

**PENTECOSTALISMO À BRASILEIRA: RUPTURA E CONTINUIDADE**  
*BRAZILIAN PENTECOSTALISM*

Claudio Santana Pimentel\*  
Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP  
santanapimentel@uol.com.br

**Resumo:** este artigo parte do atual estado da arte sobre as relações entre o pentecostalismo e a matriz religiosa brasileira, especialmente o catolicismo popular, para propor algumas questões sobre a análise sociológica deste fenômeno.

**Palavras-Chave:** Pentecostalismo; Catolicismo Popular; Análise Sociológica.

**Abstract:** this article starts of the current state of the art on the relationship between Pentecostalism and the Brazilian religious matrix, especially the popular Catholicism, to propose some questions about the sociological analysis of this phenomenon.

**Key-words:** Pentecostalism; Popular Catholicism; Sociological Analysis.

---

\* Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior (CAPES), no período de 09/2008 a 06/2010. Orientação por Ênio José da Costa Brito.

*[...] É no evangelho de São Marcos, capítulo treze, versículo trinta e dois.*

*Isso é que é conhecer a Bíblia! O senhor é protestante?*

*Sou não, João, sou católico.*

*Pois na minha terra, quando a gente vê uma pessoa boa e que entende de Bíblia, vai ver é protestante.<sup>1</sup>*

## **Introdução**

A reflexão sociológica a respeito do pentecostalismo no Brasil tem atentado, nos últimos anos, para a condição aparentemente paradoxal desse fenômeno: embora norte-americano em sua origem, o pentecostalismo, sobretudo aquele de constituição recente, o neopentecostalismo, tem demonstrado grande capacidade de popularização, principalmente junto às classes subalternas urbanas; o neopentecostalismo, estabelecendo-se como uma interpretação local do pentecostalismo norte-americano, teve no diálogo com os elementos constituintes da religiosidade local a condição necessária de seu atual sucesso social, histórico e cultural.

Neste breve artigo, pretendemos discutir as condições de possibilidade de recepção, expansão e consolidação do pentecostalismo no campo religioso brasileiro a partir dos constituintes religiosos previamente existentes na sociedade brasileira<sup>2</sup>, com os quais o pentecostalismo teve necessariamente que dialogar, tendo como resultado o que se tem chamado pentecostalismo autônomo (Bittencourt, 2005), ou, mais frequentemente, neopentecostalismo. Privilegiaremos em nossa abordagem a relação do neopentecostalismo com os elementos da religiosidade popular católica que permaneceram e agora se encontram apropriados pela práxis pentecostal, passando a integrar sua lógica interna, tendo sido ressignificados a partir de um novo contexto social, conforme a interpretação realizada por Passos<sup>3</sup> (2005). Concluiremos o artigo levantando algumas questões para a sociologia do pentecostalismo no Brasil, questões estas que, de alguma maneira, demandam a compreensão da relação entre o pentecostalismo de constituição recente e os constituintes religiosos brasileiros.

## **A subalternidade como condição de possibilidade de recepção, expansão e consolidação do pentecostalismo**

Ainda em seus inícios norte-americanos, o pentecostalismo se apresenta fortemente identificado com grupos sociais subalternos. Sem pretender regredir à concepção que explicava as mudanças

<sup>1</sup> Suassuna (2005, p. 159-160). Diálogo entre João Grilo e Manuel, Nosso Senhor Jesus Cristo.

<sup>2</sup> O conceito de matriz religiosa brasileira, que aqui consideramos em referência ao pentecostalismo, é extensamente discutido por Bittencourt (2003).

<sup>3</sup> O texto de Passos que tomamos por referência para este artigo retoma, em certa medida, as idéias por ele desenvolvidas em sua tese de Doutorado (2001).

histórico-sociais a partir da atuação de indivíduos de alguma maneira extraordinários, é preciso considerar que a história do pentecostalismo tem seu mito fundador na atividade de William J. Seymour, negro pobre, filho de ex-escravos, pregando para pessoas de condição social semelhante à dele, em um país marcado pela discriminação. Rapidamente, o movimento pentecostal se torna refúgio e fonte de identidade para indivíduos e grupos socialmente desprestigiados (cf. Campos, 2005, p 104-107). Também de grupos subalternos, especificamente, imigrantes suecos e italianos que partiram para os Estados Unidos procurando deixar para trás a miséria existente em seus países de origem, vieram os fundadores das primeiras igrejas pentecostais brasileiras, a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil (cf. Freston, 1994).

Dessa maneira, desenvolvendo-se em meio aos grupos socialmente preteridos da sociedade norte-americana, negros e imigrantes pobres, e tendo por princípio a passionalidade que caracteriza a relação sem outras mediações que não a do Espírito Santo entre o religioso pentecostal e Deus, o pentecostalismo encontrou no Brasil um fértil campo de desenvolvimento, tendo diante de si uma grande massa de negligenciados, pessoas tidas como social, política e economicamente insignificantes; e, fundamentando a vivência religiosa dessa massa, o tratamento afetivo e direto, muitas vezes em termos mágicos, da divindade.

Fry e Howe (1975) associam a religião ao controle das incertezas, muito mais do que à coesão social<sup>4</sup>. Dessa maneira, torna-se possível trazer a experiência religiosa para o campo da subjetividade e das relações afetivas dos sujeitos, diante de um mundo que se lhes apresenta fundamentalmente como ameaça; ao discutirem a umbanda e o pentecostalismo, os autores viam nessas religiões dois modelos de resposta às aflições da população brasileira urbana, voltados para os grupos resultantes dos fluxos migratórios que precisavam se adequar à vida cidadina. Mais recentemente, Bittencourt (2005) assinala que a ênfase na cura, oferecida pelo pentecostalismo autônomo, embora não seja um produto exclusivo desse movimento religioso, faz com que este se torne “uma proposta religiosa com grande aceitação por parte das massas urbanas” (p. 40), as quais permanecem ignoradas pelo poder público em suas necessidades de assistência à saúde – e em tantas outras carências –; o autor deixa claro que essa aceitação se deve à adaptabilidade do pentecostalismo autônomo àquilo que este nomeia como *matriz religiosa brasileira*: historicamente constituída pelas contribuições européia, indígena e africana, essa matriz sintetiza símbolos e valores que permeiam a prática dos sujeitos religiosos (religiosidade matricial), elementos que se encontram continuamente ressignificados na vivência dos indivíduos, permitindo-lhes subsistir, atribuindo sentido ao mundo.

---

<sup>4</sup> Para nos atermos estritamente à reflexão sociológica, uma perspectiva semelhante é adotada por Fry e Howe encontra-se na discussão realizada por Berger (2004, p. 65-92) sobre a função social da religião de afastar a anomia (ou em termos filosófico-teológicos, o mal) da realidade.

Cabe agora ver de que maneira os constituintes religiosos preexistentes ao pentecostalismo na sociedade brasileira contribuíram para viabilizar a expansão e consolidação do pentecostalismo de formação recente no Brasil, sobretudo aqueles elementos de matriz católico-popular; e quais são as condições sociais que permitiram a tradução das categorias do catolicismo popular rural para o pentecostalismo urbano.

### **A matriz católico-popular do neopentecostalismo**

Em sua análise da matriz católico-popular do pentecostalismo, Passos (2005) questiona a leitura tradicional que pretende compreender a popularização desse movimento religioso somente considerando-o como uma ruptura em relação à ordem sociorreligiosa previamente encontrada no Brasil. Assim, a nova religião (pentecostalismo) seria correspondente à nova organização de mundo (urbanização, metrópole). Para o autor, esse modelo explicativo traria, implicitamente, a idéia de modernização (decorrente da passagem do rural ao urbano, ou do rústico ao moderno) em que as formas religiosas arcaicas seriam substituídas, naturalmente, por outras mais adequadas à modernidade, em um inevitável processo evolutivo, ensejando, portanto, uma espécie de “darwinismo sociológico”. Critica também outro tipo de explicação, igualmente fundamentada no pressuposto da ruptura, segundo a qual o sucesso do pentecostalismo se deveria à eficiência dos missionários pentecostais, ao oferecerem novos bens simbólicos, mais adequados às necessidades das massas (por envolverem a promessa de bem estar material e a resolução de problemas práticos), conseguindo assim a ampliação de seu espaço em meio ao campo sociorreligioso brasileiro (cf. p. 54-55).

Considera o autor que a análise do fenômeno religioso baseado no critério de ruptura restringe-se ao aspecto sincrônico, ao estabelecer um corte temporal linear (passado: catolicismo; presente: pentecostalismo), o que seria insuficiente para compreender os processos socioculturais, por encobrir seus paradoxos e contradições. Propõe um modelo analítico que contemple também a dimensão diacrônica, ao relacionar o pentecostalismo com os elementos religiosos preexistentes, aos quais chama “a priori culturais e religiosos” (p. 56-57).

Ao se encontrarem, afirma Passos, o pentecostalismo teria constituído uma afinidade eletiva com o catolicismo popular, este último culturalmente hegemônico no campo religioso brasileiro; afinidade fundamentada nos aspectos emotivos e carismáticos que lhes são comuns. Essa aproximação teria sido favorecida pela própria estrutura do protestantismo, que chegou ao Brasil previamente ao pentecostalismo e lhe serviu, em seus inícios, de abrigo. O protestantismo, devido a sua ênfase na autonomia das comunidades e conseqüente rivalidade entre as mesmas, teria desde cedo favorecido o afastamento em relação às matrizes norte-americanas das quais as comunidades pentecostais se originaram; as igrejas protestantes, tendo servido como incubadoras das primeiras comunidades pentecostais brasileiras, por meio desse

binômio, autonomia-rivalidade, propiciaram as condições de emancipação dos grupos pentecostais, cada vez mais explícita com o transcorrer do tempo (p. 58-61). A aproximação entre catolicismo popular e pentecostalismo teria sido favorecida pela própria constituição desse catolicismo, permanentemente nas mãos do laicato; gestando leituras e releituras das ofertas religiosas com as quais se encontrou historicamente, tomando como critério não a coerência dogmática, mas a eficácia simbólica e prática, nas sempre incertas negociações entre os indivíduos e a divindade; caracteriza-se, portanto, o catolicismo popular como um sistema simbólico e ritual aberto a tudo que ofereça uma melhor (mais eficiente) relação com o transcendente (p. 61-64). Elementos constituintes do catolicismo popular teriam sido preservados residualmente no pentecostalismo, que assim se apresenta como a possibilidade de continuidade de seus símbolos e práticas em uma nova configuração social, a metrópole: a relação afetiva (e não institucional) com a divindade, favorecida, pelo lado católico, por um clero muitas vezes distante, e mesmo ausente, e, pelo lado pentecostal, dada à noção de salvação mediante a fé, de herança protestante, prescindindo de mediação eclesial, a qual se soma o batismo no Espírito Santo; a ressignificação do elemento mediador: não mais o santo popular, estando este “desterrado” na grande cidade (como o próprio indivíduo religioso), mas a Bíblia e Jesus Cristo (p. 66-69); a oralidade como veículo privilegiado de divulgação da mensagem religiosa, e a comunicação, desde uma mesma linguagem, entre os evangelizadores e seus potenciais fiéis (p. 72-75); os contratos estabelecidos na negociação com o transcendente e a legitimação carismática de suas lideranças (p. 76). O autor aponta também a crescente aproximação entre aspectos litúrgicos e hierárquicos católicos por parte das igrejas neopentecostais, que, somada a não exigência de uma ruptura com a sua primeira pertença religiosa, favorecida devido à dinâmica da vida urbana, permite que católicos e neopentecostais confundam-se, ao transitar entre os mesmos espaços (p. 76-77). Se nos é permitido um pequeno exemplo, convidamos o leitor a, na periferia de São Paulo, atentar para os cantos que vêm de uma igreja qualquer, no domingo pela manhã; apenas guiando-se pelo som, acreditará estar próximo de uma igreja neopentecostal, quando, muitas vezes, poderá se surpreender em frente a uma comunidade católica.

### **Considerações finais**

A análise sociológica constituída sobre o pentecostalismo no Brasil, nas últimas duas décadas, tem se mostrado capaz de compreender o fenômeno pentecostal a partir dele mesmo, liberando-se dos pressupostos – políticos e mesmo religiosos, hegemônicos nas análises realizadas no

decorrer da segunda metade do século XX<sup>5</sup> – que o reduziam à dicotomia “alienação-autonomia”, que quase sempre implicava colocar o sujeito religioso pentecostal na categoria alienado

O estudo comparativo entre pentecostalismo e as demais religiões preexistentes no complexo campo religioso brasileiro, especialmente com o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras tem se mostrado um fecundo caminho para a discussão, não apenas das ressignificações simbólicas que permitiram ao pentecostalismo se adequar a este campo religioso, nem somente das estratégias proselitistas que se alimentam dessas ressignificações, mas também convidam a debater questões relativamente novas, como a violência religiosa (simbólica, e, por vezes, física) entre religiões concorrentes, como o neopentecostalismo e a umbanda, exigindo a superação do senso comum estabelecido que em geral procura considerar o Brasil como país de tolerância religiosa (cf. Silva, 2005); a aproximação, cada vez maior, de igrejas como a Universal do Reino de Deus do modelo burocrático do catolicismo oficial, apontada por Passos, leva a pensar: por que *holdings* de porte internacional, com negócios tão diversificados (sendo, portanto, a empresa-igreja apenas mais um de seus empreendimentos) ainda têm no paradigma institucional católico – o qual, se não mais pertence à vivência religiosa cotidiana das pessoas, é ainda reconhecido por grande parte delas, definam-se ou não como católicas – uma das condições para a sua legitimação? É como se a legitimidade cultural, buscada na apropriação da matriz católico popular não fosse suficiente, exigindo, também, o reconhecimento institucional, que passaria, necessariamente (?) pela apropriação da estrutura do catolicismo oficial. Uma das conseqüências desse fenômeno pode ser encontrada no distanciamento – refletindo nisso o universo católico – entre a comunidade (ou a clientela) leiga e os especialistas ou prestadores de serviços religiosos.

Um último questionamento que colocamos diz respeito à nomenclatura “neopentecostal”. Neopentecostalismo, pentecostalismo autônomo, pentecostalismo de constituição recente. A pluralidade de nomes parece indicar o atordoamento do pesquisador ante a complexidade do objeto. O pentecostalismo brasileiro, neste início de século, assemelha-se a uma serpente de mil cabeças. Como reunir, sob a mesma categoria, uma pequena comunidade de periferia que se mantém no nível das relações familiares e vicinais, uma igreja estabelecida em um bairro de classe média e voltada para públicos específicos como adolescentes ou homossexuais, reproduzindo em sua lógica a moderníssima segmentação das empresas de comunicação e marketing, ou as *holdings* que mencionamos, gestoras de negócios que têm entre seus empreendimentos templos que parecem seguir a dinâmica dos hipermercados e lojas de conveniência 24 horas? Talvez isso exija a revisão, o refinamento e mesmo o abandono de

---

<sup>5</sup> Alguns dos exemplos mais significativos desse primeiro modelo acadêmico (mas também por vezes religiosamente comprometido, devido à filiação eclesial de seus representantes) se encontram em Alves (1984), Rolim (1985) e Mendonça (2008).

certas categorias, na medida em que estas já não se mostrem suficientes. Curiosamente, embora tais associações, tão diferentes – em suas práticas e públicos – permaneçam, de alguma maneira, vinculadas por uma matriz cristã, em muitas delas as características distintivas do pentecostalismo parecem cada vez mais distantes, menos importantes ou até inexistentes. Se a glossolalia, a manifestação do Espírito Santo, as práticas de cura e exorcismo seriam inseparáveis do pentecostalismo, já não é chegado o momento de discutir a funcionalidade da categoria neopentecostalismo?<sup>6</sup>

### Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. A empresa da cura divina: um fenômeno religioso? (texto-comentário). In:

VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J. (org.). *A cultura do povo*. 3. Ed. São Paulo: Cortez; Instituto de Estudos Especiais, 1984.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo religioso. In:

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

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

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: Revista USP, São Paulo, n. 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

---

<sup>6</sup> Convém recordar, com Berger (2004, p. 181-184) que definições não são discutíveis em termos de verdade ou falsidade, mas de utilidade, ou, como preferimos, funcionalidade.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (et ali). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

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

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina [desafio histórico para as igrejas]. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. 2. Ed. São Bernardo do Campo: Metodista, 2008.

PASSOS, João Décio. A matriz católico-popular do pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio. *Teogonias urbanas – o renascimento dos velhos deuses: uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. São Paulo: 2001. (Tese). Doutorado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, p. 150-175, setembro/novembro 2005.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. 35. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 2005.