



Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças

Pentecostalism and “Historical” Protestantism in Brazil: one century of conflicts, assimilation and changes.

Leonildo Silveira Campos*

Resumo

Este artigo propõe analisar as relações entre o pentecostalismo e o protestantismo “histórico” nos últimos 100 anos. Desde o ano 2010 comemora-se o centenário da chegada do pentecostalismo no Brasil por meio das pregações do ítalo-americano Luis Francescon e dos suecos Daniel Berg e Gunner Vingren. Até os anos 1950, a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus, resultantes do trabalho dos três, eram os dois maiores exemplos de igrejas pentecostais consolidadas no Brasil. Uma nova explosão pentecostal ocorrida nos anos 1950 voltou a desestabilizar as relações entre protestantes e pentecostais. As igrejas surgidas desde então faziam da cura divina, dos milagres e prodígios o centro de suas atividades. Mas, no decorrer do século passado houve um crescente acirramento da competição, conflitos, sincretismo e acomodação. Isso se tornou mais forte após os anos 1970, quando um pentecostalismo com maior capacidade competitiva passou a levar vantagem. Esses neopentecostais cresceram em números, porém, ao ampliar os seus respectivos universos simbólicos, incorporaram símbolos, crenças e se tornaram portadores de teologias e discursos, híbridos e sincréticos. Que futuro tais acertos e desacertos poderão trazer para o campo religioso do País?

Palavras chaves: Pentecostalismo brasileiro; Protestantismo Histórico; Acomodação Cultural; Conflito Religioso.

Abstract

This article proposes an analysis between Pentecostalism and “historical” Protestantism in the last century. Since 2010 there have been celebrations of the 100th anniversary of the establishment of Pentecostalism in Brazil, featuring renowned preachers such as the Italian-American Luis Francescon and Swedish Daniel Berg and Gunnar Vingren. Until the 1950s, the Christian Congregation in Brazil and Assembly of God, which resulted from the work of these three preachers, were the two major Pentecostal churches in Brazil. A new Pentecostal outbreak in the 1950s shook up the relations between Protestants and Pentecostal once again. Until then, Pentecostal churches centered their activities on divine healing and miracles. But in the last century, there was a process of intensification of the competition, conflicts, syncretism and complacency within the religious scenario, which accelerated after the 1970s, when a more competitive Pentecostalism started to advance. These neo-Pentecostals grew in numbers, and while expanding their symbolic universes, they incorporated symbols and beliefs, becoming the bearers of a hybrid and syncretic theology and rhetoric. What future can these successes and failures bring to Brazil’s religious field?

Keywords: Brazilian Pentecostalism; Historical Protestantism; Cultural Complacency; Religious Conflict.

Artigo submetido em 30 de setembro de 2011 e aprovado em 24 de outubro de 2011.

* Doutor em Ciências da Religião, mestre em Administração, graduado em Filosofia e Teologia, Docente no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. País de origem: Brasil. E-mail: leocamps@uol.com.br

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar as relações entre dois tipos ideais operantes no campo religioso brasileiro: o pentecostalismo, mais em seu formato “clássico”, e o protestantismo “histórico” brasileiro.¹ Pretende-se ressaltar nessa análise algumas das principais mutações ocorridas nos últimos 100 anos de uma história de aproximação, rupturas e continuidades. A motivação para reescrever e atualizar um texto², escrito há mais de 10 anos, veio das comemorações do centenário da chegada do pentecostalismo ao Brasil.

Foram introdutórios do pentecostalismo, hoje considerado “clássico”, o ítalo-americano Luis Francescon (1866-1964), em São Paulo e no Paraná; os suecos Daniel Berg (1884-1963) e Adolph Gunnar Vingren (1879-1933), em Belém, no Pará. Até os anos 1950, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembléia de Deus (AD),³ resultantes das atividades dos três pregadores, eram as duas maiores igrejas pentecostais consolidadas no Brasil.⁴ Até então, o protestantismo “histórico” era a maior manifestação religiosa cristã não-católica entre nós.

¹ Para facilitar o estudo das relações entre protestantismo (oriundo do movimento missionário do século XIX) e o pentecostalismo, assim como das metamorfoses ocorridas no interior do pentecostalismo, não iremos privilegiar as mutações que deram origem ao chamado “neopentecostalismo” acontecidas após os anos 1970. Focalizaremos com mais detalhes o pentecostalismo original (Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus).

² Uma versão original deste texto fez parte de um capítulo do livro GUTIERREZ, B. e CAMPOS, Leonildo S. editado em 1996. O texto extraído daquele capítulo foi retomado em 2011, reescrito e atualizado, à luz de discussões recentes sobre as relações entre protestantismo tradicional e pentecostalismo no Brasil.

³ Os dados do Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística serão publicados somente no final do primeiro trimestre de 2012. A pesquisa mais recente que temos, também do IBGE, é a Pesquisa de Orçamentos Familiares – POF (2009), que mensurou o campo religioso brasileiro da seguinte forma: Católicos, 68%; Evangélicos, 20,4%; Espíritas, 1,6%; Sem religião, 6,7%; Outras religiões, 3,1%. A POF atribuiu a CCB um total de 2,8 milhões de fiéis; enquanto à AD o total estimado foi de 11 milhões. Em relação a pesquisa anterior (POF de 2003) a CCB perdeu 11% de seus fiéis, e a AD ganhou 30%, enquanto isso, no sub campo neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus perdeu 24% dos que afirmavam serem fiéis a ela. A citada pesquisa aponta para um enorme crescimento no número dos “evangélicos sem vínculo denominacional”, que eram 0,7% e passaram para 2,9%, um aumento de 314%. O que representa um dado novo para a reflexão dos pesquisadores.

⁴ As Igrejas, Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, não foram as únicas a serem classificadas como “clássicas” no que se refere a antiguidade. Em 1932 um grupo dissidente da Assembléia de Deus fundou em Mossoró (RN) a Assembléia de Cristo (atualmente Igreja de Cristo no Brasil). No mesmo ano iniciava em Recife a Igreja Adventista da Promessa (pentecostal e adventista do sétimo dia). Nos anos 1940, surgiu entre os metodistas, na zona norte da cidade de São Paulo, um movimento pentecostalizante, liderado por alguns seminaristas da Faculdade de Teologia Metodista, de São Bernardo do Campo. A nova denominação pentecostal adotou o nome de Igreja do Avivamento Bíblico.

Uma segunda explosão pentecostal aconteceu nos anos 1950, voltando a desestabilizar as relações entre os evangélicos protestantes e pentecostais. As novas igrejas surgidas a partir daquela década faziam da cura divina, dos milagres e prodígios, o foco central de suas atividades. Desde então o subcampo evangélico brasileiro se tornou mais plural e competitivo, acirrando-se os processos de conflitos, acomodação e sincretismo. Essa situação se tornou mais visível após os anos 1970, quando um pentecostalismo com maior capacidade competitiva passou a levar vantagem na arena das denominações e igrejas cristãs. Esses neopentecostais cresceram em número, porém, ao ampliar os seus respectivos universos simbólicos, incorporaram símbolos, crenças e se tornaram portadores de teologias e discursos, híbridos e sincréticos. Uma quantidade enorme de trabalhos está sendo produzida a respeito desse pentecostalismo que Paul Freston (1993) considerou ser de “terceira onda”, e Ricardo Mariano (1999) e Leonildo Campos (1997) chamaram de “neopentecostalismo”.

Consideramos ser importante avaliar as mudanças que ocorreram no subcampo religioso protestante brasileiro assim como as mudanças endógenas e exógenas. Tentaremos identificar as forças que podem ser consideradas importantes para o aparecimento de novos tipos de pentecostalismos incluídos na lista de “neopentecostalismos”. Observemos, no entanto, antes de avançarmos na análise do tema aqui proposto, que o protestantismo “histórico” ou “missionário”, transplantado para o Brasil na segunda metade do século XIX, era portador de uma mensagem de “conversão”, o que implicava em uma relativa ruptura com a cultura latina e católica do País.⁵

Na sua parte inicial, este texto propõe uma análise das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Para isso faz-se referência ao aumento da diversidade e do pluralismo; aos efeitos dessas mudanças para o protestantismo histórico; a pulverização religiosa e o enfraquecimento das fronteiras tradicionais que inicialmente eram estabelecidas com maior rigidez entre católicos, protestantes e pentecostais.

⁵ Entendemos como “Protestantes históricas” aquelas denominações resultantes das atividades missionárias no Brasil, desde o início da segunda metade do século XIX, por missionários metodistas, presbiterianos, congregacionais, batistas. Deixamos de lado, por questões metodológicas e por considerarmos “protestantismo de imigração”, os luteranos e anglicanos. Por sua vez usamos o termo “pentecostalismo clássico” para fazer referência ao pentecostalismo implantado no Brasil no início do século XX, que fazia coro com as pregações pentecostais da missão de Azusa Street e Chicago, ao contrário do chamado neopentecostalismo que trouxe mudanças e está florescendo no Brasil nos últimos 30 anos.

A seguir propõe-se chamar a atenção às mutações internas ocorridas no interior do próprio pentecostalismo. Entre outras: o enfraquecimento de ênfases iniciais, como a glossolalia e a pobreza, ao lado da supervalorização de novas características, tal como a prosperidade e a riqueza. Houve também a apropriação de símbolos da religiosidade popular brasileira, católica, africana e indígena, provocando mutações teológicas significativas.

Na terceira e última parte a tentativa foi de colocar o protestantismo “histórico” e o pentecostalismo de frente com o futuro. Mas de que forma uma análise calcada nas ciências sociais pode falar em futuro? Optamos pelo desenho de alguns cenários típicos tais como: um protestantismo pentecostalizado; um pentecostalismo institucionalizado de acordo com os moldes protestantes; uma possível decadência do movimento pentecostal tão logo se exaure o oxigênio social que lhe tem dado vigor; ou, finalmente, uma decomposição do atual campo religioso, dentro de um espalhar para fora dos moldes religiosos de uma religiosidade “líquida” ou virtual. Seriam eles os “sem igreja” ou os “desigrejados”?

1 Mudanças no País e seus reflexos no campo religioso

A chegada de qualquer novo agente no interior de um campo provoca, querendo ou não, o deslocamento de pessoas, instituições e organizações que ali já estavam estabelecidas. Por isso, a estratégia usada pelos recém-chegados é de buscar alianças. Caso não consigam, eles tentam contestar e banalizar os atores e instituições religiosas que os antecederam. Para tais ações os novos pregadores tendem a vestir a roupagem dos "profetas", encarnando a retórica da novidade e da transformação, denunciando os estabelecidos como “hereges”, "sacerdotes" ou "feiticeiros", considerando-os representantes de uma religião “traída” ou “corrompida” em sua “pureza”, conforme teoria sociológica de Pierre Bourdieu (1982, p. 95).⁶

A chegada do protestantismo ao Brasil e à América Latina, na metade do século XIX, coincidiu com a expansão capitalista e mercantilista européia em direção à África, Ásia e América Latina. Esse despertar para um novo momento cultural e econômico

⁶ A teoria sociológica aqui adotada é a de Pierre Bourdieu (1982). Cf. os capítulos: “Gênese e estrutura do campo religioso” e “Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber”.

estimulou numa certa elite intelectual esperança de que o avanço do protestantismo traria necessariamente o progresso e a sonhada modernização. A Igreja Católica era vista por esses liberais e pelos protestantes como a grande responsável pelo atraso. Para eles, tão logo os povos tomassem consciência disso iriam rapidamente abandonar a religião de seus antepassados.⁷

Essa elite rapidamente se frustrou. Principalmente porque, o protestantismo foi se tornando uma ideologia negativista, escapista, mais preocupado em pregar o individualismo do que a transformação social desejada por muitos. Assim, o protestantismo deixava de encarnar as esperanças de transformações e se tornava em mais uma ideologia de manutenção do *status quo*, conforme análise de Rubem Alves (1982). Mesmo assim, seguindo as trilhas do café, pregadores metodistas, presbiterianos e batistas conseguiram conquistar entre os pobres, homens livres e sem terra, um significativo contingente de convertidos, de acordo com análise de Antonio Gouvêa Mendonça (2008).

Consideramos importante ligar o sucesso do protestantismo, no final do século XIX e depois a perda de seu ímpeto de crescimento assim como a explosão pentecostal posterior, aos arranjos políticos e às situações históricas. Por exemplo, entre a implantação do protestantismo e o golpe militar de 1889 que deu início à República Velha, o País experimentou um enorme leque de mudanças sociais, econômicas e culturais. Um novo abalo no terreno social iria ocorrer após a revolução de 1930. Getúlio Vargas, ao assumir por 15 anos a direção do governo, incentivou o surgimento de uma política social voltada para o proletariado urbano, que devido ao processo de urbano-industrialização, fazia inchar as cidades do centro-sul do Brasil.

Nesse período intensificou-se o esvaziamento da zona rural, a urbanização acelerada, a implantação de uma indústria de substituição de bens importados. Houve revoluções internas, a participação do país na Segunda Guerra e a repressão dos movimentos operários e políticos de inspiração socialista e comunista. Os próprios evangélicos, isto é, os não-católicos, foram objeto de investigação pelos encarregados da repressão, conforme estudos feitos por Eduardo Góes de Castro (2007) em “*Inventário Deops*” (n. 14) e por nós mesmos (CAMPOS, 2002, p.83ss).

⁷ Entre os partidários dessa esperança estavam os maçons, republicanos, positivistas e liberais. Cf. GUEIROS (1980), BASTIAN (1980) e GRAIG; ÁLVARES; BONINO (1985).

Toda essa mobilidade social, cultural, econômica e política, não foram compreendidas devidamente pelo protestantismo histórico, que passou a perder o dinamismo e a apresentar crescentes sinais de exaustão. Surgiu, ainda nos anos 1930, uma tentativa de reação por parte de uma elite constituída pela segunda geração de intelectuais protestantes brasileiros.⁸

Foi então que o protestantismo histórico procurou se articular ao redor da Confederação Evangélica do Brasil (fundada em 1934) reduzindo dessa maneira as separações denominacionais, criando-se estratégias e projetos comuns de fortalecimento mútuo. Mesmo assim pairava no ar um sentimento de cansaço, disseminando a idéia de que era preciso um "reavivamento" religioso. O confronto com o catolicismo, o inimigo comum que unia todos os evangélicos ao redor de uma só bandeira, começava a perder força. Havia quem ainda achasse que uma perseguição religiosa seria a "única salvação" para dotar o protestantismo histórico de dinamismo.

Terminada a Segunda Guerra, o País, por influência americana, entrou num processo de redemocratização. O mundo então começava a experimentar os efeitos da "guerra fria". No Brasil as organizações comunistas continuavam na clandestinidade e os trabalhadores eram enquadrados dentro da camisa de força governamental que eram os sindicatos controlados de cima para baixo. Havia um clima de euforia nacionalista, que se expressou em seu final na construção de siderúrgicas, na estatização da produção e distribuição do petróleo, e na circulação de idéias nacionalistas.

O período posterior à Grande Depressão e à Segunda Guerra Mundial foi uma época de modernização. Nesse período, o País começou a se tornar urbano e industrial. Acelerava-se o esvaziamento do campo, o crescimento desordenado das cidades, o processo de industrialização, e a chegada ao Sul de milhões de migrantes nordestino. Esdras Borges Costa (1978) em uma tese de doutorado defendido na Universidade da Califórnia, Berkeley, infelizmente ainda inédita em português, analisou as relações entre protestantismo, modernidade e pentecostalismo ao longo de 100 anos de história protestante no Brasil.

⁸ Eber Ferreira Silveira Lima (2005) mostra como o advento dessa nova geração na Igreja Presbiteriana Independente provocou uma intensa movimentação de idéias, gerando uma crise doutrinária que foi resolvida com a saída dos dissidentes mais conservadores e liberais, dando origem a Igreja Presbiteriana Conservadora e a Igreja Cristã de São Paulo. Nesta última se alinharam diversos intelectuais que atuavam na recém criada Universidade de São Paulo, enquanto mantinham suas funções pastorais no interior do protestantismo histórico.

Entre 1910 e 1911 chegaram ao Brasil os primeiros pregadores do pentecostalismo. Dois suecos, imigrantes nos EUA e Luis Francescon, um italiano também imigrante no EUA, todos vindos de Chicago, receberam revelações atribuídas a Deus para iniciar o movimento pentecostal no Brasil. Porém, quando chegaram os pentecostais, o protestantismo histórico experimentava os primeiros sinais de desaceleração no seu crescimento, fenômeno que seria mais facilmente percebido após 1930, década em que o país entrou em uma nova fase política, econômica e cultural.⁹

O crescimento das duas denominações pentecostais pioneiras, a princípio foi lenta. A Congregação Cristã no Brasil, por ter se iniciado entre a colônia italiana, somente às vésperas da Segunda Guerra foi se espraiando para fora dos limites culturais e linguísticos da colônia italiana em São Paulo e no Paraná. A Assembleia de Deus, aproveitando a volta de milhares de nordestinos dos seringais agora esvaziados da Amazônia, foi se expandindo pelo norte-nordeste brasileiro. Nos anos 1930 já começava a se instalar no centro-sul do País.

Passada a primeira metade do século XX a sociedade mudava com bastante rapidez. Foi nesse ambiente que o País recebeu uma nova forma de pregação pentecostal, representada, em especial, pelos pregadores americanos Harold E. Willians (1913-2002) e Raymond Boatright, um ex-ator de filmes de *farwest*, que seriam os novos atores pentecostais em ação no País.

No começo dos anos 50 eles iniciaram campanhas de avivamento espiritual e de cura divina em comunidades pertencentes ao protestantismo histórico.¹⁰ Era o começo de um movimento interdenominacional, cujo nome “Cruzada Nacional de Evangelização” mais tarde adotaria o nome de Igreja do Evangelho Quadrangular (ROSA, 1977). Templos presbiterianos independentes do Cambuci e Brás, (bairros populares de São Paulo), de Assis e Bauru (interior do Estado de São Paulo) e de Londrina (Paraná) abriram as suas

⁹ Em 1930, segundo BRAGA e GRUBB (1932), os pentecostais representavam 9,5% dos protestantes brasileiros. Em 1964, segundo William R. Read (1967) essa participação já era de 65,2%,

¹⁰ Entre outros os templos das comunidades presbiterianas independentes do Cambuci e Brás, conforme Julio Rosa (1977, p.15) sediaram os “primeiros milagres” em São Paulo.

portas para campanhas de cura que atraíam multidões e deixavam como herança conflitos que posteriormente iriam gerar cisões.¹¹

Algum tempo depois, os templos evangélicos tradicionais recusaram receber as campanhas de cura, avivamento e evangelização. Foi então que os pregadores da cura divina passaram a realizar as pregações em tendas de lona trazidas dos EUA. Daí o apelido de "tendeiros" e os seus locais de cultos "tendas divinas". O contato com o povo era feito também por intermédio de programas radiofônicos. Começava uma nova onda de pentecostalismo no Brasil, que Paul Freston viria chamar de "pentecostalismo de segunda onda".

Os grupos pentecostais que haviam se instalado anteriormente reagiram de forma diferenciada. A Congregação Cristã no Brasil se fechou dentro de si mesma. A Assembleia de Deus perdeu alguns obreiros, pastores e membros. Ao lado desses, convertidos vindos do catolicismo, de meios presbiterianos, metodistas e batistas iriam dar origem, em primeiro lugar à Cruzada Nacional de Evangelização (Igreja do Evangelho Quadrangular), depois, à Igreja Pentecostal "O Brasil para Cristo", e no início dos anos 1960, à Igreja Pentecostal "Deus é Amor".

Fica evidente, portanto, que as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro estavam relacionadas diretamente às mudanças que ocorreram na sociedade como um todo e às transformações de um dado campo religioso. A Tabela nº 1 aponta para uma

¹¹ O acontecido na IPI do Cambuci, em 1953, é um exemplo típico. Boatright e Willians rapidamente se tornaram conhecidos como "milagreiros". Multidões se dirigiam para aquele local, exigindo até intervenção policial para colocar ordem no trânsito de pessoas e veículos. Os acontecimentos milagrosos no Cambuci foram noticiados pelos jornais paulistanos. A *Folha da Tarde* (06/3/53) trazia como manchete: "Multidão de enfermos e pessoas piedosas acorrem ao templo em busca de milagres". A *Ultima Hora* (6/3/53): "Cegos enxergando e paráliticos andando. É a repetição dos milagres de Cristo". Até mesmo o sóbrio *O Estado de S. Paulo* (7/3/53, p.10) trazia uma fotografia da multidão que tomou conta da principal rua do bairro do Cambuci, em frente do templo presbiteriano independente, ao lado da chamada: "Milhares de enfermos anseiam por milagres no templo do Cambuci". Por sua vez, o *Diário de S. Paulo* (8/3/53), noticiava: "Paralíticos curados com simples passes, graças ao poder da fé". Para os presbiterianos independentes o resultado não foi nada bom. Pois, se instalou no interior daquela igreja um enorme conflito entre defensores e opositores da cura divina, levando aquela comunidade a uma implosão. Cerca de 90% de seus membros saíram e fundaram, ao lado do templo, a "Primeira Igreja Evangélica do Cambuci". Algum tempo depois o pastor Silas Dias fundou a "Igreja Evangélica Pentecostal do Espírito Santo"; o ex-presbítero Epaminondas Silveira Lima a "Igreja Evangélica Pentecostal da Bíblia"; um diácono a "Igreja Evangélica Independente". Até mesmo Manoel de Melo, um dos "tendeiros" a serviço da Cruzada Nacional de Evangelização, quando fundou alguns anos depois a sua Igreja, se apropriou do lema e logotipo da União da Mocidade Presbiteriana Independente, um mapa do Brasil, com os dizeres em verde e amarelo, "o Brasil para Cristo". [Agradeço ao historiador Eber Ferreira S. Lima as cópias de jornais sobre o evento "curas e milagres" no Cambuci, zelosamente arquivadas por seu falecido pai.]

relação diretamente proporcional entre a opção religiosa e a mobilidade populacional. Notemos que a percentagem de católicos, em diminuição crescente, se contrasta com o aumento da população urbana e a de evangélicos. Em 1930, segundo E. Braga e K. Grubb (1932), os pentecostais perfaziam o total de 9,5% dos evangélicos brasileiros. Em 2000, segundo o IBGE, esse número era de 68,6% ou seja, dos 26,1 milhões de evangélicos, 17,7 milhões eram pentecostais.

ANO	RURAL	URBANA	CATÓLICOS	EVANGÉLICOS
1940	68,7	31,3	95,2	2,6
1950	63,9	36,1	93,7	3,4
1960	54,9	45,1	93,1	4,3
1970	44,0	56,0	91,8	5,2
2000	18,8	81,2	73,9	15,6
2010	15,7	84,3	* 68,0	* 20,4

Tabela 1 – População rural e urbana no Brasil / católicos e evangélicos (em %)

Fonte: IBGE - Censos populacionais de 1940, 1950, 1970, 2000 e 2010.

Os números assinalados (*) são da Pesquisa Orçamento Domicílio de 2009, do IBGE.

a) Aumento da diversidade e do pluralismo religioso

As rupturas sociais, especialmente a dos anos 50, refletiram no campo religioso, gerando desgastes no catolicismo e no protestantismo histórico. As religiões afro-brasileiras (candomblé, xangô, macumba), o espiritismo kardecista e a umbanda, novos movimentos religiosos sincréticos, ao lado dos pentecostalismos, se desenvolveram com maior intensidade nas cidades que explodiam com a chegada dos migrantes rurais. Estes deixavam, junto com a sua terra, as maneiras tradicionais de organização da vida societária, procuravam se adaptar e entender a vida na cidade a partir do universo simbólico já organizado.¹²

Foi então que se instalou na sociedade brasileira o que Peter Berger (1985) chama de "*situação de mercado*", exigindo esforços variados daquelas religiões que estavam acomodadas a uma "*situação de monopólio*". A partir desse novo contexto, as instituições e

¹² As análises de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973) e de Beatriz Muniz de Souza (1969), ao lado das de Christian Lalive D' Epinay (1970) enfatizavam o fenômeno da urbano-industrialização na criação de um novo contexto social, onde o pentecostalismo começava a ter a função de prática religiosa de adaptação do campesinato à cidade grande.

atores religiosos tiveram que adotar estratégias de concorrência, para manter ou ganhar novos espaços, no agora disputado "mercado religioso".

b) Desagregação e pentecostalização do protestantismo histórico

Os anos 50 e 60 assistiram uma vigorosa penetração do pentecostalismo no interior do protestantismo histórico brasileiro que continua até os dias de hoje. A princípio essa invasão pentecostal foi facilitada pela existência de uma atitude acolhedora. As lideranças do protestantismo histórico pensavam que poderiam se valer de um "reavivamento religioso" sem quaisquer custos institucionais, para retomar o crescimento perdido.

Em todas as denominações pertencentes ao protestantismo histórico programavam-se campanhas de "oração e jejum" para que um "avivamento" acontecesse e os membros das igrejas voltassem a "evangelizar". Os pregadores convidados eram avivalistas de fama internacional.¹³ Mas, passado o primeiro impacto, as tensões ressurgiam, pois os adesistas ao "avivamento" questionavam abertamente a instituição eclesiástica e a sua rigidez, em nome de um evangelismo "espiritual" e "trans-denominacional".¹⁴

Novas denominações surgiram, saídas do protestantismo histórico, sem que houvesse a esperada diminuição interna de tensões nas denominações históricas, comprovando-se, dessa forma, a origem e o caráter estrutural, cultural e econômico dessas crises. É interessante observar que, tão logo encerrado o ciclo cisão-criação da nova denominação, como aconteceu na IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil), na IPI (Igreja Presbiteriana Independente do Brasil), entre os batistas (Convenção Batista Nacional) e

¹³ Nos anos 1940 e 1950 avivalistas internacionais percorreram as denominações protestantes mais tradicionais do Brasil como a Igreja Presbiteriana Independente, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Metodista. As atividades desses pregadores podem ser rastreadas em edições dos jornais protestantes da época: O Estandarte, O Puritano ou O Expositor Cristão. Há velinhos protestantes que ainda se lembram das pregações, "inspiradas" dizem eles, de J. Edwin Orr, George Ridout, William Dunlap, Donald Philips, Carl Han. Sobre isso o historiador Eber Ferreira Silveira Lima (1996) uma aprofundada análise.

¹⁴ Nesse período apareceram no Brasil movimentos para-eclesiásticos fundamentalistas, entre eles a Palavra da Vida (1955), especializado em acampamentos, estudos bíblicos e realização de campanhas de evangelização nas igrejas. À margem das igrejas surgiam também movimentos autônomos, a princípio "igrejas sem placas", sugerindo uma espécie de espiritualidade anárquica. Grupos saíram das igrejas históricas, acrescentando aos nomes originais um adjetivo diferenciador: Irmandade Metodista Ortodoxa, Igreja Metodista Wesleyana, Igreja Cristã Presbiteriana, Igreja Presbiteriana Independente Renovada, Igreja Congregacional Independente, Igreja Batista da Lagoinha. Outros movimentos adotaram nomes novos como: Igreja do Avivamento Bíblico, Igreja Evangélica Maranata, Igreja em Obra de Restauração, etc.

entre os metodistas (Igreja Metodista Wesleyana), as tensões ressurgiam no interior das antigas igrejas já afetadas antes pelas cisões, como se ali nada houvesse acontecido.

Concordamos com Rubem Alves (1982, p. 131) ao sugerir que [no nosso continente] “o protestantismo envelheceu muito antes de fecundá-lo com aquilo que de mais criador possuía. Envelheceu prematuramente. Ainda menino ficou senil”. Em outras palavras, o avivalismo no formato pentecostal estaria se tornando um sucedâneo do protestantismo clássico. Com a vantagem de estar assimilando com mais sucesso a cultura popular brasileira.

c) Pulverização religiosa e especialização dos agentes

O pentecostalismo da nova fase iniciada nos anos 1950, como resultado do aumento da concorrência religiosa, gerou novas estratégias de propagação na sociedade brasileira. No entanto, desde as primeiras décadas o protestantismo, especialmente por meio de seus jornais, em livros e revistas, ofereceu resistências à propagação pentecostal. No ano de 1919, o jornal presbiteriano independente, **O Estandarte**, publicou uma série de artigos intitulados “Invasões pentecostistas” escrita pelo pastor que mais estava exposto à presença pentecostal, reverendo Manoel Machado, do norte-nordeste.¹⁵

Já o pentecostalismo dos anos 1980 em diante começou a atingir uma nova camada da população urbana, as classes médias baixa, média-média e eventualmente algumas pessoas da classe média alta. Essas novas clientelas possibilitaram a adoção de estratégias empregadas pelos tele-evangelistas norte-americanos desde os anos 50, que temos chamado de “marketing do sagrado”. Através delas há uma segmentação da população, com a eleição de um grupo preferencial que deve ser atingido, construindo-se ali um nicho de consumidores dos produtos religiosos. O processo passa a se voltar, não mais para o produto e sim para as necessidades dos consumidores que devem receber “bens simbólicos” devidamente adaptados às suas necessidades.

Assim, esse novo momento da concorrência religiosa passou a exigir especialistas que os seminários teológicos não conseguiam formar. Foi então que os Institutos Bíblicos,

¹⁵ Para uma análise aprofundada desse tema cf. Eber Ferreira Silveira Lima (1996).

com um ensino menos acadêmico, mais prático e colado à realidade cotidiana dos fiéis, levaram uma enorme vantagem sobre as tradicionais faculdades protestantes de teologia. Para um novo momento religioso há necessidade de novos intermediários culturais.

d) Enfraquecimento e “desmontagem” das fronteiras tradicionais

O pentecostalismo no Brasil é tanto um movimento dinâmico como também uma mentalidade não tão rígida como aparenta ser. Como tal, ele é portador de uma visão de mundo e de um conjunto de práticas encontradas em movimentos católicos (Renovação Carismática), em grupos sincretistas (Igreja Católica Apostólica Brasileira, Igreja Católica Ortodoxa Brasileira, Igreja Católica das Santas Missões, etc.), e em grupos autônomos que imitam muitas das características do pentecostalismo.

A realidade é que o pentecostalismo encontrou nas vertentes do imaginário social brasileiro elementos de piedade e de utopia, que não foram percebidos pelo protestantismo histórico. O modelo protestante e inicial dos pentecostais, que privilegiava rupturas com a cultura popular brasileira, foi dando lugar a uma postura de continuidade que atingiria na expansão dos neopentecostais a sua mais alta expressão.

A disseminação da mentalidade pentecostal entre as várias denominações erodiu os limites negociados tradicionalmente. As fronteiras anteriormente cruzadas, por causa do pietismo, avivalismo e puritanismo dos missionários de várias denominações de procedência americana, não conseguiram estabelecer barreiras. Esses limites entraram em decomposição diante de um rolo compressor que na sua passagem a tudo nivela. Com isso foi surgindo uma "religiosidade protestante mínima",¹⁶ popular, com fronteiras fluidas, remarcadas ao sabor das necessidades sócio-psicológicas dos pobres, excluídos e "sobrantes" da vida moderna e pós-moderna.

Essa “nova” religiosidade introduziu uma lógica eliminadora das certezas absolutas, das fidelidades até a morte às instituições e sistemas religiosos. Essa “fidelidade”

¹⁶ “Religiosidade mínima brasileira” foi uma expressão explorada pelo pesquisador holandês André Droogers (1987, p. 65) que viveu no Brasil durante alguns anos, para designar uma “religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira”. Essa visão nos sugere pesquisa sobre as raízes culturais de novas igrejas pentecostais, entre outras, a Igreja Universal do Reino de Deus.

permanente passou a ser vista como resquícios descartáveis de outros tempos e lugares. O estudo desse tema tem despertado a atenção de sociólogos da religião que ao estudarem o dinamismo do fenômeno religioso valorizam, atualmente, o caráter nômade da religiosidade que extrapola os limites da instituição e do campo religioso.

Para evitar esse processo de “liquidificação” do religioso, uma das formas tidas como acertadas é introduzir a lealdade pessoal aos líderes carismáticos, os quais se tornam novos intermediários-rearticuladores das relações humanas ao redor do sagrado. Como resultado desse processo, fronteiras desde há muito demarcadas, identidades tradicionalmente consagradas, se tornaram rapidamente irrelevantes. Os antigos adversários se reconciliaram e os amigos de antes não são mais amigos. Um novo ecumenismo, aqui entendido como arranjo de forças, está acontecendo e nada tem em comum com o ecumenismo do Conselho Mundial de Igrejas.

2 Mutações internas no pentecostalismo brasileiro

Todo movimento religioso é um processo social dinâmico e, uma vez instaurado, não mais cessa de se transformar, abandonando em sua trajetória as antigas características e assimilando outras novas, tidas agora como necessárias para a sua expansão e sobrevivência. Ora, isso tem acontecido no Brasil com o pentecostalismo, e em menor grau, com o próprio protestantismo histórico. Por esse motivo, as relações entre ambos não obedecem a um código padronizado de convivência, pois, são interações marcadas pela ambiguidade.

Nesse processo é possível ver que ao longo de seus 100 anos de história no Brasil, o pentecostalismo acumulou importantes mudanças internas capazes de afetar o relacionamento dos vários tipos de pentecostalismos com as diversas denominações brasileiras. Analisemos algumas delas, tais como o enfraquecimento das primeiras ênfases adotadas quando chegam ao Brasil, ao lado da supervalorização de novas ênfases; a apropriação de símbolos de religiosidades populares; provocando-se mutações teológicas e eclesiológicas significativas.

a) Enfraquecimento de ênfases iniciais

A glossolalia, desde o início do pentecostalismo tem sido apresentada como um sinal exterior do "batismo com o Espírito Santo". O mesmo aconteceu com a crença na eminente volta de Cristo à Terra e da crença na interferência dos demônios na vida cotidiana. Várias das ênfases primeiras do pentecostalismo não se constituíam em novidade alguma. Elas foram herdadas dos movimentos de reavivamento religioso e de santidade, e estavam solidamente instaladas no protestantismo norte-americano. A expansão do pentecostalismo, a sua penetração em culturas diferentes daquela predominante nos EUA do início deste século, fez com que novas características fossem incorporadas, outras enfraquecidas, reinterpretadas ou ressignificadas dentro de novos moldes, e algumas delas parecem estar sendo cada vez menos usadas.¹⁷

O acolhimento da pregação pentecostal neste continente obedeceu aos interesses e necessidades dos latino-americanos. Muitos assistiam ao fim de uma sociedade rural, experimentava-se nas cidades o dilema do desemprego e da falta de perspectiva de vida, a necessidade de uma vida comunitária e de um sentido de irmandade, a ausência de um centro organizador e integrador da existência. As comunidades pentecostais surgiram, ao lado das de umbanda, na expressão de Peter Fry e Gary Howe (1975, p. 75), como redes de acolhimento a toda sorte de aflições experimentada pelas pessoas oriundas do mundo rural. O pentecostalismo, diante dessas carências, adaptou a sua agenda, valorizou esta ou aquela ênfase ou, simplesmente foi deixando silenciosamente para trás alguns outros destaques sem maior relevância naquele momento histórico.

Dessa forma, a crença na segunda vinda e no "fim do mundo" foi muito bem aceita por uma população em situação de anomia e desorganização social. O rompimento do mundo rural comprovava que "um" mundo realmente estava no fim. O "falar em línguas" também teve para aquelas pessoas uma importante função sociológica e psicológica, pois,

¹⁷ A crença na segunda vinda de Cristo está relacionada com uma vertente messiânica e milenarista muito operante na sociedade americana no Século XIX. Os grupos Adventistas do Sétimo Dia e Testemunhas de Jeová fizeram desse ponto um de seus pilares doutrinários. O pentecostalismo de Los Angeles se manifestou publicamente nos mesmos dias em que um grande terremoto quase destruiu São Francisco, na Califórnia (18/4/1906). Esse desastre estimulou a imaginação popular. Em Azusa Street surgiram "profecias" e "mensagens", por meio de glossolalia, anunciando a eminente volta de Jesus à Terra. A parousia, que já era um importante ponto da pregação pentecostal encontrou naqueles dias uma moldura histórica apropriada para a sua ancoragem.

ofereceu ao adorador a oportunidade de ser possuído por uma força maior, recebendo daí uma nova identidade. A glossolalia supera as divisões da linguagem humana, na medida em que capacita os adoradores a se unirem a um sagrado transcendental. Também a crença na comunhão direta com o sagrado, sem a mediação da religião institucional, possui antigas e fortes raízes na cultura brasileira e no catolicismo popular.

Por outro lado, neste final do primeiro século pentecostal a sociedade não é mais a mesma. Analistas propõem até mesmo uma nova categoria – a “pós-modernidade” – para poder entender a radicalidade de tais modificações. O pentecostalismo se acomodou às novas exigências com maior facilidade do que o protestantismo histórico, profundamente envolvido com a modernidade do capitalismo e da "era protestante".

O "neo-pentecostalismo", dos anos oitenta, se adaptou com mais sucesso, pois, colocou em primeiro lugar a saúde do corpo, a prosperidade e a solução dos problemas psíquicos, considerando-os um resultado imediato da busca do verdadeiro sagrado. Essa centralização no presente fez com que ficassem para trás as preocupações escatológicas e até mesmo experiências de transe como o batismo com o Espírito Santo atestado pela glossolalia.¹⁸

b) Supervalorização de novas ênfases

Se o argumento acima for válido, podemos então afirmar que o contexto de cada sociedade local fez com que o pentecostalismo caminhasse de acordo com programações culturais diversificadas (no sentido cibernético da palavra). Neste sentido, ganha importância a afirmação de Otto Maduro (1983, p. 72): “a organização social da produção condiciona e diz quais ações religiosas são possíveis, quais são possíveis mas não desejáveis, quais são toleradas e toleradas até certo ponto, quais são aceitáveis, mas em plano secundário, quais – se as há – são convenientes e quais são primordiais e/ou urgentes (independente da consciência e das intenções dos agentes religiosos).”

¹⁸ Segundo a pesquisa *Spirit and Power – a 10 contry survey of Pentecostals*, promovida por *The Pew Forum On Religion & Public Life* (October 2006), algumas características fundamentais da identidade do Pentecostalismo clássico estão sendo abandonadas. No Brasil (p. 5), segundo essa pesquisa, somente 38% dos pentecostais testemunham curas divinas; 35% revelações diretas de Deus; 34% testemunharam ou experimentaram exorcismo; 31% afirmam que nos cultos que participam há glossolalia; 50% deles nunca falaram em línguas, enquanto 29% admitem usar a glossolalia uma vez por semana (p.14).

O pentecostalismo dos anos 1950 começou a sua pregação de *milagres* no Brasil em um período em que o País vivia a mesma crise e recessão econômica dos países subdesenvolvidos e também dos países europeus do pós-guerra. Aumentava nas cidades o número de pobres e miseráveis, cuja única esperança eram os milagres. Na grande São Paulo, a pregação dos milagres atingiu mais os bolsões operários da Zona Leste (região habitada pelos migrantes nordestinos), Osasco e ABC (com muitos migrantes da zona rural do interior de São Paulo, Paraná e Minas Gerais).

À semelhança dos trabalhadores subalternos da economia informal e desempregados da Argélia, analisados por Pierre Bourdieu (1979, p. 102 e 135), deles se podia dizer que lhes resta apenas a "esperança mágica"; que se constitui "o futuro próprio daqueles que não têm futuro"; e passam a aguardar "o milagre capaz de arrancá-los de sua condição", pois, na "ausência de expectativas razoáveis só restam o devaneio e a utopia".

O pentecostalismo levou uma grande vantagem sobre o protestantismo histórico ao pregar uma mensagem que envolve corpo e alma, ao abordar as necessidades humanas do ponto de vista integral, sem que seja preciso esperar pela morte e céu para a concretização das esperanças. Por outro lado, a associação da "doença" e "mal-estar" com a figura do "diabo" ofereceu aos destinatários de sua mensagem uma teodicéia apropriada para tempos de sofrimentos e incertezas. Além disso, o "diabo" sempre foi encarado pelo imaginário social brasileiro como o causador de todas as coisas ruins que atacam os seres humanos, animais ou objetos. Daí a importância que se deu ao *exorcismo*, uma maneira de se delimitar campos e forças aparentemente misturadas, que impedem a saúde, sucesso e prosperidade.

Laura de Mello e Souza (1993 e 1994) faz referência às concepções de inferno e de demônio como uma das principais importações culturais que os brasileiros fizeram da cultura popular portuguesa. A luta contra essas forças demoníacas permitiu ao pentecostalismo reivindicar para si o termo *libertação*. Há uma "guerra santa" em andamento e os inimigos foram localizados nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo. O protestantismo histórico é ignorado pelo neopentecostalismo. Talvez porque o protestantismo não lhe oferece quaisquer perigos de concorrência, pois somente em certas

áreas do catolicismo e das religiões africanas surgem terapias e pregações concorrentes do clima “mágico” que emerge do neo-pentecostalismo.¹⁹

c) Apropriação de símbolos da religiosidade popular

Cada povo, ao fazer a sua história cria um conjunto de símbolos e mitos, ligados entre si por uma lógica que os cimenta numa visão de mundo. O imaginário, afirma Maria Isaura Pereira de Queiroz (1993) é este "conjunto de representações, de objetos, de acontecimentos que nunca foram vistos na realidade e que, muitas vezes, não apresentam nenhuma relação com ela". O protestantismo histórico propunha um rompimento com a cultura popular. Porém, novos movimentos religiosos têm encontrado maneiras de se apropriar desse imaginário. Isso tem acontecido nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no Movimento de Renovação Carismática, nos centros kardecistas, nas religiões africanas e nos cultos pentecostais.

Bons exemplos dessa assimilação e manipulação podem ser encontrados no ritual da IURD. Essa Igreja usa óleo, água, fogo, pão, terra, sal, objetos como chave, porta, pedaços de tecidos etc como elementos mágicos de cooptação do sagrado, com a finalidade de se atingir este ou aquele fim. É curioso que muitos desses símbolos fazem parte dos rituais afro-brasileiros, assim como a linguagem que os cercam. O comportamento, a prática, o ritual e a retórica de um "missionário", de um "padre exorcista" e de um "pai de santo" são muito semelhantes entre si. Todos bebem no mesmo poço – o imaginário – onde também se abastece a religiosidade popular latino-americana.

d) Mutações teológicas e eclesiológicas

O estudioso chileno da religiosidade popular, Cristian Parker (1993), afirma ser preciso estudar as religiões populares à luz de outra lógica, a que está presente no

¹⁹ Esse novo tipo de pentecostalismo é o que melhor se adapta aos valores de uma sociedade centrada no consumo de coisas materiais. Se enganam os que atribuem ao pentecostalismo apenas a virtude de ópio. Dada a sua função ideológica conservadora, afirmam Andre Droogers e Frans Kamsteeg (1991) ele é "algo mas que ópio".

imaginário popular. O neopentecostalismo acrescenta a essa lógica a mentalidade de mercado, o emprego do *marketing*, a formação de empresas-religiosas e de religiões-empresariais. Conseqüentemente, há nesse processo mudanças importantes na eclesiologia e teologia..

Eclesiologicamente esvaziou-se aquela ideia de que o pentecostalismo em sua versão tradicional criava pequenas comunidades, redes de apoio mútuo, empregadas com sucesso no combate à anomia. Hoje adotam a figura do auditório, de um "supermercado", dos mega-templos, onde produtos religiosos ou seus ingredientes são oferecidos para que cada um se sirva como quiser, uma espécie de *self-service* religioso. Esse pentecostalismo padronizou o ritual, centralizou o poder eclesiástico, fez dos pastores autoridades indiscutíveis, eliminou formas de governo de estilo representativo ou congregacional, colocando-se tudo nas mãos de uma liderança carismática (no sentido weberiano da palavra). Liturgicamente fez-se do serviço religioso uma fonte de alegria, decompressão psicológica, lugar da música e da dança, um tempo destinado a recarregar a consciência de otimismo, esperanças e utopias, deixando-se para fora do templo as misérias do mundo.

Teologicamente. Nessa mutação doutrinas importantes para o protestantismo histórico têm sido desconsideradas. O princípio da "*sola scriptura*" foi enfraquecido pela adoção da revelação individual, pelo uso da Bíblia como um objeto mágico-terapêutico. As doutrinas da "*sola gratia*" e "*sola fide*" são limitadas pela idéia do esforço e sacrifício pessoal e pelo uso do sentimento para a confirmação da salvação e revelação de Deus. O princípio do "sacerdócio universal" foi mantido, porém, a centralização na figura do líder carismático como intermediário nas relações entre o sagrado e profano, praticamente fez da participação individual algo meramente decorativo e perdido no meio da massificação do culto pentecostal.

A *oração* se tornou o espaço de uma difícil negociação entre o homem e Deus. A divindade é praticamente colocada contra a parede pelo adorador. A monetarização do sacrifício substituiu o sacrifício católico pela figura do dízimo – o mais alto sacrifício que pode alguém fazer numa economia monetarizada. A "teologia da prosperidade", mola mestra desse novo tipo de pentecostalismo, fez desaparecer as preocupações escatológicas com o fim do mundo, segunda vinda e destino da alma.

O *templo*, lugar sacralizado onde o ritual se desenvolve, é o "lugar da bênção", o "endereço da felicidade", o espaço em que se energizam fotografias de enfermos, roupas dos ausentes e sabonete para ser usado em banhos "purificadores" (contra os maus espíritos). Desse lugar irradia um "poder vibratório". Um pastor da IURD afirmou na TV, que em seu templo até as "poltronas estão energizadas", assim como a "pedra do Sinai" e o "manto sagrado" consagrado num dos túmulos de Cristo.²⁰

Há uma multiplicação dos sacramentos, pois a IURD também introduziu o pão com água, a rosa abençoada, o óleo ungido, o sal abençoado e tantas outras formas de se "tornar visível uma graça invisível". Tudo se torna sagrado nesse culto-espetáculo, em que o ator principal – o pastor – joga peças do seu vestuário sobre as pessoas, derrubando-as no chão. Os conteúdos tradicionais da demonologia, angeologia e antropologia são combinados no quadro teórico da "batalha espiritual". A vida humana é o espaço de uma luta diária e contínua entre Deus e o Diabo. Uma das teóricas brasileira, a pastora pentecostal Valnice Milhomens (s.d., p. 53) escreveu: "O fato de nosso corpo ter-se tornado o templo do Espírito Santo não quer dizer que jamais poderá ser ocupado por maus espíritos". David Higginbotham (2010, p.143), em um livro muito divulgado na IURD, advoga que os crentes também podem ser possessos por demônios e apresenta 12 sinais de possessão ou opressão.

As transformações também se deram na concepção *ética*. O neopentecostalismo abandonou as exigências comportamentais rigorosas dos seus congêneres da fase anterior e adotou um estilo mais leve, deixando a cada indivíduo o ônus de equilibrar seus desejos com um mínimo de disciplina. O resultado é uma religiosidade mais fruída, embora se mantenham os principais tabus, especialmente os ligados à sexualidade. Na liturgia, o corpo liberado ludicamente baila no culto. Adota-se na vida cotidiana um hedonismo prático, uma espécie de "autogestão" moral.

Todas essas mudanças no pentecostalismo apontam para um fortalecimento da suspeita de J. P. Bastian (1990) de que está ocorrendo na América Latina uma

²⁰ A teoria do magnetismo, da existência de uma energia no universo ligada ao poder de uma divindade criadora, do fluído vital, do poder das mãos para conduzir tais poderes do "curandeiro" para o "paciente" são antigas formas de se encarar a vida, a doença e a cura. O kardecismo no Brasil, trazido da França, codificou tais comportamentos e práticas. Um bom exemplo dessa codificação pode ser examinado em José Lhomme (19--).

"domesticação do protestantismo", por meio de uma "aculturação [...] aos valores e práticas da cultura católica popular". O resultado é uma prática religiosa que se expressa muito mais em termos de *continuidade* do que de *ruptura* com uma cultura popular carregada de traços pré-colombianos. O pentecostalismo mudou para melhor se acomodar numa cultura também em rápida transformação. O sucesso da fórmula encontrada pelos neopentecostais é uma prova da eficácia dessa acomodação. Não estaria acontecendo com o pentecostalismo o que a dialética chama de "salto de qualidade"? No lugar e sob o rótulo "pentecostalismo" não estaria surgindo uma nova religião? Se isso for verdadeiro, que tipo de relações o protestantismo histórico poderá manter com uma religião em constante processo de mutação?

3 Protestantismo “histórico” e pentecostalismo: olhando para o futuro

A convivência dos protestantes históricos com os pentecostais brasileiros não tem seguido um padrão uniforme. No início havia um desconhecimento desse novo fenômeno, mais tarde, um período de indiferença. Os presbiterianos, entre outros, olhavam para os pentecostais com um ar de desprezo. Para eles, protestantes de elite, os pentecostais eram os “fanáticos” praticantes de uma “religiosidade inferior”. Algum tempo depois, na medida em que o pentecostalismo multiplicava o número de seus adeptos, essa atitude foi passando do desinteresse para uma competição raivosa. Foi nesse período que a polêmica se instalou, multiplicando-se nos jornais evangélicos o número de artigos antipentecostais. A reação maior ocorreu nos anos 60, com o estabelecimento do pentecostalismo com ênfase na cura divina.

Não foi uma mera coincidência o aparecimento no Brasil, nessa mesma época, da reação *fundamentalista*. Afinal de contas, se havia um risco de dissolução da identidade protestante, era preciso localizar os responsáveis, fixar os inimigos a serem combatidos. Foi assim que o “protestantismo da reta doutrina”, no tipo criado por Rubem Alves (1979), escolheu como inimigos o “Evangelho Social”, “comunismo”, “modernismo teológico”, “ecumenismo”, “socialismo” e, depois, o “pentecostalismo”.

Essa reação, no entanto, pouco ajudou no fortalecimento e nas redefinições das fronteiras minadas, tanto interna como externamente pelo movimento pentecostal. Apesar de todos os esforços empreendidos, da forte ênfase burocrática, da preocupação com a institucionalização, da valorização da cultura letrada, nada impediu a debandada dos membros das denominações protestantes em direção ao pentecostalismo. Essa sede por novas experiências não se deteve, mesmo diante do sincretismo de certos tipos de pentecostalismo, que ao assimilar influências mágicas da religiosidade popular, assumiu características e práticas adversas ao espírito da Reforma do Século XVI.

O protestantismo tradicional brasileiro, desde 1950, tem sofrido contínuas derrotas para o movimento pentecostal. Por isso as suas reações foram se tornando amargas e desconfiadas, gerando políticas eclesiais e estratégias que misturam admiração com o medo do pentecostalismo. Esse panorama tornou impossível, no interior das denominações do protestantismo histórico, qualquer discussão séria sobre as riquezas e desafios do movimento pentecostal. Pois, onde e quando há pessoas aturdidas, com medo ou em pânico, o estado de espírito resultante impede qualquer atitude que vá além da simples rejeição ou da ingênua imitação do adversário. Várias denominações encobrem, sob o radical discurso de abominação do pentecostalismo, uma terrível inveja pelos progressos do concorrente. Em nosso ponto de vista, é justamente essa postura que tem tornado o protestantismo histórico um alvo fácil para a penetração teológica, litúrgica e pastoral de cunho pentecostalista.

A recusa em se analisar o tema e as principais ênfases pentecostalistas tem jogado mais lenha à fogueira na qual o protestantismo poderá ser carbonizado. A necessidade das massas por produtos religiosos, diferentes daqueles tradicionalmente oferecidos pelas igrejas históricas, a incapacidade destas em se renovar e ouvir o clamor dos pobres e excluídos resulta no esvaziamento de sua membresia e na perda de seus respectivos lugares numa sociedade que atingiu a cifra de 190,7 milhões de pessoas em 2010.

Muito se tem escrito sobre as causas do sucesso do pentecostalismo e do sentimento de derrota que tomou conta do protestantismo histórico. Uma dessas causas ficou evidente na descrição da IURD e de outros grupos, igrejas e denominações pentecostais. Pudemos perceber a capacidade deles de se identificarem com o imaginário popular, com a

religiosidade mágica, milagreira, festiva, criativa, impregnada de emoções e permeada por uma lógica que escapa à racionalidade letrada, vindas junto com uma cultura estrangeira e capitalista.

O progresso do presbiterianismo, por exemplo, se deu enquanto havia contingentes sociais que renegavam e buscavam mecanismos de fuga dessa cultura. As massas inseridas no mundo urbano nos últimos 40 anos trouxeram com elas emoções, esperanças e desejos moldados num mundo em que a magia, a religião popular e os santos milagrosos ainda eram coisas importantes. O pentecostalismo da cura divina, o misticismo sincretista da IURD, têm se mostrado muito mais eficientes na manutenção desse universo simbólico secularmente implantado entre as massas carentes do continente.

Por outro lado, a modernidade da qual o protestantismo histórico é a sua versão religiosa fazia do livro, da cultura letrada, o seu centro articulador. O pentecostalismo, tem se dado bem com a cultura oral desvinculada do sistema escolar. No Brasil, segundo a pesquisa PNAD 2009, do IBGE, a população acima de 15 anos que é analfabeta alcança no Brasil a cifra de 14,1 milhões de pessoas ou 9,7% da população do País. No entanto, essas pessoas apesar de não saberem ler ou escrever são facilmente atingidas pelos meios de comunicação de massa (rádio e televisão). Quentin J. Schultze (1994, p. 5-88) nos dá uma excelente contribuição ao relacionar *oralidade* com o *crescimento pentecostal* na América Latina.²¹

O presbiterianismo continua avesso às tendências da moderna comunicação humana, insistindo numa educação cristã e teológica, fortemente teóricas, destinadas a formar especialistas religiosos com perfil de doutores, conforme análise de Jean-Paul Willaime (2003, p. 119). Enquanto isso, o pentecostalismo treina comunicadores, ativistas de auditório e pastores-atores, que dirigem um culto tal como se estivessem à frente de uma câmera ou de um espetáculo encenado num palco.

Mesmo assim, focados na mídia, esses pastores reinventam a capacidade de ouvir as necessidades de seus seguidores. Os programas da IURD na televisão usam o telefone e até o computador como meio de interagir com seus telespectadores. A visão do serviço

²¹ Quentin J. Schultze (1994, p. 65-88) baseou-se nas teorias de W.J. Ong para ressaltar o conflito entre a cultura literária e a oral, mostrando o quanto o pentecostalismo se aproveitou do fato de que no continente latino-americano a civilização do livro não lançou raízes profundas e logo foi superada pela civilização pós-letrada.

religioso como um culto-espetáculo foi estimulada no Brasil por tele-evangelistas norte-americanos, durante anos 80. Porém, num certo sentido essa massificação também fez as pessoas se lembrarem do tratamento personalizado recebido dos xamãs e de suas respectivas culturas de origem.

Além da oralidade dos pré-letrados, parte das massas urbanas habitam “ilhas de significados”, organizadas sob a influência da cultura pós-moderna, que por sua vez abandonou a centralidade da letra, valorizando a palavra falada e as imagens eletrônicas. Os novos pentecostais refletem o deslocamento da cultura e das instituições tradicionais, causada pela chegada de uma “era pós-moderna”. A produção, circulação e distribuição de bens religiosos nesse pentecostalismo se inserem dentro de outra lógica, que fez o rádio, a televisão e os templos se tornarem eficientes pontos de venda, num vasto supermercado religioso, onde pastores e missionários desempenham o papel de técnicos de *marketing*, especialistas em estratégias de vendas, desconhecidas ou abominadas pelo protestantismo histórico. O mundo caminha para a globalização, eliminando todas as fronteiras, inclusive as religiosas, gerando o ecumenismo do espírito. De que forma o campo religioso brasileiro tem se comportado ao longo das últimas décadas? O decréscimo do protestantismo histórico e do catolicismo tem que tipo de relações com a explosão pentecostal?

Diante de um futuro não muito otimista resta aos protestantes históricos repensar a herança, as estratégias e o modo de ser Igreja numa sociedade pluralista, cheia de alternativas religiosas e seculares. Assim, de que maneira se dará a visibilidade das igrejas protestantes históricas no contexto descrito ao longo das páginas anteriores? Podemos falar em sobrevivência da “igreja invisível” enquanto a “igreja visível” sofre um espetacular processo de decomposição na sua forma e conteúdo? Uma temida pergunta articulada no início destas páginas permanece: Há futuro para o protestantismo histórico no Brasil e na América Latina diante do dinamismo, do crescimento e da força hibridizadora do pentecostalismo? Se há, que tipo de futuro será este? Como se dará a rearticulação de forças ligadas às igrejas rigidamente institucionalizadas em concorrência pelo monopólio do mercado religioso.

A partir dos dados e interpretações mencionados ao longo deste texto, arriscamos desenhar alguns possíveis cenários, dentro dos quais as relações entre protestantismo

histórico e pentecostalismo (clássico e neo) que possivelmente acontecerão nas próximas décadas:

Cenário 1 - *Protestantismo pentecostalizado*

Para sobreviver o protestantismo histórico irá assimilar os principais eixos teológicos e litúrgicos do pentecostalismo, selecionando de acordo com a sua tradição os traços que mais se aproximem de sua “performance” tradicional. Neste cenário, o pentecostalismo já teria experimentado um processo de institucionalização, abrandado algumas de suas ênfases mais agressivas e abandonado características próprias de todo movimento carismático, ainda pouco burocratizado e muito contestador. A possível fusão entre ambos os polos geraria uma religiosidade nova na história do protestantismo, causaria uma reformulação ampla do campo religioso e faria surgir um protestantismo revigorado, melhor sintonizado com a cultura popular e imaginário social latino-americano. As barreiras denominacionais seriam apenas resíduos de um passado distante, expressões de identidades não mais excludentes. Esse protestantismo seria qualitativamente diferente dos anteriores, pois um salto de qualidade teria aproximado cristãos separados por um século de polêmicas e incompreensões. A questão seria: o protestantismo histórico ainda tem força suficiente para impor a sua preeminência nesse processo de fusão?

Cenário 2 - *Pentecostalismo protestantizado*

Este cenário também pressupõe um amplo processo de fusão, contudo, com predominância do pentecostalismo sobre a vertente protestante. Neste caso, as igrejas e denominações do protestantismo histórico, desapareceriam do mapa religioso. Os seus lugares seriam ocupados pelas igrejas, seitas e confederações de comunidades pentecostais, agora plenamente institucionalizadas, constituindo-se em espaços eclesiais em que o papel das emoções foi reduzido, assim como a tendência mágico-utilitarista. O risco de cisões seria afastado, a criatividade atrelada aos canais hierárquicos, a espontaneidade limitada ao tolerável. A dependência integral da vontade dos chefes carismáticos seria

enfraquecida, através da adoção de regimes de governo mais representativos. Tal cenário traria de volta os questionamentos internos, reiniciando-se logo em seguida a dialética negação-afirmação-negação, que até hoje tem sido responsável pela contínua fragmentação do pentecostalismo.

Cenário 3 - Decadência do movimento pentecostal

Atualmente parece estar fora de cogitação o enfraquecimento do movimento pentecostal. Porém, se o pentecostalismo é resultante de tantas variáveis culturais e históricas, não poderíamos pensar que cessando tais causas também não reduziria o seu crescimento, chegando-se até a um possível desaparecimento, como aconteceu com tantos outros movimentos e heresias na história do cristianismo? Esta hipótese, a médio prazo, possui a sua razão de ser. Afinal de contas, os movimentos religiosos nascem na história. Ao encontrar condições propícias eles crescem; perdendo tais bases, entram em decadência e desaparecem, tornando-se, às vezes, um movimento de “minorias cognitivas”, situadas à margem da história.

Este cenário favorece a reaglutinação dos sobreviventes do protestantismo histórico e uma possível retomada de seu crescimento. Recentemente o presbiterianismo em Cuba, depois de 35 anos de hibernação, talvez em função das crises recentes do regime castrista, voltou a crescer, tornando-se um exemplo para este possível cenário. É claro que, de todos os cenários aqui construídos hipoteticamente, este é o que menos força exerce sobre a nossa imaginação. Pois, pode renascer, com o mesmo corpo, uma instituição que desde há muito tempo experimenta um lento processo de enfraquecimento, envelhecimento e morte?

Cenário 4 - Decomposição do atual campo religioso

O desenho deste cenário pressupõe o fim das formas pelas quais a religião tem se manifestado e se organizado há séculos. Com elas desapareceria a lógica que tornava plausível as relações entre clero e laicato, as maneiras pelas quais as instituições se mantinham e funcionavam. Sem os atores tradicionais, o palco seria ocupado por novas

forças religiosas. Algumas delas estão hoje marginais e distantes da realidade do mundo ocidental. Outras se encontram ainda em fase embrionária. Este é o cenário mais utópico de todos eles, porém, mesmo assim perfeitamente viável.

Considerações finais

Ao longo destes 100 anos de pentecostalismo no Brasil as mutações, as cisões e as ressignificações do que é ser pentecostal foram tantas que não podemos mais falar em pentecostalismo no singular. Há no cenário religioso brasileiro uma multiplicidade de pentecostalismos. A pluralidade é tanta que a tensão deixou há muito de ser entre protestantes históricos e pentecostais; e tornaram-se uma arena de conflitos também as relações entre os próprios pentecostais.

Daí nada mais distante entre si que os cultos da Congregação Cristã no Brasil e os da pequena denominação pentecostal, fundada no início dos anos 1950 pelo bispo Eurico de Matos Coutinho, a *Igreja Apostólica*, conhecida pela “Igreja da Santa Vó Rosa”. Uma simples visita ao site na Internet dessa Igreja aponta para o sincretismo entre a Virgem Maria, Iamanjá e uma nova entidade espiritual dessa Igreja: a Santa Vó Rosa, em nome de quem os pastores abençoam o seu povo “A graça de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. O amor de Deus onipotente Pai. A comunhão do Santo Espírito de Deus. E as consolações de Santa Vó Rosa sejam com todo o povo de Deus.” Há uma quaternidade onde havia a trindade.

Talvez neste início de século, o renascimento de seitas que eram consideradas desaparecidas (como o gnosticismo); a invasão do ocidente pelas religiões orientais (japonesas, indianas etc.); o surgimento de misticismos mais apropriados para os tempos de “pós-modernidade”; e significativas mudanças no universo pentecostal; sejam o prenúncio de que há no horizonte luzes de um novo amanhecer, que poderá não ser necessariamente cristão, católico, protestante ou pentecostal ou até uma fusão de todos esses movimentos.

Nesse sentido, as relações entre protestantes históricos e pentecostais tendem a se acomodarem em um novo patamar em que o pentecostalismo, nota de pé de página nas

estatísticas religiosas dos anos 1930 no Brasil, tornou-se o texto principal, expulsando para o rodapé da página os grupos protestantes históricos da primeira metade do século XX.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Assembléias de Deus: Origem, implantação e militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALVES, Rubem. O protestantismo na América Latina - sua função ideológica e possibilidades utópicas. In: ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

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

ARAÚJO, Isael. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BASTIAN, J. P. **Protestantes, liberais e francomassones, sociedade de ideias e modernidad en America Latina**. México: Siglo XXI-FCE, 1980.

BASTIAN, Jean-Pierre. **História del protestantismo en America Latina**. México: CUPSA, 1990.

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

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, K. **The Republic of Brazil: Survey of Religious Situation**. Londres: World Dominion Press, 1932.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo S. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos, In: GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina – um desafio as igrejas históricas**, São Paulo: Pendão Real e AIPRAL, 1996. p. 49-62

CAMPOS, Leonildo S. Del monopolio católico a la diversidad, el pluralismo y el cambio religioso en Brasil en el siglo XX. In: ODGER ORTIZ, Olga (coord.). **Pluralización religiosa de América Latina**. Tijuana-México: El Colegio de la Frontera Norte-Ciesas, 2011. p. 131-182.

CAMPOS, Leonildo S. Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente (1964-1969). **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, Ano XVI, n. 23, p. 83-140, dez. de 2002.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 1. ed. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Simpósio e Umesp, 1997.

CASTRO, Eduardo Góes de. **Os ‘quebra-santos’** – Anticlericalismo e repressão pelo Deops/SP. São Paulo: Humanitas, 2007.

CEGOS enxergando e paráliticos andando. É a repetição dos milagres de Cristo. **Última Hora**, Rio de Janeiro, 6 mar. 1953.

COSTA, Esdras Borges. **Protestantism, modernization and cultural change in Brazil**. 1978. Tese (Doutorado em Sociologia) - University of California, Berkeley.

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

DROOGERS, Andre; KAMSTEEG, Frans (Ed.). **Algo mas que ópio**: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano e caribeño. Costa Rica: DEI, 1991.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.

FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e a decadência do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. In: GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito**: Os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Pendão Real e AIPRAL, 1996. p.267-272.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: Da Constituinte ao Impeachment, Tese de Doutorado, Campinas, Unicamp, 1993.

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

GUEIROS, Davi Vieira. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**, Brasília: Editora da UnB de Brasília, 1980.

GUTIERREZ, Benjamin; CAMPOS, Leonildo Silveira. **Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina – um desafio as igrejas históricas**, São Paulo: Pendão Real e AIPRAL, 1996.

GRAIG, Roberto; ALVAREZ, Carmelo; BONINO, Jose Miguez. **Protestantismo y liberalismo em América Latina**. San Jose: DEI, 1985.

HIGGINBOTHAM, David. **Crentes possessos: 12 sinais de possessão ou opressão**. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2010.

HOLLENWEGER, Walter. **El pentecostalismo: História e doutrinas**. Buenos Aires: La Aurora, 1972.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), 2009.

LHOMME, José. **O livro do medium curador**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Eco, [19--].

LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Protestantes em confronto: Conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945)**. São Paulo: Pendão Real, 2005.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e o pentecostalismo. In: GUTIERREZ, Benjamin e CAMPOS, Leonildo S. **Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas**, São Paulo: Pendão Real e AIPRAL, 1996.

MACHADO, Manoel. Invasões pentecostistas. **O Estandarte**, 1919.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: Os pentecostais estão mudando**, São Paulo, Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antônio G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MILHARES de enfermos anseiam por milagres no templo do Cambuci. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 7 mar. 1953.

MILHOMENS, Valnice. **Batalha espiritual**. São Paulo: Ministério Palavra da Fé, s/d.

MULTIDÃO de enfermos e pessoas piedosas acorrem ao templo em busca de milagres. **Folha da Tarde**, São Paulo, 6 mar. 1953.

NOGUEIRA, Yara Monteiro. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja brasileira. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 24, n.39, p. 122-163, jul./dez. 2010.

PARALITICOS curados com simples passes, graças ao poder da fé. **Diário de S.Paulo**, São Paulo, 8 mar. 1953.

PARKER, Christian. **Outra lógica em America Latina**: religion popular y modernizacion capitalista. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1993.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (Org). **O imaginário em terra conquistada**. São Paulo: Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU), 1993.

READ, William R. **Fermento religioso nas massas do Brasil**. São Paulo: Metodista, 1967.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROSA, Júlio O. **O Evangelho Quadrangular no Brasil**: Fundação e expansão da Cruzada Nacional de Evangelização. Belo Horizonte: Betânia, 1977.

SCHULTZE, Quentin J. Orality and Power in Latin American Pentecostalism. In: MILLER, Daniel R. (Ed.). **Coming of Age**: Protestantism in Contemporary Latin America. Lanham: MD: University Press of America, 1994.

SOUZA, Beatriz Muniz. **Experiência de salvação**: Pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. **Spirit and Power**: A 10 Country Survey of Pentecostals, Washington, 2006. Disponível em:
<<http://pewforum.org/Christian/Evangelical-Protestant-Churches/Spirit-and-Power.aspx>>. Acesso em 30 set. 2011.

YUASA, Key. **Louis Francescon** – A Theological Biography (1866-1964). Université de Genève: Tese de Doutorado, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, Ano XVII, n. 25, p. 119-158, dez. 2003.