



A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais

Research scholars have left out the conversions in traditional communities

Edin Sued Abumanssur*

Resumo

Em um primeiro momento, faço uma breve avaliação qualitativa da produção acadêmica sobre o pentecostalismo no Brasil. Em seguida, reflito sobre o processo de conversão ao pentecostalismo nos quilombos do Vale do Ribeira, São Paulo. A conversão em comunidades tradicionais, como as de caiçaras e quilombolas, tem se mantido como uma lacuna nas pesquisas dos estudiosos. No mínimo, as circunstâncias e os contextos em que se dão essas conversões não têm sido levados em consideração. Aponto aqui as relações entre formas tradicionais e modernas de organização social como um dos fatores importantes para se entender a razão do forte apelo que o pentecostalismo exerce sobre as comunidades tradicionais. A capacidade que as igrejas pentecostais têm de fazer uma interface amigável no processo de transição para a modernidade e, ao mesmo tempo, de garantir a permanência de elementos tradicionais importantes para a manutenção de estruturas sociais necessárias à sobrevivência do grupo dá ao pentecostalismo a vantagem competitiva que lhe confere papel de destaque nas comunidades estudadas.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Conversão; Comunidades Tradicionais; Modernidade; Vale do Ribeira.

Abstract

This article makes a brief qualitative evaluation of the academic production on Pentecostalism in Brazil and also reflects on the process of conversion to Pentecostalism in the quilombos communities on the Vale do Ribeira in São Paulo. Research scholars have left out the conversions in traditional communities such as the caiçaras and the quilombolas. The circumstances and contexts in which these conversions take place have not been taken into consideration. This article also presents the relationship between traditional and modern forms of social organization as an important factor to understand the reason for the strong appeal of Pentecostalism on traditional communities. The ability that Pentecostal churches have to make a friendly interface in the transition process to modernity and, at the same time, to ensure the continuation of those traditional and relevant elements for the maintenance of social structures necessary for the survival of the group, gives to Pentecostalism the competitive advantage which guarantees to the Pentecostal Groups a prominent role in the communities studied.

Keywords: Pentecostalism; Conversion; Traditional Communities; Modernity; Vale do Ribeira.

Artigo recebido em 09 de agosto de 2011 e aprovado em 12 de setembro de 2011.

* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (2001), professor Associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, orientador de mestrado e doutorado na área de Sociologia da Religião. País de origem: Brasil. E-mail: edin@puccsp.br

Introdução

O pentecostalismo ainda provoca surpresa e espanto cem anos após sua chegada no Brasil. Por meio século ele permaneceu na obscuridade, crescendo silenciosamente e ganhando espaço. Quando se tornou um fenômeno visível, foi um susto geral. Primeiramente entre os cristãos católicos e protestantes, logo em seguida entre os estudiosos. Há quem ache que esse ramo cristão já esteja sobejamente estudado e resta pouca coisa a desbravar sobre o assunto. Nossa opinião é exatamente contrária a essa visão: o pentecostalismo continua a surpreender-nos com sua capacidade de recriar-se a cada dia, com sua natureza camaleônica, com sua ousada criatividade. Como fenômeno religioso, as igrejas pentecostais são fonte inesgotável de novidades. Como objeto de pesquisa, elas estarão sempre *más allá* de nossas pretensões teóricas.

A primeira parte deste artigo cuida de uma seleção bibliográfica que, segundo meu exclusivo arbítrio, julgo relevante para traçar o desenvolvimento das pesquisas acadêmicas sobre o tema. Funcionaram para mim como marcos referenciais em minhas pesquisas sobre o tema. Esses poucos textos poderiam, e mereceriam pela importância que têm, uma análise mais lenta e cuidadosa. Mas quis apenas levantar um roteiro de leitura que reputo por obrigatório para qualquer curioso que queira se aventurar nesse campo.

Na segunda parte do artigo cuido daquilo que indubitavelmente é, ainda, uma lacuna nas pesquisas e na produção teórica sobre o pentecostalismo no Brasil, a saber: o processo de conversão de comunidades tradicionais a essa fé.

O que segue é fruto de uma convivência com diferentes populações do Vale do Ribeira, litoral sul de São Paulo, onde, entre os anos de 2002 e 2008, fui vezes sem conta. Nos primeiros anos, eu estava atraído pela Festa do Bom Jesus, em Iguape, onde desenvolvi pesquisa sobre o turismo religioso e levantei dados sobre a vida e a história de romeiros e romarias.¹ Dalí, em função de meu envolvimento com a criação de uma rede de pesquisa sobre o Vale, passei a visitar o quilombo do Ribeirão Grande e a vila do Ariri. Além de muitas e longas conversas com membros dessas comunidades e suas lideranças, pude

¹ Essa foi uma pesquisa quantitativa baseada em amostra estatística sobre o impacto sócio-econômico da Festa do Bom Jesus sobre o município de Iguape e seus moradores. Contamos, na ocasião, com o financiamento da Fapesp para realizar esse projeto.

também obter e checar informações com os responsáveis por essas áreas junto ao que hoje é o Instituto Chico Mendes e junto ao Instituto Florestal na cidade de Registro. Acompanhei e orientei, durante esse tempo de pesquisa, seis projetos de iniciação científica nos quais eu e meus alunos levantamos as informações sobre as famílias quilombolas, construímos as suas árvores genealógicas e ouvimos as suas histórias. Assistimos a debates entre os gestores do Parque Estadual onde estão as terras do quilombo e os interesses da população estudada. Acompanhamos as disputas no seio do quilombo entre os defensores do sistema de agro-floresta e formas de culturas mais “úteis” para os interesses da comunidade como, por exemplo, a cana-de-açúcar. O melhor de tudo, nessas visitas ao quilombo, eram os longos passeios pelas trilhas e estradas em companhia dos mais velhos da comunidade que nos contavam histórias da região, das suas origens, do uso medicinal das plantas, dos bichos e das assombrações do lugar. Um dia, quando eu me livrar das obrigações acadêmicas, escreverei um texto etnográfico sobre esse tempo de campo.

A vila do Ariri também foi alvo de nossa atenção. Lá estivemos em três ocasiões nas quais pudemos ver o crescimento da presença pentecostal. Numa das ocasiões fomos em companhia do chefe do IBAMA de Iguape cujos familiares eram da vila. Conhecemos várias famílias que afixavam na porta de suas casas o “certificado”, em aço escovado, de Museu Vivo do Fandango, dado pela Secretaria de Cultura do Estado. Nessa ocasião tivemos nossa aula, ao vivo e em cores, sobre o fandango, a construção tradicional dos instrumentos, a participação dos grupos nos festivais locais de música, a história sobre a decadência e a recuperação do ritmo. Conversas noite adentro sob a luz da candeia e ao som da viola fandanguera, sobre o “jeito antigo” de viver em contraste com os tempos modernos. Na minha opinião, era ali o Jardim do Éden. O Ariri, hoje, é um lugar com várias pousadas, restaurantes e passeios turísticos programados. Sua proximidade com a vila do Marujá, na Ilha do Cardoso, tem atraído muitos turistas, para alegria dos moradores e tristeza dos saudosistas. Na esteira do “progresso” vêm também os problemas (drogas, bebidas e adolescentes grávidas) e, na esteira dos problemas, vêm os pentecostais com as soluções.

O Vale do Ribeira, com suas infinitas possibilidades, é objeto de pesquisa de absolutamente todas as universidades públicas e muitas universidades privadas do Estado

de São Paulo e do Paraná. Quando eu dirigia o Núcleo de Pesquisa sobre o Vale do Ribeira, na universidade, pude dar início, juntamente com outros colegas da USP e da UNESP a uma rede de informações que visava agregar todo o conhecimento existente nas academias sobre a fauna, a flora, a hidrografia, a geologia, as populações e os falares da região. Essa Rede de Pesquisa do Vale, finalmente, foi abrigada no Campus da UNESP, em Registro. Hoje não sei a quantas anda essa iniciativa, mas, sem a mínima sombra de dúvida a Rede foi um dos meus sonhos mais acalentados. Sinto saudades e me sinto orgulhoso por ter tentado isso.

1 Pentecostalismo: uma nota sobre a produção acadêmica

A literatura de cunho acadêmico sobre o pentecostalismo brasileiro já possui um considerável calado. É forçoso reconhecer que se tornou tarefa inglória qualquer tentativa de se fazer a análise plena e definitiva de toda a produção teórica sobre o assunto. A consequência é que, necessariamente, temos de ser seletivos em nossa fortuna crítica com o óbvio risco de deixarmos de lado textos que, sob outra ótica qualquer, seriam considerados indispensáveis. Mas escrever é correr riscos e, de início, apresento os textos que, em minha opinião, fizeram avançar a compreensão sobre o fenômeno pentecostal no Brasil.

Nos anos 60 (do século XX, esclareça-se) os pesquisadores cuidavam basicamente de entender o fenômeno pentecostal, cuja visibilidade social era recente, e a academia não havia ainda atinado com a sua importância. Eram poucos os que lhe dedicavam alguma atenção. Predominavam nessa época as tentativas de se entender o pentecostalismo: quem são, como chegaram aqui, é uma religião exótica ou está integrada à cultura brasileira? Nessa linha trabalharam William Read (READ, 1967) e Christian Lalive d'Épinay (D'ÉPINAY, 1970). O primeiro refletindo sobre o protestantismo no Brasil, mas dedicando um extenso capítulo às igrejas pentecostais então presentes em nossa realidade. O segundo estudando o pentecostalismo no Chile, mas estendendo suas conclusões para toda a América Latina. Ambos os pesquisadores escreveram os seus trabalhos sob os auspícios de organismos religiosos como o Conselho Mundial de Igrejas, no caso de D'Épinay, ou a Igreja Presbiteriana Unida dos EUA, no caso de Read.

Nesse período, a academia manifestava pouco interesse no estudo da religião e, em particular, da religião pentecostal. Duas notáveis exceções são os trabalhos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que formou uma geração de pesquisadores que vieram a estudar a temática do pentecostalismo, entre eles Beatriz Muniz de Souza (SOUZA, 1969). Em seu estudo, Souza se dedica a entender o pentecostalismo em face do processo de urbanização, atribuindo a essa religião o papel de integrar e socializar os imigrantes recém-chegados à vida na metrópole. Por muito tempo, esse permaneceu como o único estudo sobre pentecostalismo produzido no âmbito da academia e atendia a interesses estritamente acadêmicos. Seu enfoque do pentecostalismo como religião funcional de integração, repercutiu em boa parte dos estudos posteriores.

Nos anos setenta, não apenas o pentecostalismo sai do foco de interesse dos sociólogos e antropólogos, mas a religião mesma, como tema de pesquisa, se torna marginal. É, no entanto, de meados dessa década, um artigo que fez história entre os estudiosos da religião e do pentecostalismo em particular. Trata-se do texto, escrito a quatro mãos por Peter Fry e Gary Nigel Howe (FRY; HOWE, 1975). Ambos os autores procuraram responder à questão: o que leva pessoas de uma mesma extração social, a optarem umas pela umbanda e outras pelo pentecostalismo? Há implícita nessa preocupação a ideia aceita e corrente de que ambas as religiões são próprias e circunscritas às classes populares. É bem possível que, àquela época, isso fosse verdade. Mas, enfim, sendo essas classes solidárias na aflição e no sofrimento, procuram na religião uma alternativa ou saída para essa sina. Só que as respostas não são iguais: alguns as encontram na umbanda, outros nas igrejas pentecostais. A razão, segundo Fry e Howe, estaria no tipo diferenciado de “experiência social” que leva um a interpretar o mundo de forma burocrática, racional e ordenada (os pentecostais) e outro a interpretá-lo de forma aberta, passível de manipulação e cujas regras podem ser “ajeitadas” segundo os seus interesses e necessidades (umbanda). É uma análise fundamentalmente de cunho estruturalista, mas que, ainda hoje, chama a atenção de estudiosos.

Esse estudo de Fry e Howe foi algo extemporâneo e permanece como uma estrela solitária em um céu deserto de interesse pelo pentecostalismo. A revista **Religião e Sociedade** (n. 1, maio de 1977), produzida pelo Centro de Estudos de Religião, por

exemplo, não traz nenhum artigo sobre os pentecostais. Se considerarmos que essa foi, naquele período, a única revista brasileira de estudos acadêmicos sobre religião, podemos ter uma idéia de quão baixo era o interesse que o pentecostalismo despertava.

Apenas no final daquela década a religião volta a ser alvo de estudos, mas, devido à conjuntura política, são as Comunidades Eclesiais de Base e a Igreja Católica em face das ditaduras latino-americanas, que dominam e dão o tom do debate. Os pentecostais são estudados apenas sobre esse pano de fundo que serve para contrastar as diferenças de engajamento político com as massas populares católicas. Era corrente atribuir ao pentecostalismo a pecha de religião alienada e até mesmo reacionária.

É no início dos anos 80 que assistimos ao retorno da temática pentecostal ao debate acadêmico. Francisco Cartaxo Rolim foi, naquele momento, o mais profícuo e requisitado estudioso do assunto. O enfoque dado aos pentecostais por esse autor estava marcado pela perspectiva marxista, segundo a qual as lutas de classes eram a chave de compreensão de fenômenos sociais como a religião. Rolim afirma que, a despeito de serem igrejas populares, “a ideologia pentecostal não é imune à força das relações de classe. [...] Sobre ela pesa a influência de uma ideologia, leiga e profana, a ideologia do dominante, o que coloca o problema da dominação de classe no plano ideológico” (ROLIM, 1985, p. 10). O seu texto anterior (ROLIM, 1980) foi o marco de referência teórica para a produção que veio a seguir.

O problema com esse tipo de análise é que ele era feito de forma comparativa com as organizações populares do campo católico. A questão a que Rolim procurava responder era o porquê de os pentecostais, diferentemente dos católicos, se recusarem, à época, a assumir compromissos políticos de resistência à ditadura militar. Em outras palavras, por que, sendo ambas as organizações oriundas e enraizadas nas classes populares, as Comunidades de Base e os pentecostais assumiam atitudes tão diferentes em relação às lutas pela democracia. Não cabe aqui avaliar os enganos dessa abordagem, mas apenas constatar o tipo de preocupação que levava Rolim a estudar o pentecostalismo.

O final dos anos 80 e o início dos anos 90 assistiram a uma nova inflexão nos estudos sobre pentecostalismo. Desse período destacamos o trabalho do prof. Antônio Gouvêa de Mendonça. Pesquisador dedicado ao estudo do protestantismo, não deixou de olhar também para o pentecostalismo. Para ele, a efervescência do cenário religioso

brasileiro representava um desafio a exigir compreensão. Mendonça trabalhou para criar classificações do subcampo pentecostal no intuito de dar-lhe alguma inteligibilidade. Em um artigo publicado na revista **Estudos de Religião**, ele elabora uma primeira tentativa nessa direção (MENDONÇA, 1992). Nesse texto, é clara a inspiração buscada em um debate anterior entre Duglas Teixeira Monteiro e Rubem Alves (VALLE, 1984) sobre as novas igrejas pentecostais que surgiam em profusão confundindo qualquer um que tentasse deduzir uma lógica dessa realidade religiosa.

A última década do século XX marcou definitivamente a entrada do pentecostalismo na pauta de discussão da academia. O número de teses, dissertações e artigos em revistas especializadas se multiplicou, e as abordagens, sociológicas, antropológicas, econômicas, políticas, teológicas, psicológicas dão a dimensão da importância que o tema adquiriu para os estudiosos. A mídia, com sua má vontade e azedume de um lado, e a atuação política dos pentecostais, de outro, contribuíram para essa inusitada visibilidade.

Três textos marcaram esse momento: de Paul Freston (FREESTON, 1996), **Breve história do pentecostalismo no Brasil**; de Leonildo Silveira Campos (CAMPOS, 1997), **Teatro templo e mercado**; e de Ricardo Mariano (MARIANO, 1999), **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. O texto de Freston, um artigo elaborado a partir de sua tese de doutoramento, foi a mais bem-sucedida tentativa de pôr ordem no universo pentecostal. O paradigma das ondas de implantação do pentecostalismo perdura ainda nos dias de hoje, apesar das tentativas de superação dessa abordagem. Os dois textos seguintes, o de Campos e o de Mariano, tiveram o condão de dar uma cara a um novo tipo de pentecostalismo que ganhava visibilidade ofuscante. O termo neopentecostalismo ficou pespegado indelevelmente às novas igrejas pentecostais a ponto de tornar-se uma categoriaêmica.

A enxurrada de pesquisas sobre os pentecostais teve a capacidade de mostrar para o grande público e para a “mídia com pedigree” que o assunto é complexo e não dá para tratar desse ramo religioso no singular. São distintos os pentecostalismos e muitas as diferenças entre eles. O neopentecostalismo foi, de longe, o tipo mais estudado e, dentre tais igrejas, a Universal do Reino de Deus foi a que esteve mais presente nos debates

acadêmicos. Tanto Freston quanto Mariano, traçam o perfil dos “neo”. O texto de Campos desmonta a IURD de maneira competente, mas com uma indisfarçável acidez militante.

Do início do século XXI há um texto ao qual não foi dada, em minha opinião, a devida importância. Trata-se da tese de doutoramento de João Décio Passos, defendida no Programa de Ciências Sociais da PUC de São Paulo em 2001. Dessa tese, que permanece inédita a despeito de nossos protestos, Passos produziu um artigo (PASSOS, 2000) publicado em revista de circulação limitada.² O diferencial da abordagem de Passos está na construção de uma nova linhagem de descendência para o pentecostalismo. Em função de heranças e vínculos históricos, tornou-se lugar comum descrever a trajetória do movimento pentecostal por meio de sucessivas rupturas com o protestantismo. Mas Passos vai por outro caminho. Para ele, as igrejas pentecostais são herdeiras de uma história religiosa que lentamente consolidou aquilo que hoje chamamos de “catolicismo popular” e elas só podem ser compreendidas tendo como pano de fundo “a dialética entre passado e presente” que configura a religião popular nas metrópoles. Os pentecostais seriam a versão urbana do catolicismo popular que medrou no contexto rural de um Brasil que já não existe. São, segundo Passos, “vinhos velhos em odres novos”. A tese de Passos busca demonstrar o pentecostalismo como uma reconfiguração urbana de práticas e representações religiosas já presentes na tradição popular. Os velhos conteúdos subjazem nas novas formas de fé.

Mais recentemente, o texto de Ronaldo de Almeida (ALMEIDA, 2009) acrescenta dados interessantes ao estudo da expansão pentecostal e principalmente da Igreja Universal. Almeida demonstra, a partir de uma densa etnografia, que o crescimento da IURD vai muito além de uma bem-sucedida estratégia de *marketing*. Há, na forma e no conteúdo dessa igreja, uma identidade singular capaz de dialogar com atavismos presentes na cultura religiosa popular dos brasileiros:

muito mais que pela oposição ou pelo contraste, a Igreja Universal rege seu processo de expansão por uma antropofagia religiosa, na qual as mais diversas crenças podem ser negadas em seu conteúdo religioso original e, ao mesmo tempo, parcialmente assimiladas em suas formas de apresentação e funcionamento (ALMEIDA, 2009, p.123).

² A revista São Paulo em Perspectiva é editada pela Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (SEADE) do Governo do Estado de São Paulo. O número em questão é relativo ao último trimestre de 2000, mas só saiu publicado em 2001, após a defesa da tese de Passos. O texto apontado pode ser acessado em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v14n4/9759.pdf>.

Outra contribuição, inédita, trazida por Almeida, foi o georreferenciamento dos templos da IURD em comparação com os templos das Assembleias de Deus e com as paróquias católicas. Os mapas de localização dos templos dessas três igrejas na Região Metropolitana de São Paulo denotam diferentes estratégias de crescimento. A Igreja Católica se instala no interior dos bairros, atrai serviços urbanísticos e se torna ponto de referência na paisagem local. No entanto, ela demora a chegar às áreas de maior vulnerabilidade social (p. 47). As Assembleias de Deus se encontram nas vias principais dos bairros, mas também de forma significativa no interior dos mesmos e nas favelas. A IURD, por sua vez, encontra-se basicamente nas vias principais, próximas a terminais de ônibus ou lugares de grande fluxo de pessoas. “A implantação dos templos da Universal e, mais recentemente, a construção de suas grandes catedrais visam a dois objetivos: visibilidade e adesão em massa” (p.53). O diferencial na distribuição espacial dos templos dessas igrejas seria, pois, resultado de diferentes estratégias de presença e atuação dos pentecostais nas periferias de São Paulo. Essas estratégias, em grande medida, incidem sobre o problema da violência e a maneira de se conviver com ela. Os templos da Igreja Universal se concentram não tanto nas periferias mais distantes, mas em uma zona intermediária entre o centro e tais periferias. Isso reflete a sua forma de atuação e conquista de novos adeptos que privilegia as áreas de maior fluxo de pessoas e de melhor acesso, ao passo que os templos da Assembleia de Deus se concentram em regiões mais distantes, evidenciando a busca por um público residente e com alguma forma de compromisso com seu local de moradia. A IURD, ao concentrar-se em zonas de transição entre o centro e a periferia, demonstra privilegiar um público também transitório. Essa evidência não está apenas na escolha de locais para o estabelecimento de seus templos, mas também na própria forma de seus cultos, voltados para as grandes massas, com pouca ênfase no compromisso permanente de cada fiel. Diferentemente, as Assembleias de Deus se organizam a partir de redes sociais centradas nas relações de parentesco ou de vizinhança. Esse trabalho comparativo foi, até o momento, a mais recente e inovadora contribuição ao estudo do neopentecostalismo nas academias brasileiras.

Sobre o pentecostalismo clássico, especificamente as Assembleias de Deus, há o trabalho cuidadoso de Gedeon de Alencar (ALENCAR, 2010). Esse autor tem se dedicado

à pesquisa dessa denominação pentecostal e acrescentado importantes conhecimentos sobre ela. Alencar mostra como essa igreja se enraizou na cultura brasileira e deve a isso, em parte considerável, o seu crescimento.

Tanto o trabalho de Almeida quanto o de Alencar fazem-me lembrar da tese de André Droogers (DROOGERS, 1987) sobre a Religiosidade Mínima Brasileira. Segundo Droogers, existe no Brasil “uma religiosidade geral e mínima que se manifesta na sociedade como um todo”. Esse tema já foi explorado por outros autores como, por exemplo, José Bittencourt Filho (BITTENCOURT FILHO, 2003) e, na verdade, embora polêmica, é uma tese que subjaz em inúmeros trabalhos acadêmicos, principalmente entre aqueles que apostam no pentecostalismo como continuidade e não como ruptura da cultura religiosa popular.

Tanto o trabalho de Almeida quanto o de Alencar fazem-me lembrar a tese de André Droogers (DROOGERS, 1987) sobre a “religiosidade mínima brasileira”. Segundo Droogers, existe no Brasil “uma religiosidade geral e mínima que se manifesta na sociedade como um todo”. Esse tema já foi explorado por outros autores, como José Bittencourt Filho (BITTENCOURT FILHO, 2003), e, na verdade, embora polêmica, é uma tese que subjaz em inúmeros trabalhos acadêmicos, principalmente entre aqueles que apostam no pentecostalismo como continuidade, e não como ruptura da cultura religiosa popular.

Destacamos ainda o trabalho do Instituto de Estudos da Religião (Iser), que publicou em 1996 uma pesquisa intitulada **Novo Nascimento**, sobre o crescimento e o perfil do pentecostalismo na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. A pesquisa levantou um sem-número de novas igrejas pentecostais e, com elas, outro tanto de questões. Além do pentecostalismo mais tradicional, ela aponta para uma verdadeira explosão de pequenas igrejas que não mantêm nenhuma espécie de vínculo com qualquer outra da mesma natureza. Embora o tratamento estatístico do pentecostalismo tenha sido sempre presente entre os pesquisadores, essa forma de olhar para o fenômeno passa a ser mais frequente a partir de meados dos anos 90 e, cremos, o trabalho do Iser contribuiu muito para isso.

Os anos recentes vêm encontrar os estudiosos desse fenômeno em uma espécie de ressaca de macroanálises. As interpretações e leituras abrangentes, que procuravam dar conta do campo pentecostal com classificações e ordenamentos, cedem espaço para as pesquisas pontuais e de menor abrangência temática, geográfica ou institucional. Assim,

vemos crescer o número de trabalhos sobre o pentecostalismo que se voltam para temas específicos como a questão feminista, o alcoolismo, a atuação política, o uso da mídia ou se dedicam a estudar uma comunidade particular ou ainda a presença pentecostal em um bairro periférico. Há uma mudança de escala no olhar. Os paradigmas interpretativos, que ajudaram a disciplinar o olhar dos pesquisadores nas duas últimas décadas, já não exercem a mesma sedução de antes e percebemos um certo desconforto com a insuficiência analítica que eles carregam.

2 A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais

Em minhas andanças acadêmico-investigativas recentes, tive o prazer de conhecer a comunidade quilombola do Ribeirão Grande,³ no município de Barra do Turvo, sul do Estado de São Paulo. Gente boa e hospitaleira. São 105 famílias que, a duras penas, estão aprendendo a conciliar as diferenças que vão surgindo entre eles em função da chegada de um jeito urbano de pensar e ver o mundo.

No quilombo do Ribeirão Grande, o catolicismo popular foi, desde sempre, a única religião presente. Não faz muitos anos que o pentecostalismo chegou ali, trazido por pregadores externos à comunidade. As religiões de tradição africana nunca puseram os pés no lugar e ainda primam pela ausência para surpresa de muita gente da cidade grande. No caso do Ribeirão Grande, quem não é católico é pentecostal e, como acontece em todo lugar, o pentecostalismo cresce a olhos vistos.

É comum ouvirmos, por parte de alguns antropólogos e pessoas de boa vontade, mas ignorantes das dinâmicas socioculturais, que o pentecostalismo é uma forma de religião deletéria para as populações tradicionais.⁴ Em geral, a conversão ao pentecostalismo é vista como perniciososa para a manutenção e a expressão das formas tradicionais de cultura. Onde o pentecostalismo chega, segundo eles, não sobra nada das reiadadas, congadas, fandangos, festas do divino, festas dos santos padroeiros. Em parte, isso

³ Chamo aqui de Ribeirão Grande a comunidade que engloba as terras dos quilombos Terra Seca, Cedro e Ribeirão Grande propriamente dito.

⁴ O conceito de populações tradicionais surge na esteira da preocupação com a preservação do meio ambiente. São populações cujo modo de vida favorecem a conservação dos recursos naturais dos quais vivem e dependem.

é verdade, mas por detrás da crítica ao pentecostalismo, subjaz um modelo ideal de cultura popular associada a antigas tradições que se expressam nas festas, danças e bailados dessas populações. Tais formas tradicionais de sociabilidade são vistas como possibilidades de incrementar a renda dessas populações, pois são em si atrativos turísticos com significativo potencial de venda. À medida que os pentecostais ganham espaço, as formas tradicionais de troca e sociabilidade nas tais comunidades perdem terreno e tendem a desaparecer e, com elas, a desejada entrada dos recursos necessários para essas populações em permanente estado de carência.

Essa situação de confronto entre as formas tradicionais e as modernas de expressões religiosas se agrava quando acontece nas comunidades estabelecidas em áreas de preservação ambiental como é o caso de quilombolas⁵ e caiçaras⁶ do Vale do Ribeira. Nessas áreas, praticamente a única forma de ingresso de recursos se dá pela presença de turistas e, se não houver atrativos diferenciados, como a pesca esportiva, o que resta são as festas tradicionais ou a beleza natural do lugar. Daí é possível entender as razões de antropólogos e agentes turísticos torcerem o nariz para o grande número de convertidos ao pentecostalismo que, por força da nova fé, se recusam a participar das folias e bailados ou sustentar essas manifestações quase sempre de fundo religioso.

Obviamente, agravando a crítica, a conversão ao pentecostalismo não traz apenas o risco de perdas de possíveis ingressos financeiros nas comunidades. O próprio abandono das formas tradicionais de sociabilidade e interação dos moradores é visto pelos estudiosos como o maior dos prejuízos, pois junto com elas vai-se também uma parte da memória e da cultura popular brasileira.

Porém, é impossível que processos sociais, como a entrada do pentecostalismo nas comunidades tradicionais, gerem apenas perdas. A percepção de ganhos pode não ser imediata e, eventualmente, nem ser de alguma forma perceptível para um observador externo. Mas eles existem, senão não haveria possibilidade de qualquer explicação sociológica para o fenômeno da conversão ao pentecostalismo nessas comunidades. Para

⁵ Os quilombos contemporâneos são comunidades remanescentes de escravos negros, definidos a partir de laudo antropológico. Uma de suas características legais é a posse coletiva da terra e as formas sustentáveis de relação com o meio ambiente.

⁶ Caiçara é a cultura das populações litorâneas que se estendem do Espírito Santo a Santa Catarina. Essas populações têm formas próprias de trabalhar no mar e nas suas roças. Tais formas diferem, por exemplo, da maneira como jangadeiros e caipiras, que são outras populações tradicionais, interagem com o meio ambiente.

entender as razões que levam pessoas a optarem pelo pentecostalismo, é preciso que se responda quem, nessas comunidades, tem atendido ao apelo dessa religião e, não menos importante, em que contexto socioeconômico têm acontecido essas conversões.

Portanto, como em qualquer outra situação, as conversões ao pentecostalismo no quilombo do Ribeirão Grande implicam perdas, mas também ganhos. É no resultado final dessa equação que se situa a capacidade de convencimento da pregação pentecostal. Como a percepção dos ganhos, em chave sociológica, nem sempre é consciente, cabe ao pesquisador olhar para além da religião mesma para entender o que ela procura ocultar.

Mesmo chovendo no molhado, é bom lembrar, em socorro de nosso argumento, que a religião é uma das formas de se estruturar e de organizar a realidade. Diferentes religiões têm diferentes formas de dizerem o que são as coisas: a dor, o sofrimento, a alegria, a tristeza; a morte, o passado, o futuro, os amigos, os inimigos; o permitido e o interdito; o belo e o feio, o bem e o mal, o certo e o errado, a verdade e a mentira. A articulação dessas e outras ideias, o lugar que elas ocupam na sintaxe da realidade cotidiana e o seu peso relativo formam o diferencial de cada religião. A matéria-prima de cada religião pode ser a mesma, mas a maneira como cada coisa ou evento pesa na ordem geral das coisas ou como adquire transparência ou opacidade diante dos nossos olhos torna uma religião mais atraente que outra. A um só tempo, as religiões organizam a experiência cotidiana e são organizadas por ela.

As perdas culturais observadas pelos estudiosos das sociedades tradicionais do Vale do Ribeira são anteriores à entrada do pentecostalismo. A título de exemplo, tomemos a comunidade caiçara do Ariri.⁷ Desde os anos 70, por conta da entrada da pesca esportiva na área, muitos caiçaras começaram a ver maior vantagem econômica se trabalhassem como piloteiros em vez de arriscarem-se no mar em precárias canoas. Também as roças de subsistência ou aquelas trabalhadas em forma de mutirão cederam lugar às facilidades das transações comerciais que chegaram com a abertura da estrada que liga o Ariri a Cananeia.

⁷ O Ariri é um bairro do município de Cananeia, distante 70 km da cidade, já na fronteira com o Paraná e de difícil acesso em tempos de chuva. As transformações sociais observadas ali com a chegada de formas modernas de relações entre os indivíduos, mediadas por relações de mercado, são um fenômeno comum entre caiçaras e quilombolas do Vale do Ribeira.

Já o fandango,⁸ obviamente, foi sendo abandonado aos poucos, como algo que representava um passado que queriam esquecer. Chegou à beira da extinção. Mas o esforço da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, que investiu pesado na recuperação dessa expressão da cultura popular, conseguiu reverter a situação. Hoje podemos ver o fandango em muitos eventos culturais e em programas como o “Viola minha viola”, de Inezita Barroso, ou o “Sr. Brasil”, de Rolando Boldrin, na TV Cultura.

No entanto, o fandango não é mais a expressão de uma forma de sociabilidade caiçara que acontecia após os trabalhos de mutirão ou nas festas de santo. Hoje ele descolou-se das formas organizativas de produção material da vida e se sustenta em função do interesse do homem urbano em manter abertas algumas janelas para o passado. Ou seja, o fandango virou folclore e não tem mais nenhuma relação com um estilo de vida que marcou e definiu a cultura caiçara. O pentecostalismo, coitado, tem pouca ou nenhuma responsabilidade nesse processo.

O que acontece com o fandango entre os caiçaras, acontece também com as demais formas de sociabilidade das sociedades tradicionais: as festas de santo, a folia de reis, a catira, a dança de São Gonçalo, a congada. Isso tudo se tornou folclore, resquícios e reminiscências de um Brasil rural e arcaico. É bonito de assistir, mas não significam mais nada, sequer para as pessoas diretamente envolvidas na coisa.

Na esteira das transformações sociais dessas sociedades vêm as igrejas pentecostais. Essas sim, chegam com nova linguagem, novo discurso e nova visão de mundo. Coladas às formas mais modernas de representação da vida e centradas em uma teologia de salvação pessoal e responsabilidade individual pelo pecado elas ocupam o espaço que as religiões tradicionais não conseguem ocupar sem o esforço hercúleo de releitura e resignificação de si próprias. O pentecostalismo já chega pronto para fazer a mediação entre o mundo rural tradicional e o modo de vida urbano moderno.

A separação entre o que é rural e o que é urbano tem se tornado mais artificial e imprecisa a cada dia. Essa é uma discussão longa e inconclusa que não convém avançar neste artigo. Mas, de fato, com 84% da população vivendo em cidades, segundo o último

⁸ Fandango é um tipo de festa, de música, de dança e um jeito *sui generis* de se construir e tocar instrumentos como a viola e a rabeca. Coisa própria dos caiçaras do sul de São Paulo e da região de Guaraqueçaba, no Paraná.

censo do IBGE, dificilmente os outros 16% conseguiriam permanecer alheios ao estilo de vida e pensamento urbanos. Diz Georg Simmel (SIMMEL, 1973), e nos parece óbvio, que “uma cidade consiste em seus efeitos totais, que se estendem para além de seus limites imediatos. Apenas esse âmbito é a verdadeira extensão da cidade, em que sua existência se expressa”. Com os quilombolas do Ribeirão Grande não seria diferente: vivem em uma típica zona rural, próximos a áreas de preservação ambiental, mas vêm o mundo com olhos urbanos. Assistem às novelas pela televisão, ouvem programas variados pelo rádio, falam em telefones celulares e vários deles possuem perfil nas redes sociais da Internet a qual acessam de suas casas por enormes antenas parabólicas. Embora vivam “no mato”, a cidade está presente no quilombo. Os jovens ouvem rock e música sertaneja, falam gírias e discutem futebol da mesma maneira que seus colegas da cidade próxima. Em termos de vida econômica também houve mudanças nos últimos anos. Com o apoio de uma ONG alemã eles construíram uma pequena usina de açúcar mascavo e têm planos para o desenvolvimento comunitário baseado na possibilidade de comércio dos produtos artesanais mais do que nas roças de subsistência. O modo de vida urbano, e o conseqüente imaginário citadino, chegaram, portanto, às populações tradicionais. Nesse processo as igrejas pentecostais se tornaram atraentes para essas populações.

Curiosamente, as igrejas neopentecostais primam pela ausência nessas áreas. Do campo pentecostal vemos apenas as igrejas Assembléias de Deus (vários de seus ministérios) e a Congregação Cristã no Brasil com seu estilo peculiar de templos. As igrejas neopentecostais são adequadas a um *locus* de modernidade avançada e têm pouca identidade com os espaços e tempos que se situam entre o arcaico e o moderno. Elas surgiram em ambientes de metropolização consolidada e construíram uma linguagem pertinente a eles. São igrejas seletivas na eleição dos interlocutores: as religiões escolhidas para o embate simbólico das crenças são aquelas que também emergiram com o processo de urbanização e possuem teodicéias semelhantes nas quais as realidades espirituais e o mundo material são definidos a partir de dependências mútuas estruturantes. A percepção individualizada dos fiéis e a ausência de laços de parentesco ou afetivos entre eles, permitem uma relação de antagonismo e confronto com as religiões concorrentes.

Nas zonas de transição como os quilombos ou as vilas caiçaras, o embate entre o

arcaico e o moderno se dá de forma diferente e propõe desafios que exigem criatividade e ousadia nas suas soluções. Esse confronto desorganiza e reorganiza as formas tradicionais de interações sociais. Ao mesmo tempo em que aponta para a emergência das individualidades mantém-se apegado às formas comunitárias de formação de identidades. A vida cotidiana vai sendo construída nas fraturas das tradições, e o modo de vida urbano vai se impondo em um processo de “morde e assopra” com as heranças do passado. Passado e presente são os articuladores da nova realidade das comunidades tradicionais e ambos atuam na composição da vida social e suas configurações contemporâneas.

A vantagem que o pentecostalismo leva na conquista dos corações e mentes dos povos tradicionais é que ele não representa uma total ruptura com o passado católico popular. O discurso pentecostal, entre quilombolas e caiçaras, cria uma interface amigável entre o novo e o antigo e a nova realidade vai sendo cozida lentamente no molho das velhas tradições. Em linguagem mais lustrosa, Passos afirma que as igrejas pentecostais

originam-se e processam-se nessa moldura histórica contraditória em que se configura a metrópole como a religião da continuidade e da transformação do popular; continuidade de suas condições sócio-econômicas, de seus significados e suas estratégias simbólicas; transformação de linguagens, de símbolos e de organizações grupais no enfrentamento do novo que se vai impondo (PASSOS, 2001).

No caso das comunidades estudadas, não é possível pensar em novidades, religiosas ou não, que venham como formas radicais de rupturas com o passado. Em sociedades arcaicas, que mantêm e dependem de laços de parentesco e que promovem a circulação endógena de mercadorias e mulheres, as conversões ao pentecostalismo não podem representar um corte radical com o passado, sob o risco da sobrevivência pessoal e coletiva. O pentecostalismo se torna palatável à medida que possibilita a manutenção desses laços, ainda que não sem alguma tensão.

A liderança do quilombo de Ribeirão Grande era exercida até meados da primeira década desde século, por um senhor de reconhecida legitimidade no grupo. Mas, a sobrinha desse senhor, uma mulher de vinte e poucos anos, ocupou desde então o posto de líder do quilombo e vem desempenhando a função de forma bastante competente. Sua posição não sofre questionamentos e a maneira democrática como as coisas são discutidas e decididas garante a ela o respeito e a aceitação de todo o grupo.

O tio dessa mulher converteu-se ao pentecostalismo e muitos outros quilombolas seguiram o seu exemplo. A adesão à nova fé não tem trazido problemas ou dificuldades para a organização da comunidade e suas formas de tomada de decisões. O antigo líder tem funcionado inclusive como uma espécie de fiador do trabalho de sua sobrinha.

A entrada de uma nova crença em uma comunidade tradicional, por si só já é uma questão digna de observação e análise. Quando o grupo social admite outras expressões de fé em seu meio, a religião, como estrutura de conhecimento e legitimadora das formas de sociabilidade nas sociedades arcaicas, é suprimida dessa lógica funcional. Ela se inscreve no campo da experiência e das escolhas pessoais. Quando isso acontece, a sociedade já fez um deslocamento para formas mais modernas e urbanas de ordenamento das relações sociais nas quais o grupo deixa de exercer controle primário sobre seus membros dando maior liberdade e autonomia aos indivíduos.

No entanto, as razões econômicas, ainda centradas e dependentes de estruturas de parentesco ou, como é o caso dos quilombos, onde a posse da terra é coletiva e não individual, as chances de ruptura com as tradições são poucas. No caso do quilombo de Ribeirão Grande, as divisões por razões religiosas não se sobrepõem à unidade identitária do grupo. Antes de serem pentecostais, esses crentes são quilombolas.

Temos notícia de outro quilombo no Vale do Ribeira – chamado Nhunguara – de maioria pentecostal. Há, nesse quilombo, uma igreja católica e quatro igrejas pentecostais. Percebe-se, nesta comunidade, que as relações de produção avançaram em direção a uma maior independência em relação ao trabalho com a terra sendo que apenas 32% se declararam agricultores. São, segundo Santos e Tatto, os benefícios dos programas de governo

as fontes de renda mais presentes no orçamento familiar, apontados por até 47 das 69 famílias entrevistadas, como no caso da renda cidadã. A venda da banana é a principal fonte de renda para muitas famílias. O trabalho de diarista, assim como a venda de artesanatos, estão também presentes no orçamento familiar, embora de forma complementar. (SANTOS; TATTO, 2008, p. 85)

Portanto, a composição da renda familiar está mais próxima dos modos modernos de se constituir e já se descolou da dependência absoluta e exclusiva das formas tradicionais de subsistência. Nesse contexto, o pentecostalismo encontra terreno mais

favorável à sua expansão e pode-se apontar a conversão à fé pentecostal como uma das razões pelas quais não se fazem mais, no quilombo de Nhunguara, as festas que tradicionalmente estavam ligadas ao catolicismo popular. Apenas as festas juninas e o feriado de 12 de outubro foram citados pelos entrevistados.

A capacidade de conciliar e garantir a convivência pacífica entre elementos mágicos e racionais faz do pentecostalismo uma expressão religiosa *sui generis*. Isso lhe dá vantagens competitivas em relação ao catolicismo popular ou às religiões de matrizes africanas e explica, em parte ao menos, a rápida expansão dessas igrejas entre quilombolas e caiçaras.

Finalizando

Por muito tempo o pentecostalismo foi visto como uma religião que se apresentava como absoluta novidade em relação ao catolicismo. Sua árvore genealógica levava em consideração apenas as origens históricas ligadas ao protestantismo de matriz americana. Embora seja uma herança real, cremos não ser essa a principal característica definidora dessa vertente religiosa. Pelo menos tal herança não tem tanto poder explicativo quando o problema é entender o forte apelo que as igrejas pentecostais exercem sobre os segmentos populares e periféricos por esse Brasil afora.

O catolicismo é mais presente e subjaz em camadas mais profundas da cultura e do imaginário popular do que supõe a vã sociologia. Nessa direção, a conversão ao pentecostalismo só é compreensível se outra genealogia dessa fé for levantada e essa genealogia deve levar em conta os elementos de permanência do catolicismo popular, mesmo em áreas onde o pentecostalismo deita e rola.

Neste caso, toda aquela rigidez pentecostal, cantada e decantada pela antiga literatura sobre o assunto, deve ser revista. Na verdade, o pentecostalismo se apresenta como uma religião maleável, plástica e em conformação com as formas populares e tradicionais de leitura da realidade. Ele se sobrepõe ao catolicismo à medida que formas mais afeitas à racionalidade moderna nas relações de produção vão se instaurando, quer nas zonas urbanas ou nos grotões desse Brasil.

Ninguém se torna pentecostal à toa. Na transição do tradicional para o moderno, o pentecostalismo serve de guia, conforto e porto seguro para as populações que vêm o mundo ao redor se derretendo.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Assembléias de Deus, origem, implantação e militância**, São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. São Paulo: Vozes, 1997.

D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro-ISER/CER, v. 14, n. 2, p.62-87, mar.1987.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1996. p.67-99.

FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**, São Paulo-HUCITEC, n.6, p.75-94, jul. 1975.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUEZ FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Sindicato de Mágicos: pentecostalismo e cura divina. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 8, p.44-60, out. 1992.

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 14, n. 4, p.120-128, 2000.

READ, William R. **Fermento religioso nas massas do Brasil**. Campinas: Livraria Cristã Unida, 1967.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Religião e classes populares**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SANTOS, Kátia M. Pacheco; TATTO, Nilto. **Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p.11-25.

SOUZA, Beatriz Muniz. **A experiência da salvação**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J. **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez, 1984.