era não constituir a “Matriz Religiosa Brasileira”, seu diálogo com o pentecostalismo seria praticamente nulo. Afirma-se, por outro lado, que o pentecostalismo no Brasil tem dialogado com elementos constitutivos da Nova Era, o que o insere em um circuito global de espiritualidade¹¹² e de busca pelo sagrado, pela sensação de infinitude. Os contornos dessa interface é o objeto de estudo desse capítulo.

Vale destacar novamente que as análises sobre o fenômeno da Nova Era podem fornecer uma chave interpretativa para o entendimento do pentecostalismo em sua relação com a cultura da sociedade contemporânea, sendo seu uso instrumental para a compreensão das principais mudanças que tem ocorrido no espectro pentecostal brasileiro. Certamente que esse fenômeno não se restringe apenas ao pentecostalismo, deixando seu rastro em todo o campo religioso, o que torna o fenômeno ainda mais complexo, uma vez que não se limita a barreiras institucionais

¹¹² Poderíamos afirmar, na verdade, que o pentecostalismo no Brasil já nasce globalizado. O que ocorre a partir do diálogo que exerce com a Nova Era é o reforço dessa sua característica inicial. O pentecostalismo, não seria incorreto afirmar, já nasce em processo de globalização. Sua disseminação para outros países ocorre rapidamente, basta observar, à guisa de exemplo, que da mítica iluminação inicial em 1901 até sua chegada ao Brasil em 1910 há um intervalo de apenas nove anos.

e muito menos territoriais. Por ser um fenômeno difuso, a Nova Era também tem uma conceituação difusa. É preciso primeiramente detalhar o seu significado para os fins aqui propostos, buscando em análises de especialistas do fenômeno os elementos-chaves que o constituem.

4.1. Prolegômenos conceituais

Tendo como ponto de partida a constatação de que a Nova Era é um fenômeno difuso e complexo – de combinações inusuais e liberdade ilimitada (CAMURÇA, 2003, p. 38) -, urge, primeiramente, antes de qualquer explanação, um maior rigor conceitual em torno do seu significado. A partir dessa delimitação será possível buscar uma interpretação do diálogo que o pentecostalismo reifica com esse estilo de espiritualidade. Parte-se do pressuposto que a Nova Era expressa uma característica cultural *sui generis* capaz de transpassar diversas esferas da sociedade, principalmente a religiosa. Isso quer dizer que aqui será sublinhado a dimensão espiritual desse fenômeno, ou seja, como ela influi na forma e no conteúdo do sagrado buscado pelos pentecostais. Este destaque não exclui seu fundo cultural, interfaceada intimamente com essa dimensão espiritual. O que se observa é que a Nova Era é um fenômeno total que abarca tanto a dimensão da cultura quanto a dimensão da religião, tornando, aliás, essa dicotomização cada vez mais complicada. A vida espiritual de um *new ager* não procura limitar a vida religiosa a um espaço sagrado, pois a energia sagrada está contida em seu *self* onde quer que ele esteja e no que quer que ele faça. A iluminação interior compõe toda a vida cultural. Cultura e religião, nesse sentido, não são necessariamente elementos contrapostos. A dimensão de profundidade embutida nessa conjugação é espontânea, no sentido de ser ordinária, tornando sua separação um fenômeno meramente teórico.

Segundo propõe Terrin, a Nova Era pode ser compreendida como um *oikos* diante da liquidez da sociedade moderna (TERRIN, 1996, p. 10), um produto tipicamente pós-moderno que resulta da falta de sentido advinda com o desenvolvimento científico e o fim das grandes narrativas que confluíram no estilhaçamento social e na perda de profundidade da vida. A extirpação do elemento irracional em troca do positivismo técnico conduziu, segundo sua tese, a uma crise de sentido que a Nova Era, como um produto do pós-moderno, tem procurado superar. Seu principal parâmetro é um horizonte aberto e criativo, sem limitações, em que cada um pode buscar sua realidade interior e sua integração planetária. Há uma tentativa de religar o indivíduo ao cosmos e à natureza, fruto da herança oriental da Nova Era, buscando superar o falso dualismo ocidental que separou o ser humano da totalidade da existência. Terrin nos convida a interpretar esse fenômeno como uma tentativa de conciliar o ser a sua dimensão de

profundidade, tentativa esta que não assume a forma de uma religião no sentido institucional, mas de uma religiosidade insistente que mede forças com as tendências e os discursos secularizantes:

A Nova Era apresenta-se como a ponta de diamante da cultura religiosa atual pela ligação que opera entre a experiência religiosa unida a uma separação do racional e da cultura que redescobre uma sacramentalidade do corpo e as secretas energias espirituais e cósmicas do homem. Esse movimento e essa sensibilidade nos ensinam a valorizar o *místico*, assim como a cultura nos ensina a valorizar cada vez mais o *estético* como forma holística de abordagem de todos os componentes que formam o mundo vital do homem de hoje (TERRIN, 1996, p. 136).

A Nova Era, nessa perspectiva, recoloca o problema ocidental entre cultura e religião. Segundo acrescenta Terrin, essa religiosidade é resultado de um espírito de época produto do encontro entre o pós-moderno e as religiões. É uma meta que a sociedade contemporânea estabeleceu para bloquear o avanço secular e atomizante do processo de racionalização da vida. Por isso que a dimensão irracional da existência, a experiência com o numinoso no sentido proposto por Otto¹¹³, resume bem o que propõe a Nova Era, conforme aponta o autor TERRIN, 1996, p. 77)¹¹⁴. O déficit desse tipo de experiência é o que tem marcado as sociedades ocidentais que elencaram o estilo racional de vida como superior, abandonando a sensação de profundidade ofertada pelas religiões ou simplesmente alocadas em segundo plano pelas religiões dominantes. A meta dessa nova sensibilidade é trazer a sensação de infinitude novamente ao mundo, dar vida à religião e integrar novamente o indivíduo ao cosmos.

Uma das preocupações principais de Terrin em seu livro aqui referido é a “ameaça” da Nova Era ao cristianismo. Ameaça esta que na tese do autor não busca um enfrentamento que resulte em ganhadores e perdedores, mas encerra por desafiar o tradicionalismo religioso cristão – principalmente católico – que, segundo o professor italiano, deve aprender com esse fenômeno como proporcionar uma experiência religiosa profunda que faça ressurgir o místico e o *misterium tremendum*, esquecidos no tempo, uma vez que o catolicismo não teria acompanhado as mudanças da sociedade contemporânea, logo não podendo dar uma resposta

¹¹³ O numinoso para Otto é uma categoria *sui generis* e indefinível que se caracteriza pela exterioridade e pela irracionalidade. Prescreve um sentimento específico e arrebatador que não pode ser conceitualizado. É o próprio cerne da experiência religiosa (Cf. OTTO, 2014).

¹¹⁴ Além de acionar o conceito de experiência irracional em Otto, Terrin insere Shleiermacher como um dos pensadores que também influenciaram a Nova Era com sua “mística da natureza”. Segundo sua interpretação, a ideia de religião como sensação de infinitude está alinhada aos pressupostos da Nova Era porque “determina o tipo de conhecimento específico da religião, postulando uma tese que vê a religião como sendo diferente da metafísica e da moral justamente no sentimento, ou melhor, na intuição” (TERRIN, 1996., p. 55). Sublinha-se que essa definição de experiência religiosa corresponde ao que Tillich designa de “preocupação última com o fundamento e sentido de nosso ser” (Cf. TILLICH, 2014, p. 57).

efetiva e existencial às novas angústias. A Nova Era, ao contrário, seria uma resposta existencial encontrada pelo indivíduo hodierno, resposta esta imediata capaz de dar uma explicação plausível aos seus problemas e angústias de forma alinhada aos problemas culturais e sociais vigentes. Vale aqui a citação de Terrin:

O cristianismo não é mais suficientemente eficaz, não é vivido numa dimensão tal a ponto de dar novos impulsos e não consegue fundir-se com a cultura como, ao invés, consegue fazer em muitos casos a Nova Era. É um problema de símbolos culturais e religiosos ao mesmo tempo; é o problema daquilo que atrai religiosamente o homem hodierno, em suas crises, em suas esperanças, em sua cotidianidade. Exteriormente, o problema ecológico (em parte reproposto também como crítica à ciência), e interiormente a busca do si mesmo (fruto de uma crítica das psicologias mecanicistas) são capazes de criar um novo tipo de religiosidade que deixa de lado a grande visão cristã, visão de redenção, de palingênese final em Cristo morto e ressuscitado. O grande perigo é este: a alternativa à cultura tradicional corre o risco de se tornar uma alternativa ao fato cristão e à religião cristã, por causa da cumplicidade do cristianismo com “uma” cultura tradicional, passada e ultrapassada (TERRIN, 1996, p. 71).

A indagação que poderia ser feita a esta consideração de Terrin é se o pentecostalismo não surge como uma forma de cristianismo capaz de ofertar uma experiência “irracional” que foi capaz de absorver elementos da Nova Era e dar uma resposta às angústias do homem hodierno. É possível observar que ao dar maior ênfase à experiência mística, o pentecostalismo permite uma experiência profunda com o sagrado dentro da lógica da simbologia cristã. Ademais, tem mostrado uma capacidade de absorção de elementos da cultura capaz de sustentar e ampliar seu alcance na pluralidade de gostos e estilos que marcam as sociedades contemporâneas. A análise de Terrin, no entanto, não leva em consideração outras formas de cristianismo que poderiam estar em diálogo com esse movimento, ficando limitado às considerações sobre o catolicismo apostólico romano. O pentecostalismo seria uma alternativa, assim como a renovação carismática católica, ao caráter tradicional do cristianismo, mostrando que esta matriz religiosa tem uma capacidade de ser reinventada e ressignificada a partir de situações culturais diversas. No caso específico do pentecostalismo, sua interface com a Nova Era, algo ainda pouco estudado no Brasil, pode mostrar como essa manifestação religiosa tem sido performática e tem se alinhado às condições sistêmicas que exigem uma resposta totalizante da vida sem perder o horizonte profético do cristianismo.

4.1.1. Definindo a Nova Era

Seguindo adiante com o problema de sua definição, a Nova Era pode ser caracterizada, segundo sugere Heelas, como um movimento sem unidade e cuja incoerência é a regra

(HEELAS, 1996, p. 16). Essa delimitação não exclui a possibilidade de sua institucionalização, algo bem visível nos últimos tempos, mas exalta o contexto descentralizado em que circula. Como um movimento, a Nova Era seria composta por um dinamismo intrínseco e difuso de circulação simbólica que se dissipa a nível global, formando circuitos de aderência cada vez mais sincréticos. Segundo D'Andrea:

É nesse sentido que, em vez de “religiosidade”, diversos autores adotam o termo “movimento”, por ser mais abrangente e incluir práticas, representações e atores não ligados ao campo da “religião” – incluindo setores médicos, científicos, paracientíficos e psicológicos. Assim, o termo “movimento” é tanto mais amplo quanto mais preciso que “religiosidade” para designar o fenômeno como um todo, ainda que certamente existam grupos que possam ser identificados como religiosos ou preguem alguma forma de religiosidade (“cós mica”, “holística”, “natural”) (D'ANDREA, 1996, p. 60).

Terrin, por outro lado contesta a tese de que a Nova Era seja um movimento. Para o autor, a Nova Era deve ser vista como um resultado sociocultural da pós-modernidade e não como uma tomada de posição particular (TERRIN, 1996, p. 222). Segundo afirma, os acusadores da Nova Era erram o alvo por não se tratar de um movimento definido com teologia própria. Poderíamos acrescentar que a Nova Era não tem uma premissa proselitista, como em outras religiões. Seu foco não é a conversão, mas a experiência pragmática. No entanto, considerando movimento como “algo que se move”, sem necessariamente objetivos definidos, apela-se para o uso dessa terminologia para se fazer menção à Nova Era como uma tendência cultural e religiosa em circulação.

Por causa dessa abrangência do fenômeno, a literatura internacional interpretou esse movimento a partir de algumas chaves interpretativas já reconhecidas nas análises das sociedades contemporâneas. D'Andrea expõe o que ele designa de “princípios reguladores” que a bibliografia internacional sobre o assunto destacou: o sincretismo e suas derivações ecléticas e híbridas, o individualismo, o alternativismo, o pós-modernismo – usa o termo para designar a pós-modernidade e não sua expressão estética - e o reflexivismo (D'ANDREA, 1996, pp. 60-71). Esses princípios seriam os traços constitutivos da cultura contemporânea e dos “novos movimentos religiosos”, termo que o autor critica para representar a Nova Era. Este movimento, em sua ótica, deveria ter uma delimitação própria por causa de sua visível singularidade. Pressupõe-se, assim, que a Nova Era já seja composta de um corpo homogêneo de práticas que a permite se diferenciar de outras práticas religiosas. No plano da crença, D'Andrea destaca os principais elementos dessa diferenciação que singularizam o movimento: a energia, o holismo, o relativismo, o *self* duplo, a evolução espiritual, a mudança de consciência, a intuição e a Nova

Era. A combinação desses elementos – e, convém destacar, de forma idiossincrática pela natureza difusa e complexa do fenômeno – conflui em um estilo próprio de vida espiritual, em um modo *new ager* de ser, mesmo que essa identificação não seja consciente para os seus representantes. A energia seria o substrato, o *mana* em circulação no ambiente e no corpo. De cetra forma está ligado a ideia, em contraposição à modernidade, de união entre corpo e alma. O holismo refere-se à totalidade cósmica que engloba todos e reconhece todas as formas de espiritualidade como parte de uma união cósmica. Esta seria sua característica relativista. O *self* duplo faz referência ao reconhecimento do “Eu” e do “Outro” como fonte imanente do *numen*. Pelo fato do divino estar no mundo e ser acessível intuitivamente, não há mais uma separação entre corpo e espírito. A evolução espiritual é um termo que precisa ser relativizado no movimento Nova Era. O *self* duplo permite que o crescimento espiritual ocorra de forma instantânea, demonstrando, conforme indica Carvalho (1992, p. 149) ao parafrasear a ideia de uma “barbárie religiosa” moderna pensada por Walter Benjamin, a uma perda da noção de profundidade religiosa, que seria resultado direto da renúncia a uma hermenêutica sofisticada em troca de satisfação experiencial (TERRIN, 1996, p. 221). Essa evolução não implica necessariamente em um processo paulatino de aprendizado e de experiência, podendo ser alcançada a curto prazo. A mudança de consciência está ligada a uma mudança de visão de mundo por parte do indivíduo. Mudança essa muito mais interior, em contraposição a um comportamento ascético. Em alguns casos, porém, é possível ver a exteriorização de um comportamento contracultural em grupos que se organizam em comunidades alternativas. A intuição estaria ligada a ideia de conhecimento imediato, sem mediação, que torna possível o alcance do sagrado a partir de uma atitude individual de busca criativa. A intuição permite que o *self* alcance a iluminação interior de forma subjetiva, incorporando os elementos sagrados através da força de sua consciência¹¹⁵. Podemos dizer, portanto, que a intuição se liga ao caráter imanente da espiritualidade da Nova Era, uma vez que o sagrado está presente na realidade sensível, podendo, assim, ser intuído.

Poderíamos acrescentar um outro elemento presente na cosmologia da Nova Era enfatizado por Terrin: o arquétipo do feminino ou uma visão feminina de Deus. Segundo esta tese, estaria presente nesse movimento uma visão acolhedora de Deus que nos remete às bases

¹¹⁵ Segundo Terrin, referindo-se à intuição na Nova Era: “A verdadeira realidade, escondida por séculos, é o espírito, e para entrar em sintonia com ela é preciso fazer experiências de 'transcendência' que ultrapassem este mundo, que superem os limites impostos pela ciência, até chegar a captar o absoluto, o si mesmo, o próprio Deus em nós. O resultado 'místico' é também sempre o resultado que está atrás da porta e que comanda o mundo todo da experiência religiosa e 'transcendental’”. Parafraseando Carlos Castañeda, Terrin alude em seguida à necessidade imersa na Nova Era de se recuperar o aspecto tanto tonal quanto nágual do mundo em sua unidade. O aspecto tonal seria a realidade ordinária e o nágual seria a realidade extraordinária. (Cf. TERRIN, 1996, p. 19).

próprias da Nova Era: a separação do *logos* e o retorno da intuição, além de um retorno da unidade ecológica da vida (TERRIN, 1996, p. 204). De acordo com essa premissa, essa visão materna de Deus remonta a primeira forma de religiosidade ligada à terra e à natureza, traços de uma fusão cosmo-biológica¹¹⁶. As consequências desse retorno ao arquétipo telúrico primordial, segundo Przulski (apud TERRIN, 1996, p. 210-211), seriam “uma imagem de Deus com face mais materna, redução da diferença entre sexos, maior liberdade e maior valorização da mulher, menor número de proibições e afrouxamento das relações de autoridade”. É possível sustentar que essa imagem materna de Deus está presente nas representações do pentecostalismo brasileiro, principalmente em suas novas vertentes como será exposto mais adiante. Essa noção é sugestiva de um fenômeno recente que temos observado nesse subcampo religioso: a diminuição de exigências inclusivas e participativas, além de uma ampliação da participação litúrgica e eclesial às mulheres. Um exemplo que será esmiuçado mais adiante exemplifica bem esse momento: o surgimento das igrejas evangélicas inclusivas no Brasil. Podemos observar, assim, que uma nova percepção “acolhedora” tem perpassado o pentecostalismo como um todo, desde as igrejas mais tradicionais até comunidades mais radicais como as tribos do metal cristão, o que demonstra uma forte tendência de subjetivização do pentecostalismo e de valorização da espiritualidade interior como ponto central da verdadeira transformação.

4.1.1.1. A Era de Aquário

A Nova Era, em seu sentido literal, está correlacionada à percepção de um novo tempo que se inaugura. Segundo D'Andrea, a Nova Era teria primeiramente uma raiz astrológica para em seguida, ganhar um significado popular:

A maioria dos astrólogos afirma que estamos justamente na fase de transição entre a Era de Peixes e a de Aquário, o que significa grandes transformações

¹¹⁶É nessa “cosmo-sociedade” onde, de acordo com Gauchet, encontramos a religião mais sistemática e completa: “Uma integração carnal nos ciclos do céu, neutralização de fato do antagonismo potencial alojado na relação do homem com a natureza, mediante a substituição de uma postura constituinte de confrontação por uma postura simbólica de pertencimento” (GAUCHET, 2005, p. 40). No original: “(...) como integración em los ciclos del cielo, (...) neutralización de facto del antagonismo potencial alojado em la relación del hombre com la naturaleza, mediante la sustitución de una postura constituyente de confrontación por una postura simbólica de pertenencia.” Segundo Eliade, a intuição primitiva em torno da Terra, diz-se, a primeira valorização religiosa da Terra estava ligada a sua percepção imediata. Todas as hierofanias estavam condensadas em uma grande unidade, não havendo uma distinção de acordo com a camada telúrica. A Terra, neste sentido, simboliza tudo o que rodeia o homem que se originou do seu seio de acordo com os mitos de origem. A teofania em torno da maternidade da Terra tomou forma com o desenvolvimento da agricultura que associou a Terra à ideia de fecundidade (Cf. ELIADE, 2010, pp. 193-212).

na mentalidade e na institucionalidade em todo o planeta, para uma maior espiritualidade e um desenvolvimento tecnológico, em substituição à presente fase de emocionalidade, das grandes religiões e do carisma político, da qual estaríamos nos despedindo. O marco histórico dessa transição varia muito conforme os modelos adotados pelos astrólogos: enquanto para alguns a Era de Aquário teria começado com o iluminismo ou com a Revolução Industrial, para outros ela começa no movimento contracultural dos anos 60, enquanto outros ainda localizam no século XXI (com o ano 2010, fim do calendário Maia) (D'ANDREA, 2000, p. 87).

A partir daí, conforme expõe D'Andrea o termo se popularizou inicialmente nos EUA e depois no resto do mundo. A percepção desse novo tempo é acompanhada de um otimismo espiritual, de auto realização e de completude interior, ou seja, de um persistente narcisismo. Todas as características da Nova Era pontuadas acima teriam como ponto de convergência justamente essa satisfação do *self* a qualquer custo. Seguindo essa premissa, Heelas (1994), observando a pluralidade de signos que a Nova Era fomenta e dispõe, afirma a dificuldade de se localizar um ponto comum que possa perpassar a multiplicidade de formas com que ela se apresenta, defendendo, portanto, que o principal tema da Nova Era é o tema da religiosidade do “*self*”. O “eu” é a “fonte natural de tudo que há de bom na vida” (HEELAS, 1994, p. 18). Haveria, ademais, uma unidade cósmica desse “eu” com o “nós” que faz com que a busca pelo sagrado em cada religião conflua em uma mesma busca espiritual, pois a realidade interior de todos seria a mesma. A questão é, portanto, de forma. Sobre essa premissa da unidade última do “eu” também é possível considerar a Nova Era como um movimento metafísico que, virtualmente, cria uma unidade coletiva que elimina a necessidade de uma comunidade visível.

Assim, para Heelas, o tema da religiosidade do “eu” é a melhor forma de encararmos e analisarmos a Nova Era (HEELAS, 1994, p. 18.). Mas essa forma de espiritualidade deve ser encarada a partir do estilo pré-moderno, moderno e pós-moderno que circunscreve, seguindo a lógica de sua “natural incoerência”. Dessa forma, a Nova Era encerra por estabelecer um diálogo com essas três vertentes estilísticas a partir do amálgama que marca sua complexidade, sem, no entanto, poder ser reduzida a nenhuma delas. A Nova Era não é pré-moderna, nem moderna e nem pós-moderna, ela é tudo isso de forma caleidoscópica. As vertentes que compõem seu quadro apresentam características tanto contraculturais como racionalistas e de afirmação no mundo que convergem na afirmação narcisista do “eu”.

O tema da religiosidade do “eu” abre espaço para uma discussão acerca da herança moderna da Nova Era. A busca por uma espiritualidade interior, no entanto, desloca o eixo do individualismo moderno para um individualismo subjetivista que dúvida do intelectualismo como única forma de interpretação do mundo. Essa roupagem subjetivista do projeto iluminista

busca reintroduzir o elemento sagrado nas instituições modernas, principalmente naquelas que se subjugaram aos valores materiais (HEELAS, 1994, p. 19). Mas a relação da Nova Era com um mundo tem um sentido ambivalente. Ao mesmo tempo que busca reintegrar a vida mundana ao cosmos, ratifica o bem-estar material e o mundo capitalista como esfera de satisfação e realização pessoal. Tal é o caso já bem documentado da IURD. A teologia da prosperidade, conforme mostrado no capítulo anterior, sacraliza a vida material e o sucesso individual no mundo como parte integrante da vida espiritual e como confirmação das bênçãos de Deus.

Heelas também discorda que o tema da religiosidade do “eu” seja um fenômeno tipicamente pós-moderno, mesmo que seja possível observar interfaces constitutivas em ambos. Dando exemplos dos Upanishads e dos milenarismos medievais, Heelas deixa claro que o tema da religiosidade interior é antigo, não podendo servir como única medida para enquadrar algo como pós-moderno (HEELAS, 1994, p. 25).

No tocante à pré-modernidade, ou à tradição, a Nova Era assume uma posição também ambivalente; ao mesmo tempo que reconhece um “Outro” exterior ao Eu, interioriza esse Outro a partir de uma espiritualidade própria (HEELAS, 1994, p. 24). Crenças tradicionais são atualizadas a partir das demandas do *self* que reconhecem à sua maneira a tradição que escolhem seguir, selecionando os elementos que almejam compartilhar, criando assim sua espiritualidade própria. Um outro exemplo sobre um estilo pré-moderno de religiosidade pode ser visto em um artigo de Mariz e Machado (1998) que citam o reengajamento prático-institucional que tem acontecido em algumas religiões no Brasil. As autoras pontuam esse fato dando como exemplo os fiéis de igrejas pentecostais e da renovação carismática católica. Segundo demonstram, estamos diante de uma forma de compromisso institucional que instala novas possibilidades de afirmação identitária. Desse modo, as autoras refutam a hipótese de Prandi de que isso resulta de uma mudança de consumo de bens mágicos. Na verdade, segundo propõem, essa é uma constatação preliminar. É preciso observar com mais profundidade a inserção do fiel no contexto da religião, pois a motivação inicial por parte dos “clientes religiosos” pode evidenciar a procura – consumista – pragmática de alguma solução para algum problema. É preciso direcionar a atenção às pressões para que o indivíduo permaneça no grupo pela conversão. Será por meio desse processo que o consumo de bens simbólicos abrirá espaço para a participação efetiva. Daí que o indivíduo pode permanecer na instituição e estabelecer sua prática religiosa dentro da estrutura coletiva, compartilhando, assim, ideais éticos. Esse compromisso institucional comumente é visto como um fator tradicional de fidelidade às religiões, algo que tem sido bem visível dentro do pentecostalismo e da renovação carismática católica.

Não podemos, portanto, ver a Nova Era como um fenômeno de implicações somente

individualistas. Conforme afirma Amaral (1996), a Nova Era também insere desafios do “viver com”, que dizem respeito às questões éticas e comunitárias envolvidas nesse fenômeno. O problema da comunidade não se esvazia com a busca de uma transformação radical e de uma essência do “eu”. A totalidade, um tema caro para esse contexto, não se encontra circunscrita ao espaço geográfico compartilhado pelos fiéis de um segmento religioso, estando localizada fora da comunidade, a partir de uma união cósmica capaz de englobar todos os sincretismos possíveis. É preciso ter um imaginário holístico para perceber a relação do todo com as partes, do *self* com a ordem cósmica, da transição do “estar com” para o “estar junto”. Esse “estar junto” faz referência aos centros de espiritualidade de concepções e práticas variadas que tem se proliferado pelo país e pelo mundo, dentro da lógica da Nova Era, em que os indivíduos unidos procuram buscar a iluminação interior. Essa união, precária em sua natureza, não é condição para que a evolução espiritual aconteça, mas expressa, em muitos casos, a necessidade de compartilhamento dos sujeitos religiosos.

Outro fato marcante que tem ocorrido nas religiões pentecostais é a “mitigação do caráter transcendental da opção autônoma”, responsável e modernamente constitutiva da pessoa e da consciência, pela importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco: “Não é você; é o demônio que está em você” (Sanchis, 1998). A bandeira do indivíduo moderno que toma para si o centro de suas atitudes agora se vê em sua despersonalização em face dos acontecimentos. A demonização da pessoa significa que os atos – pensados pela modernidade como centralizados no sujeito – advêm de uma “entidade maligna”. Convém perceber que apenas pelo exorcismo o indivíduo pode retornar como dono de si, mas estando sempre propenso a uma nova possessão que, simbolicamente, é independente do *self*.

É interessante notar que esse individualismo religioso está em relação com as tradições religiosas. Mas essa ligação não encontra mais a mecanicidade necessária para preservar o conteúdo original da crença religiosa. O acesso a esse conteúdo passa a ser fruto de uma seleção que escolhe a forma como presenciar e viver o sagrado. Neste caso, a seletividade da memória opera de forma a fragmentar os conteúdos religiosos tradicionais no intuito de acomodá-los a situação mundana de cada um. Existem, *mutatis mutandis*, continuidades e rupturas entre as escolhas individuais e os estatutos religiosos permanentes.

Destarte, seria apropriado neste ponto mencionar a questão colocada por Hervieu-Leger acerca da possibilidade de uma sociabilidade de finalidade religiosa diante do diagnóstico do individualismo religioso que engloba as sociedades contemporâneas. A atomização religiosa tende a fazer desaparecer o papel da comunidade enquanto guardiã da verdade. Com efeito, se o indivíduo pode escolher dentre as tradições religiosas que melhor lhe aprazem, escolhendo

também a forma como deseja experimentar o conteúdo religioso, é plausível admitir que a existência de uma comunidade religiosa como condicionadora do compartilhamento religioso perde sentido (Cf. HERVIEU-LEGER, 1999, p. 178).

No entanto, isso não significa que não exista nenhuma forma de compartilhamento religioso. A diferença é que as ligações tecidas na modernidade permitem afinidades espirituais mais ou menos reconhecidas pelos interesses, mas essas ligações não os associam religiosamente:

Falta, com efeito, a referência comum a uma verdade compartilhada, constitutiva de uma tradição autoritária, referência que faz a substância mesma da ligação social-religiosa. A validação da crença permanece uma operação rigorosamente individual: a cada um sua verdade...Esse regime puramente subjetivo da verdade pode preservar uma forma de religiosidade individual (o fato, por um indivíduo, de reconhecer sua afinidade subjetiva com qualquer tradição que acredite), mas ele dissolve, potencialmente, toda forma de comunitarização religiosa¹¹⁷ (HERVIEU-LEGER, 1999, p. 179-180).

A citação de Hervieu-Leger sugere que nesse contexto há uma busca individual pela verdade, considerada aqui como a explicação legítima sobre a ultimidade da existência. Mas ainda é preciso considerar algumas limitações desse diagnóstico. À autovalidação da crença corresponde uma contradição: quanto mais os indivíduos ajustam o sistema de crenças às suas necessidades próprias, mais eles aspiram em trocar essa experiência com outros que compartilham das mesmas aspirações espirituais. A busca por confirmação dessa autovalidação leva o indivíduo a essa busca por compartilhamento, seja em corporações espirituais ou por consumo de bens culturais. Hervieu-Leger chama isso de “validação mútua da crença” (HERVIEU-LEGER, 1999, p. 181). É uma busca coletiva por satisfação individual, em que o compartilhamento espiritual aparece como uma validação para as necessidades religiosas de cada um.

Também não podemos excluir de forma definitiva o papel das instituições religiosas no processo de validação dessas crenças. Na condição de não terem mais a eficiência de ditar um código totalizante da vida social, elas são obrigadas a lidar com um tipo de fiel fluido e voluntário. Precisam aceitar a intolerância dos indivíduos justamente porque encontram-se

¹¹⁷ No original: “Manque en effet la référence commune à une vérité partagée, constitutive d'une tradition faisant autorité, référence qui fait la substance même du lien social-religieux. La validation du croire demeure une opération rigoureusement individuelle: à chacun sa vérité... Ce régime purement subjectif de la vérité peut préserver une forme de religiosité individuelle (le fait, pour un individu, de reconnaître son affinité subjective avec telle ou telle tradition croyante), mais il dissout, potentiellement, toute forme de communalisation religieuse”

limitadas pela escolha dos mesmos. Não há mais um ponto de segurança que reproduza a longo prazo as aspirações institucionais nos corações dos indivíduos.

Essas colocações acerca do movimento Nova Era permite que sintetizemos algumas questões pertinentes à análise do campo pentecostal. Ressalta-se que esse fenômeno é tratado aqui em sua dimensão religiosa e cultural, sendo realizado um recorte analítico e limitado de alguns de seus componentes. Gostaria de delimitar, em primeiro lugar, o caráter difuso da Nova Era. Daí se segue que as “combinações inusuais e liberdade ilimitada” (CAMURÇA, 2003, p. 38) são a regra. Esse caráter difuso é visto aqui como representante da multiplicidade que se manifesta. Um segundo ponto a se sublinhar é a busca pela essência interior, centrada na religiosidade do *self*. O individualismo presente na Nova Era tem raízes românticas e utilitárias que confluem em um tipo de individualismo expressivo e reflexivo, ao mesmo tempo racional e subjetivo. Daí depreende-se o problema do convívio comunitário e da fidelidade institucional. A fidelidade ao dogma é sempre reflexiva; a tradição é atualizada de acordo com as necessidades do *self*. A terceira questão pertinente pode ser vista como consequência da segunda: o individualismo expressivo é refratado em uma pluralidade institucional – algo que conflui no diagnóstico cada vez mais plural do pentecostalismo brasileiro. Temos assistido na última década uma ampliação do pentecostalismo às demandas identitárias que, ao seu próprio modo, tem criado igrejas em sintonia com necessidades expressivas dos diversos grupos.

O quarto ponto a ser destacado é a dimensão midiática da Nova Era. O desenvolvimento dos meios de comunicação em massa foi imprescindível para a disseminação de novas vertentes religiosas, possibilitando ainda o encontro virtual e o compartilhamento de informações entre seus adeptos. Esse desenvolvimento ocorreu no contexto de expansão da globalização que, entre outros fatores, acelerou o desenraizamento cultural e a crença no relativo (PACE, 1997, p. 29), devido principalmente ao fluxo contínuo de circulação de bens, serviços, símbolos e pessoas¹¹⁸. Com a globalização, a Nova Era atinge seu ápice global, transplantando as crenças orientais ao ocidente, transplante este sempre seletivo que de forma performática é capaz de absorver as religiões do ocidente dentro de um sincretismo criativo. Oferecem a possibilidade de uma experiência religiosa profunda fora da tradição e do seu contexto de origem, que em muitos casos exige a dedicação de toda uma vida de meditação e ensino.

As quatro características descritas e selecionadas acima acerca do fenômeno da Nova

¹¹⁸ Segundo Pace: “a globalização é um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza o limite simbólico dos sistemas de crença e pertencimento. A consequência é o aparecimento de uma dupla tendência: ou a abertura à mestiçagem cultural ou o refúgio em universos simbólicos que permitem continuar imaginando unida, coerente e compacta, uma realidade social profundamente diferenciada e fragmentada.” (PACE, 1997, pp. 31-32)

Era formam o prisma cultural-religioso com o qual intenta-se relacionar o pentecostalismo. Essa síntese não tem a intenção de limitar o fenômeno, mas de adequá-lo aos objetivos aqui propostos. Com esse propósito, foi exposto no início do capítulo que o pentecostalismo dialoga com o movimento Nova Era, expressão cultural e religiosa que marca a contemporaneidade, podendo ser interpretado como um apêndice do capítulo interior, exigindo, assim, um tratamento a parte pela sua complexidade. Considera-se essa relação como parte de uma atitude dialógica do pentecostalismo com a cultura, admitindo que o pentecostalismo é capaz de absorver em sua prática cotidiana elementos desse movimento, enriquecendo sua liturgia e sua cosmologia.

Com o fito de compreender o arranjo desse diálogo, ou como ele acontece dentro do subcampo pentecostal propriamente dito, realizar-se-á uma análise de algumas denominações e grupos de vertente pentecostal, expondo seus traços característicos e fazendo alusão sobre como podem ser vistos como representantes do jeito Nova Era de ser, mesmo que essa identificação não seja precisa e reconhecida pelos agentes religiosos. Não se trata de impor uma identidade aos os fiéis que seguem essas vertentes pentecostais, mas de aferir até que ponto as características desse fenômeno cultural-religioso perpassam a visão de mundo pentecostal. Conforme já foi mencionado, o uso do conceito de Nova Era em tela carrega uma função heurística e instrumental que tem a capacidade de ajudar a compreender uma forma de diálogo específico do pentecostalismo com a cultura. Como será visto, a difusidade desse movimento faz dele uma nebulosa que atinge novas e antigas denominações pentecostais, exprimindo-se de diversas maneiras em espaços distintos. Sua refração ocorre dentro e fora das instituições religiosas, sugerindo que uma interpretação do seu impacto não se limite aos arranjos fechados, mas a grupos, como às tribos urbanas, que encerram por internalizar as dimensões constitutivas da Nova Era em sua expressão simbólica. Nessa ótica, será dado destaque à Igreja Apostólica Renascer em Cristo, ao *Heavy Metal* Cristão, às igrejas inclusivas e à Bola de Neve Church, cujos traços característicos ensejam uma ligação com o fenômeno da Nova Era. Esse recorte permite precisar seu impacto no surgimento de novos grupos pentecostais que em maior ou menor grau trazem para dentro desse subcampo religioso novas formas de experimentação e de vivência com o sagrado.

Ao lado desse recorte, poderíamos ampliar o alcance do fenômeno para o campo pentecostal como um todo, em graus distintos de penetração. Ao analisar a IURD, por exemplo, Campos sublinha as características que considera em sintonia com Nova Era que compõem a prática religiosa dessa denominação (CAMPOS, 1999, p. 48): 1ª) A vida material é uma manifestação de um Espírito eterno que se encontra também no interior de cada um e se manifesta por meio de objetos; 2ª) Os seres humanos têm uma natureza material e espiritual –

a vida espiritual está ligada à essência do eu interior que deve ser separada da influência do mal, devendo ainda realizar-se com a prosperidade material; 3ª) O mundo caminha para o estabelecimento de uma nova era ou o Reino de Deus; 4ª) A ascensão e a prosperidade está intrinsecamente ligada à espiritualidade; 5ª) O sofrimento é contrário à lógica da vida e deve ser evitado. Todos esses pontos, aqui parafraseados do autor se aproximam das questões até agora levantadas sobre o fenômeno da Nova Era e da sua relação com o pentecostalismo. Mas por razões heurísticas, a IURD não será analisada nesse capítulo, o qual buscará nos exemplos de outras vertentes do pentecostalismo o respaldo necessário para a apreciação do diálogo em tela.

O que está em jogo no recorte proposto é o uso da categoria pentecostal e o seu prisma classificatório. Conforme exposto na introdução desta tese, usa-se o termo pentecostal em dois sentidos. O primeiro refere-se à identificação do sujeito religioso adepto desta modalidade de crença. Assim, pentecostal é o fiel ou adepto a esta corrente religiosa de manifestação cristã. O segundo sentido em que o termo é utilizado gira em torno do seu significado enquanto religião. Pentecostal, segundo essa conotação, é correlato de pentecostalismo. Seguindo a orientação inicial de que o pentecostalismo é uma religião, afirma-se sua característica existencial enquanto orientação última capaz de prover um sentido de infinitude e de profundidade de sentido. Podemos falar, assim, de um sagrado pentecostal que possui as seguintes características: é de natureza cristã com raízes na Reforma Protestante e nos avivamentos estadunidenses, de fundo emocionalista e pietista, não necessariamente ligados ao evento glossolálico da *Azusa Street*, ou seja, não fazem da glossolalia uma experiência necessária, sem a qual a manifestação do Espírito Santo não pode ocorrer. Estes elementos classificatórios permitem pensar o pentecostalismo para além das denominações já conhecidas e bem documentadas, ampliando, destarte, o alcance do conceito.

4.2. A Igreja Apostólica Renascer em Cristo

Uma breve descrição. A Igreja Apostólica Renascer em Cristo foi fundada em 1986 na cidade de São Paulo por Estevam Hernandes Filho e sua esposa Sônia Hernandes. Ambos, após terem passagens por pequenas igrejas pentecostais, de cunho independente, resolvem, a princípio se reunir em uma pizzaria com um grupo de fiéis, dando início à Renascer em Cristo. Com seu crescimento, foi doado um espaço que se tornou a sede nacional da denominação que a partir daí se expandiu ao longo do país e do exterior, apesar de ter se concentrado

principalmente em São Paulo. Sua identidade inicial buscou representar principalmente a juventude que não encontrava espaço em outras denominações, sendo identificada, assim, como uma igreja de jovens. Para tanto, a Renascer deu um espaço proeminente à musicalidade dentro do espaço litúrgico, variando em estilos que agradavam principalmente esses grupos, atraídos pela sonoridade eclética (SIEPIERSKI, 2001, p. 85). Bandas como Oficina G3, Resgate e Katsbarnéa são alguns conjuntos de sucesso que surgiram no seio da Renascer que representam a vertente Rock'n Roll da denominação, conhecida também por abrigar adeptos do *white metal*, ou do metal cristão, cujas identidades encontraram respaldo e aceitação na eclesiologia da igreja. Seguindo à risca a ideia de que é possível agradar a Deus das mais diversas formas, não sendo necessário para tanto uma transformação exterior radical, tal como no pentecostalismo de primeira onda ou nas vertentes pentecostais mais contraculturais, a Renascer segue uma linha semelhante ao pentecostalismo de terceira onda e ao movimento das cruzadas de evangelização que, na intenção de conseguir a maior quantidade possíveis de seguidores, não impunham uma distinção objetiva que limitava quem podia ou não participar dos cultos. Essa remodelação da fronteira com o mundo delimita uma mudança radical no pentecostalismo brasileiro a partir dos anos 50. Dentro dessa linha, a Igreja de Nova Vida surge como a primeira igreja grande pentecostal tipicamente de classe média, seguida na década de 80 pela Renascer em Cristo. Ambas as denominações mostram uma acomodação e um arrefecimento do caráter ascético. Mas a marca distintiva da Renascer é incluir o caráter espetacular ao culto, além de patentear a marca “gospel” e ser responsável pela marcha para Jesus no Brasil, ocorrida anualmente desde 1993.

Com o passar do tempo, a igreja passa a ampliar seu discurso ao empresariado. Estevam Hernandes, acostumado a trabalhar com negócios, uma vez que antes de fundar a Renascer foi gerente de marketing da Xerox do Brasil e da Itautec, atrela esse discurso técnico a sua recém-fundada denominação com o fito de acolher empreendedores evangélicos. Assim, com os anos, o apelo juvenil começa a dividir espaço com o empresariado, fato que resulta na criação da Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos (AREPE). Não demora para a Renascer apropriar-se do meio midiático, comprando estações de rádio e espaços na televisão até conseguir a compra de um canal próprio. Sua lógica expansionista lembra a IURD, com sua segmentação em todos os ramos midiáticos com a compra de editoras, estações, produtoras, e um canal de TV. Mas no caso da Renascer, há ainda a inauguração de um café gospel, o Gospel Rock Café, reconhecido pelos eventos musicais que reúne jovens evangélicos, principalmente com shows de bandas de rock. Todo esse investimento público está atrelado a uma tentativa de popularização de uma subcultura *gospel*, termo de origem estadunidense que funciona como

derivado comercial de uma “cultura evangélica”.

Como a Nova Vida e a Universal, a Renascer escolhe a estrutura episcopal, com Estavam Hernandes se tornando inicialmente Bispo e posteriormente Apóstolo. Sua esposa, Sônia Hernandes, torna-se posteriormente bispa, sendo conhecida atualmente como Bispa Sônia. Sua atuação na igreja pode ser vista como uma vanguarda no meio pentecostal no tocante a sua posição de gênero. Até então em todo o campo pentecostal brasileiro nenhuma mulher assumiu um papel tão proeminente na denominação como a Bispa Sônia. Sua visibilidade e sua facilidade prelativa e comunicativa que resultou em um programa de televisão, o “De bem com a vida”, que passava em rede nacional, pode ser visto como um divisor de águas em relação ao tradicional papel da mulher nas igrejas pentecostais¹¹⁹. A partir daí, o papel de liderança do gênero feminino, que até então ocupava posições secundárias dentro das igrejas, difundiu-se em outras denominações, como nas Assembleias de Deus que já admitem o pastoreado de mulheres¹²⁰.

A expansão da Renascer, ao lado dos motivos já apresentados, lembra muito a expansão das Assembleias de Deus em relação aos desígnios dados ao público leigo. Segundo Siepinski:

É improvável encontrar alguém ali que não esteja envolvido de alguma forma com as inúmeras atividades da Igreja. A Renascer é um empreendimento construído e mantido pela participação de um enorme número de pessoas e sua membresia vê o sucesso da Igreja também como resultado do seu trabalho individual (SIEPIERSKI, 2001, p. 108)

¹¹⁹ Até mesmo na IURD, uma denominação aberta ao mundo nos moldes em que foi exposto aqui, as relações de gênero seguem as convenções mais tradicionais, não dando às mulheres cargos de liderança eclesial, além de compactuarem com a ideia de submissão ao homem, fenômeno comum no meio pentecostal baseado, em tese, em Ef 5.22-24, “As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos.”

¹²⁰ Recentemente, em 2015, com o falecimento do Missionário David Martins Miranda, fundador e líder até então da IPDA, sua esposa, Ereni Miranda, assume a Presidência da igreja e não o seu filho David Miranda Filho. A questão é a IPDA, conhecida pela sua rigidez doutrinária e extremo tradicionalismo, até então nunca havia dado um papel de tamanha importância a uma mulher. Isso mostra que a visibilidade feminina no seio do pentecostalismo no Brasil tem se expandido, fato comum na sociedade como um todo, sem, no entanto, abandonar os preceitos bíblicos de submissão, que passam a ser reinterpretados à luz de novas circunstâncias. Acerca da questão de gênero no pentecostalismo, Machado (1996, p. 121), em seu reconhecido estudo, menciona a existência de dois tipos de abordagem sobre os efeitos da conversão ao pentecostalismo para a vida das mulheres brasileiras. Um primeiro tipo de abordagem vê uma coalescência entre o tipo de comunidade religiosa e a sociedade mais ampla. Neste caso, as denominações mais “sectárias” seriam mais conservadoras e, portanto, androcêntricas, enquanto as menos “sectárias” estariam mais atreladas às conquistas do movimento feminista. Uma segunda abordagem parte dos estudos de Willems (1967b) sobre o pentecostalismo na América latina e vê nas ambivalências da doutrina pentecostal uma potencialidade virtual para o aumento da autonomia feminina e a redefinição do comportamento masculino. Segundo Machado, Willems “foi o primeiro a destacar a capacidade virtual da doutrina pentecostal de fortalecer as mulheres cujos parceiros aderiram aos movimentos religiosos dessa natureza. Seu trabalho mostra como a diminuição da distância entre os gêneros é fruto do abandono do duplo padrão moral e da mudança no comportamento social masculino” (MACHADO, 1996, pp. 121-122). A IPDA, a meu ver, coloca em evidência essa abordagem dicotômica ao mostrar ser uma “seita” dirigida por uma mulher.

Obviamente que o uso da membresia, normalmente não remunerada, permite uma expansão de baixo custo, além de dificilmente faltar “mão-de-obra” para o andamento da rotina da igreja. Permite ainda um maior envolvimento do público, um dos motivos do sucesso da rapidez pentecostal na primeira metade do século XX, sem perder de vista sua arquitetura hierárquica. Seus ocupantes precisam passar por um curso, a “Escola de Profetas”, responsável por doutrinar teologicamente as futuras lideranças. Os leigos, portanto, são peça importante na realização de afazeres secundários, no sentido de não necessitarem de um especialista religioso para o exercício da função, o que sobrecarrega administrativamente menos as lideranças oficiais.

Com o aumento da sua visibilidade pública, não demorou para que a Renascer entrasse na vereda da política. Desde 1994 vem apoiando oficialmente candidatos evangélicos e não evangélicos, notadamente alinhados à centro-direita, como é comum no meio pentecostal. A posição estratégica que se encontra a Renascer faz com que os políticos vejam nela um notório meio de angariar votos, uma vez que essa denominação é proprietária de diversos veículos de comunicação e conseguiu construir uma imagem popular, principalmente a partir dos eventos como a marcha para Jesus que, em 2015, somente em São Paulo, teve um público estimado de 340 mil pessoas. Estima-se ainda que a Renascer tenha mais de 600 templos espalhados pelo Brasil e em outros países. Toda essa visibilidade tem forte impacto político, fazendo com que candidatos almejem o apoio oficial da igreja¹²¹ e tenham acesso aos seus meios de comunicação e influência. O apoio a certos candidatos exprime ainda a visão estratégica da igreja que busca cada vez mais conquistar espaço e expandir sua mensagem. A tentativa de popularização do fenômeno *gospel* ganha, assim, forte potencialidade política, podendo ser direcionado para fins eleitoreiros principalmente no tempo da política (SANTIAGO FILHO, 2012). A abrangência desse fenômeno, já irradiado em nossa cultura, aglutina os evangélicos por meio de uma lógica sagrada com forte influência mercadológica que se torna uma força política decisória almejada por muitos candidatos. Basta ver o uso da identidade evangélica na composição das candidaturas e o discurso “em nome do povo de Deus” para que se tenha uma visão primária do seu impacto.

Existe um certo consenso em classificar a Renascer como uma igreja neopentecostal (MARIANO, 2010; SIEPIERSKI, 2001, CAMPOS, 1999). Esse enquadramento se deve por ela ser normalmente identificada como uma denominação alinhada à teologia da prosperidade. Siepierski, por exemplo, afirma que a teologia da prosperidade foi peça chave para a cooptação

¹²¹ Como no caso da disputa eleitoral entre Russomano e Serra em 2012 para a prefeitura de São Paulo. Ambos esperavam o apoio da Renascer que acabou optando por apoiar Russomano, também apoiado na ocasião pela Universal.

de empresários e profissionais liberais que, junto com a trajetória empresarial do seu líder, ajudou a conferir à igreja uma imagem moderna e inovadora que a tornou bem-vista no mercado empresarial (SIEPIERSKI, 2001, pp. 100-101). Essa “teologia”, cujas raízes foram expostas no capítulo anterior, torna o fiel um sócio de Deus. Nessa sociedade, baseada em uma aliança instituída a partir do momento do sacrifício da doação, Deus se vê na obrigação de retribuir aquilo que lhe fora ofertado. A Renascer, assim como a Universal, conseguiu ecoar esse discurso entre o empresariado, obtendo sucesso em sua cooptação. A situação existencial dessa classe encontra respaldo nesse tipo de mensagem que age como um mecanismo simbólico de orientação no mundo, nesse caso, no mundo dos negócios.

Posta essa breve descrição, é possível delinear como a Renascer em Cristo dialoga com a Nova Era. Podemos seguir, inicialmente, a pista de Fonseca (2000) que afirma, após analisar o programa “De bem com a vida” da Bispa Sônia Hernandes, haver uma forte relação da Renascer com a confissão positiva. Segundo essa doutrina surgida nos EUA no início do século XX, “a confissão traz a posse”¹²². Confessar, nessa ótica, significa determinar, pedir e impor para si algo que se almeja ter ou conquistar. As palavras quando confessadas com positividade e otimismo teriam o poder de manipular a realidade em favor do solicitante. Um dos principais expositores desse conjunto de ideias, o Pastor Norman Vicent Peale, que em 1952 publicou o *best seller* “*The power of positive thinking*”, ajudou a influenciar toda uma geração de pregadores da chamada igreja eletrônica nos EUA, sendo posteriormente adaptada pelos representantes do pentecostalismo de terceira onda no Brasil.

O livro de Peale resume as principais diretrizes da confissão positiva. O pregador estadunidense realiza uma exposição sobre o poder da mente sobre o corpo, mostrando que é possível controlar, a partir de uma tomada de decisão psicológica e intuitiva, o meio e suas adversidades. Segundo expõe:

Acredite em si mesmo! Tenha fé em suas habilidades, sem uma confiança humilde e razoável em seus próprios poderes você não pode ser bem-sucedido ou feliz. Mas com autoconfiança você pode ter sucesso. Um sentimento de inferioridade e inadequação interfere na realização de suas esperanças, mas a autoconfiança leva à auto realização e a uma realização bem-sucedida¹²³ (PEALE, 2006, p. 6).

¹²² A Seicho-No-Ie, à guisa de paralelo, afirma que a palavra é força criadora. Segundo seus valores, a oração, os elogios e as palavras de amor constituem o poder criador da palavra que concretiza o amor.

¹²³ No original: “Believe in yourself! Have faith in your abilities. Without a humble but reasonable confidence in your own powers you cannot be successful or happy. But with sound self-confidence you can succeed. A sense of inferiority and inadequacy interferes with the attainment of your hopes, but self-confidence leads to self-realization and successful achievement.”

Confiar nos próprios poderes significa confiar no poder da mente. Esta capacidade está ligada a ideia do *self* duplo que afirma a analogia da capacidade humana com a força do cosmos. Isso é o que permite que a força interior alcance a realidade externa. O caráter discursivo que a confissão positiva dá a essa proposta ressalta a importância da fala, da confissão. É preciso externar por meio de palavras o pensamento, repetindo versículos bíblicos que falam das promessas de vitória ao povo de Deus, tal como um mantra, e dizer palavras positivas como “eu posso”, “eu consigo”. Pressupõe-se que há uma relação de causa e efeito entre o ato da confissão e as mudanças ocorridas no meio e que o indivíduo é dotado de um poder conferido por Deus que legitima a sua intenção positiva. Essa lógica segue a máxima de um indivíduo dotado de poder e inspirado por Deus que por seu próprio esforço, neste caso, um esforço mental, torna-se mestre de sua história. Poderíamos sugerir, de forma apenas metafórica, que nesta proposição está inserida a seguinte lógica: Deus em mim significa que eu sou Deus¹²⁴. Essa assertiva, de modo ilustrativo, exemplifica uma dimensão do fenômeno da Nova Era que diz respeito à autodeterminação do *self* e a sua potência criativa. O próprio significado da palavra religião, *religare*, pode ser aqui equacionado da seguinte maneira: ligar-se outra vez ao Outro é correlato de religar o Outro ao si. Ao realizar esta junção, o indivíduo submete o sagrado aos seus anseios, ao mesmo que tempo que seleciona os aspectos aos quais deseja se submeter. É nesse ponto que a confissão positiva encontra respaldo, tornando possível a manipulação do mundo por meio da divindade que também opera no sujeito.

O dispositivo religioso acionado nessa forma de pensamento é a fé. Declarar somente não basta, é preciso ter fé, caso contrário a intenção positiva não pode se consolidar. Essa justificativa serve para explicar as realizações não alcançadas pelos adeptos dessa doutrina. Quando fala sobre a cura, Peale expõe os passos para que uma pessoa querida seja curada: “Faça o que fizer, não fique em pânico ou cheio de medo, pois se você fizer isso você enviará pensamentos negativos e, portanto, pensamentos destrutivos na direção de sua pessoa querida quando ela precisa de pensamentos positivos e restabelecedores para ajudá-la”¹²⁵. (PEALE, 2006,

¹²⁴ Conforme afirma Terrin ao discorrer sobre a noção de divindade no mundo: “A nova religiosidade, diante dessa visão, defende que não podemos continuar brincando de esconde-esconde com o divino, e não podemos remeter a sua presença a um mundo que há de vir não se sabe quando e não se sabe onde. *Deus e mundo se encontram aqui e agora no nosso presente* (sic), em nosso espírito, no si mesmo de que falam os hindus, na energia cósmica, no ar que respiramos e no sol que nos aquece na água que bebemos e na terra mãe, da qual a hipótese Gaia é a última emanção, mesmo que historicamente pareça reunir-se com o primeiro núcleo de religiosidade do homem: a terra mãe. Deus é parte de nós ou nós somos parte do divino!” (TERRIN, 1996, p. 82).

¹²⁵ No original: “Whatever you do, do not become panicky or filled with fear, for if you do, you will send out negative thoughts and therefore destructive thoughts in the direction of your loved one when he requires positive and healing thoughts to assist him”.

p. 193). É possível, portanto, que uma pessoa exteriorize o pensamento negativo para a outra, neste caso, isso pode ser interpretado, com base no contexto em questão, como a consequência da falta de fé. Peale acrescenta, “Pela sua fé você pode colocá-lo no fluxo do poder Divino; (...)” “Se o real pensamento for negativo, os resultados também serão negativos. Se o real pensamento for positivo, você obterá resultados positivos e de cura”¹²⁶ (PEALE, 2006, p. 194).

O livro de Peale descreve bem as bases da confissão positiva usada por muitos pentecostais no Brasil. Nela está imerso um elemento-chave do fenômeno Nova Era: a centralidade do *self*. Na Renascer, assim como em outras igrejas pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, mais conhecidas midiaticamente, essa doutrina ecoa na fala dos seus líderes, aliada a uma crença na possibilidade de felicidade material e terrena, porque mundana, que circunscreve essa “onda” pentecostal. Mas a centralidade do *self* e a confissão positiva não são os únicos elementos da Nova Era que podemos encontrar na Renascer. Sua abertura aos estilos modernos de música, o encontro com as aspirações da juventude, a absorção litúrgica de práticas culturais fortemente urbanas, confirmam também a interface com esse movimento, além de sua forte exposição midiática que a insere no espaço público de forma espetacular e comercial, com o patenteamento da marca *gospel*. Ao ofertar seus símbolos nesse espaço, possibilita um amplo processo de identificação por parte dos indivíduos, ampliando o leque de alternativas simbólicas dentro do subcampo pentecostal. A migração de jovens vindos de outras igrejas tornou-se comum (SIEPIERSKI, 2001, p. 85), uma vez que na Renascer poderiam expressar suas identificações sem o medo de serem repreendidos por estarem ligados ao “mundo”.

A interface que a Renascer realiza com o movimento da Nova Era enseja uma modalidade de diálogo com a cultura. Observa-se que sua atitude diante da ordem transitória não exprime uma negatividade típica do pentecostalismo de primeira onda. Ao se abrir para o mundo, dilui uma fronteira simbólica, agora muito mais subjetivada do que geográfica, que supera a dicotomia sagrado/profano, tornando-a ineficaz para a compreensão de sua relação com o mundo. Sobre essa questão, Siepierski salienta que a Renascer provoca uma confusão entre o sagrado e o profano ao apropria-se de elementos até então vistos como mundanos pelo campo pentecostal tradicional (SIEPIERSKI, 2001, p. 211). Afastando-se dessa suposição, propõe-se aqui que a abertura que as igrejas pentecostais realizam em relação ao mundo torna inviável o uso dessa dicotomia como meio explicativo para a liquidez dessas fronteiras. Opta-se por compreender essa relação como uma forma de experiência religiosa capaz de dar uma

¹²⁶ No original: “By your faith you can place him in the flow of Divine power; (...)If the real thought is negative, the results will also be negative. If the real thought is positive, you will get positive and healing results.”

sensação de infinitude para a vida ordinária da cultura. Esse ponto de vista somente é possível se o objeto religião for considerada em sua totalidade (GRESCHAT, 2005, p. 24). Assim, qualquer espaço pode se tornar um espaço sagrado e, no caso do individualismo presente no fenômeno da Nova Era, a sacralização do espaço depende em grande parte da determinação do “eu”.

4.3. A Bola de Neve Church

Uma outra igreja também tem chamado a atenção pela sua popularidade com a juventude e sua característica inusual no campo pentecostal: a Bola de Neve Church, ou Igreja Evangélica Bola de Neve, nascida em 1999. Foi fundada por Rinaldo Luiz de Seixas Pereira, conhecido como Apóstolo Rina, ex-membro da Renascer em Cristo onde era líder do Ministério de Evangelismo, cuja lógica procurou reproduzir na recém-criada denominação. Trata-se de uma igreja potencialmente de classe média que usa o *surf* como símbolo identitário, provavelmente para atrair um público juvenil: “Os cristãos da Igreja Bola de Neve reproduzem os padrões de beleza, o culto ao corpo perfeito e a ideologia da eterna juventude em vigor na sociedade contemporânea”, afirma Dantas (2010, p. 55). Assim como a Renascer, é uma igreja *pop*, no sentido publicitário do termo, uma vez que seu discurso e sua prática são voltados, flexivelmente, pra a demanda de um público em busca de satisfação espiritual. Com uma prancha de *surf* como púlpito, talvez o aspecto mais notório do seu amálgama simbólico, a Bola de Neve Church construiu sua identidade tendo por base um estilo contemporâneo de expressão, marcadamente alinhado a uma subcultura urbana.

A Bola de Neve encerra por ser uma igreja que na busca por diferenciação no campo tenta marcar um estilo alternativo de religiosidade. Essa especialização, na verdade, é uma especialização flexível que estrategicamente intenciona abarcar uma identificação ampla de sua clientela religiosa, voltando-se para esportistas em geral. O culto ao corpo torna-se, como é possível perceber, uma de suas marcas. A saúde corporal é tão necessária quanto a espiritual, destacando um aspecto narcisista desta denominação. Bem-estar corporal e espiritual se confundem nessa proposição, uma vez que a busca pela satisfação pessoal e essência interior reitera a união entre corpo e alma presente no fenômeno da Nova Era.

Tal como a Renascer, a Bola de Neve é uma igreja apostólica, com seu líder assumindo o cargo mais alto da hierarquia. Pode-se dizer que a identidade da igreja está atrelada à identidade do seu fundador, uma pessoa “descolada” e moderna que se distancia do estilo

tradicional de ser pentecostal. Rina é mais radical nesse sentido do que seu mentor, Apóstolo Estevam, uma vez que este nunca foi surfista e ao que se conhece nunca praticou esportes radicais. Rina, portanto, é o próprio coração da igreja. Mas essa vanguarda estilística deve ser relativizada, pois, assim como na maioria das igrejas pentecostais no Brasil, para não dizer em praticamente todas elas com exceção das igrejas inclusivas, o discurso conservador em torno da vida sexual ainda é predominante e consensual entre as lideranças religiosas. Observa-se que o discurso moderno da Bola de neve é acompanhado de um discurso tradicionalista e conservador. Nesse jogo duplo, é possível ver ao mesmo tempo um diálogo e uma ruptura dentro do campo cristão no Brasil, e mais especificamente no subcampo pentecostal.

Por ter trabalhado na área de marketing, Rina não deixa de ofertar também o seu produto no mercado. Embora a metáfora do mercado religioso não seja a mais apropriada para tratarmos o assunto, pois, parafraseando Sanchis (1996), a ideia de mercado enseja que o produto final está pronto e acabado, sendo que no atual campo das religiões, a criatividade individual sincretiza e atualiza as crenças religiosas. Os “produtos” religiosos são assim, produtos sempre inacabados, tornando essa metáfora do mercado insuficiente para a apreensão do fenômeno. De outra forma, podemos utilizar essa metáfora para expressar o planejamento publicitário e a recepção de uma mensagem religiosa que procura “chamar a atenção” e marca esse tipo de pentecostalismo alinhado às demandas da Nova Era, onde as religiões precisam, para que sejam conhecidas, estar dispostas no mercado, espaço de concorrência onde o ofertante precisa utilizar estratégias para atender a demanda, especificando os benefícios do produto e a possível satisfação dos seus “clientes”. A oferta de um bem sagrado, no entanto, nem sempre obedece à lógica da satisfação utilitária, haja vista que estamos falando de uma situação existencial e, portanto, que diz respeito ao ser e sua relação com a totalidade. O sagrado, nessa ótica, como esperança da infinitude diante da ameaça do não ser, no sentido exposto por Tillich (2014, p. 76), supera sua dimensão instrumental como item de consumo. Campos (1999), em sua reconhecida tese sobre a IURD, também ressalta que o lado mercadológico e espetacular dessa denominação é acompanhado por uma experiência com o sagrado, muitas vezes desconsiderada pelas análises secularizantes do fenômeno religioso.

Podemos dizer, portanto, que a experiência com o sagrado na Bola de Neve está intimamente ligada ao movimento da Nova Era. Sua abertura ao mundo exige apenas do fiel que ele tenha uma experiência religiosa interior, não importando suas roupas, tatuagens e *piercings*. Ou seja, se levarmos em conta a ideia de identidades múltiplas como um fenômeno típico da contemporaneidade, vemos que é possível ser “crente” e preservar outro tipo de identidade como a de surfista ou a de *skatista*. A pluralidade institucional é correlativa à

diversidade cultural de uma determinada sociedade e, neste, caso é correlativa à diversidade religiosa do campo pentecostal. Neste diálogo com a cultura, observa-se uma diluição da fronteira com o mundo capaz de dar um sentido de profundidade à vida ordinária. A Bola de Neve pode ser considerada, nestes termos, como uma radicalização da Renascer em Cristo, mas também como uma ramificação de sua lógica religiosa.

O aspecto narcisista pode ser visto a partir do culto ao corpo e com a ligação esportiva da Bola de Neve. O imaginário em torno do corpo no campo pentecostal nem sempre seguiu essa linha. No pentecostalismo mais tradicional, de primeira onda, visto aqui enquanto tipo ideal, o corpo e sua metáfora como “carne”, era visto de forma ambígua. Ao mesmo tempo que era templo do Espírito Santo e, portanto, espaço de expressão do sagrado, precisava ser renunciado pela sua ligação profana e natural com o mundo. Essa visão dualista em torno do corpo não permitia sua expressão além daquilo que era determinado coletivamente. Ou seja, a expressão exterior era tão importante e até mesmo mais determinante do que a experiência subjetiva do fiel. Tudo isso está ligado à necessidade de separação dos eleitos que não podiam de forma alguma serem semelhantes objetivamente aos “mundanos”. A partir do movimento de tendas, advindo com as cruzadas de evangelização, a preocupação com o corpo toma um outro rumo. A preocupação exterior arrefece e a subjetivação do corpo ganha espaço. Todos são chamados para experimentar os milagres das tendas e a regeneração da alma. O corpo passa a ser, assim, morada do mal e lugar onde se encontra o verdadeiro problema para a angústia. O pentecostalismo de segunda inaugura um imaginário sobre o corpo que é seguido com o pentecostalismo de terceira onda, responsável por radicalizar a possessão demoníaca e tornar o corpo um lugar de disputa cosmológica entre o bem e o mal. Com a Nova Era, há uma estilização do corpo pelas igrejas, espaço ainda de uma batalha subjetiva entre o bem e o mal que não exige do fiel sua limitação expressiva e identitária.

É essa estilização que marca a Bola de Neve em sua prática religiosa. Reconhecendo e absorvendo a heterogeneidade identitária em seu seio, promove uma inclusão da diversidade cultural diante da mensagem cristã. Nesse sentido, conforme relatou-se, seu discurso duplo que aceita a vanguarda cultural ao mesmo tempo que defende uma sexualidade conservadora mostra a relação entre unidade da mensagem e aceitação da alteridade. O culto ao corpo é acompanhado de sua domesticação que não limita sua estilização. A “carne”, nesse sentido, continua tendo a conotação tradicional que tinha no pentecostalismo de primeira onda, no entanto mais subjetivizada. Há uma separação fundamental aqui entre vida interior e vida exterior, bem como uma outra interpretação dada à dimensão “mundana” da vida.

4.4. O metal cristão

Seguindo a linha de um “pentecostalismo alternativo”, em profunda afinidade com a lógica da ampliação identitária dessa manifestação religiosa, surge o metal cristão, uma vertente pentecostal difusa que se apresenta mais como um movimento do que como uma igreja, apesar de já apresentar traços de institucionalização. As tribos urbanas adeptas do estilo *underground* tem sido um dos *fronts* de atuação do conversionismo evangélico (JUNGBLUT, 2007, p. 146). Estamos diante de uma identificação religiosa que se mistura com uma identificação musical, mesclando o *heavy metal* com a espiritualidade pentecostal¹²⁷. Foi observado que essas combinações inusuais são típicas do fenômeno Nova Era, que recria, relaciona e sincretiza elementos tão diversos quanto tradicionalmente incompatíveis.

Segundo afirma Mariano, os “roqueiros de Cristo” identificam sua origem enquanto um movimento com o surgimento do grupo Rebanhão, dissidência da banda Sinal Verde, no Rio de Janeiro no ano de 1981 (MARIANO, 2010, p. 214). Seus componentes seriam membros da Igreja Presbiteriana de Copacabana e da Igreja Nova Vida, igrejas de classe média. Não seria desmedido afirmar, portanto, que o metal cristão é um movimento de classe média, difundido principalmente por denominações – a Renascer é a mais conhecida delas – compostas em grande proporção por esse estrato social. Mariano continua seu argumento:

Vai longe o tempo em que o *rock* era sinônimo de rebeldia, uso de drogas, sexo livre, mensagens políticas radicais e até inovações satânicas. Hoje ele é singelamente instrumentalizado para evangelizar e transmitir preceitos de conduta cristã. Os roqueiros de Cristo subvertem os valores primitivos difundidos pelo *rock*. Embora revolucionários no louvor e na aparência, mantêm-se conservadores em outras esferas comportamentais. Na letra substituíram a tríade sexo drogas e *rock and roll*, pelo lema vida, Jesus e *rock and roll*. Nas canções combatem o uso de drogas, o álcool, o tabaco, a pornografia e o sexo extraconjugal. Nos *shows* lutam contra o diabo e as legiões de demônios. Protestam contra a violência e o materialismo. Como todo pentecostal que se preze, apontam Jesus como panaceia para todos os males (MARIANO, 2010, p. 215).

Essa popularização da mensagem cristã aos grupos de roqueiros deriva especificamente do movimento gospel que foi responsável por expandir a identidade evangélica para segmentos

¹²⁷ Alguns exemplos segundo Jungblut seriam: Comunidade Zadoque (São Paulo), Caverna de Adulão (Belo Horizonte), Manifesto *Underground* (Uberlândia), Ministério Metanóia (Niterói), Ministério Milícia (Vila Velha), Ministério *Underground* Ossos Secos (Florianópolis), Missão Urbana Ossos Secos (João Pessoa), Caverna do *Rock* Missões Urbanas (Juiz De Fora), Comunidade Alternativa Restaurar (São Gonçalo), Jocum *Underground* (Goiânia), Ministério Impacto Urbano (Governador Valadares), Verbo Missões Urbanas (Macaé) (Cf. JUNGBLUT, 2007, p. 147).

sociais até então excluídos da *koinonia* devido aos seus pertencimentos identitários, refletindo um *ethos* tradicional da visão pentecostal. Assim, os roqueiros são vistos ainda com repulsa por grupos pentecostais tradicionais e até mesmo pelos menos tradicionais representantes do pentecostalismo de terceira onda, ainda permeados de certos valores puritanos. Em termos de conteúdo, defendem a fé cristã e a luta contra o mal, personificado pelo diabo, insistindo que sua identificação com o “metal pesado” não significa um afastamento de Deus, estereótipo que negam incessantemente. A mudança, portanto, é de forma. Andam com a bíblia e pregam a mesma mensagem do evangelho que os pentecostais mais tradicionais também recitam. Por isso, costumam substituir o termo *heavy metal* por *white metal*, insistindo na distinção fundamental entre eles e os “outros” roqueiros. Essa identificação engloba toda a rede *underground*, incluindo *punks*, góticos, adeptos do *trash metal* e outros. É preciso considerar, porém, que existe uma pluralidade interna dentro do metal cristão que circunscreve essas marcações identitárias. Uma das principais tensões, como aponta Miguel (2013) ao estudar o caso argentino, ocorre entre as demarcações de gênero entre as enunciações roqueiras do *heavy metal* e do *heavy metal* cristão.

Como é possível observar, a identificação desses jovens passa por um processo de ambiguidade entre dois polos: o da identidade evangélica e o da identidade de roqueiro. Apesar de o contexto contemporâneo permitir a existência de identidades múltiplas, esse processo nem sempre ocorre de forma simples e sem conflitos. Soma-se a isso a condição em que se encontra a juventude, período etário de escolhas, transformações e experimentações. Referindo-se a essa condição, Jungblut pondera:

Com os jovens evangélicos, especificamente, a situação é ainda mais dramática pois eles precisam expressar-se identitariamente, não sem uma tensa ambigüidade, em dois *fronts* distintos: entre os seus pares evangélicos, com quem não compartilham os padrões estéticos e comportamentais, e entre aqueles que habitam o universo *underground* mundano, com quem não compartilham a crença religiosa. Em relação aos primeiros, precisam demonstrar que, apesar da estranheza de seus gestos, roupas e gostos, são crentes autênticos. Deles, contudo, devem procurar se distinguir quando estiverem expostos ao extramuros evangélico. Tal como se sentissem vergonha de um primo caipira, precisam sinalizar que nada os aproxima deles do ponto de vista estético-identitário. Quando assim agem é como se estivessem dizendo: “sou crente sim, mas não como o irmão engravatado ali, ok!?” (JUNGBLUT, 2007, p. 157).

Tomando o conceito de comunidade estética de Bauman, que seria o oposto de comunidade ética, Jungblut interpreta os roqueiros evangélicos como um grupo unido em torno de ideais estilísticos no “extramuros” evangélico, tendendo a assumir-se em torno de uma

comunidade ética no “intramuros” evangélico. Exemplos recentes têm demonstrado que os adeptos do metal cristão têm conseguido unir “intramuros” o ético e o estético, conforme pode ser visto com a formação da *Crash Church Underground Ministry* em 2006, uma igreja metaleira localizada em São Paulo. Em seu site¹²⁸, a igreja afirma que tem uma rotina parecida com a de outros grupos evangélicos, com cultos semanais, estudos bíblicos, ceia mensal e batismo. É composta por pastores, presbíteros, diáconos, oficiais e membros responsáveis por departamentos, tudo assumido de forma voluntária. Nos cultos, a musicalidade tem um papel central, uma vez que a igreja é identificada pela vertente musical que defende. O som gutural das vozes não afasta a presença de Deus segundo seu pastor fundador, Antônio Carlos Batista: “Está escrito numa passagem que a voz de Deus é como um trovão. Outra indica que o barulho no céu é ensurdecedor. No rock é igual”¹²⁹.

Os roqueiros de Cristo não são os únicos a mesclarem identidade musical e identidade religiosa. Há também os pagodeiros de Cristo, os funkeiros de Cristo com seus bailes *funks* evangélicos, as tribos evangélicas do *hip hop* e mais recentemente os blocos carnavalescos evangélicos. Destaca-se aqui o metal cristão pela sua sobressalente expressividade “inusual”. Os motivos dessa inusualidade já foram expostos anteriormente. Cabe considerar que os roqueiros de Cristo circunscrevem um diálogo específico do pentecostalismo com a Nova Era. É possível observar, ao lado dos exemplos já citados, que o *white metal* demonstra uma forma estilística e estética de ser pentecostal, adaptando seu conteúdo religioso às questões relativas ao *self*. Não se abre mão de ser roqueiro ao se converter, confirmando a perspectiva de Mafra (2000) de que a conversão é também um ato individual de escolhas, não determinado apenas por forças coletivas que impõem um sistema ao indivíduo. Este, por sua vez, seleciona os elementos que deseja seguir e se apropriar. Essa percepção biográfica da conversão serve para compreendermos como funciona o processo de adesão voluntária principalmente em novas formas de religiosidade.

A musicalidade imersa nessa experiência religiosa é em grande parte responsável pelo emocionalismo e pelo misticismo que compõem o culto religioso. Em meio a louvores estridentes, os integrantes do grupo têm uma epifania religiosa com sucessivas pausas para a leitura e reflexão do texto bíblico. Neste tipo de experiência, cada um pode representar a si mesmo com suas tatuagens, tipo de cabelo, roupas, e movimento corporal. Não há uma imposição objetiva sobre esse tipo de exteriorização estética, mas uma inclusão da diversidade

¹²⁸ Cf. <http://www.crashchurch.com/>. Acesso em 16/03/2016.

¹²⁹ Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2014/03/1428935-igreja-evangelica-frequentada-por-roqueiros-luta-contra-preconceito.shtml>. Acesso em 16/03/2016.

dentro da mesma mensagem cristã.

No entanto, o que mais chama a atenção nos roqueiros de Cristo é a interpretação que fazem do diabo e do “mundo”. Reiterando que o *rock* não é um estilo de música diabólico, uma vez que o que determina se algo é de Deus ou não é uso que as pessoas fazem de tal instrumento, admitem que esse estilo musical tem sido visto até então como puramente mundano. O rompimento com essa visão do senso comum é ainda um esforço em andamento, de difícil aceitação tanto para os já crentes quanto para os não crentes que tem uma percepção estereotipada dos roqueiros como indivíduos excêntricos e com algum tipo de mentalidade maligna. Contra esse estigma, os roqueiros de Cristo afirmam-se como um grupo diferente que não precisa abrir mão de uma identidade musical para ser evangélico, nadando contra a corrente do senso comum. Percebem a mundaneidade como algo puramente subjetivo que depende do ponto de vista de cada um. Ou seja, o roqueiro só está no “mundo” se não fizer a opção por Deus. Nesse processo, por exemplo, é comum que sejam feitos “exames” para provar a autenticidade cristã de grupos musicais:

Para se ter uma ideia do rigorismo de que se revestem muitos desses exames, pode-se citar a desconfiança que costuma recair sobre as bandas de *white metal* que em suas letras não falam explicitamente o nome de “Jesus”, preferindo utilizar o termo “Senhor”. Esse termo é considerado genérico e perigoso, pois não nomeia claramente quem é o “Senhor”, o que acaba por lançar desconfianças sobre quem assim procede, uma vez que a sua intenção pode ser a de ocultar a exaltação de um ente espiritual maligno. Outrossim, algumas bandas podem ser chamadas a explicar a simbologia utilizada nas capas de seus discos quando ocorrem apropriações questionáveis de símbolos do satanismo, da magia negra, do ocultismo, etc., símbolos esses que, por serem recorrentes no imaginário “*heavy metal*”, acabam sendo apropriados, após algum exercício de adulteração semântica, por bandas de *white metal* (JUNGLUT, 2007, p. 150).

Como é possível observar, essa marcação identitária nem sempre é fácil. Nesse processo de distinção, que busca promover uma sacralização de um aspecto até então visto como mundano, o grupo lança estratégias de marcação identitária e de diferenciação. Ser do mundo dentro dessa ótica, como tem sido comum a partir do pentecostalismo de terceira onda, é uma escolha puramente individual e subjetiva. O “mundo” tem se tornado cada vez mais uma questão de consciência e cada vez menos uma questão geográfica. Este fato está ligado à centralidade dada ao *self* no contexto religioso da Nova Era e também à natureza simbólica do termo “mundo” no campo evangélico.

No capítulo anterior foi colocado a dupla opção da cultura que um pentecostal das denominações de terceira vaga tem: a vida com Deus e a vida com o diabo. Essa escolha

depende de uma tomada de decisão pessoal de aceitar os termos da aliança com Deus. A referente aliança passa, evidentemente, pelo crivo institucional, responsável por gerir essa aliança e revelar os desejos divinos. Mas no metal cristão, circunscrito mais como um movimento do que como uma denominação, apesar de já apresentar traços de institucionalização, a opção por Deus não depende necessariamente de uma aliança, no sentido veterotestamentário do termo. O roqueiro de Cristo deve abandonar o velho discurso mundano em troca da mensagem do evangelho, incorporando novos elementos a sua identidade. Mas essa identificação, apesar de ainda não estar bem estruturada institucionalmente, ela está ligada ao controle do grupo que seleciona e administra os elementos distintivos. Aquele que faz a opção por Deus deve se adaptar com clareza ao novo discurso e *ser* um cristão, sem obrigatoriamente ter que expor essa opção ao ter que abandonar seu estilo musical e performático.

N campo pentecostal como um todo, o diabo entre os roqueiros cristãos é uma realidade. O problema em relação a essa entidade parte muito mais do ponto de vista dos “outros” pentecostais que ainda associam o *rock* ao mal. Do ponto de vista desse público fiel, é possível ser *underground* e não ser seguidor do diabo, uma vez que todas as coisas podem ser usadas para se buscar o Reino dos Céus. A opção pelo diabo não depende, assim, de uma roupagem que cobre o cristão, mas de uma escolha pessoal e íntima. O problema, portanto, não é o estilo musical, mas a intenção posta neste estilo. Apesar da constante afirmação de que o estilo musical que compartilham não fazer alusão ao mal, é preciso por parte desses cristãos um esforço contínuo de distinção face aos roqueiros mundanos, uma vez que estão buscando atualizar uma identidade socialmente condensada e estereotipada, com seus símbolos previamente estabelecidos. Podemos considerar que essa atualização simbólica é o cerne dessa identidade religiosa. Boa parte dos conflitos internos e externos que presenciam esses fiéis resultam desse esforço de ressignificação dos símbolos. Esse conflito ocorre dentro do campo propriamente religioso e dentro do campo musical. Cada esfera de sentido, ou províncias de significados no sentido de Schutz e Luckmann (1973), tem seus códigos próprios, cabendo aos indivíduos saber conciliá-los quando dá um salto de uma província para outra. Quando ambas as esferas estão unidas, como nesse caso, é preciso ordenar símbolos até então contraditórios que logo passam a ser, devido à criatividade dos fiéis, ordenados e ressignificados.

A experiência religiosa do metal cristão mostra uma forma de diálogo do pentecostalismo com a cultura. A união até então paradoxal entre o *heavy metal* e a crença pentecostal enseja afirmar que o movimento em que o pentecostalismo está inserido, a saber, o movimento de sua penetração cultural no Brasil, tem transformado profundamente a fronteira entre a religião e a vida ordinária, fronteira esta que buscava separar a religião do “mundo”.

Seguindo essa linha de pensamento seria oportuno frisar mais um exemplo que se enquadra, dentro da perspectiva em tela, no diálogo que o pentecostalismo realiza com a Nova Era. Seguindo mais uma vez a ideia de que nesse fenômeno ocorrem situações inusitadas e pouco usuais, tornar-se-ia de grande valia trazer à luz o exemplo das igrejas inclusivas.

4.5. As igrejas inclusivas

Igreja inclusiva não é o nome de uma denominação específica, mas um termo usado para designar as igrejas que recebem em comunhão o público GLBTTT¹³⁰, aceitando as identidades de gênero em suas diversas manifestações. Inclusiva, no sentido aqui exposto, faz referência à inclusão desse público dentro da *koinonia* cristã de vertente normalmente pentecostal, inferindo-se que o campo evangélico tradicional e ainda as denominações mais recentes e menos tradicionais não tiveram a capacidade – intencional – de trazer à comunhão esses grupos, marginalizados até então pelas igrejas cristãs. É inegável que o termo “inclusivo” é carregado de forte peso político. Isso ocorre devido ao fato da situação social e política que se encontra a população GLBTT, fato que justifica o uso desse termo apenas para esse tipo de agência religiosa, limitada ao público em referência, não sendo usado, por exemplo, pelo metal cristão que poderia ser também chamado de uma “igreja inclusiva” devido a sua “inclusão” de um grupo até marginalizado por outras igrejas.

Já existem diversas denominações e grupos evangélicos compostos pela comunidade GLBTT. Variam em sua prática religiosa entre o protestantismo mais tradicional e o pentecostal, perfazendo um campo de experiência dinâmico que pesa mais para o lado do emocionalismo pentecostal. Convergem em relação ao fundamento de sua teologia, chamada também de teologia *queer*, uma hermenêutica bíblica realizada a partir do pressuposto da igualdade de gênero, da não pecabilidade do sexo e da legitimidade da homossexualidade. Segundo sugere essa hermenêutica, é possível interpretar o livro sagrado por meio da lente do movimento GLBTT e reinterpretar passagens bíblicas que mostram a normalidade da vida homoafetiva entre personagens bíblicos conhecidos. Quebrando o paradigma tradicional de interpretação, a teologia *queer* abre espaço para um tipo de leitura existencial que ao mesmo tempo que expande a graça de Deus aos homossexuais, sem que estes precisam transformar sua identidade de gênero, permite também uma participação efetiva na pregação do Reino de Deus. Não é preciso

¹³⁰ Gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis.

romper com a escolha sexual feita anteriormente pelo fiel. A moral cristã, nesse sentido, é seletiva e não impõe uma transformação exterior ao fiel.

O surgimento de uma teologia homossexual, segundo expõe Musskopf, rompe com a ideia dominante de sodomia utilizada desde a Idade Média para a acusação de pecabilidade (MUSKOPF, 2008, p. 129), relativizando o tradicional paradigma em torno da orientação homoerótica e sua relação com Deus. A teologia *queer* pode ser interpretada como um terceiro momento de reflexão teológica que surge inicialmente como uma teologia homossexual, ligada diretamente às contribuições da medicina em um primeiro momento, afigurando-se em seguida como uma teologia *gay*, já ligada aos movimentos afirmativos das décadas de 60 e 70, confluindo posteriormente em uma teologia *queer*. Conforme menciona Musskopf:

Além de questionar o assimilacionismo da política gay/lésbica o termo “queer” também foi apropriado como uma categoria inclusiva de todas as sexualidades não heterossexuais, buscando articular em uma frente unificada diversos grupos com práticas e construções identitárias distintas. Num contexto em que “gay” e “lésbica” passaram a ser associadas majoritariamente com pessoas brancas e de classe média, a nova categoria buscava desestabilizar estas identidades no campo da linguagem e da militância, dando visibilidade às alianças e interconexões com outros grupos e questões vivenciadas no interior do próprio movimento (MUSKOPF, 2008, p. 145).

Reconhecendo que a teologia *queer* é caudatária da teologia da libertação latino-americana, Musskopf faz uma analogia entre o lema do MST (Movimento dos trabalhadores Rurais Sem-Terra) e a teologia dos grupos GLBTT. Segundo propõe, “ocupar, resistir e produzir” podem ser planos de ação comuns entre esses dois movimentos que representam ao seu modo pessoas marginalizadas e estigmatizadas apela sociedade:

A privatização de terras e a privatização de corpos fazem parte de um único e mesmo sistema. A luta pelo direito à terra e a luta pelo direito à autonomia sobre o próprio corpo, quando vistas do ponto de vista da teoria e da teologia *queer*, não podem ser separadas como se uma fosse resultado da ação de trabalhadores sérios e comprometidos e a outra uma revolta histórica de mulheres e pessoas GLBTT. O próprio senso comum e o discurso hegemônico tratam de colocá-los “no mesmo balaio”, qualificando-os como pervertidos e indecentes. O projeto de uma sociedade justa e igualitária passa, necessariamente, pelo rompimento com o sistema heterocêntrico em todas as suas formas de reprodução do capital (MUSKOPF, 2008, pp. 272-273).

Enquanto parte (ou produto) da teologia da libertação, a teologia *queer* no Brasil tem ganhado adeptos que se espelham nessa proposta hermenêutica, de origem claramente estadunidense, criando centros religiosos e igrejas inicialmente autônomas. O que se destaca nessa citação de Musskopf é justamente o caráter libertador que toma o movimento GLBTT

dentro da teologia. Uma interpretação bíblica voltada aos excluídos por causa de sua orientação sexual seria correlativa a uma teologia voltada aos excluídos devido a sua condição socioeconômica. O mérito das teorias *queer* estaria precisamente nessa capacidade de demonstrar que questões sociais, econômicas e políticas estão relacionadas com questões de gênero, sendo necessário descortinar essa influência naturalizada. Ambos os movimentos convergem em relação a uma proposta de ação voltada aos “marginalizados”.

A primeira igreja de orientação GLBTT nasce nos EUA no final da década de 60, fundada pelo Reverendo Troy Perry, um ex-pastor pentecostal que por ser homossexual, é expulso da igreja e divorcia-se de sua esposa, vindo a ter em seguida problemas existenciais que o fizeram até pensar em suicídio. Cria em 1968 a Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches (UFMCC), igreja evangélica de orientação GLBTT, que logo se expande para outros países, inclusive para o Brasil, no início dos anos 2000¹³¹. É preciso mencionar que a “Igreja Metropolitana” surge em um período marcado pelos movimentos afirmativos de negros, mulheres e homossexuais. A UFMCC é produto desse momento histórico. No Brasil, aliás, já existem diversas agências evangélicas dessa natureza. Podemos citar, à guisa de exemplo, a Igreja da Comunidade Metropolitana, conforme já citado, Comunidade Cristã Nova Esperança, Comunidade Cidade de Refúgio, Igreja Cristã Contemporânea, Igreja Cristã para todos, Igreja Novo Tempo e tantas outras. A situação atual permite afirmar que o ideal cristão inclusivo já superou sua identificação como mero movimento. Sua crescente institucionalização permite considerá-lo um dispositivo inspirador de novas denominações que se inserem no *corpus* evangélico em disputa no campo religioso.

Mas a distinção entre os grupos é também política. O grau de relação com os movimentos GLBTT não é simétrico, variando entre os grupos. Essa relação depende principalmente da trajetória das lideranças e das redes estabelecidas com os representantes oficiais desses movimentos. Não podemos afirmar que todas as igrejas inclusivas estão ligadas a esses movimentos.

Observa-se, conforme expõe Natividade (2008), que as igrejas inclusivas concentram, em tese, dois tipos básicos de discurso: um voltado para a vida religiosa em encontro com a sexualidade e outro voltado contra a homofobia. O primeiro pode ser visto como uma preocupação em legitimar a identidade de gênero e sexual de forma religiosa, como uma significação de profundidade a uma situação existencial capaz de conduzir a uma aceitação de

¹³¹ No site internacional dessa denominação é possível localizar o endereço de 17 filiais no Brasil. Cf. <http://mccchurch.org/overview/ourchurches/find-a-church/latin-america-caribbean-church-listing/>. Acesso em 27/03/2016

si, e o segundo pode ser enquadrado como de cunho estritamente político.

Ao lado dessa duplicidade discursiva, chama atenção que boa parte dos adeptos dessas igrejas tem um passado evangélico. É o que registram estudos existentes sobre esses grupos (Cf. NATIVIDADE, 2008; WEISS DE JESUS, 2012; MARANHÃO FILHO, 2011; MUSSKOPF, 2008). Muitos tiveram trajetórias estigmatizantes capazes de causar algum tipo de repulsa em relação à mensagem cristã, resultado de biografias que passaram em algum momento por denominações do protestantismo e do pentecostalismo mais tradicionais e até mesmo menos tradicionais. A crítica a estas igrejas tradicionais é que em vez de incluir elas acolhem, sem aceitar a identidade homossexual. Nas igrejas mais conservadoras a recepção desses fiéis somente é possível se houver uma transformação da pessoa, em outras palavras, uma libertação da homossexualidade vista como obra do diabo. A aceitação torna-se, assim, condicional. Não é possível a conversão se o indivíduo não negar sua opção sexual, o que restringe sua participação nos sacramentos e principalmente na *koinonia*. A libertação nessas igrejas está ligada a uma negação do *self*, enquanto nas igrejas inclusivas é dado espaço para a expressão da subjetividade. Libertação aqui não significa negar algo, ou expulsar o demônio que “causa” a homossexualidade, mas a coragem de se autoconhecer e de se expressar, percebendo que não há nenhum problema em ser gay, lésbica, bissexual ou transexual. Converter-se, nesse sentido, é correlativo a conhecer-se e admitir-se sem nenhuma vergonha ou estigma.

Qual seria a relação das igrejas inclusivas com o movimento Nova Era? Partindo da premissa inicial desse capítulo, afirma-se que as igrejas inclusivas estão alinhadas a uma religiosidade do eu, a uma forma de expressão das identidades e das subjetividades que terminam por encontrar um terreno pavimentado para a expressão do *self*. Nota-se que ao considerarmos a Nova Era como um movimento de relações inusuais e liberdade ilimitada, estamos pressupondo que fenômenos até então contraditórios não podem ser considerados como residuais ou como exceção à regra. Comunidades cristãs de tendência pentecostal compostas em sua maioria por homossexuais seriam impensáveis em épocas passadas. Essas igrejas ao estabelecerem um diálogo com o movimento Nova Era, estão adentrando no campo da religiosidade do *self*, abrindo espaço para que o indivíduo encontre um lugar para se expressar sem abandonar sua subjetividade. Trata-se de um espaço orientado para a afirmação e o reconhecimento de si, para o encontro entre o eu e a sensação de infinitude fornecida por essas comunidades. O artigo de Maranhão Filho expressa bem essa ideia em seu título “Jesus me ama no *dark room* e quando faço programa” (MARANHÃO FILHO, 2011). O autor estuda pela ótica da história oral a Igreja Metropolitana de São Paulo, expondo o discursos de alguns

de seus integrantes, em que se destaca a fala transcrita da entrevista com o reverendo Cristiano Valério, líder dessa denominação. Um dos pontos que chama a atenção é quando o reverendo expõe o que considera como pecado: a promiscuidade e não o ato sexual sadio, independente se este ocorrer antes do casamento. Aliás, é aconselhado pelo reverendo que o casal tenha relações sexuais antes de se casar, para que tenha a certeza daquilo que deseja e que possa ser feliz na vida conjugal, evitando algum tipo de frustração futura.

A noção de libertação, portanto, não está ligada a uma negação do eu. Nas igrejas inclusivas o processo de libertação é um processo de reconhecimento e de expressão da própria subjetividade, reconhecida pela comunidade como referente ao foro interior, ou seja, sem prescrição determinada. Objetivamente a igreja não impõe um modo de ser, mas apenas orienta a aceitação mútua e reconhece as subjetividades. Podem os resumir esse fato com a ideia “Deus me aceita como *eu sou*”. A transformação que ocorre com o fiel ao se converter a essas igrejas não interrompe sua identificação sexual, conduzindo o fiel a um autorreconhecimento de si e da possibilidade de sua justificação pela fé. O que une a todos no mesmo espaço sagrado é a busca de uma mesma espiritualidade de natureza cristã, que pelo esforço exegético da teologia *queer* possibilita que a comunidade GLBTT compartilhe da *koinonia* como pessoas dignas do Reino de Deus.

É possível perceber que as igrejas inclusivas ensejam uma forma de diálogo do pentecostalismo com a cultura. Elas fazem parte do “espírito pentecostal” contemporâneo aliado ao fenômeno cultural e religioso da Nova Era. O processo que observamos aqui é parte de um fenômeno religioso que tem abolido sua fronteira com o mundo e transformado as demarcações dessa fronteira. Exemplo dessa dinâmica é a dificuldade cada vez maior de definir o que é profano nessas agências de orientação pentecostal. Pela etimologia do termo, profano significa “fora do templo” (do latim *pro* = ante; *fanum* = templo) e normalmente é o oposto daquilo que é sagrado, ligado a nossa preocupação última. Do ponto de vista simbólico, profano é uma classificação que obedece a ordem da linguagem e não da geografia, conforme aludimos anteriormente. O movimento que se observa dentro do pentecostalismo diz respeito a uma modificação simbólica da concepção de “mundaneidade”, tomada aqui como correlato de “cultura”, que não resulta necessariamente em um enfraquecimento dessa manifestação religiosa, mas em uma transformação radical em sua relação com a vida ordinária e transitória.

5. A síntese do pentecostalismo na cultura brasileira

Nos capítulos precedentes foram delimitadas as atitudes do pentecostalismo diante da cultura brasileira. Partindo de uma atitude de negação cultural, tendo o pentecostalismo de primeira onda como parâmetro de análise, buscou-se delimitar uma visão de mundo que acompanhou a entrada desse tipo de pentecostalismo na sociedade brasileira. Em seguida, um tipo de pentecostalismo chamado de transicional foi destacado com sua atitude de transformação da cultura, pentecostalismo este marcado por um horizonte polar entre a negação e o diálogo com a ordem transitória da cultura, por isso sua designação como transicional. O pentecostalismo de terceira onda foi sublinhado em seguida como representante *par excellence* de uma atitude dialógica que reificou com a cultura. O diálogo com o movimento Nova Era foi delimitado em um capítulo à parte pela sua extensão descritiva e pela sua natureza própria. Em todos esses casos, o processo que se seguiu foi o de buscar compreender a visão pentecostal de mundo ou da cultura, uma vez que mundo e cultura são tratados aqui como termos correspondentes, sendo que o primeiro se apresenta mais como uma categoria nativa, salientando para tanto sua evolução histórica em “ondas”, classificação selecionada com o objetivo de alinhar a perspectiva histórico-institucional com a visão do sagrado compartilhada em suas diversas manifestações.

Ao lado de uma visão fenomenológica em torno dessa relação, procuramos expor como os pesquisadores da religião, principalmente no Brasil, sob a ótica determinante dos estudos socioculturais, intentaram teoricamente compreender e analisar a interface entre o pentecostalismo e a cultura brasileira. No primeiro capítulo, a atitude negativa diante da cultura pontuada pelo pentecostalismo de primeira onda teria sido absorvida pelo paradigma do gradiente seita-igreja construído por Souza (1969), em que o extremo “seita” representaria o polo mais radical de negação de mundo, classificação dada à Congregação Cristã do Brasil e à Assembleia de Deus, vistas como tipo-ideais dessa categoria. A classificação como seita na ótica de Souza explicaria o aspecto contracultural desse tipo de pentecostalismo. O pentecostalismo de segunda onda foi interpretado pelos estudiosos da religião no Brasil como um pentecostalismo transicional. Destacou-se aqui as pesquisas realizadas por Willems sobre essa modalidade de pentecostalismo a partir do seu ponto de vista estrutural-funcionalista e interacionista. Segundo essa ótica, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo seriam resultado do contexto de mudanças sociais da sociedade brasileira que encerrou por resvalar na crença pentecostal, arrefecendo seu caráter ascético e escatológico. O pentecostalismo de segunda onda, portanto, seria uma resposta religiosa a uma

ameaça anômica da sociedade. Este tipo de pentecostalismo foi analisado como uma resposta orgânica, ao lado da umbanda, às angústias de uma sociedade em processo de urbanização e industrialização. As análises de Willems, no entanto, não englobam a Igreja Pentecostal Deus é Amor, que surge no mesmo contexto enfatizando a cura divina e a negação radical do mundo. Aludiu-se que esta denominação é representativa da pluralidade pentecostal da época, tipicamente transicional, que oscila entre a aceitação e a negação do mundo. Essas denominações de segunda vaga afiguram-se como uma ponte entre o pentecostalismo de primeira e de terceira onda. Em seguida, a atitude dialógica com a cultura reificada no pentecostalismo de terceira onda foi averiguado pela academia a partir diálogo que esse tipo de pentecostalismo realiza com uma certa cultura de classe, ou *habitus* de classe. Essa seria uma primeira forma de diálogo, pautada nas análises que relacionam o pentecostalismo com a patologia das classes pobres, com seu emocionalismo e com a cultura popular. Uma outra forma de diálogo ocorre com o que pontuou-se chamar de “quadro religioso brasileiro”, com base nas análises de Sanchis, Bittencourt Filho e Droogers, que fazem alusão à existência no Brasil de um tipo de homogeneidade religiosa seguida de um *habitus* poroso, de uma matriz religiosa brasileira e de uma religiosidade mínima brasileira, sucessivamente. O pentecostalismo, particularmente o pentecostalismo de terceira onda, teria estabelecido um diálogo direto com esse “fundo religioso” marcado na cultura. E mais: o sucesso desse tipo de pentecostalismo estaria diretamente condicionado à intensidade desse diálogo, cujos elementos estariam presentes, mesmo que de modo não consciente, em sua lógica simbólica. Em relação ao diálogo do pentecostalismo com o movimento Nova Era, a chave teórica encontrada pelos especialistas girou em torno da ideia de pós-modernidade como circunstância modeladora da cultura.

Como é possível observar, as análises das Ciências Sociais foram evocadas nesse propósito metanalítico. A justificativa desse recorte epistemológico é que esse campo de estudos inaugurou as análises sobre o assunto em consideração, produzindo um vasto material que procurou explicar insistentemente a relação do pentecostalismo com a cultura no Brasil. Os resultados das pesquisas realizadas nesse ínterim ainda não haviam recebido um tratamento sintético que expusesse um panorama dessas teorias ao longo das décadas, seus alcances e suas limitações. O que se propôs aqui foi realizar um *eagle view*, como propõe Smart, que pudesse abarcar a evolução analítica do problema ao lado de sua compreensão fenomenológica. Essas teorias mostram a dinâmica própria do campo pentecostal no Brasil e sua pluralidade analítica, como foi possível perceber pelo destaque de enfoques distintos.

Todas as manifestações pentecostais ensejaram uma relação com a cultura, ora enfatizando, ora negando elementos culturais diversos. É importante aqui ressaltar o termo

“relação”, pois tanto a negação quanto o diálogo com a cultura evidenciam apenas um axioma: a inevitabilidade da cultura. Neste sentido, conforme já foi apresentado no primeiro capítulo, a atitude de negação cultural é apenas uma metáfora, um simbolismo religioso, uma vez que uma negação da cultura, da forma da religião, não é plenamente possível. Toda negação passa inevitavelmente pela cultura. Podemos tratar a negação da cultura também como uma forma de diálogo. Neste caso, sugerimos a ideia de um diálogo negativo. O termo “negação cultural”, por conseguinte, é usado de forma apenas ilustrativa para dar destaque a uma visão de mundo negativa em torno da ordem transitória da vida.

Não seria errôneo, portanto, descrever a relação de todo o pentecostalismo que se instalou no Brasil com a cultura como uma atitude dialógica, já que o diálogo em si é inevitável. O pentecostalismo de segunda onda resume bem esse espírito dialógico. As denominações que surgem entre as décadas de 50 e 60 descritas no segundo capítulo, a saber, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Evangélica O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, variam em relação a suas atitudes diante da cultura entre a negação totalizante e a aceitação flexível, inaugurando um espectro do pentecostalismo que perdura até os dias atuais. É possível observar que essa polaridade pentecostal ainda se encontra ativa na pluralidade de denominações que combinam ao seu modo essas atitudes.

O pentecostalismo de terceira onda reifica uma tendência que acompanha boa parte das novas denominações que surgem a partir da década de 80: a abertura ao mundo. Essa tendência tende a se intensificar a partir do encontro do pentecostalismo com os anseios e angústias da população sob a égide da modernidade – e da pós-modernidade – que passam a buscar respostas para as patologias sociais, físicas e psicológicas eminentes dessa época. Nessa abertura, dissemina-se compartilhar a mensagem cristã de vertente pentecostal por meio de uma variedade comunicativa, principalmente midiática, que busca se estabelecer por meio da cultura. O sincretismo é uma dessas marcas e a Igreja Universal do Reino de Deus um dos seus principais representantes. A IURD é o exemplo ideal de denominação pentecostal que se abriu ao mundo e foi capaz de inserir essa crença cristã na vida ordinária, arrefecendo o caráter ascético do pentecostalismo mais tradicional, além de assimilar elementos de outras manifestações religiosas em sua experiência litúrgica e ritual. É caudatária direta dos movimentos de tenda que confluíram no surgimento da IEQ e dos televangelistas estadunidenses que tanto inspiraram Edir Macedo. Trata-se de uma instituição religiosa que dialoga diretamente com a cultura em sua oferta de experiência sagrada.

O possível diálogo com a Nova Era reforça essa abertura ao mundo ao enfatizar o expressivismo psicológico e a espiritualidade interior que influenciam o fiel a uma postura

subjetiva diante do sagrado, não exigindo uma renúncia mundana. Essa renúncia é a condição para ser aceito em denominações tradicionalistas, ligadas ao espírito do pentecostalismo de primeira onda, mas perdem sua centralidade na medida que a fronteira com o mundo tem se diluído cada vez mais. A liquidez dessa fronteira mostra a nova disposição pentecostal diante da cultura, tornando a distinção entre religião cultura apenas teórica. Esse diálogo com a Nova Era mostra ainda que o pentecostalismo está tomando os rumos de uma forma de espiritualidade em disponibilidade e circulação que pode ser em qualquer momento experimentada e adaptada a contextos cada vez mais plurais. Nesse processo, o templo e a comunidade religiosa permanecem imperativos em termos objetivos. No entanto, a principal unidade não é balizada pelos espaços físicos de comunhão, mas pela comunidade cosmológica que aglutina cada um em uma pan-identificação. Propõe-se aqui que essa identificação cosmológica está profundamente embutida na identificação do sujeito como evangélico e no compartilhamento dessa identidade.

A terminologia usada para classificar o tipo de pentecostalismo objeto desta tese esta alinhada às mudanças recentes desse subcampo religioso. O conceito de transpentecostalismo como proposto por Moraes (2010) foi selecionado pela sua proposta e pelos seus pressupostos. Segundo considera, estamos vivenciando um momento em que as três ondas do pentecostalismo estão convivendo no tempo e no espaço, além de estarem intercambiando práticas e símbolos típicos da “cultura evangélica brasileira”. Esses elementos transversais que no atual contexto de sua circulação global não permitem um olhar monolítico sobre as denominações pentecostais. Esse conceito permite olhar para o pentecostalismo como uma crença que atravessa ou transversaliza as denominações, como o exemplo da Marcha para Jesus ou dos shows gospel. Esses eventos e tantos outros costumam unir indivíduos de denominações diferentes que compartilham de uma mesma estrutura simbólica, apesar da diferença denominacional.

Salientamos durante os capítulos precedentes que diálogo do pentecostalismo com a cultura não é unânime e monolítico, apesar das igrejas e comunidades religiosas convergirem em diversos pontos. Esse ponto de convergência é o objeto de estudo deste capítulo. Propõe-se aqui tratar de uma possível síntese do pentecostalismo na cultura, síntese esta aberta, como será exposto mais adiante, resultado do amálgama religioso e das mudanças culturais que juntos confluíram na comumente chamada cultura gospel e na identidade evangélica. Este capítulo trabalha com a hipótese de que a cultura gospel e a popular identidade “evangélica” tem raízes no pentecostalismo. Seria o resultado direto da popularização radical do pentecostalismo que encontrou seu espaço na dinâmica cultural local e global, conseguindo ao mesmo tempo um equilíbrio entre as características culturais e religiosas que a precederam e formaram uma

pavimentação simbólica na sociedade sobre a qual o pentecostalismo se erigiu e as forças culturais e religiosas globais, cujas influências não passaram despercebidas. Supõe, assim, que é equívoco localizar uma matriz para o pentecostalismo brasileiro apenas em seus moldes nacionais. O pentecostalismo nasce globalizado no Brasil, sofrendo influências principalmente de movimentos evangélicos estadunidenses de forma direta e indireta ao longo de todo o século XX.

O esforço relativista da antropologia após a superação da visão evolucionista da cultura procurou reificar a tese de que não existe cultura, mas culturas que apresentam uma lógica e um simbolismo próprio. Cada cultura seria *sui generis*, característica que foi colocada em evidência a partir dos estudos sobre a globalização. A partir daí era possível perceber que haveriam traços culturais locais que eram também globais, fato que permitiu a idealização do termo *glocalization* para designar essa característica dualista dos elementos culturais. Atualmente são raras as sociedades isoladas que não apresentam algum traço desse processo inevitável de mundialização. É nesse sentido que o uso do termo cultura brasileira é apenas representativo para os fins desse trabalho. Para que não caiamos na busca infrutífera de Policarpo Quaresma em encontrar os genuínos traços de uma cultura nacional, assume-se de antemão que o complexo cultural do Brasil tem as características intrínsecas de uma formação híbrida, nos moldes expostos por Canclini (1989). Segundo esta proposta interpretativa, a cultura na América Latina pode ser vista como uma hibridação entre o tradicional e o moderno que não seguiu os caminhos da modernização dos países dominantes do ocidente. Distanciando-se das teorias da dependência, sugere o antropólogo que os países latino-americanos foram capazes de atualizar e reproduzir ao seu modo elementos globais sem necessariamente isto significar uma sujeição ao capital estrangeiro. Diz-se que a América Latina entrou na modernidade de um modo muito próprio, sem abandonar valores tradicionais e sem deixar de se relacionar com o resto do mundo, conseguindo unir o erudito, o popular e o massificado.

Falar em cultura brasileira, sob essa ótica, significa referir-se a uma cultura híbrida, a um complexo cultural próprio resultado do amálgama entre o local e o global. Ainda que se possa encontrar traços tipicamente estrangeiros nesse complexo, é axiomático sustentar que esses elementos não autóctones somente puderam se estabelecer como necessidade simbólica na medida que encontraram espaço nas demandas culturais, sendo a partir daí atualizados. Do ponto de vista relativista, podem existir diversos tipos locais de hibridação cultural, sendo necessário, caso se queira realizar alguma análise da relação entre religião e cultura, delimitar traços culturais locais sua relação pontual com o sistema religioso. Advogando em prol de uma visão religiosa da cultura, afinada com os pressupostos da Ciência da Religião, interpreta-se a

cultura a partir da totalidade do fenômeno religioso. Em outros termos, o que está em questão é a dimensão religiosa da forma cultural. Em relação ao objeto desta tese, o que se propõe é compreender a visão de mundo, como sinônimo de cultura, embutida no(s) pentecostalismo(s), expondo suas transformações e sua conjuntura atual. Não há, portanto, um reducionismo da religião à cultura, em que as transformações desta ditam o andamento e as transformações daquela, mas o reconhecimento de uma co-constitutividade em que a religião e a mensagem religiosa estão sempre em correlação com a situação cultural.

O pentecostalismo está intimamente ligado às culturas híbridas do Brasil e da América Latina. Sua origem exógena marca seu contexto original que logo se dissemina pelo continente latino e pelo mundo, sendo adaptado e absorvido pelas culturas locais. Sua expressividade ocorreu primeiramente dentro do meio popular¹³², seguindo pela classe média até chegar a sua massificação, tomando os contornos de uma “cultura gospel”. Logo, hibridizou-se nos moldes de Canclini. Diferentemente do protestantismo que simbolizou um ar de modernização ao Brasil no século XIX, o pentecostalismo pela sua enfática valorização da experiência mística e extática representou um retorno ao tradicional, em termos weberianos. Não agiu, portanto, como uma força de modernização, mas modernizou-se ao longo das décadas por meio de novas absorções culturais. Esse processo inverso apenas ressalta o caráter distinto da América latina e suas modernidades alternativas. A proposta de Canclini é justamente radicalizar a ideia de modernidade a partir da dinâmica das hibridações ocorridas no continente latino-americano que ensejam uma percepção menos normativa desse processo.

Seguindo o passo dessa digressão, é importante salientar mais uma vez que a visão religiosa em torno da cultura condensada no pentecostalismo que se instalou no Brasil é o objeto de estudo em tela. A noção de culturas híbridas auxilia nesse empreendimento por destacar o caráter simultaneamente local, global e criativo da cultura, ao mesmo tempo popular, erudita e massificada, sem que isso se torne um paradoxo. O pentecostalismo está em correlação com esse contexto cultural híbrido.

Neste ponto, seria oportuno retomar a hipótese de uma síntese do pentecostalismo na cultura brasileira. Essa síntese não é um resultado final do encontro do pentecostalismo com a cultura, mas uma atitude de centro, nos moldes propostos por Niebuhr, que prevalece nesse subcampo religioso.

¹³² O termo popular é empregado neste momento como referente às classes pobres.

5.1. Os limites de uma síntese

Niebuhr, ao descrever como seria a atitude de uma igreja do centro face à cultura, subdivide essa atitude em três famílias: sinteticista, dualista e conversionista, reconhecendo que estes tipos são hipotéticos diante da pluralidade e da riqueza histórica das igrejas (NIEBURHR, 1967, p. 147), mas concentram as principais interpretações teológicas dessa mentalidade mediana diante do mundo. A descrição destes tipos foi realizada no segundo capítulo. Ser de centro, nesse sentido, não significa uma indiferença à cultura, como os cristãos radicais, ou uma complacência total com a ordem transitória da existência, como defendem os cristãos liberais. A resposta dada pelos representantes da igreja do centro reconhece a magnitude da graça de Deus diante do mundo e da natureza, o que permite uma aceitação condicional da cultura sem perder de vista a iminência do pecado. Almeja-se doravante destacar que nesse processo de síntese há uma tensão insistente entre os polos Cristo e cultura que é a principal causa das soluções dessa conjugação proposta pelas igrejas pentecostais. O processo que vem sendo aludido de constante liquefação da fronteira entre a crença pentecostal e o mundo não é capaz de eliminar em última instância esta tensão. Sua presença é persistente no processo dialógico dessa relação, motivando diferentes interpretações teológicas acerca da presença do cristão na ordem transitória da cultura.

Podemos dividir essa tensão em dois tipos: uma tensão interna e outra externa. A primeira concerne à lógica procedimental interna das instituições religiosas no que diz respeito aos conflitos inerentes à objetivação prática de uma visão de mundo, seus mecanismos criativos e mantenedores. A segunda refere-se às tensões entre as igrejas que em um constante processo de diferenciação, resultado de uma lógica de concorrência típica de um campo religioso, procuram legitimar suas lógicas simbólicas, aspirando-lhes exclusividade. As duas tensões podem ser percebidas como predominantemente sistêmicas. Uma dizendo respeito à lógica interna e outra à relação externa do sistema. Nesses termos, não é possível auferir uma síntese total do pentecostalismo que supere todas as tensões inerentes entre Cristo e cultura vista como resultado final. Podemos apenas afirmar a existência de um processo dialético de criação e crítica que se renova sucessivamente e resulta na contínua formação de novas comunidades religiosas.

Esse processo dialético pelo ser pensado como uma resposta inevitável à tentativa de uma síntese perfeita. Nieburh, ao refletir acerca da atitude sinteticista de Tomás de Aquino e de Clemente de Alexandria, critica a tese da possibilidade de uma resposta final e sintética da relação entre Cristo e cultura, anunciando que “toda a síntese é provisória” e que corre sério

risco de transformar o transitório em absoluto (NIEBURHR, 1967, p. 174), o que para Tillich expressaria uma atitude demoníaca a destrutiva da razão (TILLICH, 2014, p. 150). Apesar disso, reconhece que a síntese é uma necessidade antropológica, uma aspiração por unidade própria da vida psicológica e cultural. Poderíamos, talvez, argumentar aqui que a síntese é a Religião em seu sentido literal, a tentativa de união entre o finito e o infinito. Mas o que Niebuhr parece sublinhar é a impossibilidade de uma resposta acabada e um redirecionamento da atenção do produto final – a síntese – ao processo de sua tentativa.

São os dualistas que retomam o hiato entre Cristo e cultura, apesar que de forma diferente dos cristãos exclusivistas dos primeiros séculos do cristianismo; reconhecerem a inevitabilidade da ordem transitória da cultura. Diferentemente dos sinteticistas, não aludem uma conciliação final a esse problema duradouro, vendo a cultura como um mal necessário. Salientam a natureza pecaminosa do homem e das instituições, confiando na expiação vinda da graça de Deus que permite a vida na cultura como parte do sofrimento do crente após a queda. Os conversionistas procuram romper com a visão negativa dos dualistas, afirmando a bondade da natureza humana e a possibilidade de regeneração dada ao homem por Deus, uma vez que a queda não supera a criação. Em resumo: os dualistas estão mais próximos dos cristãos radicais e os conversionistas estão mais próximos dos cristãos liberais e dos sinteticistas. Mas ao final do seu argumento, seguindo a indagação sobre uma resposta genérica ao problema Cristo e cultura, Niebuhr afirma que uma resposta final dessa natureza seria uma violência à história ainda não concluída da igreja na cultura (NIEBURHR, 1967, p. 269). Essa impossibilidade deve primeiramente ao fato de que essa resposta é sempre relativa e está associada à nossa liberdade. Ser relativa, no entanto, não quer dizer que não esteja direcionada a um absoluto, ao querigma, dissolvendo-se em um relativismo.

Os sinteticistas, os dualistas e os conversionistas resumem o que para Niebuhr é o espírito de uma igreja do centro. O que as une é o direcionamento mediano que dão ao problema Cristo e cultura sem se deixar levar por uma atitude extrema de negação ou de aceitação da cultura, visto como polos extremos da atitude cristã. A ideia de expor essa reflexão está na hipótese de que o pentecostalismo no Brasil em sua caminhada histórica convergiu no espírito de uma igreja do centro. Novas e velhas denominações pentecostais têm realizado esforços insistentes em tentar conciliar a mensagem pentecostal com a ordem transitória da cultura, encerrando por criar um tipo de religiosidade não institucional que se apresenta mais como uma forma de espiritualidade em disponibilidade na cultura. O pentecostalismo estaria, portanto, diante de um esforço constante de conciliação com a cultura, procurando insistentemente unir

a mensagem de Cristo e a experiência emocional e pneumológica com a situação¹³³, tentativa esta motivada pelo anseio subjetivo e antropológico pela unidade da ordem transitória com a experiência última. Essa resposta tem sido dada por meio de uma síntese aberta na forma de uma popularmente conhecida “cultura gospel” e no modo de ser evangélico, traços típicos do novo momento que vive o pentecostalismo. O que marca essa disposição central do pentecostalismo, nos moldes de Niebuhr, é a busca por uma resposta dada ao presente vivido em um contexto de liberdade dependente. Assim, a popularização do pentecostalismo não seria sem propósito e sem referência. Não seria uma resposta individualista no momento em que a fé não é uma atitude isolada do fiel em dissonância com a coletividade. É uma fé compartilhada, cuja comunicação com outros é intensificada a partir da disseminação espetacular e midiática.

5.2. Panorama contemporâneo do pentecostalismo brasileiro

Antes de dar prosseguimento ao capítulo, é mister expor os direcionamentos recentes que tem tomado o pentecostalismo no Brasil, aventando seu perfil e suas principais transformações na última década. Seria oportuno basear esse panorama com base no Censo do IBGE realizado em 2010, cujos resultados foram divulgados em 2012, já havendo atualmente uma vasta bibliografia sobre os resultados desse levantamento. Importa destacar, para os fins expostos, apenas os dados dos que se declararam evangélicos¹³⁴.

Os que se declaram evangélicos, e dentre eles especificamente os que se declaram pentecostais, vêm crescendo quantitativamente desde o Censo de 1980. Entre os anos de 1980 a 2000 a população de pentecostais praticamente dobra, continuando a crescer em 2010, mas em menor proporção. Em termos gerais, os evangélicos como um todo que somavam em 1980 6,6% da população, passa a ser em 1991 9%, em 2000 15,6% e em 2010 22,2%. Somente os pentecostais em 2010 somam 13,3% da população, ou seja, representam a maior parcela do

¹³³ Situação aqui é usada em sua definição tillichiana, como “interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas” (TILLICH, 2014, p. 22). A situação é a auto-compreensão criativa, o entendimento cultural da existência ao qual deve se correlacionar a religião.

¹³⁴ O IBGE classifica os evangélicos em três grupos de religião: evangélicas de missão, evangélicas de origem pentecostal e evangélicas não determinadas. Compõem o primeiro grupo Igreja Evangélica Luterana, Igreja Evangélica Presbiteriana, Igreja Evangélica Metodista, Igreja Evangélica Batista, Igreja Evangélica Congregacional, Igreja Evangélica Adventista e Outras Evangélicas de Missão. Compõe o segundo Igreja Assembleia de Deus, Igreja Congregação Cristã do Brasil, Igreja O Brasil para Cristo, Igreja Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Casa da Bênção, Igreja Deus é Amor, Igreja Maranata Igreja Nova Vida, Evangélica Renovada não determinada, Comunidade Evangélica e Outras Igrejas Evangélicas de Origem Pentecostal. (Cf. IBGE, 2012, p. 163). Cabe ressaltar que o ISER vem auxiliando o IBGE desde os Censo de 2000 nesse trabalho classificatório.

universo evangélico. Os dados chamam a atenção especificamente em dois pontos: 77% dos pentecostais se concentram em apenas seis denominações, são elas a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus, o Evangelho Quadrangular, a Deus é Amor e a Maranata. Os outros 23% foram enquadrados como pertencentes a “outras igrejas pentecostais”. Outras igrejas representam, na verdade, a constelação de igrejas que pelo seu quantitativo não podem ser englobadas nominalmente nessa classificação. Podemos acrescentar ainda que todas as denominações diminuem seu peso percentual em relação a totalidade de evangélicos, ou seja, a pluralidade pentecostal também aumenta. Os pentecostais crescem principalmente nas regiões metropolitanas, principalmente em suas periferias, tendo aumentado em todas as regiões do Brasil em números absolutos.

O debate entre pesquisadores acerca do resultado do Censo de 2010 no tange ao pertencimento religioso da população tem se polarizado, como pontua Camurça, entre os que defendem que os resultados mostram uma polarização crescente entre evangélicos e católicos e entre aqueles que defendem que o que tem havido é uma ampliação da diversidade religiosa (CAMURÇA, 2013, p. 70). Salientando que ambos os pontos de vista retratam a realidade dos dados, Camurça propõe que o resultado do Censo retrata uma ampliação da diversidade religiosa com a aproximação dos percentuais católicos e evangélicos, acrescidos do aumento do espiritismo, dos sem religião e das outras religiões. A diversidade que acampa no campo religioso brasileiro desde os anos 80 se mantém crescente, mas modificando-se. Dessa diversidade surge uma situação de pluralismo religioso que enseja um convívio mútuo das religiões, uma tolerância mesmo que sem concordância do “outro”¹³⁵. Mas se olharmos por outro lado observamos também uma diversidade centrípeta, basicamente cristã, que permeia quase todas as religiões presentes no Brasil. O Censo transpõe esse duplo movimento, ao mesmo tempo centrípeto e centrífugo.

Em se tratando de pentecostalismo, podemos observar alguns problemas que se evidenciam no levantamento desse retrato estatístico. Em primeiro lugar é preciso perceber que existe um pluralismo do campo pentecostal que se divide em duas modalidades. A primeira faz

¹³⁵ Para Berger a situação de pluralismo nas sociedades modernas é análoga a uma situação de mercado: “A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. Situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado” (BERGER, 1985, p. 149). Na condição de não terem mais a eficiência de ditar um código totalizante da vida social, as instituições são obrigadas a lidar com um tipo de fiel fluido e voluntário. Precisam aceitar a intolerância dos indivíduos justamente porque encontram-se limitadas pela escolha dos mesmos.

referência à diversidade de denominações e a segunda à diversidade interna de uma mesma denominação. Um dos maiores problemas heurísticos do estudo do pentecostalismo é que não há uma ligação mecânica entre o nome da igreja e a prática doutrinária. Em outros termos, a relação entre o nome da instituição religiosa e sua prática não é normativa, mas performática. Assim, uma igreja de nome Assembleia de Deus pode ser inteiramente diferente de outras Assembleias de Deus. Essa característica é apaziguada em denominações de forte cunho burocrático como a IURD e recentemente a IMPD. O *survey*, portanto, deve ser visto apenas como representativo de uma ligação nominal dos indivíduos com a religião que afirmam professar.

Chama a atenção o grande número de indivíduos pertencentes a outras igrejas pentecostais. Segundo Jacob et. al. (2013, p. 21)

Isto parece indicar que o crescimento dos evangélicos no país tenha mudado de feição na última década, com uma proliferação de pequenas igrejas, ao mesmo tempo em que se assiste a uma desconcentração da filiação de adeptos às suas principais confissões. Assim, as igrejas pentecostais mais importantes viram o seu peso relativo estagnar e sofreram, às vezes, redução do seu número de fiéis, como é o caso da Congregação Cristã do Brasil e da Igreja Universal do Reino de Deus.

Segundo os referidos autores, o menor crescimento pentecostal, se comparado às décadas passadas, que ocorreu entre o Censo de 2000 e o de 2010 está ligado ao crescimento dos evangélicos não determinados. Este fato por sua vez está ligado diretamente a uma limitação da pesquisa estatística em relação à filiação religiosa no Brasil, uma vez esse grupo representa 9,2 milhões de fiéis e 4,8% da população absoluta. Se somarmos os fiéis de “outras igrejas pentecostais” com os evangélicos não determinados veremos que boa parte dos seguidores da matriz evangélica brasileira não pôde ser enquadrado nos critérios do Censo¹³⁶.

Jacob rejeita a hipótese de que esse grupo de evangélicos não enquadrados no rol de

¹³⁶Souza Júnior aponta um problema técnico do Censo em relação ao pertencimento religioso. Consultando técnicos do IBGE responsáveis pelo treinamento e pela tabulação das respostas dadas pelos recenseados, o pesquisador apurou que “(...) embora fosse explícita no protocolo de pesquisas do IBGE (2010) a orientação de evitar o registro de expressões genéricas, o que ocorreu na prática foi que os recenseadores foram instruídos para não reformular a pergunta “qual é a sua religião ou culto?”, ou seja, embora pudessem repetir a pergunta, não poderiam acrescentar nenhuma questão complementar do tipo “qual é a igreja?” ou “qual é a denominação?”. O recenseador deveria acolher literalmente a resposta dos recenseados. Portanto, se estes dissessem “sou evangélico(a), mas não tenho denominação alguma”, o recenseador deveria registrar essa resposta. No entanto, como observamos naquele estudo, cabe ressaltar que a questão “qual é a sua religião ou culto?” não remete, necessariamente, o recenseado a uma resposta quanto à sua pertença a uma igreja ou denominação e, mesmo que o recenseador repetisse a pergunta, um respondente evangélico, por exemplo, poderia não compreender que se esperava que mencionasse sua igreja ou denominação. Por esse motivo, na hora da análise e reagrupamento dessas respostas, os técnicos do IBGE entenderam que, diante de uma resposta genérica, como “sou evangélico” ou “crente”, só poderia ser categorizada como “Religião Evangélica Não Determinada”, criando uma nova categoria (SOUZA JÚNIOR, 2012, p. 1157).

igrejas disponíveis estejam ligados a alguma confissão protestante de missão por causa da relativa estabilidade que este grupo vem apresentando durante os últimos trinta anos (JACBOB ET. AL. 2013, p. 13). A hipótese que resta é que esses evangélicos estejam ligados a alguma denominação pentecostal. Mas essa hipótese precisa ser expandida e incrementada por critérios qualitativos.

Um primeiro problema heurístico em relação ao campo evangélico no Brasil que engloba tanto pentecostais quanto protestantes históricos é sua insistente diversidade interna. No subcampo pentecostal essa diversidade aumenta substancialmente, tornando inviável uma classificação nominal definitiva de todas as igrejas. Entre os protestantes de missão, o crescimento de sua segmentação também é visível, mas a passos lentos, pois suas divisões são motivadas por cismas internos ou por movimentos de pentecostalização que criam as denominações históricas “renovadas”. Soma-se a isso o trânsito religioso dos fiéis, principalmente pentecostais, que buscam uma relação muitas das vezes pragmática com a igreja, chegando em alguns casos a não ter uma relação fixa, mas utilitária com a instituição religiosa. O “crente” pode ter uma participação líquida na vida religiosa de uma ou mais denominações. Com isso, a identificação como evangélico enseja um dado ainda novo no campo religioso brasileiro: o indivíduo que se identifica como evangélico sem ter, necessariamente, uma ligação perene com uma igreja. Até então, esse tipo de identificação religiosa extra-institucional era mais comum entre os que se identificavam como católicos e que não viam na participação eclesial a condição para tal identificação. Ser católico, portanto, partia de uma motivação individual que não tinha a necessidade de validação objetiva. Os evangélicos têm seguido um caminho semelhante, apesar do peso que historicamente apresenta a centralidade do templo religioso na vida religiosa de protestantes e pentecostais. Supõe Jacobo que

(...) esses evangélicos não determinados representem várias situações, tais como: não sabem exatamente a denominação do seu grupo religioso, em função do crescimento evangélico pentecostal por fragmentação dos principais grupos; frequentam a igreja mais próxima de seu local de residência ou trabalho; frequentam igrejas de outras confissões por mudança de endereço na própria cidade ou em outra cidade (JACBOB ET. AL. 2013, p. 13).

Essas hipóteses seriam apenas residuais se considerarmos as mutações que a identidade evangélica vem tomando ao longo das décadas. Todas elas dizem respeito mais a problemas técnicos da pesquisa do que às mutações religiosas propriamente ditas. Dito de outro modo, diante desta citação acima, os evangélicos não determinados seriam um dado secundário da pesquisa pela sua disformidade e difusividade, um viés da pesquisa. Essa indeterminação nubla sobremaneira a análise dos dados, conforme afirma Souza Júnior (2012, p. 1158), prejudicando

a compreensão histórica do problema.

Realizando cruzamentos dos dados pelo sistema SIDRA¹³⁷ do IBGE é possível traçar o perfil desse grupo religioso “amorfo”. Resumidamente, dois fatores chamam a atenção. Primeiro a prevalência entre os indivíduos com 25 anos ou mais dos identificados como sem instrução ou com fundamental incompleto. Segundo que a maioria ganha entre ¼ e 2 salários mínimos. Essas características são também extensivas aos grupos pentecostais retratados pelo Canso. Ou seja, os dois grupos apresentam um perfil análogo em termos de escolaridade e renda. Essas evidências comprovam a hipótese de Jacob et al. acerca de uma aproximação dos evangélicos não determinados com os grupos pentecostais. É possível, portanto, afirmar que o crescimento pentecostal é maior do que dizem os dados específicos; tal evidência também sugere que tem ocorrido mudanças que tem sido difíceis de se captar em relação a esse tipo de pertencimento religioso. Este capítulo procurará discorrer sobre essas mudanças.

Interlúdio

A popularização do pentecostalismo, como vertente radical de popularização do protestantismo no Brasil, cuja ligação é um erro negligenciar, não encontra eco apenas na recepção dessa manifestação religiosa pelas classes populares. Popular, nessa ótica, não é sinônimo de classes pobres, crítica já realizada no terceiro capítulo. Essa popularização tem tomado fortes contornos midiáticos e transclassistas, dialogando insistentemente com traços da cultura contemporânea. Podemos afirmar com clareza que o pentecostalismo tem se tornado uma opção religiosa das massas, fruto do processo de disseminação da crença pentecostal que foi capaz de superar sua marginalização social, sendo absorvido de maneiras distintas em termos de forma e liturgia. Willems, conforme apresentado no segundo capítulo, sugeriu que essa popularização era resultado direto das mudanças sociais, basicamente do processo de urbanização e industrialização que passava a sociedade brasileira e que modificava também a crença pentecostal, adaptando-a às aspirações da população urbana. As principais mudanças advindas com essa adaptação seriam o arrefecimento do seu caráter ascético, o foco no presente, incluindo a cura divina, a espetacularização do culto e o uso da mídia com fins proselitistas, permitindo com isso um alcance da mensagem pentecostal às massas urbanas.

Talvez uma das fragilidades desse argumento seja considerar que a religião se

¹³⁷ Sistema IBGE de Recuperação Automática. Ferramenta disponível no site do IBGE que permite a realização de cruzamento de todos as informações disponíveis no banco de dados da Fundação. Cf. <http://www.sidra.ibge.gov.br/>.

transforma junto com a sociedade, seguindo sincronicamente sua dinâmica, o que, de certa forma, demonstra um grau de reducionismo não condizente com a perspectiva da Ciência da Religião como aqui é sustentada. Geertz coloca dessa forma o problema:

A ideia de que as religiões mudam parece uma heresia em si mesma. Pois o que é a fé senão uma atração pelo eterno, e o que é a devoção senão uma celebração do permanente? Houve jamais uma religião, da australiana à anglicana, que tenha tomado suas preocupações como transitórias, suas verdades como perecíveis, suas exigências como condicionais? (...) para quem acredita, esse paradoxo apresenta um repertório de problemas que não constituem a minha questão enquanto tal. Mas para o estudioso da religião, ele também apresenta um problema: como uma instituição intrinsecamente dedicada ao que é fixo na vida constitui tão notável exemplo de tudo o que nela muda? Aparentemente nada se altera tanto como o inalterável (GEERTZ, 1971, p. 57)¹³⁸.

Segundo sua hermenêutica cultural, Geertz sustenta que a religião é uma concepção, uma imagem. Mudando a imagem do mundo e seu significado, muda também a religião. Em sua teoria, a religião como forma e conteúdo de um conhecimento coletivo, é religião “de” e religião “para” (GEERTZ, 1989, p. 69). Ela possui um referente que a determina e por ela é determinado, perto do plano de uma dialética do simbólico, em que o sistema de crença e sua performance interagem compondo a dinâmica do sagrado no seio do social. Segundo Geertz, a religião não pode ser reduzida à pura metafísica, pois “formulado como mana, como Brahma ou como a Santíssima trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana” (GEERTZ, 1989, p. 93). Ademais, a relação entre “de” e “para” sustenta uma intertransponibilidade típica dos símbolos religiosos. Eles induzem o crente a um conjunto de disposições que determinam as possibilidades da experiência; as motivam através de uma concepção geral para a realidade. Aceitar que as religiões mudam significa aceitar que sua lógica é essencialmente cultural e social.

É um axioma afirmar que a concepção em torno do sagrado é dinâmica e sofre modificações com o tempo¹³⁹. No entanto, é preciso considerar a autonomia do sagrado como

¹³⁸ No original: “The notion that religions change seems in itself almost a heresy. For what is faith but a clinging to the eternal, worship but a celebration of the permanent? Has there ever been a religion, from the Australian to the Anglican, that took its concerns as transient, its truths as perishable, its demands as conditional? (...) For the believer this paradox presents a range of problems not properly my concern as such. But for the study of religion it presents one, too. How comes it that an institution inherently dedicated to what is fixed in life has been such a splendid example of all that is changeable in it? Nothing, apparently, alters like the unalterable”.

¹³⁹ Para Greschat as mudanças das religiões mostram sua verdadeira vitalidade. O que importa, segundo seu ponto de vista, é o equilíbrio entre o passado e o presente dado pela mudança (GRESCHAT, 2005, p. 27).

ponto decisivo do significado religioso, uma vez que a preocupação última como parte constitutiva da vida humana supera a simples concepção de um símbolo. A dimensão de profundidade da religião conserva uma irreducibilidade própria da dimensão do sagrado, pois liga-se a uma questão ontológica e existencial.

Sem negar a interface dinâmica da religião com a sociedade e a cultura, é preciso considerar, do ponto de vista epistemológico da Ciência da Religião, que a esfera do sagrado apresenta uma dimensão autônoma *sui generis*. O pentecostalismo, nessa ótica, não pode estar submisso às mudanças sociais e culturais como se não fosse capaz de manter sua dimensão sagrada de forma perene, conservando, assim, seu mistério. Superando parcialmente esse reducionismo, Willems percebeu durante suas pesquisas que a crença pentecostal era também um fator determinante de mudanças, invertendo o eixo interpretativo funcionalista, fato também percebido por Geertz em sua interpretação do sistema religioso como sistema cultural. Ambos, porém, não tratam a religião pela sua morfologia própria e pela experiência abismal típica da relação com o numinoso e nem consideram essa experiência como constitutiva da existência. Eliade, por outro lado, sugere que “se a história é capaz de promover ou de neutralizar novas experiências religiosas, não consegue nunca abolir definitivamente a necessidade de uma experiência religiosa” (ELIADE, 2010, p. 379). A experiência sagrada, assim como a experiência social e cultural, tem acompanhado o caminhar da humanidade desde os seus primórdios. Sob essa premissa, o próprio Eliade não negligencia o fato de que a relação do indivíduo com o sagrado sofre interferências do meio, dando mais atenção, no entanto, às mudanças de ordem material mais do que às mudanças de ordem históricas (ELIADE, 2010, p. 378).

Sugerimos com essa argumentação acerca da especificidade do fenômeno sagrado que o pentecostalismo preservou sua substância religiosa ao longo das décadas, mudando apenas a forma de sua experimentação. Seus principais elementos religiosos, a glossolalia, o milagre, o emocionalismo e o exorcismo têm sido e foram vividos e experienciados de diversas maneiras sem que seu centro fosse perdido, ou seja, não deixou de ser uma genuína experiência pentecostal. Por genuíno entende-se uma sensação de profundidade ensejada pelos elementos sagrados supracitados capazes de simbolizar a experiência como pentecostal. O que doravante importa não é, porém, a discussão normativa e essencialista da experiência pentecostal, mas como essa experiência tem se relacionado com a cultura a partir de novas significações sem lançar mão de sua natureza sagrada. Sob essa luz, propõe-se considerar a cultura gospel como uma forma de experiência pentecostal.

5.3. A mídia evangélica

Primeiramente, antes de iniciar esse ponto, é preciso expor o que se entende por mídia evangélica, deixando seu conceito mais claro. Trata-se de um conjunto de meios de comunicação de massa representado por instituições de ligação confessional ou não que criam e disseminam “produtos” religiosos de vertente evangélica. Podem estar ligados a algum grupo denominacional ou ser de natureza secular, com fins proselitistas ou comerciais. Sua natureza secular não impede que reproduza conteúdo gospel, uma vez que a visibilidade desse conteúdo e a demanda pela sua recepção tem chamado a atenção das grandes indústrias principalmente fonográficas. Deste modo, a mídia evangélica não se restringe apenas aos meios de comunicação vinculados a alguma instituição confessional protestante, pentecostal ou paraeclesialística.

Não se tem a intenção de considerar o fenômeno gospel apenas como um “produto”, contudo não se pode negar o seu “consumo” simbólico pelas massas. Em uma sociedade capitalista e globalizada, a circulação simbólica não fica restringida a um grupo específico e sua recepção não ocorre de forma limitada e controlada. Isso permite uma pluralidade receptiva que vive, experimenta, consome e/ou transforma o conteúdo simbólico em disponibilidade. Não é possível, pois, evitar o consumo utilitário desse “produto” religioso. O que é preciso sublinhar é que essa atitude consumista é apenas uma dimensão do fato, não sendo plausível afirmar que a cultura gospel é um fenômeno apenas mercadológico que segue a lógica custo/benefício no caso do seu receptor e consumidor e oferta/demanda do lado do seu produtor. A mídia evangélica também é responsável por propiciar meios possíveis de experiência com o sagrado que passam a integrar a experiência de profundidade do fiel.

Neste ponto, seria sugestivo acionar a interpretação de Thompson (2009) acerca dos meios de comunicação de massa e o seu impacto na cultura. Sua proposta teórica, nitidamente sociológica, insere elementos pertinentes para a análise e interpretação da mídia e da sua capacidade de influenciar a cultura, fornecendo-nos maior nitidez para compreender à relação entre a cultura gospel e a mídia evangélica.

É necessário, antes de iniciar esta exposição, uma objetivação dos pressupostos teóricos de Thompson e suas limitações para a compreensão do fenômeno religioso. Já foi dito anteriormente que a religião não é tratada aqui como reflexo do social ou do cultural, ou seja, como forma. Retoma-se esse ponto de vista epistemológico pelo fato de que Thompson, no texto em evidência, está preocupado em relacionar como a produção cultural moderna está envolta de ideologias dominantes. Considerando que a cultura está dentro de um contexto social

de poder, distanciando-se assim da interpretação culturalista de Geertz, ao qual dirige a crítica de negligenciar o fator político dos padrões simbólicos, afirma que a produção cultural de massa está inerentemente ligada à manipulação institucional, cujo domínio técnico encerra por disseminar uma cultura produzida ou transformada.

Não há dúvida quanto à existência de uma dimensão política dos meios de comunicação de massa. Não é possível compreender a mídia evangélica sem sua tentativa de influenciar o público. Esse lado intencional e manipulador da mídia representa o produtor de bens simbólicos, bem salientado na maneira como Thompson concebe a comunicação de massa, ou seja, como “a produção institucionalizada e difusão generalizada de bens simbólicos através da transmissão e do armazenamento da informação/comunicação” (THOMPSON, 2009., p. 288). Suas principais características seriam: 1) produz e difunde bens simbólicos institucionalizados; 2) institui uma ruptura fundamental entre produção e recepção desses bens; 3) aumenta a acessibilidade das formas simbólicas no tempo e no espaço; 4) implica na circulação pública das formas simbólicas. Essa definição não apenas salienta a dimensão institucional da produção simbólica, mas deixa implícito também sua recepção. A comunicação de massa não pode ser considerada, logo, um processo monodirecional e muito menos automático. Diversas variáveis determinam o fluxo entre a produção e a recepção de informações, uma vez que tanto o produtor quanto o receptor são dinâmicos e ativos.

Convém salientar, para os propósitos desse capítulo, as características 3 e 4, pois referem-se ao papel de difusão e publicidade das formas simbólicas. A associação entre a mídia evangélica e a cultura gospel que ora procura se sustentar é caudatária direta da nova visibilidade que essa manifestação religiosa tem mostrado na sociedade brasileira. A mídia evangélica tem um papel central na difusão da mensagem religiosa e em sua transformação¹⁴⁰, sendo uma das responsáveis por essa crescente visibilidade a qual tem dado forma tanto intencionalmente, na disseminação de um tipo de espiritualidade quanto em sua recepção negativa pela mídia secular que tem noticiado seus escândalos em rede nacional. É possível afirmar ainda que a mídia evangélica tem tornado mais acessível a experiência religiosa desse segmento a partir de sua difusão televisiva e musical. Os cultos televisivos com sua liturgia aberta a todos os públicos é um exemplo típico dessa nova vivência religiosa midiaticizada. A possibilidade de uma comunhão eletrônica permite que o fiel esteja ligado e participe de uma denominação, interagindo e contribuindo com a igreja de forma virtual. Não há exigências

¹⁴⁰ Seria paradoxal dizer que a mídia evangélica produz a mensagem religiosa, seguindo o ponto de vista tillichiano. A mídia evangélica seria um mediador entre o *querigma* e a situação, uma vez que a “mensagem” não pode ser criada ou revelada pela finitude.

participativas, o que é parte da abertura ao mundo realizado pelas denominações, e a mensagem religiosa uma vez midiaticizada não pode ser mais controlada. Não há um controle da sua recepção, pois não há uma união entre tempo e espaço da sua disseminação. O controle é anterior a sua difusão, fato que retira o poder institucional da mensagem no momento em que ela é propagada. Se existe uma dominação em toda essa difusão por parte da instituição responsável por controlar o conteúdo a ser difundido, por outro, do lado da recepção desse conteúdo, há uma liberdade criativa. Essa recepção por ser ativa pode reinterpretar e transformar o conteúdo, limitado obviamente pelo contexto social que determina as possibilidades dessa criatividade, impondo um contraponto às intenções dominantes que não tem, sob essa ótica, sua dominação sempre garantida.

No contexto das sociedades modernas o controle institucional da informação não tem a capacidade de assegurar a qualidade da recepção e nem mesmo sua unidade no que diz respeito ao significado do conteúdo transmitido. No entanto, pelo seu papel centralizador da informação, conforme afirma Thompson (2009, p. 219), “A produção e circulação das formas simbólicas nas sociedades modernas é inseparável das atividades das indústrias da mídia”. Essa citação retoma novamente o tema da liberdade nas sociedades modernas influenciadas pela indústria cultural. Não é o objetivo aqui seguir adiante com essa problemática, mas apenas sublinhar que a mídia evangélica compartilha de características comuns com a mídia secular e tem um forte peso nos contornos dados à “cultura gospel”. Isso quer dizer que a cultura gospel tem seu fluxo em parte determinado pelas instituições midiáticas que procuram controlar e transformar sua forma. Pesa nesse processo o lado institucional dos meios de comunicação que procuram manter sua influência, sua visibilidade e seu lucro.

O impacto interacional dos meios de comunicação torna-se, assim, inevitável pela natureza do seu processo de difusão. A ruptura entre a produção e a recepção da informação provoca o que Thompson chama de “quase-interação mediada”. A interação direta face a face é substituída pela interação indireta entre os sujeitos e o meio de comunicação. Esta “quase-interação” não deixa de ser uma interação, apesar dessa designação do termo. Conforme aludiu-se acima, Thompson não analisa a mídia religiosa, deixando em evidência o alcance de sua teoria para o problema aqui proposto. Ressalta-se que a interação entre indivíduos e a interação entre os indivíduos e os meios de comunicação são de natureza distinta da relação entre os indivíduos e o cosmos. O impacto interacional da comunicação de massa resvala inevitavelmente no modo como o indivíduo pode se relacionar com o sagrado. Não podemos dizer, no entanto, que a mídia cria a esfera sagrada, uma vez que essa esfera não pode ser reduzida à finitude. Seguindo essa premissa, afirma-se que a mídia evangélica influencia a

forma como o indivíduo se relaciona com o sagrado sem, no entanto, ser capaz de determinar o conteúdo numinoso. A experiência de profundidade ou a sensação de infinitude que compõe essa relação supera seu reducionismo sociológico nos moldes epistemológicos aqui sustentados.

A produção simbólica realizada pela mídia, portanto, é limitada a uma produção cultural a qual procura difundir e controlar. Sua recepção ocorre de forma ativa diante de um processo criativo capaz de resignificar o conteúdo midiático ou apenas absorvê-lo passivamente. Não há uma unidade receptiva, o que mostra a limitação da dominação dos meios de comunicação de massa nas sociedades modernas de cultura midiaticizada. A mídia religiosa, principalmente evangélica, não tem o domínio sobre a esfera sagrada, limitando-se apenas ao controle da sua forma. Isso implica na possibilidade de determinação dos meios para se relacionar com o sagrado, como é o caso da disseminação da cultura gospel. A mídia evangélica tem um papel estratégico na disseminação dessa “cultura” ao impulsionar sua divulgação e torná-la pública, promovendo assim sua acessibilidade incondicional.

5.3.1. Mídia evangélica e disseminação da cultura gospel no Brasil

O que tem comumente sido chamado de cultura gospel no Brasil é uma forma popular de religião, de vertente majoritariamente pentecostal e de fortes dimensões comerciais e midiáticas. Antes de averiguar as características contemporâneas dessa “cultura” é necessário discorrer acerca da história dessa popularização que é sua causa direta. A cultura gospel é apenas um nome popular dada a essa popularização.

A primeira delimitação a ser feita diz respeito a diferença do termo no Brasil e nos Estados Unidos. Sabe-se que a palavra inglesa *gospel* significa evangelho. Neste sentido ela é usada para identificar a mensagem de Jesus e os livros ou evangelhos do novo testamento. A popularização do termo no Brasil tem modificado esse sentido original, remetendo seu uso mais para o campo identitário. Nesse sentido, *gospel*¹⁴¹ é relativo e sinônimo de evangélico e não de evangelho. Essa distinção é fundamental e radical para o entendimento do seu sentido popular e somente a partir desse transplante de significado é possível entender o fenômeno gospel no Brasil.

É preciso ainda clarificar um outro conceito: o conceito de popular. Seus usos nos estudos sobre a “religiosidade popular” foram discutidos no terceiro capítulo. Ressalta-se que o termo popular nesses estudos fazia referência principalmente a uma subcultura das classes

¹⁴¹A citação da palavra “gospel” sem itálico é intencional com o fito de salientar a popularização e o xenismo da palavra.

pobres, ao *habitus* das classes subalternas. Dizer que a cultura gospel tem se tornado popular toma um sentido alternativo a este. Popular é entendido aqui a partir da influência midiática na cultura, do seu poder de disseminação e controle. Uma religiosidade popular, nesse sentido não faz referência apenas a uma religiosidade das classes pobres, mas a uma religiosidade disseminada, transversal e transclassista. Neste caso, o popular se encontra com o *pop*, sua expressão mercadológica.

A cultura gospel tem sido identificada como resultado direto da popularização da música gospel. A desterritorialização do termo gospel, de forte raiz estadunidense, transplanta seu significado de uma província cultural e religiosa próprias para difundi-las em um novo contexto. Sabe-se que a música gospel nos contornos que a conhecemos surge nos EUA de forma primeva no século XIX, resultado dos *revivals* e do seu movimento de santidade. Soma-se a esse despertar protestante os negros *spirituals*, conhecidos pelos seus cânticos entoados e sentimentais, ao ritmo da tradição africana. No início do século XX, a música gospel se encontra com o jazz¹⁴², amálgama que lançou diversos músicos famosos nesse ramo musical que vieram de igrejas avivadas, principalmente pentecostais. Ao longo desse século a música gospel foi se popularizando até ser absorvida pela indústria fonográfica e se tornar um emblema da cultura estadunidense. Chama a atenção que em seu percurso inicial, principalmente durante os anos de segregação e luta pelos direitos civis, a música gospel ganhou forte entonação política. Sua resposta melódica contra as aflições principalmente da população negra já existia nas entoações dos negros *spirituals*. Com sua absorção pela indústria cultural e sua dispersão para as massas, veiculadas doravante nos grandes veículos midiáticos, como o rádio e a televisão, sua dimensão política que ansiava pela superação das desigualdades civis, arrefece. Se tomamos a hipótese de Rolim (1985) de que o pentecostalismo que vem para o Brasil não é o pentecostalismo vivido pelos negros nos EUA, que lutava contra as injustiças sociais, mas sim dos brancos, indiferentes a essas injustiças, é lógico afirmar que a musicalidade religiosa que o acompanha não seja também política. Essa é a primeira consequência da desterritorialização da música gospel que é reproduzida no Brasil.

Um dos propulsores da música gospel foi também o Movimento de Jesus, uma estratégia de evangelismo que buscava a conversão de jovens nos EUA. Diferentemente do movimento carismático tanto protestante como católico que ocorreram dentro de igrejas estabelecidas, o

¹⁴² Segundo Cox: “(...) jazz and pentecostalism belong together. Each sprang from the obscure underside of the society. Each was despised and ridiculed at first, but both then went on to become major vehicles through which the American spirit – or better, the Universal Spirit with a distinctly American accent – would reach virtually every corner in the world (COX, 1995, p. 143).

Movimento de Jesus inicia-se fora das igrejas. Sua visibilidade, segundo reporta Quebedeaux (1976, p. 191-192), ocorreu entre os anos de 1967 e 1972 quando obteve sua receptividade na população contracultural jovem, os *hippies*. Esse movimento de cunho renovado zelava pela espontaneidade espiritual, pelos dons espirituais e pelos estudos bíblicos. Essas atitudes cristãs não estariam em desacordo com os valores contraculturais que acreditavam, conduzindo-os a um envolvimento maior na sociedade. Segundo Cunha (2004, p. 127), esse movimento teve um forte impacto nas igrejas estabelecidas, mudando sua atividade litúrgica na intenção de adequar o discurso à nova membresia *hippie*. Surgem também novas igrejas, resultado da inspiração direta do Movimento de Jesus que incentivou o uso de novas expressividades artísticas na atitude proselitista. A mudança mais radical, porém, é o surgimento da *Jesus Music*, um misto de música gospel com *rock* que, segundo Cunha, tornou-se a base do movimento de avivamento da juventude nessa época (CUNHA, 2004, p. 127).

A difusão desse tipo de musicalidade nos EUA é acompanhada de uma espiritualidade majoritariamente protestante vivida pela população desse país. Seu contexto evolutivo, portanto, tem bases muito próprias, adquirindo toda uma significação em sintonia com esse contexto. Seu reconhecimento midiático foi responsável por dar sua conotação atual. Há, por exemplo, uma premiação do Grammy, o prêmio mais popular da música nos EUA, destinada à música gospel.

No Brasil a popularização da música evangélica, ainda não capsulada como “cultura gospel”, ocorre a partir dos anos 70 nas igrejas protestantes. Segundo Cunha,

A abertura das lideranças eclesiásticas a esse novo padrão modernizado representava uma alteração radical em relação às posturas repressivas dessa mesma liderança nas décadas anteriores. O que parece ocorrer é, na verdade, não uma simples concessão para garantir a juventude dentro das igrejas, mas seguir a corrente do próprio movimento sociocultural que o Brasil experimentava (CUNHA, 2004, p. 132).

Indagando-se sobre as relações de poder dessa “abertura”, Cunha parte da análise do contexto da época mostrando que o financiamento cultural por parte do Estado se intensificou no período com o fito de manter o controle sobre a produção intelectual e artística sob uma ideologia da modernização e do desenvolvimento. Sua conclusão é que essa juventude, próxima em termos de inspiração do movimento de Jesus, com sua piedade e seu biblicismo, estava alinhada com os ideais do período militar. Não era, portanto, um movimento político de juventude, mas apenas de renovação litúrgica influenciado pelo espírito de época.

É na década de 90 que a cultura gospel ganha contornos mercadológicos e mostra sua face pentecostal. O principal representante desse momento gospel é a Igreja Apostólica Renascer em Cristo que, conforme sua descrição no quarto capítulo, patenteou a marca “gospel”. Com a

Renascer, a religiosidade gospel se torna um movimento. Nesse processo, ela passa a ser intencionalmente e estrategicamente disseminada. Essa disseminação é a ponta do iceberg da abertura pentecostal para o mundo que acompanha a história do pentecostalismo no Brasil. Neste momento o pentecostalismo intensifica seu proselitismo midiático, o que acarretará na transversalidade do fenômeno gospel entre as denominações pentecostais, protestantes e até mesmo entre católicos e leigos. Podemos dizer que a mensagem do evangelho cingida pela expressão gospel permitiu uma difusão sem antecedentes da espiritualidade pentecostal, até então marginalizada. Essa difusão foi acompanhada por uma transformação radical na forma da mensagem, doravante estilizada de modo a se adequar às novas demandas do *self*, valendo-se de mudanças substantivas que acompanham todo o campo religioso, a sociedade e a cultura. A cultura gospel é um dos resultados de uma mudança de mentalidade que tem influenciado o surgimento de novas denominações pentecostais a partir da década de 50 e a transformação de tradicionais denominações a partir da inserção pentecostal na política durante a constituinte, com destaque para as Assembleias de Deus. Essa transformação que conflui na cultura gospel não é homogênea, mas é representativa de uma situação impositiva: a inevitabilidade da cultura, conforme mostra Niebuhr. Observa-se nesse processo a sucessiva flexibilização da igreja com o mundo e a subjetivização da fronteira entre o sagrado e o profano, visto aqui como uma dicotomia imprópria para o trato do problema.

Mas antes de concentrar a atenção aos contornos e direcionamentos da cultura gospel, é preciso ressaltar mais uma vez um dos seus propulsores peculiares: a mídia evangélica, responsável em grande medida pela sua disseminação e controle. Não é a intenção aqui analisar a mídia evangélica em sua evolução histórica e descrevendo seu desenvolvimento institucional. Intenta-se, por outro lado, mostrar como essa influência midiática é parte constitutiva da cultura gospel e sua importância na disseminação transversal da mensagem religiosa, cuja recepção não obedece os limites denominacionais.

Ao analisar o impacto da Igreja eletrônica na América Latina, Assmann (1986) alude à precariedade dos dados informativos e teóricos disponíveis para a elaboração de um panorama informativo consistente. Apesar de o conceito de igreja eletrônica ter sido criado para o estudo do caso estadunidense, ele está intimamente ligado ao conceito de mídia evangélica. A principal diferença é que a igreja eletrônica é representada por líderes carismáticos¹⁴³ que são independentes

¹⁴³Assmann analisa os seguintes evangélicos: Oral Roberts, Rex Humbard, Jimmy Swaggart, Pat Robertson, Jim Bakker, Robert Schuller, Paul Crouch, Robert Tilton e Bill Bright. Segundo o autor, a igreja eletrônica “designa um fenômeno bastante peculiar e característico da realidade norte-americana: o intenso e crescente uso dos meios eletrônicos, especialmente da TV, por lideranças religiosas, quase sempre fortemente personalizadas e relativamente autônomas em relação às denominações cristãs convencionais. São os superastros da TV”

de suas denominações de origem. O que vemos no Brasil nas últimas décadas é o caminho oposto: os locutores evangelistas brasileiros mostram-se ligados umbilicalmente às denominações de origem. São representantes *par excellence* de uma linha denominacional e de um corpo comunitário e doutrinal que procuram divulgar e inculcar utilizando inicialmente o rádio, como pudemos observar com Manuel de Mello e David Miranda, e logo chegando à televisão com o Bispo Roberto e a IURD.

Se essa ligação é verdadeira para os “televangelistas brasileiros” o mesmo não se pode dizer dos cantores gospel. Transcendendo a identificação de simples cantores, tradicionalmente conhecidos no meio pentecostal, apresentam-se como artistas no sentido espetacular do termo. São cantores vedetizados, ou seja, artistas performatizados que procuram alcançar a amplitude receptiva de um público religioso. Encontram-se, ademais, no limiar entre o público e a massa. Aquele específico e este amorfo, no sentido sociológico do termo. Os cantores evangélicos mais populares dos últimos anos têm trabalhado junto com as empresas mais fortes do ramo fonográfico e televisivo para ampliar o alcance da mensagem-produto à ampla população, independente da crença religiosa.

Alguns fatos nos permitem visualizar esse direcionamento: a incorporação de cantores evangélicos pelas gravadoras seculares¹⁴⁴; a aparição desses cantores em programas televisivos até então indiferentes a esse tipo de performance; a apresentação de cantores e pregadores pentecostais em espaços “mundanos”¹⁴⁵ e a incorporação da música gospel por bandas não religiosas. Além da espetacularização e vedetização dos cantores, pastores têm seguido essa mesma linha performática, adaptando a mensagem religiosa aos novos instrumentos midiáticos com o objetivo de atingir o maior público possível, ou a massa, o que modifica inevitavelmente a forma do discurso religioso, tornando-o menos exclusivista e mais aberto, algo diretamente ligado à espiritualidade da nova era. Nesse tipo de pregação performática e popular, com a utilização de um linguajar até então inédito nesse tipo de preleção, enfatiza-se os problemas subjetivos e as angústias diárias, as questões pragmáticas do cotidiano e até então privadas, como podemos ver nas pregações do Pastor Cláudio Duarte sobre a vida conjugal, um misto de performance cômica e pregação religiosa. Obviamente que essa tendência para abertura, resultado de um processo de arrefecimento da crença pentecostal em relação ao seu afastamento

(ASSMANN, 1986, p. 16).

¹⁴⁴ Poderíamos citar, à guisa de exemplo, o grupo Diante do Trono, os cantores David Quinlan, André Valadão, Davi Sacer, Asaph Borba, Eliane Silva, Rose Nascimento, Andrea Fontes e tantos outros artistas musicais conhecidos popularmente no meio evangélicos que tem gravado suas músicas pela Som Livre.

¹⁴⁵ Como, por exemplo, a ida do Pastor Marcos Pereira, da Assembleia de Deus dos últimos Dias, atualmente envolvido em diversos escândalos, a bailes funks com o objetivo de “pregar a palavra de Deus”.

do mundo, não envolve todo esse subcampo religioso na mesma intensidade. Essa abertura ao mundo é uma tendência, assim como a Nova Era é uma tendência cultural, constatação que nos impede de determinar sua normatividade.

Seria oportuno, nesse momento, evocar novamente o estudo de Assmann sobre a igreja eletrônica no Brasil e na América Latina no que diz respeito ao significado religioso dos programas religiosos radiofônicos e televisivos. O autor realiza uma indagação acerca da natureza do conteúdo religioso propagado nessa difusão midiática, argumentando a favor do equívoco da “tentação de se ver o religioso confinado nos programas religiosos”. (ASSMANN, 1986, p. 161). Seu argumento está baseado em dois fatos: o primeiro está alinhado com os pressupostos de uma religiosidade mínima que permeia os meios de comunicação que ele designa de “religião perversiva”, reificada nos fatos da vida. Segundo sua suspeita, nela predomina “um estranho deus intervencionista, um deus-destino, um deus ‘vontade de Deus’, um deus-loteria, um deus-arbitrário. Será que os programas religiosos não trabalham em conveniência com esse deus que até ajuda a fazer gols na copa?” (ASSMANN, 1986, p. 161). O segundo argumento desse suposto equívoco gira em torno da ideologia capitalista imersa nos programas religiosos através da publicidade. Assmann chama essa ideologia de “onipresença do fetichismo”, uma vez que os programas religiosos estariam se aliando a um sistema opressor. É preciso salientar que sua análise tem como ponto de partida a recepção da mídia evangélica pelas classes pobres e marginalizadas, vistas por ele como supostamente enganadas pelo poder das grandes corporações que estariam em sintonia com a difusão comunicativa do rádio e da TV. Essa crítica, em consoante afinidade com a Teologia da Libertação, coloca em evidência o caráter religioso desse tipo de “experiência religiosa”. A mesma crítica foi realizada por Rubem Alves em seu conhecido comentário sobre as “seitas” urbanas do pentecostalismo e o seu ecumenismo popular estudados por Monteiro¹⁴⁶. Os argumentos dessa crítica compartilham da ideia de que o religioso é substituído pelo econômico através do fetichismo capitalista que consegue incorporar valor monetário à crença religiosa; em termos marxistas, consegue inserir valor de troca e transformar em mercadoria os bens simbólicos.

Distanciando-se dessa crítica como já exposto nos capítulos precedentes, intenta-se observar na mídia evangélica seu potencial religioso, ou seja, sua capacidade de influenciar a experiência religiosa. Partindo do pressuposto que a abertura para o mundo que acomete o campo pentecostal tem remodelado a relação entre essa manifestação religiosa e a vida ordinária da cultura, propõe-se um afastamento da noção de alienação, pois se distancia dos pressupostos

¹⁴⁶Cf. ALVES (1988).

e dos objetivos dessa tese. Assume-se, na contramão desse conceito, que a mídia evangélica tem reificado um papel preponderante na disseminação da cultura gospel, tendo uma função cada vez mais influente na experiência religiosa do fiel. Essa influência supera a finitude da vida material uma vez que seu conteúdo carrega uma forte dimensão de infinitude.

A religião pervasiva de que fala Assmann, muito próxima da noção de religiosidade mínima cunhada por Droogers, é uma característica pontual da relação entre religião e cultura. Uma das hipóteses desse capítulo é que o pentecostalismo tem encontrado espaço nessa “pervasividade” religiosa. A cultura gospel e a mídia evangélica têm mostrado um papel proeminente nesse processo.

Em síntese: a mídia evangélica é parte integrante da experiência pentecostal contemporânea. Cabe, doravante, detalhar as características dessa religiosidade em circulação. Sua midiaticização já foi discutida, falta ainda a exposição da natureza do seu conteúdo religioso. Os passos que se seguem, buscarão averiguar sua natureza pentecostal e seus direcionamentos contemporâneos. Pretende-se defender que a cultura gospel é parte integrante de uma síntese do pentecostalismo na cultura, uma síntese aberta que se pronuncia de diferentes formas, mas sem deixar de ser de natureza pentecostal. A cultura gospel é parte constituinte de uma nebulosa pentecostal na cultura que evidencia um crescimento pentecostal para além das denominações e, portanto, não visível nos dados censitários.

5.4. O arquétipo pentecostal da cultura gospel

Podemos iniciar esse debate tendo como mote inicial a alegação de Cunha de que a explosão gospel que surge na sociedade brasileira nos anos 90 não se restringiu a um movimento musical. Resultou, antes, de “um movimento cultural religioso, de um modo de ser evangélico, com efeitos na prática religiosa e no comportamento cotidiano” (CUNHA, 2004, p. 144). Seguindo sua linha de raciocínio, essa explosão não seria fruto apenas de uma transformação na esfera religiosa, mas também da esfera cultural. A autora deixa claro essa ideia quando afirma adiante que “o fenômeno gospel é cultural” (CUNHA, 2004, p. 148). Mas se o afirmamos assim, reduzindo-o à finitude, não estaríamos deixando de lado sua dimensão de profundidade no sentido Tillichiano e tornando-o demoníaco? Ou seja, o fenômeno gospel estaria respaldado integralmente na cultura ou seria parte da expressão da dimensão de infinitude da vida? Essa discussão é necessária uma vez que permite esclarecer o impacto da “cultura gospel” na experiência religiosa pentecostal.

A identificação da cultura gospel como uma manifestação cultural resulta em sua identificação como mera forma e não como substância no sentido tillichiano. É preciso ver na

cultura gospel a ambiguidade inerente a toda representação religiosa que se apodera da vida secular. Assim, o que seria uma atitude meramente cultural está em sintonia com uma dimensão de profundidade típica da experiência religiosa. A tensão entre a cultura e a religião é constitutiva dessa ambiguidade que se encontra sempre ameaçada pelo elemento demoníaco. Se a cultura gospel não tivesse traços de uma preocupação última não poderia ser tratada como um fenômeno religioso. Como fenômeno cultural, é uma expressão finita da realidade última que pretende evocar, ou seja, de Deus e de Cristo. Mas essa expressão finita não pode englobar sua infinitude, o que tornaria a cultura gospel algo demoníaco. Defende-se, portanto, que a cultura gospel tem uma primazia religiosa que engloba sua prática cultural. Essa ponderação permite observar na disseminação da cultura gospel um tipo de oferta de experiência sagrada. Giumbelli realiza um questionamento semelhante:

(...) o gospel parece representar um campo no qual evangélicos exploram uma relação positiva com a cultura, mesmo que nessa relação possam ser reconhecidos vetores de tensão. O gospel é constituído como parte do campo das manifestações artísticas, mas ao mesmo tempo produz efeitos em termos do modo de vida pelo qual os evangélicos se identificam. Considerando as intervenções que efetuam políticos, produtores culturais e frequentadores do circuito gospel, uma pergunta possível é: como se preserva e ao mesmo se contorna o sentido religioso quando se apela para uma “manifestação cultural”? (GIUMBELLI, 2014).

A indagação de Giumbelli reitera a tensão imanente em que se encontra a cultura gospel. A inserção secular das manifestações evangélicas em torno dessa nova modalidade expressiva da fé predispõe argumentar sobre o seu real sentido religioso e, em caso limite, se ainda existe um sentido religioso que possa ir além do consumo e da satisfação imediata desse tipo de “bens simbólicos”. A conhecida tese da secularização anuncia que a individualização, a flexibilidade da fronteira com o mundo, o consumo e a influência da cultura de massa são vetores de um processo de perda do elemento sagrado. A universalidade do fenômeno religioso seria acompanhada pela individualização e por um processo de racionalização capaz de quebrar laços tradicionais de adesão (PIERUCCI, 2006). O que se observa, porém, é que a cultura gospel é um fenômeno de tendência universalizante com forte cunho conversionista, mas também de cunho reengajador tanto institucionalmente quanto espiritualmente, uma vez que propõe uma nova forma de experiência religiosa e amplia a mensagem cristã que pode ser apropriada de maneiras até então inusuais. Nesse processo, o que se vê é uma consagração de formas seculares usadas para a expressão da fé. Aliás, como aponta Tillich, “Tudo que é secular é potencialmente sagrado, suscetível à consagração”. E acrescenta: “(...) o sagrado necessita ser expresso e só pode ser expresso através do secular, pois só através do finito o infinito pode se expressar”

(TILLICH, 2014, p. 226). Não há motivos, sob essa ótica, para ver a cultura gospel como parte de um processo de “secularização” em andamento. Assim como a ambiguidade presente no fenômeno da Nova Era, a cultura gospel mostra um novo estilo de espiritualidade, que por causa do seu afrouxamento legalista permite que sejam retomados a profundidade e o mistério do sagrado (TILLICH, 2014, p. 225), sendo que a busca por essa sensação de infinitude passa inevitavelmente pela cultura¹⁴⁷.

Cunha em uma análise posterior aponta nove tendências na prática cristã que representariam um núcleo comum da cultura gospel. Todas elas apontam para uma remodelação litúrgica, moral e teológica nos grupos e comunidades religiosas¹⁴⁸. A cultura gospel, nesse sentido, seria uma matriz religiosa de expressão cultural que atinge em diferentes graus todo o campo evangélico. A amplitude de sua disseminação estaria, no entanto, respaldada em um outro critério: seu fundamento pentecostal. A natureza da experiência sagrada pentecostal seria o arquétipo basilar sobre o qual se movimenta a cultura gospel, sendo esse arquétipo o propulsor da sua visível transversalidade e plasticidade. Como movimento evangélico, portanto, a cultura

¹⁴⁷ Ilustrativo dessa tensão entre o sagrado e o secular é o ataque evangélico aos meios de comunicação de massa. Hoerlle, à guisa de exemplo, estudando a criação do apocalipse midiático pela indústria cultural evangélica, conclui que “Esse tipo de movimento é um subproduto da abertura do campo religioso aos usos e às interações da cultura, uma tentativa de autorregulação pelo dispositivo da produção evangélica. Uma ameaça de inquisição que provoca um efeito repuxo, trazendo para dentro o que estava na dúvida. O apocalipse, pelo excesso e pela ameaça restitui o lugar de controle da instituição religiosa sobre a produção de sentido sobre a vida”(HOERLLE, 2015, 116). O que chama a atenção nesse movimento apocalíptico é o uso da mídia para negar a própria mídia como forma consagrada de expressão e dissipação da fé. Assim, a cultura gospel passa a ser caracterizada não apenas como um discurso ou como tendências homogeneizantes nesse subcampo religioso, mas como uma pluralidade de práticas que compõem essa matriz espiritual a partir da mediação midiática. A consequência direta desse discurso apocalíptico é um convite às denominações mais radicais do campo pentecostal para que participem, por meio de um diálogo negativo, da cultura gospel, inserindo novos signos e remarcando fronteiras. A obra missionária “Chamada da meia-noite” (Cf. <http://www.chamada.com.br/>), uma instituição paraeclesial de natureza fundamentalista que surge nos Estados Unidos, mas com forte presença no Brasil, propõe uma crítica da indústria cultural tanto secular quanto gospel; mostrando, por exemplo, símbolos demoníacos que estariam ocultos em tais produções midiáticas.

¹⁴⁸ As tendências segundo Cunha seriam: “1. A valorização de ritmos populares como nunca antes realizado nas comunidades e a sua inserção no culto; 2. A valorização da expressão corporal como nunca antes realizada nas comunidades e a sua inserção no culto; 3. A ênfase no “modernismo” e no “midiático”, que conectam as comunidades com o tempo presente, mas ao mesmo tempo geram desprezo da produção da tradição musical cristã e dos movimentos musicais não-gospel. Com isso canta-se apenas ou predominantemente o que a mídia coloca em evidência; 4. A padronização de práticas, estabelecida pelos modelos disseminados pela mídia religiosa e a consequente perda da espontaneidade na expressão cúltrica; 5. A criação de dependência da eletrônica – das aparelhagens sonoras e de projeção; 6. A música e músicos/cantores passam a ser doutrinadores das comunidades com base na teologia gospel predominante; 7. A construção de uma nova concepção do culto: o momento de louvor é interpretado como “momento especial”, destacado e independente dos outros momentos, por vezes torna-se “culto dentro do culto”, contendo todos os elementos praticados nos demais espaços do culto (orações, leituras bíblicas e até pregação da Palavra próprias); 8. O revigoramento do dualismo protestante igreja versus mundo e, conseqüentemente, das fronteiras sagrado versus profano com a revitalização da divisão “música da igreja versus música do mundo”; 9. O Surgimento dos “louvorzões” – programações em que pessoas vão a igrejas para cantar e ouvir a apresentação de cantores e grupos de louvor. Este espaço é mais informal e o modelo é o de espetáculo musical e animação de auditório. Os louvorzões são utilizados como lazer para a juventude e também como atividade de evangelismo”. (CUNHA, 2007, p. 87).

gospel seria, na verdade, uma vertente do movimento pentecostal que encontrou uma nova expressão cultural do seu conteúdo.

Por arquétipo entende-se um princípio modelador que atravessa as formas visíveis de um fenômeno. Tratar o pentecostalismo como arquétipo da cultura gospel significa alocá-lo como sua causa primeira. Isso se deve, principalmente, ao fato de que a cultura gospel dissemina o que historicamente dentro do campo evangélico sempre fez parte da experiência religiosa pentecostal. A musicalidade com a presença de instrumentos, a expressão corporal, o emocionalismo, o biblicismo e o revigoramento do dualismo simbólico com o mundo, bem como a expressividade da identificação religiosa, estetizada doravante por elementos e símbolos da cultura gospel, como camisas, chaveiros, bíblias personalizadas, adesivos e etc. Dentro do prisma do cristianismo de raiz protestante, o pentecostalismo pode ser visto como o substrato desse movimento, metamorfoseado doravante como um “estilo cultural” transdenominacional e transreligioso¹⁴⁹. Tudo isso é sugestivo de uma ligação evidente da cultura gospel com o fenômeno pentecostal, responsável por nutrir essa “cultura” com seus elementos religiosos principais.

A ligação entre a cultura gospel e o movimento pentecostal somente é possível se compreendermos o pentecostalismo como um movimento religioso que vai além em seus fundamentos da tríade glossolalia, cura divina e profecia. Essa delimitação clássica do que seriam os traços distintivos da crença e da prática pentecostal já se mostraram insuficientes para uma delimitação mais condizente com a realidade do fenômeno. A prática do exorcismo e da teologia da prosperidade, por exemplo, acrescentam outros critérios delimitativos. Com a influência da Nova Era, o pentecostalismo teve um encontro até então inédito com as identidades dos sujeitos, como podemos observar com o surgimento das Igrejas inclusivas, do Metal Cristão, da Bola de Neve Church e da Igreja Renascer, para não citar tantas outras. A linha comum que une todas como parte da mesma categoria “pentecostal” enseja considerar que nessa crença existe uma especificidade do elemento sagrado que perpassa todas elas. Uma das hipóteses trabalhadas aqui é que o papel ativo do Espírito Santo, entendido como poder de Deus que é dado aos fiéis para que sintam, cada um a seu modo, os mistérios divinos e experienciem o numinoso. A apropriação desse elemento pneumático é performático e não

¹⁴⁹ Não é por acaso que o movimento gospel é um movimento carismático que atinge também outras vertentes religiosas como o catolicismo. Um exemplo disso é a apropriação do padre Marcelo Rossi de músicas evangélicas como, por exemplo, as músicas “Faz um milagre em mim”, interpretada originalmente pelo cantor gospel Régis Danese e “Eu te amo tanto” interpretada pelo cantor e atualmente Deputado Federal Irmão Lázaro. Dessa forma, uma das raízes do sucesso do padre Marcelo seria a realização de uma atualização da tradição católica, inserindo nela elementos do pentecostalismo, como a musicalidade, a glossolalia, a oração individual e expressiva durante a missa-show, juntamente com a gestualidade corporal.

normativo. Depende da cultura.

Dois grupos principais estariam na base de veiculação desse estilo religioso: os cantores gospel e os ministérios de louvor. Ambos representam as principais metamorfoses que ocorreram no cenário musical evangélico nas últimas décadas e mostram uma das tensões em evidência dentro da cultura gospel. Os cantores gospel, mais alinhados com o meio midiático e mercantil da música, teriam sido absorvidos pelas gravadoras e emissoras de TV seculares, a cujas lógicas estariam se submetendo. São responsáveis diretamente por disseminar uma visão dos evangélicos contemporâneos ao público mais amplo por causa de suas aparições públicas em programas famosos e por causa de suas incursões em produções midiáticas até então inéditas para esse meio religioso, como na produção de material infantil e em trilha sonora de novelas¹⁵⁰. Esses cantores performatizaram a forma como se apresentavam, sendo que muitos eram anteriormente representantes de linhas contraculturais do campo pentecostal, como a cantora e agora pastora Cassiane. Basta uma olhada na capa de cd's e dvd's recentes de cantoras como Cassiane, Lauriete, Shirley Carvalhães e tantos outros para se observar uma apresentação mais estilizada, com forte apelo estético dos cantores que se prendiam antigamente ao *ethos* da simplicidade e da espontaneidade, usando pouca ou nenhuma maquiagem, além de usar uma vestimenta visivelmente simples e com poucos detalhes. Esses cantores estariam sendo homogeneizados a partir da vedetização crescente imposta pela nova lógica de mercado que cruza a experiência religiosa e torna esses atores religiosos representantes do lado mais performático da religiosidade evangélica.

Por outro lado, os ministérios de louvor, apesar de seguirem uma lógica performática análoga a dos cantores gospel, procuram marcar uma espécie de fronteira entre o ato de cantar e o ato de adorar. Essa fronteira, visivelmente, evidencia uma disputa pela legitimidade em torno da experiência com o sagrado. Esses grupos procuram realçar suas diferenças em relação aos cantores “gospel”, afirmando que estes já estariam contaminados pelo mundo. Propagam um estilo religioso alinhado à lógica tradicionalmente protestante de estilo anti-intelectualista com um discurso de afastamento do mundo e de individualidade religiosa, ao mesmo tempo que propõem uma forte experiência emocional aos moldes do pentecostalismo, em que estão presentes suas principais práticas como a glossolalia, a cura e a profecia, mas a partir de uma estética diferenciada. Um tipo ideal dessa natureza seria o ministério de louvor Diante do Trono. Realizando uma ponte entre o *ethos* protestante e o pentecostal, insere a expressividade artística do corpo em sua prática religiosa, principalmente a dança, pontuado um diferencial inédito

¹⁵⁰ A música “Recomeçar” da cantora gospel Aline Barros fazia parte da trilha sonora oficial da novela “Duas Caras” exibida entre 2007 e 2008 na rede globo em horário nobre.

diante dessas duas heranças ao (re)sacralizar certas expressões artísticas (MOREIRA, 2015, p. 826). O corpo, portanto, recebe uma significação distinta daquela tradicionalmente compartilhada por ambas as linhagens que o viam como morada do espírito que urge ser protegida contra as investidas do mal, sendo necessário, para tanto, o cultivo da temperança contra as concupiscências da carne, bem ao estilo paulino.

Cunha considera que esses ministérios de louvor e adoração são os representantes gospel do eixo pentecostal (CUNHA, 2004, p. 164). Ao analisar a linguagem que utilizam, afirma que:

O núcleo central do discurso de louvor e adoração é poder e soberania de Deus. Nesse sentido, são relacionadas a Deus palavras-chave como “rei/reinar”, “trono”, “coroa/coroar”, “majestade”, “glória”, “domínio” “governo”. Há todo um embasamento bíblico concentrado no Antigo Testamento relacionado a uma tradição teológica do judaísmo sustentadora do templo e dos reis, que enfatizava essa compreensão de Deus “morador daquela cidade”, guerreiro defensor dela, “rei dos reis” e soberano sobre todos. A referência do Novo Testamento restringe-se ao livro do Apocalipse, que faz uso da linguagem mística dessa tradição a qual pode ser encontrada nas letras das músicas e no conteúdo das palestras apresentadas (CUNHA, 2004, p. 184).

O conteúdo da linguagem desses grupos nos remete a reconsiderar a hipótese presente no terceiro capítulo que versa sobre a influência veterotestamentária no pentecostalismo e sua leitura judaizante de Deus. A diferença entre a lógica religiosa da IURD e esses grupos de louvor é a interpretação em torno da aliança do indivíduo com Deus, que na IURD está alçada na fidelidade do fiel como dizimista e como ofertante. A aliança proposta por esses grupos é, antes de tudo, uma aliança de natureza mística a partir de um afastamento do mundo. Mas ambos os discursos convergem na visão da soberania de Deus. O discurso belicista também está presente, mas a batalha é realçada na performance da adoração e não apenas na preleção e no exorcismo. A diferença básica, em tese, está no traço performático na visão em torno da soberania de Deus que ocorre principalmente através do louvor e da adoração. É durante esse momento que o poder de Deus se torna visível e pode ser exaltado; é quando se faz possível receber a unção divina e ganhar poder através da mediação musical.

Seriam estes os dois vetores principais da cultura gospel que juntos compõem a amplitude da disseminação musical presente no universo evangélico popular. O ponto de convergência entre ambos está principalmente em seus mecanismos difusores, na indústria fonográfica, que encerra por absorvê-los e vedetizá-los. Ademais, adaptam sua mensagem ao público cristão amplo, alinhando-se à lógica do consumo musical. Mas essa convergência não se limita aos pontos culturais, sociais e econômicos: a estrutura teológica na qual expressam sua linguagem religiosa é basicamente comum, de herança protestante e pentecostal. Usam de

termos já arraigados no meio evangélico brasileiro como salvação, renovação, unção, milagre, cura, e etc, que têm se tornado ultimamente uma linguagem disseminada no meio popular em geral. Salientam ainda a tensão constitutiva da cultura gospel entre religião e cultura. Nessa ambiguidade estão presentes uma busca por autenticidade, um diálogo com o mundo a partir da adaptação religiosa à vida secular, as acusações de mundaneidade entre os representantes do campo¹⁵¹ e uma reinterpretação dos elementos teológicos.

Tanto os cantores gospel quanto os ministérios de louvor seriam reprodutores do arquétipo pentecostal na religiosidade evangélica. Têm suas raízes nessa tradição religiosa, da qual tiram seu vigor ao mesmo tempo que impulsionam a disseminação avivada da mensagem cristã. Faz-se necessário mencionar que a categoria “cantor ou cantora gospel” não engloba todos os cantores evangélicos. Essa designação faz referência apenas aos cantores populares desse ramo religioso. Por popular entende-se a expressão e o reconhecimento público, midiático e vedetizante do referido cantor. Seu reconhecimento público faz referência especificamente ao público religioso, podendo também, como tem sido possível observar ultimamente, ser reconhecimento pela massa, ou seja, por um público amplo e indefinido que se apropria de alguma maneira dessa expressão musical. Nem todos os cantores evangélicos, portanto, podem ser enquadrados nessa categoria. Os cantores que têm se destacado diante desses requisitos são representativos da linhagem pentecostal do campo evangélico brasileiro. Somente podemos considerar essas expressões religiosas como pentecostais se o compreendermos como um arquétipo da cultura gospel.

Semelhante situação aconteceu com o metodismo nos EUA no século XIX, segmento protestante que pode ser considerado o arquétipo do pentecostalismo estadunidense, quiçá mundial. Chegando no referido território no momento do seu maior vigor, encerrou por influenciar fortemente a cultura estadunidense (DAYTON, 2008, p. 37). Neste ínterim, podemos citar o tema da santidade que penetra toda uma literatura religiosa da época, resultado da influência da teologia wesleyana no período em que se ramifica em outras discussões e práticas cristãs. Uma dessas questões gira em torno da ideia do batismo pelo Espírito Santo.

A discussão sobre um novo pentecostes na igreja ganhava espaço nos debates teológicos desde o século XIX, pois como assinala Dayton (DAYTON, 2008, p. 47), “A partir da ideia de restauração, implícito propriamente no conceito de avivamento, começou a crescer a preocupação em se recuperar a vitalidade da igreja primitiva¹⁵²”. Como resultado do

¹⁵¹ Toma-se aqui a ideia de campo segundo Bourdieu que o vê como um espaço relacional da realidade social em que estão imersas disputas por legitimidade e por domínio simbólico.

¹⁵² No original: “A partir de la idea de la restauración, implícita en el concepto mismo de avivamiento, comenzó a

pessimismo cultural da guerra civil, o pentecostalismo triunfa com o declínio da confiança na capacidade do esforço humano, propondo em seu lugar uma busca pelo poder que se reifica no ato de ser batizado com o Espírito Santo. O pentecostalismo, portanto, não foi um acidente que nos remete aos eventos de Topeka e *Azusa Street*, como costuma ser recordado em seu “mito fundante”.

A matriz metodista é o que permite o surgimento do movimento pentecostal nos EUA. O pentecostalismo no Brasil é o fundamento religioso da cultura gospel, herdeira, de uma forma ou de outra, do avivamento metodista estadunidense. Essa hipótese é defendida, em síntese, por Martin que afirma que uma analogia estrutural entre o metodismo na Inglaterra e nos EUA e o pentecostalismo na América Latina. O metodismo seria responsável por quebrar a uniformidade religiosa presente na Inglaterra e nos Estados Unidos e o pentecostalismo teria feito o mesmo na América Latina (MARTIN, 1990, p. 32). Igualitarismo, disciplina própria e espontaneidade seriam os traços comuns a essas duas manifestações que foram responsáveis por uma subversão cultural nas respectivas sociedades.

Ambos os “arquetipos” carregariam, nessa hipótese, uma potencialidade transformadora capaz de subverter esquemas tradicionais de mundo junto com a estrutura social em que se acoplam. Essas forças religiosas seriam vetores de uma experiência com o sagrado de forte impacto social e cultural.

Essa potencialidade do pentecostalismo já havia sido percebida por Willems em seus estudos nas décadas de 50 e 60¹⁵³. Ao observar o impacto da crença pentecostal em sociedades muito diferentes entre si, estudando sua influência tanto em comunidades rurais como urbanas, passando por comunidades insulares e relativamente isoladas, tanto no Brasil como em outros países da América Latina, pôde concluir que em todas elas o pentecostalismo era um fator de mudança cultural. Ao fazer esta consideração, distanciou-se da ortodoxia funcionalista da qual tinha grande influência, salientando que o pentecostalismo deveria ser considerado como um fenômeno religioso que motivava mudanças socioculturais. O pentecostalismo não seria apenas um reflexo da sociedade, mas uma fonte inspiradora de novos sentidos para a existência social. Willems viu a mundaneidade presente no pentecostalismo de segunda onda como resultado direto de uma dupla dinâmica: primeiro, como reflexo direto das mudanças sociais da década de 50, como a urbanização, a industrialização e as forças modernizantes; segundo, como resultado de uma abertura da religião ao caráter ordinário da vida, como inspiradora de uma reinterpretação dos problemas sociais capaz de engendrar novas atitudes por parte do indivíduo.

crecer la preocupación por recuperar la vitalidad de la iglesia primitiva”.

¹⁵³ Cf. capítulo 2.

A cultura gospel pode ser vista, assim, como um dos resultados da potencialidade religiosa do pentecostalismo. O pentecostalismo não se adapta à cultura gospel, mas a motiva; é sua fonte e não seu resultado. O sagrado pentecostal é reproduzido pela nova capa popular que lhe dá uma nova superfície, uma de tantas possíveis e existentes. Desse modo, o pentecostalismo toma um novo revestimento, confirmando seu caráter plástico. Defende-se que a cultura gospel é apenas parte de um fenômeno mais amplo que a inclui, de uma grande síntese aberta do pentecostalismo na cultura denominada aqui de “nebulosa pentecostal”.

O ponto seguinte desta tese procurará delimitar os traços característicos dessa nebulosa. Seu ponto de partida já foi enunciado: trata-se de uma síntese do pentecostalismo na cultura que incorpora seu fundamento sagrado dentro de uma performance plástica que pode tomar uma forma fundamentalista, liberal, transdenominacional, transreligiosa, realizando fusões até então inusitadas ao absorver em seu meio elementos díspares do “mundo”, ressignificando-os. A marcante abertura pentecostal para o mundo foi a condição para a formação dessa nebulosa, o que permitiu um alargamento da experiência religiosa pentecostal, até então centrada no que Dayton (2008) chama de *gestalt* pentecostal, ou seja, no batismo com o Espírito Santo, na cura divina, na escatologia e na santificação, que foram os elementos selecionados com um certo nível de arbitrariedade para distinguir o fenômeno pentecostal dos outros tipos de avivamento. É essa *gestalt* que distingue no Brasil o pentecostalismo de primeira onda, diretamente ligado à iluminação religiosa no início do século XX nos EUA. Dayton deixa claro que esses quatro elementos distintivos são apenas a ponta de um iceberg de diversos debates e experiências novas que se sucederam no protestantismo estadunidense ao longo do século XIX. Existe algo, portanto, que vai além dessa base quádrupla e tem sua origem no arminianismo, no pietismo e no metodismo avivamentista.

Essa discussão é ilustrativa do fato de que o pentecostalismo não pode ser visto pela normatividade imposta por essa *gestalt*. Por fundamenta-se em fatores que estão além desses quatro pontos, eles não podem limitar a definição daquilo que é ou não uma variante pentecostal.

5.5. A nebulosa pentecostal

Antes de prosseguir com a interpretação da existência de uma nebulosa pentecostal, do seu significado e das suas dimensões, é mister expor o que se entende por “nebulosa”. Trata-se de um termo já utilizado nos estudos de religião, principalmente pela sociologia da religião, de onde é possível atribuir aqui a inspiração inicial do conceito. Françoise Champion chama de nebulosa místico-esotérica a formação religiosa de grupos dispersos que compartilham referências místicas, esotéricas e psicológicas (CHAMPION, 1989, p. 155). Esses grupos

seriam mal delimitados e difusos em sua constituição, podendo se concentrar em forma de redes diante de centros de desenvolvimento pessoal e espiritual. A origem dessa nebulosa estaria no encontro da contracultura dos anos setenta com as religiões orientais e antigas correntes esotéricas que confluíram em um novo sincretismo. Esse conceito está diretamente ligado ao movimento da Nova Era. É a expressão religiosa deste movimento.

As características comuns entre os diferentes grupos que constituem a nebulosa místico-esotérica, segundo Champion, seriam: 1) uma concepção monista de mundo que pode ser exemplificado pela ideia de uma união planetária e cósmica entre todos os indivíduos a partir da ideia da existência de uma energia que perpassa todas as buscas espirituais; 2) o individualismo; 3) uma importância dada à experiência íntima; 4) a ideia de cura tanto espiritual como psicológica a partir da ideia do cuidado de si; 5) a noção de que a transformação do mundo depende da transformação individual (CHAMPION, 1989, p. 159). Todos esses pontos foram tratados no capítulo anterior pela sua relação com a Nova Era e podem, conforme mostrou-se, ser encontrados na prática religiosa dos pentecostais.

A nebulosa pentecostal seria uma ideia derivada da nebulosa místico-esotérica, mas tendo como referência apenas o subcampo religioso pentecostal. Podemos designá-la como uma religiosidade de natureza cristã e de vertente pentecostal em circulação, ou seja, pode ser conjugada e apropriada por qualquer indivíduo, impulsionada atualmente pela mídia evangélica e pela cultura gospel, mas que não se reduz a esta, e pode se apresentar de formas distintas. Esta nebulosa está fundada em um compartilhamento mútuo da religiosidade pentecostal, cuja expressão está alinhada com os traços marcantes do pentecostalismo, como o emocionalismo religioso e a crença no poder de Deus através da presença do Espírito Santo. Ademais, as cinco características supracitadas são visíveis em sua apropriação pelos agentes. Tal como a Nova Era e a nebulosa místico-esotérica, a nebulosa pentecostal enseja um tipo de espiritualidade transdenominacional e uma pan-identificação evangélica que é o correlato direto de uma união planetária e cósmica. Cabe tratar cada um em específico.

A nebulosa pentecostal seria um tipo de espiritualidade alicerçada em elementos do pentecostalismo aliados ao contexto contemporâneo midiático, new age e pós-moderno. Como espiritualidade, não se resume apenas à instituição igreja e não aparece apenas como um movimento, fazendo parte do clima religioso que paira na sociedade atual. Tal espiritualidade está acessível a todos e pode ser experimentada ou vivenciada individualmente ou institucionalmente. A onda carismática que marca o campo cristão brasileiro pode ser vista a partir de suas raízes pentecostais. O emocionalismo, a preleção, a bíblia, a musicalidade, a identidade evangélica e gospel, os milagres, tudo conflui em uma nebulosa religiosa de matriz

pentecostal em circulação e disponibilidade.

As apropriações dessa nebulosa são idiossincráticas, reflexo do individualismo religioso, variando de acordo com as trajetórias buscadas pelos agentes. Não é mais preciso ser de uma igreja para se identificar como evangélico. A construção indentitária transcende as barreiras denominacionais, justificando o grande quantitativo de crentes em eventos gospel como a marcha para Jesus e os shows evangélicos.

5.5.1. Pentecostalismo e transdenominacionalismo

Tem sido possível observar com a crescente popularização do pentecostalismo, aliado ao seu notório e substantivo crescimento, mudanças na forma de sua expressão que inserem novos problemas interpretativos sobre a dinâmica dessa crença na sociedade e na cultura. A segmentação que acompanhou o crescimento e a disseminação do protestantismo e suas vertentes no Brasil culminou em uma atomização da identidade evangélica, cuja lógica denominacional reproduziu a partir de sua influência estadunidense. Isso é muito claro quando tratamos do protestantismo de missão que se instalou em solo nacional e pode ser também averiguado nas denominações pentecostais que o sucederam. Essa lógica determinava que todo crente deveria estar ligado a alguma igreja: não haveria crente sem uma denominação de referência. A autoafirmação de que haveria aceitado Jesus não bastava, era preciso identificar-se como membro de alguma denominação evangélica.

A unidade do subcampo pentecostal, como também no campo protestante como um todo, esbarra na diversidade denominacional que corresponde a uma diversidade de práticas que intensificam sua heterogeneidade. A segmentação pentecostal tem sido insistente ao longo do século XX e coloca problemas heurísticos nesse campo de estudos. Podemos observar, por exemplo, que denominações pentecostais mais tradicionais como as Assembleias de Deus já apresentam uma intensa diferenciação interna com suas divisões em ministérios que por sua vez não representam também uma unidade. As denominações que compõem um ministério podem concentrar características próprias e, como é comum acontecer, subdividir-se novamente em um novo ministério. Se não basta, o modelo “assembleiano” transformou-se em uma qualificação que transcende a segmentação denominacional, fazendo surgir diversas Assembleias de Deus autônomas, sem nenhuma ligação ministerial.

Há três caminhos possíveis nessa lógica denominacional para o pentecostalismo: ou as igrejas pentecostais estão ligadas umbilicalmente às suas sedes principais, ou ministérios, com pouca ou nenhuma autonomia; ou as igrejas estão ligadas burocraticamente, mas mantém uma autonomia relativa em relação as suas igrejas mães; ou as igrejas são independentes sem

nenhuma ligação com alguma sede ou congregação principal. Em todo caso, o nível de estabilidade de cada denominação em relação a sua sede depende de fatores como o controle e a formação sacerdotal, a teologia e a prática religiosa que condensa internamente, a rede comunicativa que estabelece entre os segmentos e a organização matriz e o grau de liberdade administrativa dada às filiais. A combinação desses itens determina o nível de tensão que pode se estabelecer entre as denominações e suas sedes.

Importa perceber que, conforme salientou Niebuhr ao estudar o denominacionalismo estadunidense, as denominações seguem a diversidade cultural e de classes presentes na sociedade: “o denominacionalismo representa a acomodação do cristianismo ao sistema de castas da sociedade humana (NIEBUHR, 1992, p. 20)”, afirma. Elas se acomodam não apenas ao sistema de estratificação vigente, mas também aos valores dos grupos. Até mesmo as denominações mais contraculturais realizam uma adaptação valorativa àqueles mais atraídos pela disciplina eclesiástica. Seu fechamento é uma forma comunicativa encontrada para arregimentar membros que de alguma forma necessitam de uma experiência de totalidade. Sua lógica religiosa é, portanto, correspondente. As denominações mais abertas ao mundo são mais visíveis nesse ponto: acomodam-se aos valores vigentes e os absorvem em sua prática religiosa.

O problema da unidade do campo protestante e do subcampo pentecostal insere um segundo problema: a questão ecumênica. Mehl pontua que no protestantismo a esperança ecumênica é manifesta (MEHL, 1970, p. 204). Segundo ele, as divisões denominacionais não são suficientes para dissipar essa tendência do protestantismo. Em suas palavras:

Suas divisões denominacionais não parecem ser muito decisivas: a passagem de uma denominação à outra era e continua a ser feita sem uma séria crise e muitas das vezes por razões de pura conveniência. Certamente, há uma relativização *de facto* de suas divisões doutrinárias para as igrejas da Reforma, ou seja, estas divisões não são sentidas e vividas de uma forma geral pela massa de fiéis. O fiel é mais consciente da unidade de um estilo de piedade e de uma unidade de pregação do que de conflitos doutrinários. Todos esses conflitos de súbito aparecem mais como conflitos eruditos.¹⁵⁴ (MEHL, 1970, p. 205).

A posição de Mehl mostra que as divisões denominacionais do protestantismo não podem ser vistas apenas do ponto de vista doutrinário. Segundo sua hipótese, do ponto de vista

¹⁵⁴ No original: “Its denominational divisions do not seem to be very decisive: the passage from one denomination to another was and still made without crisis and often for reasons of pure convenience. Assuredly, there is a *de facto* relativization of their doctrinal divisions for churches of the Reformation, that is to say, these divisions are not felt and lived in a general way by the mass of the faithful. The faithful is more aware of the unity of a style of piety and of the unity of preaching than of doctrinal conflicts. All of a sudden such conflicts appear to be more like scholarly conflicts”.

dos fiéis essas divisões são atenuadas, uma vez que partilham da unidade de um estilo de piedade e pregação que tende a ser mais enfatizada do que as diferenças denominacionais entre a massa de seguidores. Ao final, ressalta Mehl, essas separações estão mais diretamente ligadas a questões eruditas que não têm tanta repercussão no público crente, ou seja, elas ficam retidas no corpo de especialistas das igrejas que seriam os responsáveis por promover a diferenciação denominacional. Em síntese, segundo Mehl, as diferenças denominacionais promovem nada mais do que um colorido superficial e algumas vezes uma certa resistência. É preciso, destarte, buscar as causas internas e externas dessa diferenciação. As causas internas, de acordo com o autor, referem-se à limitação geográfica do protestantismo, a sua capacidade de ser afetado por fronteiras políticas mais do que outras confissões, por ter sido tocado por movimentos sectários e por ter experienciado diversos cismas durante sua breve história. As causas externas seriam principalmente a consolidação da democracia nos diversos países e a industrialização das sociedades¹⁵⁵. No caso da democracia, é possível ver nela, conforme colocado no capítulo primeiro, o contexto condicional para o surgimento e disseminação das “seitas” que necessitam da liberdade de escolha e do voluntarismo para sua efetivação.

Mehl ainda assume que tentaram culpar as divisões do protestantismo por causa da ocorrência desses eventos internos. Mas como sublinha, estas divisões se encontram muito mais no plano erudito do que popular. E, apesar de tudo, o estilo comum dessa manifestação religiosa permanece presente.

Em relação às causas externas, é possível observar que as mudanças atuais do protestantismo espelham a evolução da sociedade industrial. Responsabilidade individual e disciplina se tornam as duas éticas principais que norteiam as ações nesse tipo de sociedade. Daí que as divisões denominacionais do protestantismo devem ser também entendidas nesse contexto mais amplo. As consequências dessas segmentações em sociedades democráticas e industriais é que a compartimentação ética se torna incompatível com as aspirações éticas que demandam esses tipos de sociedade (MEHL, 1970, p. 218).

¹⁵⁵Berger salienta que uma das causas de uma atitude ecumênica por parte das religiões na era moderna é dada pela situação pluralista, que pode ser aqui considerada também uma causa externa. Conforme menciona: “O ‘ecumenismo’, porém, no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre os diferentes grupos envolvidos no mercado religioso, é exigido pela situação pluralista como um todo e não apenas pelas afinidades sociopsicológicas do pessoal burocrático-religioso. Essas afinidades asseguram, pelo menos, que os rivais religiosos são vistos não tanto como “o inimigo”, mas como companheiros com problemas semelhantes. Isso, obviamente, torna a colaboração mais fácil. Mas, a necessidade de colaboração deve-se à necessidade de se racionalizar a própria competição na situação pluralista. O mercado competitivo estabeleceu-se no momento em que se tornou impossível a utilização da máquina política da sociedade para a eliminação dos rivais religiosos” (BERGER, 1985, p. 157).

Se a hipótese de Mehl é correta, a unidade protestante permanece constante apesar das segmentações que se sucederam ao longo do tempo e do espaço. Mas essa unidade seria explicitamente religiosa e não social, conforme expõe em sua sociologia do protestantismo. O estilo de piedade pode ser visto como o elemento aglutinador que perpassa todos os fiéis de maneira medianamente consciente. Mas essa consciência não pode ser vista como um tipo de ecumenismo no momento em que não tem um respaldo institucional. Podemos considerá-la mais como uma consciência da unidade cristã de princípios reformados que não apresenta a um primeiro momento consequências práticas. Resume-se apenas ao plano religioso.

Deslocando o problema ao subcampo pentecostal contemporâneo no Brasil, seria oportuno problematizar essa consciência da unidade de um estilo de piedade. Se seguirmos o argumento de Mehl deveríamos localizá-la na massa de fiéis. Essa proposta parte da premissa de que há uma certa descontinuidade entre o corpo sacerdotal ou erudito e os leigos, ou a simples membresia. A religiosidade que permeia os fiéis não estaria inteiramente sob o controle do corpo de especialistas religiosos, cujo domínio sobre a religião não passaria de mera formalidade. Soares (1993), observando os conflitos entre os pentecostais e as religiões afro-brasileiras, liga as mudanças que tem ocorrido a partir “de baixo” em matéria de religião a uma mudança na tradicional estrutura hierárquica da sociedade brasileira. Em seu argumento sustenta que há um igualitarismo que cresce por baixo no Brasil e liga as camadas populares urbanas pelo viés da religiosidade¹⁵⁶. A linguagem do sagrado seria a linguagem da transformação social que em sua ótica é uma transformação democrática por ocorrer de forma horizontal. Essa democracia pode ser vista no conflito religioso supracitado, uma guerra de iguais, capaz de superar os limites de uma submissão hierárquica e engessada que insere uma assimetria entre as partes e está relacionada diretamente a um modelo tradicional de sociedade. Esse conflito seria, portanto, moderno, porque ocorre igualmente. Mas que tipo de relação horizontal haveria entre os próprios evangélicos?

Hollenweger sugere uma resposta. Ao estudar o pentecostalismo em diversos países, afirma que o Espírito Santo da religiosidade pentecostal é um fator de transformação social. A pneumologia pentecostal seria responsável por remodelar a relação dos indivíduos em torno da cultura, influenciando um tipo específico de relação com o mundo. Para Hollenweger, “A piedade pentecostal é uma etapa da transição para o processo de humanização” (1976, p.478).

¹⁵⁶ Segundo afirma: “Parcela significativa dos passageiros está abandonando o grande barco da ordem brasileira tradicional, cuja tripulação até então fora bem-sucedida em seu projeto de integração com segmentação vertical (ou assimilação hierárquica, como diria o professor Roberto Da Matta), muito eficaz para a preservação do poder das elites, para sua moderada renovação sob tutela (ou por recrutamento de tipo paritiano) e para a limitação à mobilidade ascendente” (SOARES, 1993, p. 206).

Com esta afirmação, ele propõe que o movimento pentecostal sustentaria uma solidariedade universal voltada para o mundo da vida, unindo o sobrenatural às necessidades imediatas da cultura. Tal tendência abre espaço para perceber e reiterar o Espírito Santo como agente transformador e unificador, uma vez que age como unidade na diversidade dentro dessa nebulosa pentecostal.

Diante do exposto, seria importante destacar as seguintes proposições: primeiro, que a “tendência ecumênica” do protestantismo deve ser vista tendo causas tanto internas quanto externas; segundo, que é preciso considerar essa característica aglutinadora tem partido de baixo; terceiro, a nebulosa pentecostal tem sugerido um tipo de piedade baseado em uma espiritualidade própria. Diante disso, faz-se mister relativizar ainda mais essa concepção “ecumênica” para o protestantismo brasileiro e o seu impacto para o transdenominacionalismo. Duglas Teixeira Monteiro, importante pesquisador das religiões no Brasil, realizou uma pesquisa em que observou duas concentrações do protestantismo de cura divina¹⁵⁷. A primeira ocorreu em Curitiba em 1967 e a segunda em Osasco em 1976. Monteiro observou, além disso, os programas de rádio de conteúdo religioso da época, dando ênfase aos programas das igrejas protestantes. O que ele percebeu, a princípio, é que tanto nas concentrações públicas quanto nos programas de rádio, os dirigentes reduziam a ênfase conversionista e minoravam o zelo polêmico contra as crenças concorrentes (MONTEIRO, 1988, p. 84). Dessa forma, observou o que ele chamou de um ecumenismo popular; uma nova forma de solidariedade religiosa que dissolve as amarras denominacionais da massa protestante em troca de um novo compartilhamento espiritual. Uma evidência disso era que as pessoas que participavam das concentrações públicas e ouviam programas de rádio eram oriundas dos mais diversos ramos do protestantismo, principalmente popular, e também de outras religiões¹⁵⁸.

Importa destacar, destarte, que o compartilhamento identitário assume um papel essencial no transdenominacionalismo. As causas dessa identificação mútua com semelhantes, como dito anteriormente, ocorre por meio de fatores internos e externos. Ele é produzido, no

¹⁵⁷ Essa nomenclatura faz referência ao grupo protestante que hoje são chamados pela literatura especializada de neopentecostais. Por ser uma época em que o chamado “neopentecostalismo” estava ainda surgindo no Brasil, alguns estudos como o clássico “A experiência da salvação: os pentecostais em São Paulo” de Souza (1969) chamará esse segmento religioso de protestantismo de cura divina que se diferenciava dos pentecostais clássicos principalmente por proporem um compromisso religioso de cura espiritual e de prosperidade. Cf. GIUMBELLI (2000).

¹⁵⁸ Ressalta-se que esses tipos de encontros, principalmente de fundo emocional, já eram comuns nos avivamentos evangélicos, principalmente os de origem pietista dos Estados Unidos do século XVIII e XIX. Segundo Velasques Filho, os verdadeiros herdeiros do reavivamento tradicional estadunidense são os pentecostais, que mantiveram a ênfase no emocionalismo e a disposição de itinerância evangélica. Destaca-se também a influência puritana e arminiana desses avivamentos na popularização do protestantismo (Cf. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 87).

caso do protestantismo de cura-divina, por meio dos discursos dos próprios dirigentes. Mas também fatores externos e mais generalizantes, como a situação econômica e democrática – como ressalta Mehl – e a consolidação de uma situação de mercado, estabelecem diretrizes que norteiam o campo das produções identitárias no campo religioso. Em síntese, o transdenominacionalismo, observado no plano das identidades dos fiéis, estabelece que as barreiras institucionais não são suficientes para barrar o compartilhamento do conteúdo religioso. Além disso, as fronteiras delimitadas pelas denominações religiosas, por não terem mais a capacidade impositiva, não obtêm êxito em controlar totalmente a circulação desse mesmo conteúdo de acordo com os interesses dos especialistas religiosos.

Ocorre que o ecumenismo popular observado por Monteiro e tanto outros eventos evangélicos de mesma natureza como a marcha para Jesus, os shows gospel, as audiências dos programas de rádio e televisão, além do consumo de bens simbólicos¹⁵⁹ agregam pessoas das mais diversas denominações. Esse público amplo tem a capacidade de transpassar os limites de suas denominações diante de um reconhecimento mútuo da mensagem evangélica. Aliás, o próprio nome evangélico insere uma identificação comum, permissível de ser usado pela membresia das mais diversas igrejas. Essa identificação também resulta em um trânsito interno entre as denominações evangélicas. No entanto, o transdenominacionalismo, por estar presente na construção da experimentação da própria religiosidade, ou na estruturação da prática religiosa por parte dos fiéis, faz que haja uma busca por espaços para a consolidação dessa experimentação comum. Nesse ponto, os grupos evangélicos passam a fazer parte de um todo, terminando por integrar esse amplo processo identitário, independente dos esforços sectários ou conservadores dos seus líderes.

Outra vez entra em contexto a ideia de situação de mercado. Como mostrou Monteiro, os líderes religiosos procuram ampliar sua clientela por meio de um discurso que não marca fronteiras denominacionais¹⁶⁰. Mas essa estratégia somente é possível por que o transdenominacionalismo se tornou um mecanismo comum de acesso à religiosidade. Isso está ligado à possibilidade de construção individual da identidade religiosa, em detrimento da imposição vertical da mesma, e da nova disponibilidade dessa manifestação religiosa no meio

¹⁵⁹ Segundo Belotti (2009, p. 606): “A inserção de muitos evangélicos nesse mundo de consumo de bens cristãos permitiu três fenômenos: a diluição de muitas barreiras denominacionais que separavam diversas igrejas, a recriação diária da tradição religiosa por meio da apropriação de cultura material e visual, e a ressignificação dos limites que separam a religião do mercado, para acomodar os novos interesses de empresários e consumidores que usam os mais variados objetos para “glorificar a Deus” nas inúmeras tarefas do dia-a-dia”.

¹⁶⁰ O que se observa hoje é um caminho contrário entre as principais denominações “neopentecostais”. Sua liderança se esforça para estabelecer fronteiras identitárias com o objetivo de conseguir a adesão contínua de uma clientela, se, no entanto, reforçar ideais ético-comportamentais.

social – haja vista seu afastamento de uma posição marginal na sociedade.

5.5.2. A pancosmologia pentecostal

O termo pancosmologia pentecostal foi sugerido por Mafra que o utilizou para mencionar que as novas denominações pentecostais que estavam surgindo, de natureza autônoma, não alimentavam vínculos institucionais ao longo da rede, como ocorrera com as segmentações das denominações pentecostais mais tradicionais. Doravante, o vínculo estaria sendo colocado “no adensamento de um conjunto razoavelmente próximo de ideias sobre como se estabelece a relação entre os seres humanos e os seres espirituais” (MAFRA, 2001, p. 54). Segundo argumenta, a configuração evangélica atual se organiza em torno de questões cosmológicas em detrimento de questões de cunho institucional. Esse adensamento seria representativo de uma “homogeneização pentecostalizante” no interior dessa configuração evangélica. Mafra, no livro em referência, baseia-se em dois artigos do antropólogo Otávio Velho. No primeiro, em que trata da relação entre globalização antropologia e religião (VELHO, 1997), o antropólogo faz menção a uma pentecostalização do campo religioso brasileiro que estaria ligada a processos globais de constituição de objetos e da própria práxis social.

Incorre que os influxos de uma religiosidade já globalizada, o pentecostalismo, insere novos problemas para o pesquisador - no caso específico analisado por Velho o pesquisador seria o antropólogo – que precisa saber lidar com essas transversalidades capazes de criar um tipo de consciência comum. Um exemplo dessa dinâmica, conforme mencionado, seriam os processos de pentecostalização que além de anunciar uma difusão dessa modalidade de crença, demonstram concomitantemente novas transformações em sua visão de mundo em circulação. A oposição entre Deus o Diabo exemplificaria um caso dessa natureza. Segundo Velho, essa oposição radical “parece interpretável como sendo um veículo e operador que hoje — com o chamado neopentecostalismo — pode ser acionado para fornecer a garantia necessária, por uma espécie de troca, para desfazer outros dualismos e essencialismos” (VELHO, 1997, p.43). Entre os principais desfazimentos, estariam

(...) a separação entre dois mundos incomunicáveis e, em cada um deles, a separação entre o lugar do bem e o do mal e o das valorizações e das desvalorizações. Desse modo, o terreno das contingências, do aqui e agora e do cotidiano ganha em centralidade. Muito além, inclusive, de simples locus dos sinais da salvação em outro mundo, constituindo-se aparentemente novo equilíbrio com as tendências milenaristas tradicionais. Estas não desaparecem, mas ganham função, por assim dizer, mais sutil e transformada, reconciliando-se a clássica oposição entre religiosidades de possessão (em que o tempo se identificaria com um eterno presente) e religiosidades messiânicas (voltadas

para a redenção) (VELHO, 1997, p.43).

Nesta separação seria visível a comensurabilidade do pentecostalismo com a Nova Era. O Espírito, continua Velho, esse “agente invisível responsável pelas desreificações e pela dissolução das oposições” (VELHO, 1997, p. 144), estaria presente em ambos os fenômenos religiosos e em tantas outros, o que seria um exemplo difuso e de realização duvidosa de uma *isomorfia*¹⁶¹. Em seu argumento, essa isomorfia estaria ligada a uma situação dialógica global que teria como pano de fundo um desejo de semelhança substanciado na cultura.

Em um segundo artigo, Velho argumenta que esse processo de pentecostalização tem influenciado todo campo religioso brasileiro, principalmente a igreja católica e as denominações protestantes, que são parte das manifestações cristãs em solo nacional (Velho, 2000). Neste diagnóstico, endereçado ao Conselho Mundial de Igrejas, o antropólogo ressalta processos de dessincretização e de exportação do pentecostalismo - e também de outras manifestações religiosas nacionais como a Umbanda, o Santo Daime e a União do Vegetal. Haveria um processo de mão dupla que reificaria uma tendência para a rigorosidade e outra para a afinidade por entre barreiras já estabelecidas. Essa via dupla caracteriza o subcampo pentecostal em suas atitudes face à cultura.

Podemos considerar, portanto, que a pancosmologia que seria responsável pelo estabelecimento de um compartilhamento transversal da crença pentecostal está alinhada com a ideia de uma pentecostalização do campo religioso brasileiro. O conceito de transversalidade, aliás, como pontua Bobsin, permite captar a porosidade crescente das fronteiras religiosas ou as violações delas, sendo uma alternativa ao conceito de ecumenismo, de sincretismo e de transconfessionalidade (BOBSIN, 1999, p. 107). Assim, essa pancosmologia pentecostal pode ser vivida e apropriada de diferentes maneiras pelas igrejas pentecostais que participam cada uma ao seu modo dessa espiritualidade isomórfica. Essa espiritualidade transversalizada balizada em uma matriz sagrada de natureza cristã-pentecostal, cujos elementos já foram elencados, permite recriações, apropriações e empréstimos que remodelam as igrejas, além de inspirar novas segmentações.

Apesar da ideia de transversalidade como pensada por Bobsin não se limitar à subversão de fronteiras religiosas, seu uso pode ser instrumentalizado no trato do problema em tela, sem que esse “transplante” conceitual se distancie de sua formulação original. Como o próprio autor se distancia de uma conceitualização do termo, sua reinterpretação não encerra por solapar sua ideia original. Assim, seria oportuno usar o termo transversalidade para interpretar o

¹⁶¹ Grifo do autor.

transdenominacionalismo que atravessa o subcampo pentecostal. Neste caso, ambos apresentar-se-iam como sinônimos da ideia de um compartilhamento espiritual que une a amplitude de denominações pentecostais e até mesmo não pentecostais a partir de um estilo matricial de piedade, designado aqui de nebulosa pentecostal. Essa nebulosa tem rompido as fronteiras desse subcampo em específico, o que coaduna com a ideia de transversalidade, passando a fazer parte de um estilo religioso em disponibilidade na sociedade brasileira. Isso só foi possível pela paulatina acomodação ao mundo que o pentecostalismo realizou ao longo das décadas, sem deixar de existir também em sua forma radical. Essa nebulosa tem ganhado espaço entre os fiéis que não encontram barreiras para experimentar essa modalidade do sagrado que antigamente impunha exigências comportamentais e contraculturais como condição para que pudessem participar da comunidade religiosa. A remodelação da fronteira com o mundo, portanto, foi definitivo para uma transformação da relação do pentecostalismo com a cultura. Não significou o fim da crença pentecostal e sua dissolução secular, mas ampliou a experiência do sagrado para além da comunidade religiosa, reestruturando a relação entre forma e substância. Seguindo esta hipótese, o chamado arrefecimento pentecostal e sua abertura para o mundo significa antes, um revigoramento de sua potencialidade.

Estamos diante, seguindo essas elucidações, de dois processos: o primeiro diz respeito à lógica transdenominacional que tem se instalado no pentecostalismo. O segundo ao amplo alastramento ao longo da sociedade da nebulosa pentecostal. Todos eles correspondem a uma transformação da religiosidade pentecostal em voga que tem se concentrado na disseminação de um estilo de piedade próprio de forma majoritariamente horizontalizada, mas com notável influência de especialistas religiosos e figuras midiáticas que impulsionam a difusão da mensagem. O que une os dois processos é a pancosmologia presente que se baseia nas ideias de Deus e de Diabo, de poder pelo Espírito Santo, de Jesus como interventor nas situações ordinárias, de milagre, de adoração como forma de proximidade com Deus e de salvação. A ligação entre os fiéis é cosmológica, fato que permite ao crente transcender sua circunscrição denominacional em favor da unidade em torno das questões sagradas.

“Valeria a pena lembrar que o Espírito de Pentecostes se manifestaria não pelo retorno a uma única língua, mas pela capacidade de comunicação em todas elas”, afirma Velho (1997, p. 151). Essa afirmação polissêmica do pentecostalismo é válida no sentido em que a pancosmologia envolvida nessa manifestação envolve também uma questão comunicativa. Essa espiritualidade avivamentista é capaz de transversalizar o campo religioso e ligar os diferentes segmentos religiosos, principalmente de natureza cristã, diante do que seria uma união planetária do pentecostalismo. A polissemia cultural encontra, assim, um ponto comum

espiritual baseado em um tipo específico de fé cristã que se diferencia do catolicismo em alguns elementos como: a negação santorial, o biblicismo e a parcimônia de símbolos litúrgicos. Em outros pontos podemos dizer que há uma convergência: a glossolalia, a musicalidade e a adoração, elementos presentes na Renovação Carismática Católica. A comunicação ampla entre as manifestações religiosas se dá, destarte, de forma seletiva. Tal é o caso que a pentecostalização do catolicismo ocorre diante do reforço mariano e do reengajamento nos dogmas católicos¹⁶².

Segundo Pace,

Comunicar, referindo-se aos sistemas de crença religiosa, remete a um princípio estrutural de funcionamento dos próprios sistemas: combinar elementos ou partes que compõem o universo dos significados que uma religião elabora a partir do ato de fundação e que desenvolve no decorrer do tempo – muitas vezes em meio ao calor dos conflitos – para sustentar o confronto com o ambiente social e natural que os rodeia (PACE, 2009, p. 10).

Importa considerar, baseando-se na proposta de Pace, que o processo comunicativo é inerente ao campo das religiões que precisam lidar inevitavelmente com o meio em que estão inseridas. Esse princípio estrutural de funcionamento deve ser visto aqui como um ponto secundário da religião que sucede sua dimensão primordial: a sensação de infinitude. O que importa primeiro é a pergunta por Deus, diria Tillich; e essa pergunta conduz posteriormente a uma sistematização da fé, cuja dinâmica tem sido explorada pela teoria dos sistemas a partir de sua dinâmica comunicacional. A comunicação seria responsável por transformar a diferenciação externa em diferenciação interna, permitindo uma adaptação ambiental da crença e sua sobrevivência. A relação de *input* e *output* que se estabelece entre sistema e meio conduz Pace a afirmar que “As religiões são como grandes compassos: partem de um ponto gerador e depois, à medida que se abrem em círculos cada vez mais amplos, aceitam os caminhos sempre novos dos ambientes que se alteram (culturas, populações, línguas distintas)” (PACE, 2009, p. 12).

Esta citação resume bem o caminho que seguiu o pentecostalismo. Seu processo de abertura, conforme tem sido salientado, ocorreu a partir da ressignificação da fronteira com o mundo que desencadeou em sua adaptação cultural que se reifica de forma ambígua. Ora por negação, ora por aceitação, o diálogo, tanto negativo quanto positivo, do pentecostalismo com

¹⁶²Segundo Prandi: “Apesar de todas as inovações que implementou no território católico e da sua convivência com elementos evangélicos, a RCC não abandonou a presença da reza do terço, do culto a Maria, da unção aos enfermos e da benção do Santíssimo Sacramento. A Renovação é carismática, porém, católica” (PRANDI, 1998, p. 43).

a cultura demonstra a complexidade desse processo comunicativo que parte do princípio de que religião e ambiente social são interdependentes. A sobrevivência da religião depende da sua capacidade comunicativa com o meio, mas a recíproca não é verdadeira em relação à sobrevivência da sociedade. Esta, de acordo com as teorias da secularização, pode continuar existindo sem o imperativo religioso. O processo de universalidade das religiões é o primeiro passo para o seu arrefecimento, uma vez que a abertura do seu “compasso” incorre inevitavelmente a partir de concessões. A religião, para que sua mensagem possa ser recebida pelo maior público possível, precisa flexionar sua fronteira com a ordem transitória da cultura, rompendo, assim, com sua ortodoxia. Em sociedades plurais a situação é ainda mais nevrálgica, pois a religião precisa lidar com a diversidade social que tem demandas fragmentadas e seletivas face ao sagrado. Se não basta, conforme alude Pierucci, as religiões de salvação individual, como o pentecostalismo, seriam responsáveis por um processo de individualização propiciado pelo mecanismo de conversão, o que torna esse tipo de religião um “solvente”¹⁶³.

Afastando-nos das teorias da secularização, pontua-se aqui que a pancosmologia pentecostal é fruto de transformações na ordem da cultura que desembocou em novas formas de relação com o sagrado. Qualitativamente, as mudanças que ocorreram na sociedade nas últimas décadas em matéria de religião não extirparam a pergunta por Deus no seio da cultura, mas apenas reformularam essa pergunta. Uma dessas respostas tem vindo com o pentecostalismo que tem sido capaz de se recriar continuamente, conseguindo, logo, ecoar sua mensagem na diversidade cultural.

5.5.3. A identidade evangélica

A nova disposição do pentecostalismo na sociedade e suas transformações recentes conduzem a questões de ordem identitária no que concerne a sua forma expressiva. A principal questão diz respeito a forma como o indivíduo se reconhece religiosamente e ao modo como ele procura externalizar essa identificação. Esse processo está ligado diretamente à dimensão cultural da religiosidade pentecostal e dirige-se à dinâmica das representações que os sujeitos fazem de si e ao seu reconhecimento no espaço social.

O uso do termo “evangélico” para expor uma identificação religiosa tem sido um fato

¹⁶³Segundo o sociólogo: “A *religião universal de salvação individual*, forma religiosa que no desenvolvimento geral da cultura tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo de *Vergemeinschaftung*, de comunidade *in fieri*, que entretanto e para tanto *des-liga* as pessoas de sua cultura-mãe, de um contexto cultural que antes lhes parecia natural e, portanto, congenial. Destribaliza o índio e des-territorializa (melhor: des-localiza) o vizinho, fazendo do estranho o verdadeiro próximo, o verdadeiro irmão num laço de fé outro que o protende e projeta numa outra relação com a temporalidade de seus laços sociais, que remove o mais próximo para o passado enquanto projeta no estranho o doravante-próximo” (PIERUCCI, 2006, p. 127).

comum e popular. O termo tem sido usado pelos sujeitos religiosos, por centros de pesquisa e no meio acadêmico na maior parte das vezes como forma de unificar nominalmente um campo demasiadamente diversificado. Dessa forma, o uso dessa expressão tem servido tanto a pentecostais como não pentecostais de origem protestante, que o utilizam sem muito rigor, admitindo sua utilidade como marcador de diferença. É comum, portanto, que o termo seja usado nas diversas tradições que de uma forma ou de outra estão ligadas aos eventos da Reforma, mesmo que suas práticas sejam concorrentes e heterogêneas. O uso comum dessa terminologia não implica, porém, em algum tipo de ecumenismo entre as denominações, permeando mais na vida dos fiéis do que na vida dos especialistas e sacerdotes imbuídos na marcação das fronteiras denominacionais. Observando esse direcionamento do uso do termo, parte-se aqui do princípio de que a identidade evangélica na atual sociedade brasileira tem sido a representante direta da atual metamorfose do pentecostalismo na cultura. Seu uso irrestrito mostra a influência da nebulosa pentecostal que tem sido expressada por meio dessa identificação popular.

Essa ligação proposta entre a identidade evangélica e a nebulosa pentecostal não tem a pretensão de afirmar que todos os que se consideram evangélicos são pentecostais. Antes, essa ligação faz alusão ao fato de que a popularização do pentecostalismo por meio de processos já mencionados acarretou em mudanças de ordem identitária, sendo que a principal delas diz respeito ao significado de ser evangélico na sociedade atual.

Podemos ver segundo Woodward (2007, p. 17) que:

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem sou eu? O que eu poderia ser? Quem eu poderia ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.

O processo de identificação enseja a existência de dois processos: o primeiro parte do sujeito e o segundo dos sistemas simbólicos de representação. Os indivíduos ao se conectarem no fluxo representativo determinados por esses sistemas selecionam um discurso e se diferenciam dos outros indivíduos. Essa é a premissa básica de um processo de identificação que apesar de a simplicidade aparente pode ser tenso e ocorrer de forma conflituosa. A representação, como pontuado acima na citação de Woodward, seria um processo cultural, haja vista que é um processo de compartilhamento simbólico proveniente da própria cultura. Mas se considerarmos a religião como “cultura ao quadrado”, como propõe Sanchis (2008), é de se esperar que a representação identitária transcenda seu aspecto cultural com vistas a uma dimensão de profundidade que a engloba. Assim, ser evangélico tem um significado religioso

que liga o indivíduo à dimensão do sagrado. Pode marcar uma separação entre quem se considera salvo e os outros reconhecidos como “perdidos”, implicando em uma modificação na interpretação da história e do destino¹⁶⁴.

Pontuou-se anteriormente a existência de uma nebulosa pentecostal, cuja circulação transdenominacional é uma de suas patentes. Essa nebulosa é uma síntese aberta do pentecostalismo que toma impulso com a cultura gospel e com as mudanças culturais típicas da Nova Era. Diante desse contexto, teóricos que estudam os contemporâneos processos de identificação social e cultural tem salientado a fluidez da relação dos indivíduos com o mundo, dando especial ênfase ao caráter perene, mutante, teatralizado e múltiplo da identidade (BAUMAN, 2005; MAFFESSOLI, 1984; HALL, 2005). É nesse contexto que tem se consolidado o evangélico genérico, personagens religiosos que “não têm pertença exclusiva a uma igreja, mas (...) mantêm uma exclusividade com todas as igrejas do meio evangélico - pentecostal, reforçando-o” (CAMURÇA, 2013, p. 71). E acrescenta:

(...) este evangélico genérico desenvolve uma atividade intensa e uma mobilização em torno de um estoque variado de opções que o universo evangélico – agora transmutado em ‘mercado de bens simbólicos’ evangélicos de estilo moderno – oferece (CAMURÇA, 2013, p. 75).

Em termos indenitários, esse evangélico genérico quebra a lógica até então tradicional do denominacionalismo protestante que ligava o pertencimento indenitário à participação institucional. A crise do engajamento institucional que podemos inferir a partir dos dados do Censo de 2010 quando nos deparamos com o quantitativo de pertencentes a “outras igrejas pentecostais” e “evangélicos não determinados” é informativa nesse sentido. São indícios de uma mudança no campo indenitário evangélico que não pode ser mais confundido com a ligação a uma igreja, ainda que a lógica denominacional seja ainda forte e presente. O processo de identificação que daí decorre não é apenas um processo de diferenciação, mas de comunhão universal ou cósmica que se expressa dentro de uma exclusividade participativa “com todas as igrejas do meio evangélico-pentecostal”, como expõe Camurça.

5.6. O sagrado pentecostal no Brasil e suas implicações para a cultura

Após procurar interpretar as atitudes que o pentecostalismo no Brasil tem tido diante da cultura, buscando, para tanto, interpretar de forma aproximada a visão de mundo presente em sua miríade de segmentos, cabe, por fim, elencar sua morfologia do sagrado e suas implicações

¹⁶⁴ O termo destino é usado aqui como figurativo da narrativa cristã da interpretação da história, com ênfase na crença no final dos tempos.

para a cultura. É mister, antes que se inicie essa explanação, reconsiderar alguns pontos que pertinentes que foram expostos até agora no decorrer da argumentação.

No início do capítulo, acionou-se mais uma vez Nieburh e sua interpretação acerca do que seria uma atitude cristã de centro, subdividido-a em três famílias: sinteticista, dualista e conversionista. As atitudes cristãs de uma igreja de centro procuraram unir cristo e cultura de diferentes formas, mas que se encontram e um mesmo ponto de apoio ou tensão a partir da aceitação tanto de um quanto de outro. Tanto o radicalismo quanto o liberalismo são apaziguados pelo processo dialético dessa tentativa de síntese. Sublinha-se o termo “tentativa”, pois a síntese para Nieburh não pode ocorrer como uma resposta acabada, importando, antes, o processo e não o fim. É a tensão entre a finitude e a infinitude que move a história das religiões através ideia de santidade e de sua relação com o impuro e com o secular, diz Tillich (2014, p. 226). Pontuou-se que o pentecostalismo no Brasil pode ser visto diante desse prisma, uma vez que tem caminhado ultimamente para uma atitude de diálogo com a cultura, diálogo este que envolve possibilidades distintas de interpretação do “mundo”, tendo como representantes segmentos tanto contraculturais quanto profundamente liberais que se veem diante da inevitabilidade da cultura. Tem se observado, neste ínterim, que a mídia evangélica e a cultura gospel tem influenciado todo o subcampo pentecostal e quiçá todo o campo cristão em suas manifestações evangélicas e católicas, mostrando que a influência midiática tem participado inerentemente da experiência religiosa desses grupos.

A amplitude do processo de pentecostalização vigente que tem traspassado boa parte das sociedades no Brasil pode ser considerado como resultado da tensão entre religião e cultura, que pelo seu anseio sintético tem popularizado uma mensagem religiosa baseada em um modelo específico de espiritualidade marcadamente pentecostal. Por ser flexível, essa nebulosa pentecostal, como convencionou-se chamar, permite ser interpretada como o *ethos* de uma atitude de centro em sua síntese aberta. Ela é aberta porque pode ser apropriada de diferentes maneiras, apesar de apresentar um núcleo comum que será o objeto de exposição desse ponto.

5.6.1. O arquétipo veterotestamentário

A concepção de Deus no subcampo pentecostal brasileiro é tão importante quanto a concepção de Jesus e do Espírito Santo. Seria um axioma essa afirmação se essa concepção não fosse considerada o ponto decisivo da relação do pentecostalismo com a cultura. Especificamente no capítulo terceiro, a visão de Deus como deidade soberana e interventor da história foi ilustrado a partir das considerações acerca da IURD e da sua lógica religiosa.

Observou-se que sua concepção de Deus era o mecanismo decisivo dessa lógica, uma vez que a aceitação da aliança primordial acarreta para o fiel a possibilidade da intervenção divina em sua história; podemos dizer também que possibilita a proteção divina contra o Diabo. No entanto, o arquétipo veterotestamentário pode ser expandido para todo o subcampo pentecostal no Brasil, uma vez que essa concepção de Deus é parte integrante do discurso e da prática do *homo religiosus* pentecostal. Duas razões podem explicar esse fenômeno.

A primeira razão nos remete à lógica interna da religiosidade pentecostal e ao seu fundamento bíblico. Apesar do mito fundante dos grupos pentecostais, da interpretação do início da sua história, estrar baseado na conhecida passagem do livro de Atos dos Apóstolos no capítulo 2¹⁶⁵, a ideia de um povo separado que recebeu uma “marca” distintiva tem forte conotações veterotestamentárias. Está no Antigo Testamento a analogia exemplar do que representa ser um indivíduo escolhido e separado por Deus. Isso permite, ademais, que o pentecostalismo ganhe uma natureza política, mesmo que em sua prática idiossincrática não seja uma religiosidade engajada na luta pela justiça social. Essa influência até o momento tem sido tratada como um aspecto residual ou de menor importância nos estudos sobre o pentecostalismo.

A segunda razão nos remete a ideia de uma religiosidade mínima na forma como é analisada por Droogers (1987). Em sua investigação acerca de um tipo de religiosidade fundamental em circulação na sociedade brasileira o antropólogo chega à conclusão que existe uma forte crença em Deus que permeia circularmente as mais diversas instâncias sociais e compõe discursos políticos, ditos populares e a fé ordinária. Trata-se de uma crença em Javé, no Deus soberano e Uno, que enseja uma ligação dessa religiosidade mínima mais com o judaísmo do que com o catolicismo.

Na história das religiões, segundo Gauchet (2005), o judaísmo representaria o momento inicial da ejeção total de Deus; um Deus inacessível e imprevisível, totalmente outro, imanipulável por qualquer tipo de técnica; seria o exemplo típico dessa nova percepção histórica de metamorfose do religioso que segue até a reforma protestante com a ejeção teórica de Deus. Segundo ele, essa ejeção de Deus abre espaço para os indivíduos aqui na Terra.

¹⁶⁵ “Chegando o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído, como se soprasse um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.” Cf. At 2: 1-4.

A autonomização do homem em relação ao divino coloca a própria crença religiosa em evidência. A relação com o mundo não se dá mais por analogia, contágio e oposição (pilares do pensamento mágico), mas pela divisão entre sujeito e objeto. Daí que a revolução das condições de conhecimento é caudatária de um processo religioso de expressão da transcendência. Em um primeiro momento parece paradoxal afirmar que à grandeza de Deus e à elaboração sistemática da crença corresponde a maior autonomia da razão humana, ou que enquanto mais se conhece Deus, mais se tem uma inteligência do mundo. Mas se remontarmos ao argumento de Gauchet, observaremos que essa dinâmica conduz o homem à necessidade da compreensão de Deus e à diferenciação de Deus. Essas duas circunstâncias descrevem duas possibilidades: a primeira consome a distância operante do divino e a necessidade da revelação, e a segunda determina uma revolução do pensar, em que a distância espacial em relação ao fundamento recoloca o homem diante do mundo, é preciso agora buscar as leis que obedecem as coisas, e não mais Deus nas coisas. Com o judaísmo, portanto, surge um Deus abstrato que se revela a um povo eleito.

A influência judaica da religiosidade mínima brasileira decorre desde os tempos de colonização quando o Brasil foi ocupado pelos “descendentes de Abraão”, ou o povo da Bíblia como pontua Dreher (2006, p. 76). A figura de Javé não desapareceu com a conversão dos judeus ao cristianismo, permanecendo oculto em representações populares como na Festa do Divino que se transformou em festa do Divino Espírito Santo. O Deus que livrou o povo hebreu do cativeiro continuava presente, apesar da sua impossibilidade objetiva. Eram ocultados também por trás das figuras dos santos, entidades que deveriam ser adoradas pelos novos cristãos.

Trata-se de considerar que a ideia de um Deus interventor da história adentrou nas representações religiosas populares no Brasil até encontrar respaldo no pentecostalismo. Observa-se que entre os pentecostais a Bíblia é um livro coerente em sua integridade e sua leitura ortodoxa e literal liga o Antigo Testamento e o Novo Testamento como partes de uma mesma narrativa. Entre Jesus e o povo de Javé há uma continuidade, sendo que no Novo Testamento pode ser encontrado os elementos moralistas e no Antigo as narrativas de um passado fundador de libertação, conflitos e promessas que são por analogia questões atuais na vida do convertido. Ou seja, a Bíblia é entendida e lida em sua totalidade entre os pentecostais, sendo que a narrativa veterotestamentária permite uma analogia política com a atual situação “marginalizada” de certos grupos pentecostais. Em termos religiosos: Jesus liberta do pecado e Deus liberta na história. Esse arquétipo é fundamental no subcampo pentecostal no Brasil para a compreensão de sua relação com a cultura, pois a crença em um Deus da história que age em

favor daqueles que com Ele compõem uma aliança abre o caminho entender para uma religião que se expressa no curso da vida através de suas formas materiais e simbólicas.

5.6.2. O poder do Espírito Santo

A ênfase veterotestamentária do pentecostalismo no Brasil de maneira alguma elimina o papel preponderante do Espírito Santo. Evocado pelos pentecostais como “poder de Deus” capaz de conferir dons dos mais diversos, além de permitir um nivelamento de status entre os sujeitos detentores desse poder, o Espírito Santo, visto pelos católicos como uma entidade, é um elemento religioso de natureza performática. Hollenweger quando estudou o pentecostalismo global percebeu que em diversos países o Espírito Santo era apropriado culturalmente. Sua “posse” estava atrelada a diversos fatores locais, apesar do seu imperativo universalizante. Ser cheio do Espírito recebe, portanto, conotações bem diferentes. Na África, à guisa de exemplo, mais especificamente com a Igreja Kuimbanguista, o culto aos ancestrais foi incorporado pela crença pentecostal que confluiu na figura do líder religioso Papá Simom Kimbango, reconhecido como emissário de Deus na Terra. Sua iluminação diferencial somente pode ser compreendida se levarmos em conta uma compreensão não normativa do Espírito Santo. Para Garica-Johnson (2009), teólogo pentecostal, o Espírito Santo é o autor da experiência cristã, a base da experiência comunitária e a retórica divina que persuade e transforma as culturas não redimidas.

A importância dada ao Espírito Santo no pentecostalismo insere um dado subjetivo na classificação dos fiéis, divididos entre os cheios do Espírito e ente aqueles que ainda o buscam ou que ainda estão sendo preparados para recebê-lo.

O processo de santificação no pentecostalismo clássico era a condição para o batismo com o Espírito Santo e o início da prática da glossolalia. Na teologia pentecostal esse batismo ficou dividido entre os adeptos da ideia de que a salvação dependia de três etapas e os que acreditavam que esse processo dependia de duas etapas. Os primeiros foram influenciados por Pahaam e Seymour e os segundos por Durham, pioneiros da história pentecostal no início do século XX nos Estados Unidos.

A crença nesse “espírito” já era comum na sociedade brasileira católica como é possível ver historicamente com a popularidade da festa do Divino Espírito Santo. O pombo, símbolo do Espírito Santo representado no estandarte da festa é um dos símbolos, por exemplo, da IURD. O pentecostalismo é responsável por transplantar o poder dos santos para o referente Espírito que por sua vez enche o fiel de poder. Tal poder pode ser visto nos dons do Espírito como a cura, a profecia, a glossolalia e a sabedoria. Importa destacar que esses dons ocorrem na cultura

e por ela são mediados. Eles respondem a uma situação e assim encontram seu substrato e sua expressividade. Cada onda pentecostal enfatiza um ou mais dons de acordo com a necessidade cultural em que estão inseridos.

A ação de Deus por meio do Espírito Santo é uma crença disseminada no amplo espectro pentecostal que se popularizou na cultura, tornando-se seu agente transformador a partir da crença pentecostal. “Quando você pergunta pentecostais por que eles acham que seu movimento cresceu tão rapidamente e por que ele continua a se expandir tal velocidade, eles têm uma resposta: porque o Espírito está nele”¹⁶⁶, diz Cox (1995, p. 81). Sem negar esse aspecto discursivo da explicação dada como causa do seu crescimento pelos próprios pentecostais, Cox considera que há uma outra explicação: o movimento pentecostal tem preenchido um vazio espiritual do nosso tempo com o que ele chama de “religiosidade primária”. O pentecostalismo tem permitido que as pessoas recuperem três dimensões desta espiritualidade elementar, a saber, o discurso primordial, a piedade primordial e a esperança primordial (COX, 1995, p. 82). A primeira tem permitido a recuperação de uma linguagem do coração, um enunciado extático representado pela glossolalia. A segunda nos remete a expressões religiosas arquetipais como o transe, as visões, a cura, os sonhos e a dança. A terceira está diretamente ligada à esperança milenar do pentecostalismo.

Villafañe (2012), um reconhecido teólogo pentecostal, concorda com essa tese de Cox, acrescentando o que ele chama de “três P” a essa religiosidade primitiva, a saber, a presença e a classe popular, para explicar o crescimento do *pentecostalismo criollo*, que é o pentecostalismo latino-americano. Em relação à glossolalia, Villafañe assinala que esse fenômeno extático desempenha um papel libertador na vida do crente, pois confirma que Deus está presente; assinala o valor divino de uma pessoa independentemente de sua posição social; promove uma afirmação divina de todas as idades e gêneros; é um sinal da voz dos que não tem voz e de igualdade e igualitarismo; mostra os papéis proféticos e sacerdotais do povo de Deus e é sinal da esperança escatológica. Sobre a piedade dessa religiosidade primitiva, acrescenta que podemos vê-la no culto do *pentecostalismo criollo* que é uma festa altamente participativa. Já a esperança primitiva não corresponde apenas a uma visão milenarista da história, mas a uma “expectativa de que em cada culto a presença do Espírito se manifeste de uma maneira real e poderosa” (VILLAFañE, 2012, p. 104). Os pentecostais não teriam, nessa ótica, uma orientação religiosa voltada apenas para o futuro, pois vivem uma escatologia iminente ou realizada que insere uma esperança para o presente.

¹⁶⁶ No original: When you ask pentecostals why they think their movement grew so rapidly and why it continues to expand such speed, they have an answer: because the Spirit is in it.

Convém indagar se o pentecostalismo que se instala e se desenvolve no Brasil é parte do *pentecostalismo crioulo* que descreve Villafañe. Sem dúvida é possível enquadrá-lo nos três “P”, mas também é plausível considerar, pelo que já demonstrado no decorrer dessa tese, que ele apresenta características muito próprias que se distanciam da iluminação inicial e mistificada. Algumas características merecem ser mencionadas: a presença do pentecostalismo brasileiro ocorreu fortemente em zonas rurais, como foi possível observar com o crescimento inicial das Assembleias de Deus; ele tem encontrado forte recepção nas classes médias e essa religiosidade primitiva pode ser vista também na proposta religiosa da Nova Era. Incorre que a plástica pentecostal está diretamente ligada à capacidade de adaptação do pentecostalismo às culturas. Isso se deve, principalmente, à figura do Espírito Santo, um “espírito” que pode ser evocado e apropriado das mais diferentes maneiras. É um propulsor da subjetividade dos pentecostais e agente inspirador de sua ação na cultura.

Podemos ainda, seguindo a sugestão de Da Matta (1988), elencar a importância da Santíssima Trindade na composição do imaginário religioso nacional. O Deus-Pai representaria a legalidade; o Deus-Filho o acolhimento – tudo aquilo que chega pela casa e pela família- e o Espírito Santo o elo das duas primeiras figuras, afigurando-se como o mediador universal das tensões entre a legalidade e a espontaneidade, entre a casa e a rua, para usar sua terminologia. O Espírito Santo, sob essa ótica, é o elemento religioso mediador do encontro entre a ordem pessoal e a impessoal no campo religioso. É o que possibilita a união entre visão veterotestamentária de Deus e as demandas por adaptação ao mundo, vindo daí a constante adaptação do pentecostalismo a culturas tão diferentes. Incorre que a visão que os primeiros pentecostais tinham do Espírito Santo¹⁶⁷ de alguma forma se acopla, com base no argumento de Da Matta, a uma percepção cultural do seu significado como mediador. Resultaria desse encontro um jeito único de ser pentecostal que em muito se aproxima da abordagem de Willems acerca das relações de poder no pentecostalismo citada no segundo capítulo. Willems percebeu que o poder que advém do Espírito Santo a partir da “tomada” é o responsável por diminuir a distância entre grupos de status hierarquicamente justapostos em uma mesma igreja. Ademais, é o grande inspirador dos processos cismáticos que acometem o subcampo pentecostal que normalmente partem de uma nova revelação dada a um potencial líder.

¹⁶⁷ Cf. o livro de Emilio Conde, tradicional historiador oficial da Assembleia de Deus no Brasil, intitulado “Pentecostes para Todos: doutrina do Espírito santo (s/d)”, em que trata de elucidar o entendimento pentecostal da doutrina da terceira pessoa da trindade para além do seu conhecimento popular.

5.6.3. Uma teologização oral

Hollenweger considera que o pentecostalismo se ergueu com base uma prática teológica oralizada que o distinguiu da ortodoxia teológica europeia, estando, assim, mais alinhada com as necessidades religiosas do terceiro mundo em que prevalece a força da cultura oral. O ecumenismo pentecostal estaria em sintonia com esta modalidade de cultura, resultado de sua natureza solidária e dialógica (HOLLENWEGER, 1976, p. 478). Para Garica-Johnson (2009), os latinos criaram uma Cristopraxis própria de raiz pentecostal que parte do cotidiano e tem por base a teologia da libertação em seu sentido prático. Segundo seu ponto de vista, a prática teológica latina do Espírito não dissocia a reflexão teológica da cultura latina. A teologia latina, nessa ótica, pode ser considerada uma teologia performática que procura dar uma resposta à situação. O método correlativo de Tillich nos fornece um parâmetro para a compreensão dessa construção teológica que insere a pergunta por Deus a partir da interpretação da realidade social e cultural. A religião responde para a e a partir da existência; o pentecostalismo pode ser considerado, nessa ótica, uma resposta à pergunta por Deus na cultura brasileira.

Para Villafañe, a teologia pentecostal é uma forma de falar de Deus. “O culto pentecostal latino é a manifestação e o testemunho mais forte da contextualização cultural de sua espiritualidade”, afirma (VILLAFANE, 2012, p. 125). Há para o teólogo uma sintonia entre a teologia da libertação e o *pentecostalismo criollo*. Ambos procuram libertar o indivíduo da opressão sofrida pelas estruturas injustas. No caso do pentecostalismo, no entanto, essa intenção é inconsciente e metaforizada na luta do bem contra o mal. Assim como Garica-Johnson, Villafañe compartilha da ideia de que os pentecostais criam e vivenciam suas próprias teologias cingidas de latinidade. O contexto cultural dos pentecostais, portanto, pode ser apropriado teologicamente por eles mesmos a partir da prática da oralidade, permitindo um encontro entre Cristo e cultura a partir de um contexto próprio.

O sopro do espírito tem alcançado a sociedade brasileira de diversas maneiras, tendo inspirado a criação de diversas igrejas que por sua vez realizam uma apropriação do *pneuma* a cada uma a sua maneira. Criam justificativas próprias que correspondem a suas necessidades, ora negando elementos culturais, ora assimilando-os, promovendo, a um primeiro olhar, uma subordinação do ecumenismo original do pentecostalismo às demandas dos grupos. Mas algo escapa dessa intenção controladora: o aspecto libertador presente em sua disseminação. A ambiguidade de sua redução à finitude e a sua dimensão de profundidade o torna um elemento ao mesmo tempo demoníaco e consagrado. O processo de liquidez da fronteira com o mundo que marca sua história desde o século XX salienta bem esse duplo aspecto que a move. A

aceitação, a neutralidade e o afastamento cultural do pentecostalismo são, por fim, o desenrolar de sua história e o processo de pentecostalização em vigência na sociedade brasileira demonstra mais uma potencialidade do seu aspecto plástico.

Considerações finais

Após a interpretação do problema realizada nos capítulos precedentes, cabe doravante uma apreciação final, à guisa de conclusão, tendo por base os argumentos expostos. Na introdução foram apresentados os questionamentos primordiais que convém ser retomados. A centralidade da discussão teve inspiração direta da possibilidade considerada por Mendonça (2008) de surgir uma crença comum de natureza cristã no Brasil alicerçada na cultura. Considerou-se esse suposto vaticínio como mote inicial de averiguação da relação do pentecostalismo com a cultura brasileira. O questionamento primordial foi colocado da seguinte maneira: seria o pentecostalismo essa síntese cristã na cultura? As hipóteses subjacentes foram colocadas da seguinte forma: 1) a relação do pentecostalismo com a cultura não pode ser colocada de forma normativa, taxando previamente sua incompatibilidade com esse “substrato” cultural; 2) a abertura para o mundo não significou um enfraquecimento da crença pentecostal, mostrando que o pentecostalismo tem uma plástica cultural capaz de expandir sua esfera sagrada para o domínio ordinário da vida; 3) o processo de pentecostalização da sociedade resulta principalmente das metamorfoses que o pentecostalismo apresentou em sua relação com a cultura. Urge esmiuçar cada hipótese; para fins argumentativos, a hipótese principal será tratada ao final.

Ao longo dos capítulos foi demonstrado que o pentecostalismo que se instalou no Brasil desde o seu surgimento até o período atual não teve uma relação unívoca com a cultura. Apenas com essa constatação já seria possível contestar uma percepção normativa dessa relação. O que se observou foram atitudes distintas diante da cultura por parte das vertentes pentecostais. Assim, passando por atitudes contraculturais a atitudes de diálogo e assimilação de elementos “mundanos”, o pentecostalismo no Brasil mostrou ter uma relação dinâmica e performática com a cultura, reificando, por fim, uma síntese espiritual que se optou por chamar de nebulosa pentecostal. Do ponto de vista teórico, especialistas encontraram no conceito de seita o referencial necessário para enquadrar a atitude normativa de negação cultural. Na herança funcionalista encontraram elementos para explicar a adaptação pentecostal à sociedade urbana e industrial; já na perspectiva dialógica, que compõe o pressuposto da existência de um fundo cultural-religioso no Brasil e a existência de elementos classistas e simbólicos com os quais o pentecostalismo dialoga, estudiosos encontraram os conceitos-chave para interpretar o crescimento do pentecostalismo mais afeito à modalidade de terceira onda. Assim, no primeiro capítulo foi realizada uma metanálise da instrumentalidade do conceito de seita para o campo

evangélico no Brasil, mostrando ser ineficaz para explicar a relação do pentecostalismo com a cultura. Essa radicalidade pentecostal inicia seu arrefecimento com o pentecostalismo de segunda onda que inaugura uma etapa transicional desse subcampo religioso. É o início da abertura pentecostal para o mundo que ocorre inicialmente com a universalidade da oferta taumatúrgica e a diminuição do rigor e da disciplina. Não faz sentido, dessa forma, falar em incompatibilidade entre o pentecostalismo e a cultura brasileira. Os sistemas religiosos não se eximem de uma relação necessária com a cultura, com a qual têm uma relação de *input* e *output*, sendo capazes de redimensionar sua visão de mundo e assim, manter-se “vivas”. Essa vitalidade se dá necessariamente através de uma ligação entre a forma e a substância, entre a cultura e a religião no momento em que ambas estão correlacionadas. O pentecostalismo para continuar existindo e sustentando uma experiência sagrada e profunda precisou de adaptar e sofrer metamorfoses, sem deixar de lado sua natureza cristã idiossincrática.

Dentre as principais mudanças advindas com essas metamorfoses está a reinterpretação do “mundo”. A visão pentecostal em torno do mundo, entendido como correlato de cultura dentro da linguagem pentecostal, sofreu mudanças ao longo de sua história na sociedade brasileira, e essas mudanças foram efetivas para o seu crescimento e sua continuidade. O que se averiguou, principalmente, foi uma reinterpretação da fronteira com o mundo a partir de uma abertura pentecostal para a vida ordinária. Na verdade, desde o pentecostalismo de primeira onda é possível observar a presença do extraordinário na vida cotidiana – a vida disciplinada era aplicada no dia-a-dia na vida do fiel em seus espaços de convívio, onde deveria exprimir objetivamente sua condição de crente. O que muda com o surgimento do pentecostalismo de segunda e terceira onda e com o transpentecostalismo é uma remodelação da geografia do sagrado. O espaço mundano não estaria mais respaldado no lugar em si, mas no indivíduo, o que podemos ligar a um contexto de individualismo religioso alinhado aos preceitos da Nova Era. A liquidez dessa fronteira permitiu ao pentecostalismo ampliar sua esfera sagrada, resignificando a religião, o *religare*, ao encontrar novas formas de comunicação entre a finitude e a infinitude. A abertura para o mundo é a condição para o processo de pentecostalização em curso na sociedade brasileira, uma vez que é o mecanismo simbólico que permite a expansão da mensagem pentecostal às massas. Dentro dos principais vetores dessa abertura está o abandono do rigor disciplinar como condição para a participação litúrgica, pois a não atribuição de exigências participativas permitiu às denominações pentecostais ampliar o alcance de sua mensagem e concentrar em seus templos uma ampla e diversificada gama de fiéis que procuravam por soluções pragmáticas para os problemas ordinários da vida. O pentecostalismo universalizou o mistério, o êxtase e o milagre, três alicerces da experiência religiosa, diante de

uma linguagem própria e multifacetada que foram de encontro à diversidade social. O marco dessa abertura pode ser visualizado no movimento de tendas que inaugura o espírito da segunda onda pentecostal. Monteiro (1988) descreve bem esse episódio e suas consequências para a religiosidade pentecostal, conforme pontuado no segundo capítulo. O espírito transicional do pentecostalismo de segunda onda reflete o momento primordial dessa remodelação da crença com o mundo, resultado direto de novas influências que acometem o pentecostalismo, permitindo sua adaptação às demandas da população urbana ao mesmo tempo que é capaz de fornecer um novo sentido existencial. Willems sublinhou, já nas décadas de 50 e 60, essa capacidade dupla do pentecostalismo de segunda onda de modelar e de ser modelado pela sociedade, mostrando ser um autor que não se enquadra, conforme analistas o alocaram, como representante ortodoxo do estrutural-funcionalismo.

Com o pentecostalismo de terceira onda a abertura ao mundo ocorre, em tese, a partir de um diálogo positivo com a vida cultural e religiosa em circulação com a teologia da prosperidade e o reforço demonológico. A inserção de novos rituais litúrgicos e a oferta simbólica cada mais radicalizada e cooptadora conduz essa modalidade pentecostal a um célere crescimento que amplia a pluralidade interna desse subcampo e intensifica o espaço de disputas. Propondo uma fé diferenciada, com vistas a resultados imediatos, direciona a visão pentecostal para o presente, abrindo sem antecedentes dentro da prática pentecostal a vida religiosa para o mundo. A felicidade eterna é substituída pela felicidade no aqui e agora, etapa da vida em que o sucesso, a prosperidade e, por fim, a felicidade, devem ser usufruídas. Com isso, a liquidez da fronteira com o mundo se amplia e o pentecostalismo mostra mais uma vez seu dinamismo plástico. É nesse momento também que as denominações pentecostais procuram reforçar o papel do templo religioso através do monopólio ritual dos sacerdotes religiosos imbuídos da ortopráxis.

O diálogo do pentecostalismo com o fenômeno da Nova Era foi tratado em um capítulo à parte pela sua complexidade. Esse diálogo ainda não tem recebido um tratamento específico por pesquisadores dessa manifestação religiosa no Brasil, havendo pouca informação relevante sobre essa relação. Ao procurar interpretar esta interface, procurou-se estabelecer uma ligação entre as transformações recentes do subcampo pentecostal e o modelo de espiritualidade da Nova Era que por sua vez está ligado a questões culturais da pós-modernidade. O pentecostalismo ao se alinhar com esse fenômeno passa a ir de encontro com as identidades, a se adaptar às demandas do *self*. Os exemplos sugeridos foram as igrejas inclusivas, o metal cristão, a Igreja Apostólica Renascer em Cristo e a Bola de Neve Church. Tais vertentes pentecostais são alusivas desse encontro do pentecostalismo com Nova Era, encontro esse

marcadamente inusitado, que torna a fronteira ainda mais porosa entre a religião e o mundo. Este capítulo é de grande importância para o argumento do capítulo seguinte ao expor os principais elementos dispostos no clima espiritualista da sociedade contemporânea.

O último capítulo desta tese teve uma proposta sintética do problema geral. Nele foi abordado os atuais delineamentos do pentecostalismo no Brasil e sua correlação com a cultura. A partir de uma exposição dos dados do Censo do IBGE de 2010 foi possível iniciar o argumento com a apresentação do *survey* da distribuição do campo evangélico no Brasil e suas relativas perplexidades como o grande quantitativo de evangélicos não determinados, cujos traços inferem ser de vertente pentecostal. Soma-se ainda o surgimento da “cultura gospel” e o crescimento da mídia evangélica que foram responsáveis pela disseminação popular do gospel para além das fronteiras desse subcampo religioso resultando em uma espiritualidade pentecostal em circulação no substrato simbólico-religioso da sociedade brasileira chamada aqui de nebulosa pentecostal. Essa nebulosa teria forte influência da Nova Era cultural, de cujos traços se apropria, como a preocupação com o *self*, a experimentação, a inclusão, a unidade cosmológica e o sincretismo aberto. As mudanças recentes que tem passado o pentecostalismo permitiram relacionar o espírito pentecostal da época como típico de uma igreja de centro que na incapacidade de dar uma resposta acabada e unívoca para a relação entre Cristo e cultura, aceitando tanto um quanto outro, tenta estabelecer sínteses abertas e em constante transformação. A diversidade desse segmento religioso mostra que existem diversas visões possíveis em torno da cultura que convergem na centralidade de Cristo e são atravessados transversalmente por uma mesma espiritualidade que as costura como parte integrante de uma nova disposição do pentecostalismo.

Defendeu-se que o pentecostalismo estaria na raiz da cultura gospel. O tipo de espiritualidade avivamentista difundida por essa cultura mostraria intensa sintonia com a teologia pentecostal e seus principais traços característicos, como o emocionalismo e a crença no poder do Espírito Santo. A pentecostalização da sociedade que tem se observado resulta, em certa medida, desses fatores acima descritos, sendo representativo da nova disposição cultural da religiosidade pentecostal. Essa religiosidade teria as seguintes características: é transdenominacional, enseja uma pancosmologia e um pertencimento identitário. Ser evangélico na conjuntura atual é uma forma de expressar a ligação pentecostal. Pontuou-se que a identidade evangélica tem forte ligação com a crença pentecostal, uma vez que sua popularidade tem representado o pentecostalismo em sua expressão afirmativa e diferenciadora.

Podemos seguir doravante com o problema inicial acerca da relação do pentecostalismo com a cultura que motivou a hipótese inicial desta tese que foi inspirado do problema elencado

por Mendonça acerca da possibilidade de surgir uma religiosidade de matriz cristã alicerçada na cultura que seja uma síntese das manifestações existentes de mesma natureza. Alguns pontos devem ser levados em consideração e foram explicitados no decorrer do trabalho: 1) Essa síntese, conforme argumentado no quinto capítulo, é antes de tudo, aberta. Isso quer dizer que a síntese que o pentecostalismo expressa não é acabada, mas passível de ser vivenciada e apropriada de diversas formas, como é o caso da cultura gospel que apesar de sua transversalidade não elimina o aspecto denominacional do pentecostalismo. Essa possível síntese cristã na cultura, portanto, também deve se apresentar com uma relativa abertura e flexibilidade; 2) O pentecostalismo não é uma crença que manipula elementos sagrados de forma inédita no campo religioso na medida que encerra por reproduzir em sua dinâmica própria elementos religiosos já previamente conhecidos; 3) Ao tornar líquida a fronteira com o mundo, o pentecostalismo tem ampliado seu alcance social e dado um significado religioso à vida ordinária até então novo dentro desse subcampo religioso. Com isso, tem se tornado uma manifestação religiosa cada vez mais próxima da vida cotidiana, o que está ligado também ao seu arrefecimento ascético e a uma reorientação à vida presente, virando, assim, o eixo escatológico; 4) A capacidade de diálogo com a cultura demonstra que o pentecostalismo tem mostrado sua adaptabilidade à cultura e a suas transformações, fato que o tem permitido manter sua expansão mesmo em uma época de crescente secularização. Sua popularização decorre principalmente de sua presença midiática e de sua espetacularização; 5) Os elementos religiosos que podem ser considerados os principais responsáveis por essa adaptabilidade são o Espírito Santo e a oralidade pentecostal. O primeiro se apresenta como o elemento identitário e definidor da crença pentecostal. O Espírito Santo, seja interpretado como pessoa, como poder ou como “espiritualidade” foi visto como um elemento intensamente performático e dialógico que permite uma adaptação do pentecostalismo à cultura. A história do pentecostalismo tem sido a história da transformação da cultura pela presença do Espírito Santo. As condições para que o fiel pudesse participar da “tomada”, como enfatizava Willems, exprimiam a necessidade de um rompimento cultural que, a partir do pentecostalismo de terceira onda, passa a ser interpretado como condicionado pela opção por Deus e pela aceitação dos termos da aliança com Ele. Em relação à oralidade, o pentecostalismo preza pela espontaneidade, pela liberdade da ação do Espírito, em detrimento a uma fé confessional tal como ocorre no protestantismo. A fuga expressa da ortodoxia permite que o pentecostalismo incorpore em seu meio os grupos avessos a tamanha regulamentação religiosa, encontrando espaço para seus anseios pela *ultimidade* até então reprimidos.

Com vistas a essas diretrizes, podemos ponderar a hipótese geral deste trabalho e tentar

responder ao vaticínio supracitado. O pentecostalismo tem mostrado uma capacidade de se relacionar com a cultura que o tem permitido seguir as mudanças recentes pelas quais passou a sociedade desde o seu estabelecimento no Brasil no início do século XX. Essa capacidade performática permitiu um encontro da mensagem religiosa com a vida ordinária da cultura, dando-lhe uma dimensão de profundidade criticada por muitos especialistas como um esvaziamento da religião em troca das necessidades imediatas e seculares. Partindo de uma visão normativa da vida religiosa, veem nesse encontro do pentecostalismo com as questões existenciais da vida presente uma dissolução da experiência sagrada. Não consideram a plástica pentecostal como uma forma insistente e necessária do diálogo entre a religião e a cultura, que pautada em uma ambiguidade inerente entre as dimensões de finitude e infinitude demonstra uma atitude versátil que é positiva para sua preservação e continuidade. Assim, o pentecostalismo tem apresentado características pertinentes para que possa ser considerado uma “prática religiosa popular comum” de tradição cristã em constante diálogo com a cultura brasileira. Mas essa constatação deve levar em conta que à diversidade cultural do Brasil corresponde também uma diversidade pentecostal que não se permite uma redução sintética e acabada. Sua história, seu futuro e suas metamorfoses dependerão do nível do diálogo que apresentará com as mudanças culturais que hão de surgir e da dimensão de profundidade que conseguirá estabelecer na dinâmica da vida cotidiana.

Referências Bibliográficas

ABUMANSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

_____. “Quem são os outros?”. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1989.

ALENCAR, Gedeon. **Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia: 1911 – 2011**. 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - UESP, São Paulo, 2012.

_____. **Assembleias de Deus**. São Paulo: Arte editorial, 2010.

ALVES, Rubem. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso?. In: VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J (orgs). **A cultura do povo**. São Paulo: CORTEZ EDITORA, 1988.

_____. A volta do sagrado: caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. **Religião e Sociedade**, n. 3, 1978.

_____. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARENARI, Brand; TORRES, Roberto. Os batalhadores e o pentecostalismo: um encontro entre classe e religião. In: SOUZA, Jessé de (Org.). **Os batalhadores brasileiros**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, pp. 311-348.

ASSMANN, Hugo. **A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BASTIDE, Roger. **The African Religions of Brazil: toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations**. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BELLOTTI, Karina Kosicki. “Delas é o Reino dos Céus”: Mídia Evangélica Infantil e o Supermercado Cultural Religioso no Brasil (Anos 1950 A 2000). **HISTÓRIA**, São Paulo, 28 (1): 2009.

BERGER. Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. The sociological study of sectarianism. **Social Research**, v. 21 n. 4, 1954.

BERGUNDER, Michael. The cultural Turn. In: In: ANDERSON, Allan et all (Orgs). **Studying global pentecostalism: theories, methods**. Berkeley: University of California Press, 2010

BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projeções para o futuro. In: BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BITTENCOURT FILHO, José. As seitas no contexto do protestantismo histórico. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1989.

_____. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo religioso. In: PASSOS, João Décio (Org.). **Movimentos do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Matriz Religiosa Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2003

BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e Continuidades no Movimento Pentecostal. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, 61-79, jan./jun. 2009.

BLUMHOFER, Edith Waldvogel. **Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture**. Illinois: University of Illinois Press, 1993.

BÔAS, Gláucia Villas. De Berlim a Brusque, de São Paulo a Nashville - a sociologia de Emílio Willems entre fronteiras. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo**, 12(2): 171-188, novembro de 2000.

BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. **Estudos Teológicos**, v. 39, n. 2, p. 105-122, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, Oct. 1996.

_____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2001.

_____. O camponês e o seu corpo. **Revista de Sociologia Política.**, Curitiba, 26, p. 83-92, jun. 2006.

_____. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Editora livraria Pioneira, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 2ª ed. São Paulo; Petrópolis: Simpósio Editora; Universidade Metodista de São Paulo; Vozes, 1999.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espaços de hibridização, dessubstancialização da identidade religiosa e idéias fora do lugar. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião** 5.5 37-65, 2003.

_____. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias pra entrar y salir de la modernidad**. Ciudad do Mexico: EDITORIAL GRIJALBO, 1990.

CARVALHO, José Jorge. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: Bingemer, Maria Clara C. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-160.

CESAR, Waldo. **Para uma sociologia do protestantismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. **Archives de sciences sociales des religions**, p. 155-169, 1989.

CHESNUT, Andrew. **Born Again in Brazil**. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

CONDE, Emilio. **Pentecostes para todos**. Rio de Janeiro: CPAD, s/d.

CORTEN, André. **Os pobres e o espírito santo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

COX, Harvey. **Fire from heaven: The rise of Pentecostal Spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first Century**. MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1995.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Belo Horizonte: Cedic, 2005.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

DAMATTA, Roberto. Brasil & EUA; ou, as lições do número três. In: **Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. **Religião & Sociedade**, v. 30, n. 1, p. 53-80, 2010.

D'APINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DAYTON, Donald W. **Raíces teológicas del Pentecostalismo**. Michigan: Libros Desafío, 2008.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg. “Jesus me ama no dark room e quando faço programa”: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). **Revista Polis e Psique**, v. 1, n. 3, p. 166.

DE JESUS, Fátima Weiss. **UNINDO A CRUZ E O ARCO-ÍRIS: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2012.

DE MORAES, Gerson Leite. Neopentecostalismo-um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, p. 1-19, 2010.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 118, p. 5-19, 2002.

CUNHA, Magali do Nascimento. Demandas pedagógicas no contexto das igrejas evangélicas no Brasil em tempos de cultura gospel. **Revista de educação do Cogeime**, v. 16 n31 p. 83-94., 2007.

_____. **Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil.** Tese (Doutorado em Comunicação), USP, São Paulo, 2004.

DREHER, Martin. **Bíblia: suas leituras e interpretações na história do cristianismo.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: ISER, 1987.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus.** São Paulo: EDUSP, 2008.

DURKHEIM, Émile. Les formes elementaires de la vie religieuse. In: **Les classiques des sciences sociales**, Université de Quebec, 2008. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **NARCISISMO E SACRIFÍCIO: Modo de Subjetivação e Religiosidade Contemporânea.** Tese (Doutorado em Teologia). EST, São Leopoldo, 2006.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem-religião. **Numen**, v. 3, n. 2, 2010.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 13-30, outubro de 2010.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** Petrópolis: Vozes, 1994, p. 70

_____. "Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for

Hegemony. **Archives de sciences sociales des religions**, p. 145-162, 1999.

_____. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UNICAMP, São Paulo, 1993.

FRY, Peter; HOWE, Gire Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**, 6:75-94, 1975.

GARCIA-JOHNSON, Oscar. **The Mestizo(a) Community of the Spirit**: a post-modern latino ecclesiology. Eugene: Princenton Theological Monograph Series, 2009.

GAUCHET, Marcel. **El Desencantamiento del Mundo**: Una Historia política de la religión Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Islam Observed**: Religious development in Marocco and Indonesia: Chicago: The University Chicago Press, 1971.

GIUMBELLI, Emerson. A Vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1): 87-119, 2000.

GIUMBELLI, Emerson. Turismo Religioso, Gospel e Políticas Culturais: notas sobre articulações entre religião e cultura no Brasil. Natal: **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2014.

GOOREN, Henry. Conversion narratives. In: ANDERSON, Allan et all (Orgs). **Studying global pentecostalism**: theories, methods. Berkeley: University of California Press, 2010.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: Teses sobre sua constituição e seus desafios. In: WESTHELLE, Vitor et all. (Orgs.). **Religião, Cultura e Poder na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012.

GUATTARI, Félix. **Micropolítica** - Cartografías del deseo. Madri: Traficantes de Sueños, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEELAS, Paul. A Nova Era no contexto cultural. **Religião e Sociedade**, v. 17, n. ½, p. 15-32, 1994.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **La Religion en Mouvement**: Le Pèlerin et le converti. Paris: Flammarion, 1999

HOERLLE, Elisa. O apocalipse midiático na produção cultural evangélica. **Protestantismo em Revista**, v. 36, p. 151-169, 2015.

HOLLENWEGER, Walter. **El Pentecostalismo**: historia y doctrinas. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.

_____. **Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide.** Massachusetts: Hendrickson Publishes, 1997.

JACOB, César Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. **Religião e território no Brasil – 1991/2010.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

JOHNSON, Benton. On Church and Sect. **American Sociological Review.** n. 28 v. 4, 1961.

JUNGBLUT, Airton Luiz. A salvação pelo Rock: sobre a cena underground dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião & Sociedade,** v. 27, n. 2, p. 144-162, 2007.

JUNIOR, Paulo Gracino. A visão aérea e a do nadador: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. **Horizonte,** v. 10, n. 28, p. 1154, 2012.

KASPER, Walter LEHMANN, Karl et all. **Diabo, Demônios, Possessão.** São Paulo: Loyola, 1992.

KOLAKOWSKI, Leszek. O Diabo. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, ISER. 12 n.2. 1985

KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro passado.** Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006.

KROEBER, Alfred L. **A natureza da cultura.** Lisboa: Edições 70, 1993.

LANDIM, Leilah. Quem são as “seitas”? In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil.** Rio de Janeiro, ISER, 1989.

LEONARD, Émile. **O protestantismo brasileiro.** São Paulo: ASTE, 2002.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia de la religión.** Barcelona: Herder, 2009.

MACEDO, Edir. **O Perfeito sacrifício.** Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2004.

_____. **Somos todos filho de Deus?.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Unipro editora, 2007.

_____. **O poder sobrenatural da fé.** Rio de Janeiro: Unipro editora, 2011.

_____. **A libertação da teologia.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Universal produções, s/d.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal.** Editora Gráfica Universal, 1998.

_____. **Fé e Dinheiro.** Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008, livro 3.

_____. **Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?.** 15ª ed. Rio de Janeiro:

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.** São Paulo: ANPOCS, 1996.

_____. MARIZ, Cecília. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. **Comunicações do ISER,** nº 45, ano 13, 1994, p. 24-34.

MAFFESELLI, Michel. **A Conquista do Presente**. Rio de Janeiro: ROCCO, 1984.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais. In: BIRMAN, Patrícia et al.(orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

MARTIN, David. **Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America**. Oxford: Blackwell, 1990.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala**. São Paulo: Contexto, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCALISTER, Roberto. **O Dilema**. São Paulo, 1979.

_____. **Mãe de Santo**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Carisma, 1983.

MCALISTER, Walter. **Neopentecostalismo**. Rio de Janeiro: Editora Anno Domini, 2012.

MEHL, Roger. **The sociology of protestantism**. Pennsylvania: The Westminster Press, 1970.

MELLO, Adilson da Silva. **Relações religiosas e transformações, tradição e transição em um município do Estado de São Paulo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

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

_____. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; et all (Orgs). **Sociologia da Religião no Brasil**. São Paulo: PUC/SP; UMESP, 1998.

_____. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**. São Paulo: Editora Metodista, 2000.

MIGUEL, Gloria Elena. "De la interpelación rockera a la evangélica: diálogos y fricciones en la producción musical contemporánea. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, 4.2, p. 32-

48, 2014.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J (orgs). **A cultura do povo**. São Paulo: CORTEZ EDITORA, 1988.

MONTEIRO, Yara. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma igreja brasileira. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 39, 122-163, jul./dez. 2010.

MOREIRA, Thiago. O que há de (re)novo no protestantismo brasileiro? Um estudo de caso. **Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR**, 2015, p. 819-832.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas. itinerários para uma teologia queer no Brasil**. Tese (Doutorado em Teologia) – EST, São Leopoldo, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada?: Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião & Sociedade**, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NIEBUHR, Richard. **A origem social das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE, 1992.

_____. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: EDUSC, 2002.

NOVAES, Regina Reyes. As metamorfoses da besta-fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais. In: BIRMAN, Patrícia *et al.*(orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva; MAIO, Marcos Chor. Estudos de Comunidade e ciências sociais no Brasil. **Soc. estado**, Brasília , v. 26, n. 3, p. 521-550, Dec. 2011 .

ORTIZ, Renato. **A Consciência fragmentada**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OSBORN, T. L. **Curai enfermos e expulsai demônios**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2000.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACE, Enzo. Narrar a Deus: a religião como meio de comunicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 70, p. 10, 2009.

_____. Religião e Globalização. In: Globalização e Religião. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

PADEN, William. **Interpretando o sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PARKER, Cristian. Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 2000.

PEALE, Norman Vincent. **The Power of Positive Thinking**. 2006. Disponível em <http://members.millionairemind-set.com/wp-content/uploads/2014/09/PowerOfPositiveThinking.pdf>.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil**. São Paulo: LTC/EDUSP, 1978.

_____. Identidade Nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa do Brasil. In: **Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004.

POMMERENING, Claiton Ivan. Paul Tillich e a compreensão do fenômeno religioso pentecostal. **Correlatio**, v. 12, n. 24, p. 171-185, 2014.

QUEBEDEAUX, Richard. **The new charismatic: the origins, development, and significance of neo-pentecostalism**. New York: Doubleday & Company, 1976.

READ, William. **Fermento religioso nas massas do Brasil**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1967.

ROCHA, Emerson; TORRES, Roberto. O crente e o delinquente. In: SOUZA, Jessé de (Org.). **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Minas Gerais: Editora UFMG, 2009, pp. 205-240.

RODRIGUES, Elisa. **“A mão de deus está aqui!”: Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, São Paulo, 2014.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Pentecostalismo no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Rezador, curandeiro, vidente e adivinho. In: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1989.

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos brasileiros. **Horizontes**, vol. 1 n° 2, 1997a.

_____. Cultura brasileira e religião - passado e atualidade. **Cadernos CERU**, São Paulo - USP, Série 2, vol. 19, n° 2, (dezembro de 2008), p. 71-92, 2008.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, A (org). **Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Pentecostalismo e cultura brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 18 v.2, 1997b, pp. 123-127.

_____. Religião, religiões...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P (org). **Fiéis & Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ. p.9-57. 2001.

SANTIAGO FILHO, Elio. R. P. **Em nome do povo de Deus: o significado de ser evangélico no tempo da política**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – UFJF, Juiz de Fora, 2012.

SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto. Em nome do Povo de Deus: O significado de ser evangélico do tempo da política. **PLURA, Revista De Estudos De Religião**, v.3, n. 2 (2012).

SANTIAGO, Valdemiro. **Sê tu uma Bênção**. IMPD: São Paulo, 2009.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Structures of life world (I)**. Chicago: Northwestern University Press, 1973.

SEGUY, Jean. **Christianisme et modernité**. Paris: Editions du Cerf, 1980.

SHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et all (Orgs.). **Uma religião chamada Brasil**. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **De bem com a vida: o sagrado em um mundo em transformação – um estudo sobre a Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) , USP, São Paulo, 2001.

SMARTH, Ninian. **Worldviews**. Michigan: Pearson, 1999.

SOARES, R. R. **Bençãos que Enriquecem**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1985.

_____. **Espiritismo, a magia do engano**. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1984.

SOARES. Luiz Eduardo. **Os dois corpos do presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **Experiência de salvação: Pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Jessé de (Org.). **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. **Os batalhadores brasileiros**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SOUZA, Laura de Melo. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das das letras, 1986.

STOLL, David. *Is Latin America turning protestant?*. Berkeley: University of California Press, 1990.

STROHL, Henry. **O pensamento da Reforma**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996.

THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

TINAZ, Nuri. A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies. **Islam Araṭirmalari Dergisi**, Sayı 13, p. 63-108, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. Indiana: Liberty Fund, 2010.

TROELTSCH, Ernst. **The social teaching of Christian churches**. Kentucky: Jonh Knox Press, 1992, 2v.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLA, Victor Vincent. O que a saúde tem a ver com a religião?. In: VALLA, Victor Vincent (org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

VELHO, Otávio. **An Assessment of the Interreligious Situation in Brazil**. Disponível em <http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-03.html>.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. **Mana**, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997.

VILLAFANE, Eldin. **Introducción Al Pentecostalismo: Manda Fuego, Señor**. Nashville: Abingdon Press, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Économie et société**. Paris: Plon, 1971, 2v.

_____. Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme. In: **Les classiques des sciences sociales**, Université de Quebec, 2002. Disponível em http://classiques.ugac.ca/classiques/Weber/sectes_protestantes/Sectes_protestantes.pdf.

WILLEMS, Emílio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1980.

_____. Acculturative aspects of the feast of the Holy Gost in Brazil. **American Anthropologist**, v. 51, p. 400-408, 1949.

_____. **Antropologia Social**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962

_____. **Assimilação e populações marginais no Brasil**: Estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. **Followers of the new faith**: Culture, change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile. Vanderbilt: Vanderbilt University Press, 1967a.

_____.; MUSSOLINI, Gioconda. **Ilha de Búzios**: uma comunidade caiçara no Sul do Brasil. São Paulo: Hucitec, 2003,

_____. **Latin American Culture**: an anthropological synthesis. New York, Harper & Row, 1975.

_____. Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile. 2ª ed. In ROBERTSON, Roland (org). **Sociología de la Religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

_____. Protestantism and culture change in Brazil and Chile. In: D'ANTONIO, William; PIKE, Frederick (orgs.), **Religion, revolution and reform**. New York: Praeger Publishers, pp. 93-105, 1964.

_____. Protestantism as a Factor of Culture Change in Brazil. **Economic Development and Cultural Change**. vol. 3, No. 4 (Jul., 1955), pp. 321-333.

_____. Religious mass movements and social change in Brazil. In: BAKLANOFF, Eric (org.). **New perspectives of Brazil**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966.

_____. **Uma vila brasileira**: Tradição e transição. São Paulo: Difel, 1961.

_____. Validation of authority in Pentecostal sects of Chile and Brazil. **Journal for the Scientific Study of Religion**, nº 6, 1967b, pp. 253-258.

WILSON, Bryan. An analisys of sect development. **American Sociological Review**. v. 24. n. 1, 1959.

_____. Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative. **Archives des sciences sociales des religions**. N. 16, 1963. pp. 49-63.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomás Tadeu da (Org). **Identidade e Diferença**. Petrópolis; Vozes, 2000.

YONG, Amos; RICHIE, Toni. Missiology and the interreligious encounter. In: ANDERSON, Allan et all (Orgs). **Studying global pentecostalism**: theories, methods. Berkeley: University of California Press, 2010.