

**O QUE AINDA RESTA NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO?:
PROVOCAÇÕES PARA NOVAS ABORDAGENS DO FENÔMENO RELIGIOSO
PENTECOSTAL**

WHAT IS STILL REMAINS IN BRAZILIAN PENTECOSTALISM?: PROVOCATIONS
FOR NEW APPROACHES OF THE PENTECOSTAL RELIGIOUS PHENOMENON

Ismael de Vasconcelos Ferreira¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo problematizar as atuais abordagens teóricas e metodológicas para o estudo do pentecostalismo brasileiro a partir de um referencial teórico que busca um aprofundamento neste fenômeno, tentando lançar luz sobre o que há de essencial nesta tradição religiosa e suscitando daí o objeto religioso presente e assaz significativo para sua análise. Discute-se, de forma mais ampla, os modos de produção acadêmica sobre o pentecostalismo atual e propõe-se, a partir do referencial teórico indicado, uma abordagem mais compreensiva do fenômeno a partir da análise de um caso estudado, o que ressalta o aspecto ensaístico deste texto que antecede uma pesquisa maior que vem sendo desenvolvida no âmbito de um doutorado em Ciência da Religião.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Fenômeno religioso; Teoria; Método

Abstract: This article aims to problematize the current theoretical and methodological approaches for the study of Brazilian Pentecostalism from a theoretical reference that seeks a deepening in this phenomenon, trying to launch light on what is essential in this religious tradition and raising from there the present religious object and rather significant for its analysis. It discusses more broadly the modes of academic production on current Pentecostalism and proposes, based on the theoretical referential indicated, a more comprehensive approach to the phenomenon from the analysis of a case studied, which accentuates the aspect essayistic of this text that precedes a major research developed within the scope of a doctorate in Science of Religion.

Keywords: Pentecostalism; Religious phenomenon; Theory; Method

INTRODUÇÃO

Em 1996, o livro “Na força do Espírito – Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas”, organizado por Benjamín Gutierrez e Leonildo Campos, tratou de analisar este movimento religioso a partir do que se estabeleceu mais constitutivamente

¹ Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF). Professor substituto (NGCR-UFS). Bolsista Capes. ismaelvasconcelos@yahoo.com.br

como método de pesquisa do pentecostalismo: sua história e os impactos sociais que suas crenças trouxeram à vida secular.

Consecutivamente, essas e outras análises que sucederam ou precederam o livro serviram para elaborar termos e classificações que continuam nos ajudando no entendimento deste fenômeno atualmente. Outrossim, a partir dos levantamentos históricos realizados, foi possível o registro das suas atitudes religiosas ao longo dos anos, o que ajudou na historicização dos grupos pentecostais, além de desmistificar uma série de questões que, de um certo modo, *assombravam* a academia, ainda que entre os fiéis pentecostais uma visão encantada e mítica (e ainda assombrosa) do mundo continuasse plausível.

Mas, agora, vinte anos depois, o pentecostalismo continua demandando preocupações dos estudiosos nem tanto mais por seu crescimento absoluto ou percentual (há quem diga que a tendência agora do pentecostalismo é arrefecer numericamente nos próximos anos), mas devido principalmente à força de suas interpelações no espaço público, que também não é mais o mesmo de há vinte anos. O fato é que, diante de um outro mundo (a maioria dos estudos de pentecostalismo ainda toma como base os instrumentos que utilizaram para sua análise no século passado), requer-se um outro olhar também para o pentecostalismo atual, tendo como pressuposto a própria realidade brasileira, considerando sua riqueza e pluralidade, algo que demanda a utilização de instrumentos específicos de análise a fim de compreender sua particularidade e complexidade.

Neste sentido, para não continuarmos a reproduzir as mesmas conclusões que tornaram os pentecostais hoje um tanto quanto *persona non grata*, haja vista os estudos produzidos ou não chegarem a quem de direito a fim de lhes ajudar a pensar melhor sua religiosidade, ou, quando chegaram, não foram reconhecidos devido ao fosso construído entre o que é produzido na academia a respeito dos pentecostais e o que os pentecostais vivenciam cotidianamente, requer-se uma mudança de paradigmas, atentando para algo que existe desde os primórdios do pentecostalismo, enquanto religião², mas também para algo que é peculiar à vida humana: a experiência religiosa.

Assim, a proposta deste texto é, de forma seminal, discutir a possibilidade de uma nova abordagem teórica e metodológica ao pentecostalismo, reconhecendo que os métodos, categorias e classificações usualmente empregados já não dão mais conta de compreender este

² Devo acentuar que a definição que utilizo para religião é fruto de uma contribuição da filosofia da religião, notadamente elaborada por Paul Tillich em seu livro *Filosofia de la religión*: “la cultura es la forma de expresión de la religión, y la religión es la sustancia (*Inhalt*) de la cultura.” (TILLICH, 1973a, p. 62). Neste sentido, o pentecostalismo constitui-se como uma forma cultural, cuja substância é proveniente de uma expressão da religião.

fenômeno. Se a sociedade *evoluiu*, os pentecostais, que (mal ou bem) também fazem parte desta sociedade, acompanharam esta evolução, mas respondendo a seu modo a ela. Obviamente que, com esta crítica, não se está desprezando todo o cabedal teórico e histórico que foi desenvolvido ao longo dos anos sobre o pentecostalismo brasileiro. Muitos deles ainda nos dão certas respostas a algumas questões que levantamos enquanto pesquisadores. Mas, corremos o risco de, diante de uma validação de algumas dessas respostas, ou seja, de estar face a face com um *crente*, ele dizer “Não, não é assim”, graças à estereotipagem ou prototipagem (estas graças, sobretudo, aos *tipos ideais* publicados e divulgados nos canais acadêmicos e de mídia) que caracterizam boa parte dos estudos de pentecostalismo atualmente³.

1. EM BUSCA DE UMA ESSÊNCIA NO PENTECOSTALISMO

Dito isto, uma primeira intenção deste texto é propor uma mudança de foco, já sinalizada por sociólogos da religião, no sentido de atentar para as pessoas e não somente para as instituições religiosas, já que é nas pessoas que se dá a experiência religiosa. Peter Berger já alertava para o risco da sociologia das igrejas, fazendo uma crítica aos estudos de religião produzidos por sociólogos que “juraram fidelidade a um ‘progressismo’ científico que considera a religião como um resto desvanescente das eras obscuras da superstição” (BERGER, 1996a, p. 23), algo que se convencionou nos estudos de pentecostalismo.

Outra importante referência para os estudos de sociologia da religião e que nos faz pensar na possibilidade de um *algo mais* para os estudos de pentecostalismo, Danièle Hervieu-Léger, também ressaltou a carência desses instrumentos teóricos e metodológicos ao constatar que

se as discussões que dizem respeito à religião assumem atualmente um viés ideológico e passional, se os *media* consideram como fenômenos religiosos apenas os seus aspectos mais espetaculares e mais superficiais, é porque faltam instrumentos para avaliar as transformações que afetaram a paisagem religiosa contemporânea. (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 18)

³ Sobre esta crítica, um tanto incisiva, devo justificá-la a partir de uma experiência de campo, quando conversava com um líder religioso pentecostal a fim de pedir liberação para pesquisar em sua denominação, assistindo aos cultos e entrevistando alguns dos membros. O referido líder me sabatinou por quase duas horas a fim de que explicasse qual o método que empregaria na pesquisa, pois acreditava que eu poderia subutilizar ou potencializar determinadas falas dos fiéis e, assim, desconstruir o que eles tinham como verdadeiro, publicando apenas o que era significativo para mim, enquanto pesquisador. Ele relatou que foi alertado pela convenção da sua igreja para agir com mais cuidado com pesquisadores que, em contato com os fiéis ou com as programações da igreja, poderiam extrair informações, mas, ao tratar delas, não agir com o devido “rigor metodológico” (termo utilizado pelo pastor), ou seja, que a integridade dos fiéis (e da igreja) não fosse seriamente considerada.

E de modo bem mais objetivo, Miguel Mansilla, sociólogo chileno, também atentou para a fragilidade dos estudos de pentecostalismo que não ouvem pentecostais, analisando os estudos de sociologia do pentecostalismo chileno:

En general la sociología del pentecostalismo presenta (...) un pentecostalismo sin pentecostales. Es decir, se habla de pentecostales en general, pero dejan de lado al “pentecostal de carne y hueso”. El único sujeto considerado es el pastor: quien habla y piensa y los feligreses aparecen como seres invisibles, pasivos y seguidores acríticos.” (MANSILLA, 2012a, p. 551)

Estas três críticas devem nos incomodar um pouco mais, considerando que a forma horizontalizada com que os estudos de pentecostalismo vem sendo desenvolvidos tendem a, por vezes, apenas tangenciar o fenômeno, deixando de lado, não de forma deliberada, mas por falta de outra abordagem, o que seria essencial para sua compreensão, já que “os instrumentos de identificação da especificidade dos fenômenos religiosos, elaborados a partir do modelo de religião institucionalizada que nos é familiar, são desde então inadequados.” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 24).

A segunda intenção, e diria bem mais desafiadora, depende da definição que tomamos de *religião*, demandando daí uma epistemologia para outra ciência, fora a sociologia e outras mais clássicas, que ora vem despontando nos estudos de pentecostalismo: a ciência da religião. Nesta perspectiva, e tendo como parâmetro a definição de Paul Tillich de que a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião (TILLICH, 1973a), busco compreender o pentecostalismo a partir de um referencial teórico que discuta a religião em sua essência, substância, enquanto preocupação última (TILLICH, 1974b), a partir de uma forma representativa, mas sem se confundir com ela⁴. Neste caso, o que estaria em jogo não seria *simplesmente* o pentecostalismo, mas uma expressão de vida mais profunda e constitutiva representada pelo pentecostalismo. Esta abordagem teórica lançará luz em aspectos ocultos, neste caso da vida pentecostal, e que são tão (ou mais) significativos para a sua compreensão hodierna.

Sobre esta abordagem existem significativas leituras que nos inspiram a *garimpar*, no caso dentro do pentecostalismo, novas questões que ainda encontram-se encobertas devido às

⁴ Cabe aqui a explicação de Paul Tillich à consideração exagerada e fundamentalista à forma da religião: “O sagrado permanece sagrado, também em sua forma demoníaca. Aqui se manifesta nitidamente o caráter ambíguo da religião e com isso também o perigo da fé. O perigo da fé é a idolatria, e a ambiguidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca. Nossa preocupação última – aquilo que nos toca incondicionalmente – pode nos destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver.” (TILLICH, 1974b, p. 15).

sombras, principalmente do positivismo e empirismo⁵, que permeiam as ciências humanas e, mais especificamente, a ciência da religião, cuja epistemologia utilizo aqui nesta análise. Sobre esta epistemologia, considero um autor que, a partir do exame das formas religiosas, constata que “a religião não é algo que se pode ver. É verdade que existem templos, cerimônias e arte religiosa. Estes podem ser vistos, mas seus *significados* devem ser abordados através da vida interior daqueles que usam esses símbolos⁶” (SMART, 1981a, p. 11).

O lugar que desejo chegar nesta discussão é aquele onde a *experiência religiosa* constitui-se como primordial nos estudos do pentecostalismo. E para se apreender essa experiência e, conseqüentemente, emitir opiniões e pareceres sobre ela (que é o que fazemos na academia) é necessário atentar para o discurso cheio de “significados” do fiel, aquele que mesmo entremeado de doutrina e teologia, ainda guarda resquícios de um “sagrado selvagem” que a experiência de institucionalização não cerceou (MENDONÇA, 2004a). Neste sentido, os próprios estudos de sociologia da religião já demonstraram a urgência de compreensão deste fenômeno quando constataram o surgimento do neopentecostalismo.

Inicialmente classificado como fruto de uma época onde um atual *espírito do capitalismo* brotava entre os evangélicos (daí a ênfase na teologia da prosperidade), o neopentecostalismo constituiu-se em uma resposta religiosa a uma dinâmica social que caracterizou a época em que vivemos hoje. A questão é que, por ser *pentecostal*, os mesmos instrumentos de estudo do pentecostalismo continuaram sendo empregados no neopentecostalismo. Se no primeiro a precisão desses instrumentos já não era mais tão eficiente, no segundo facilitaram aquela visão estereotipada e prototipada, problematizada inclusive no termo *neopentecostalismo*. Por isso há discussões sobre qual termo que melhor define este *novo* fenômeno, algo que até trouxe um ganho hermenêutico, já que demandou análises mais profundas⁷.

Partindo da premissa que propus ao discutir a necessidade de se estudar o fiel pentecostal, o crente, obviamente considerando o *locus* onde se dá sua experiência religiosa,

⁵ Sobre esta afirmação, tomo como base principalmente a crítica de Michel Foucault em seu livro “As palavras e as coisas” quando discute, no capítulo dez, “A forma das ciências humanas” (pp. 482-491), ressaltando a positividade que necessariamente recaiu sobre este campo de estudos (FOUCAULT, 2007a).

⁶ “Religion is not something that one can see. It is that there are temples, ceremonies, religious art. These can be seen, but their significance needs to be approached through the inner life of those Who use these externals.” Texto original, sem tradução oficial para o português.

⁷ Paulo Siepierski chama de “pós-pentecostalismo” (SIEPIERSKI, 1997a); José Bittencourt chama de “pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT FILHO, 2003a); e Gerson de Moraes chama de “transpentecostalismo” (MORAES, 2010a). Utilizo a denominação “neopentecostalismo” que foi popularizada a partir de Ricardo Mariano (MARIANO, 2010a).

no caso a igreja (e aqui novamente tento seguir a contribuição de Paul Tillich, não separando “forma” de “substância”⁸), e considerando que esta experiência religiosa faz parte de uma dimensão humana anterior à sua caracterização enquanto membro de uma denominação, pois é fruto da sua busca de sentido, promovida pela ação do *homo religiosus* que lhe é peculiar (ELIADE, 2012a), torna-se possível ver no neopentecostalismo, com toda a sua heterogeneidade e inadequação teológica e eclesial, uma forma de atitude religiosa que pretende dar sentido a dinâmicas da vida humana e, neste caso, com mais plausibilidade que o próprio pentecostalismo dito clássico.

Assim, creio haver muito mais do que teologia da prosperidade no neopentecostalismo, por exemplo. Igualmente, há muito mais de religião nele do que impactos políticos e sociais, analisando-o a partir do lugar de um cientista da religião. Arrisco dizer que a própria nomenclatura neopentecostalismo impede seu aprofundamento, isto por já estar eivada de um julgamento prévio que inibe um debate mais sério em torno do que está por trás do termo. Porém, receio que esta questão precisa ser vencida, haja vista dependermos dela, atualmente, para compreendermos mais plausivelmente o fenômeno e, quem sabe, dar conta da seguinte questão moral ressaltada por Max Weber, citado por Rubem Alves: “Assim, se somos competentes em nossa tarefa (...) podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo a prestar contas, para si mesmo, do sentido último de sua própria conduta.” (ALVES, 1979a, p. 20).

Portanto, proponho como estratégia de luta, já que falo de vencer, um olhar mais compreensivo àquilo que se tornou a cara do pentecostalismo brasileiro, mas sem levar muito em conta as discussões terminológicas e classificatórias já mencionadas e problematizadas antes: o neopentecostalismo. Saindo de seu aspecto histórico e sociológico, já amplamente discutidos, o que chama a atenção neste fenômeno é uma emergência por parte dos fiéis em buscar sentido para problemas da vida diária (nada mais selvagem do que a luta pela sobrevivência), algo bastante significativo e visualizável em templos, cultos, músicas, pregações e mesmo na fala do fiel pentecostal⁹.

2. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DE UM ESTUDO DE CASO

⁸ “La forma y la sustancia no pueden separarse; no tiene sentido postular una sin la otra. Toda acción significativa es, sustancialmente, religiosa.” (TILLICH, 1973a, p. 46)

⁹ Isto teria, ainda, implicações diretas nas concepções escatológicas desta tradição. Desta feita, uma outra importante chave de leitura para o neopentecostalismo seria sua relação com a escatologia que caracterizou teológica e fundamentalmente o pentecostalismo clássico (FERREIRA, 2014).

O crente pentecostal, movido por uma busca de sentido mais imanente e pragmática, vai “em busca de seus sonhos, da sua vitória”, conforme bradou um pregador em um dos cultos visitados¹⁰. Quando indaguei a um dos ouvintes sobre quais seriam esses sonhos, sua resposta foi, de forma genérica, “a bênção da prosperidade”. Mas, não me dando por satisfeito, procurei entender qual seria essa prosperidade e ele passou a relatar os últimos acontecimentos de sua vida: desempregado há quatro meses, já na última parcela do seguro-desemprego, viu-se em uma situação difícil já que precisava manter seu aluguel em dia e alimentar sua família (esposa e dois filhos). Ele era membro de outra igreja pentecostal desde sua adolescência (Assembleia de Deus – Missões), mas achou que precisava de “uma igreja mais forte no propósito” e então passou a frequentar uma mais próxima de sua casa, bem menor que a sua anterior, mas “com mais poder! Aqui o fogo cai e a bênção acontece!”, complementou¹¹.

Esta denominação, situada em um bairro periférico de Juiz de Fora-MG e já com quinze anos de existência, não ostenta uma construção vultosa e aprazível aos olhos. Sua localização já não facilita esta expectativa, como a de denominações que se consolidaram no campo religioso brasileiro a partir do implemento do neopentecostalismo, como a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo. Com apenas uma porta frontal que dava acesso a um galpão notoriamente adaptado, fazendo recordar uma pequena fábrica, quase uma centena de pessoas se apertava (sentadas ou em pé) para ouvir “o que Deus preparou para esta (sic) noite”, como disse o dirigente da reunião.

Era um culto de quinta-feira, denominado “Quinta-feira da Vitória”. O som estava muito estridente, ainda mais quando se cantavam os ditos “corinhos” que eram acompanhados musicalmente por bateria, guitarra, pandeiro e teclado, além das palmas que eram executadas pelos participantes do culto. As músicas só paravam quando alguém era chamado a falar, “dar uma saudação”, como dizem, e logo em seguida voltavam novamente a cantar.

As músicas, as “saudações” e a pregação ouvidas nesta igreja durante a observação participante invariavelmente voltavam-se para o fiel com frases como “você não nasceu para sofrer”, “tome posse da vitória” e “eu profetizo que o Senhor já está decretando a vitória na tua vida”, respectivamente. A recepção desses termos em cada um desses momentos era

¹⁰ O material primário utilizado neste texto é fruto de uma pesquisa de campo mais ampla realizada de outubro de 2014 a novembro de 2015 em dez igrejas pentecostais da cidade de Juiz de Fora-MG. Para este texto, foi utilizado apenas um recorte desta pesquisa, sendo que o restante dela será apresentado em uma tese de doutorado que vem sendo desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, com previsão de defesa para fevereiro de 2018.

¹¹ O detalhe é que esta igreja é também Assembleia de Deus, mas de outro ministério.

sempre de excitação e euforia ou de “presença de Deus”, como me explicou o entrevistado do início desta descrição. Durante as músicas, algumas pessoas falavam em línguas (glossolalia) e realizavam movimentos gestuais e/ou giravam em torno de si. Também, neste caso, o entrevistado disse tratar-se novamente da “presença de Deus que nos faz sentir como se estivéssemos no céu”, concluiu.

Um ponto que necessariamente chama a atenção nessas reuniões é o momento da oferta (ou das ofertas). Por se tratar do “Culto da Vitória”, como também foi chamado ao longo da reunião, os presentes eram instados a contribuir “com fé, com coragem, com ousadia”, palavras que se relacionam entre si, com a temática do culto e com os desafios que eram colocados pelo dirigente. O fiel que entrevistei ressaltou que, “por causa da minha atual situação financeira, propus em meu coração (sic) um voto de contribuir, toda quinta-feira, com uma quantia e, se eu conseguir o emprego até o fim do seguro, vou dar a metade do meu primeiro salário de oferta”. Ele não participou dos desafios propostos naquela reunião, tendo ofertado apenas na primeira vez. Mas algumas pessoas atenderam à convocação e, em cada uma das chamadas à oferta (naquela noite foram quatro, fora a oferta inicial, reivindicando valores que iam de 5 a 50 reais, em ordem decrescente) vinte e oito pessoas se habilitaram a ofertar de acordo com o que era pedido.

A reunião foi encerrada, depois de quase três horas de culto, com uma “oração pelos enfermos e oprimidos”. Naquele momento, quase todos saíram dos seus lugares com o intuito de chegar o mais próximo do púlpito, onde o pastor iria “ungir com o óleo da unção”. Meu entrevistado também foi à frente e depois me disse que foi receber a unção no lugar de sua esposa “que estava enferma em casa”. Durante esta oração, algumas pessoas caíram no chão. O pastor então pediu que todos ficassem “em espírito de oração”, pois era “momento de luta, de batalha”, e começou a proferir palavras de ordem, de expulsão, enquanto obreiros, pessoas que auxiliavam no culto, ficavam ao redor das pessoas caídas e também falavam alguma coisa que não foi possível ouvir, já que só quem falava ao microfone era o pastor. Ao final, acompanhei meu entrevistado até sua casa (bem próxima à igreja) e, no caminho, ele me explicava o que havia sentido durante a reunião.

Esta breve descrição, de apenas um culto e de uma única denominação, contando também com as informações de um único entrevistado, proveu material relevante para uma análise compreensiva da experiência religiosa pentecostal que atualmente compõe uma parte significativa das denominações formalmente reconhecidas como pentecostais. Mas, devido às dinâmicas que ocorrem neste campo e às características míticas e rituais já descritas, assumindo o risco de uma redução que reclamei no início do texto como problemática,

podemos associá-la ao neopentecostalismo, considerando ser ele uma resposta a uma busca de sentido ante uma situação limítrofe e de instabilidade existencial promovida por situações muito específicas e comuns à vida humana, como desemprego, doença, dívidas etc. Situações que suscitam reações mais *selvagens* do indivíduo, haja vista compreenderem questões que envolvem sobrevivência.

Como o próprio entrevistado deixou transparecer, tal resposta não foi possível de ser encontrada em sua denominação inicial, pertencente ao pentecostalismo clássico¹². Sua justificativa foi que naquela igreja não conseguia “sentir algo mais, algo diferente” devido, principalmente, à formalidade dos cultos: “Ninguém nem dava mais glória a Deus alto”, reclamou o entrevistado, associando parte do seu infortúnio à situação *formal* em que se encontrava a igreja. Denominações do pentecostalismo clássico têm sofrido desse “esfriamento espiritual” (palavras captadas de uma pregação) devido a uma maior ênfase no discurso teológico, de formação ou “de edificação”, como defendem alguns fiéis dessas denominações. E diante deste quadro, conforme apontou Ninian Smart discutindo sobre a influência da teologia na vida religiosa, ela torna-se “uma tentativa de introduzir poder organizacional e intelectual naquilo que é encontrado de forma menos explícita no depósito da revelação ou na mitologia tradicional de uma religião.¹³” (SMART, 1981a, p. 18). Nisto, o espaço para um “sentir mais forte a presença de Deus” torna-se quase que inexistente, devendo o fiel, portanto, ir em busca de novas situações de “encontro com Deus”, de novas experiências de sentido, para corroborar com nossa argumentação.

Partindo agora para empreender uma análise mais profunda dos ritos apreendidos nesta observação participante, novamente lanço mão de Ninian Smart a fim de discutir como o fiel pentecostal, a partir das práticas caracteristicamente neopentecostais, interpreta suas atitudes religiosas:

uma vez que o ritual envolve tanto um aspecto interno e externo, é sempre possível que este último dominará o primeiro. O ritual então se degenera em um processo mecânico ou convencional. Se a pessoa [o fiel ou o observador] vai através de impulsos de observações religiosas sem acompanhá-las das intenções e dos sentimentos que lhes dão um sentido humano, o ritual é apenas uma concha vazia¹⁴. (SMART, 1981a, p. 16) (o acréscimo entre colchetes é meu)

¹² Fazendo uma análise mais funcional desta dinâmica e partindo do termo “emergência” que utilizei anteriormente para me referir ao neopentecostalismo, é como se o pentecostalismo clássico fosse um *hospital* que atua mais eletivamente com resultados a médio e longo prazo, e o neopentecostalismo uma *emergência* que requer uma atuação mais cirúrgica e resolutiva a curto (curtíssimo, às vezes) prazo.

¹³ “Theology is an attempt to introduce organization and intellectual power into what is found in less explicit form in the deposit of revelation or traditional mythology of a religion”. Texto original, sem tradução oficial para o português.

¹⁴ “Since ritual involves both an inner and an outer aspect it is always possible that the latter will come to dominate the former. Ritual then degenerates into a mechanical or conventional process. If people go through the

Neste sentido, o cantar, o ofertar, o dançar, o orar ou mesmo o ir ao culto, quando vistos superficialmente, podem falsear a real intenção de quem o faz. Como nesta perspectiva o que importa ao pesquisador é o que o fiel sente, não para validar ou negar esta intenção, mas para compreender seus modos de produção de sentido a partir da religião formal, o resultado desta observação torna-se factível e até mesmo final, partindo-se do ponto de vista do fiel.

No caso das ofertas (caso que escolhi para discutir o aspecto ritual nesta análise), algo logo tomado de forma heterodoxa pela sociedade quando tem acesso a este ritual, trata-se de um meio de “garantir um favor divino” ante uma situação de dificuldade. É paradoxal a forma como o fiel lida com esta situação, pois, necessitando de recursos financeiros, com os poucos recursos que tem, assume um compromisso de sacrificar-se a fim de, no final, ser recompensado ou não, já que está implícito em seu discurso algo como “se for da vontade de Deus”. Isto, quando tomado mais seriamente, constitui-se em um importante aspecto crítico para considerar esta experiência religiosa pertencente a uma dinâmica mais próxima da religião enquanto essência.

Contudo, esta atitude não só lhe nutre de uma confiança de que aquela situação será resolvida, como lhe aproxima do seu deus, haja vista despojar-se de um valor secular em prol de um transcendente, algo que denota a ausência daquele aspecto crítico necessário à compreensão da religião enquanto ambígua.

Não acompanhei o fiel que me concedeu a entrevista para saber se ele conseguiu o emprego no tempo oportuno. Porém, em outra ocasião, outro entrevistado disse estar “lutando com Deus em prol de uma bênção há cinco anos, mas ainda não chegou”. Segundo ele, isto acontece devido ao “tempo de Deus ser diferente do nosso. O que não pode acontecer é a gente perder a fé”.

Por mais irracional que isto possa parecer, novamente ressalto que a perspectiva teórica defendida aqui tem como base as experiências que acontecem na esfera do sagrado, tendo como pressuposto que a “religião não se esgota em seus enunciados racionais” (OTTO, 2007, p. 36), mas vai “além daquilo que é publicamente observável¹⁵” (SMART, 1981, p. 12). O caminho a percorrer considerando esta perspectiva é, de fato, muito estreito (para utilizar a metáfora da bíblia), pois corre-se o risco de estar legitimando uma religião formal, *grosso modo*, fazendo teologia dogmática e, no pior caso, validando um comportamento intolerante e fundamentalista.

motions of religious observance without accompanying it with the intentions and sentiments which give it human meaning, ritual is merely an empty shell.”. Texto original, sem tradução oficial para o português.

¹⁵ “We must penetrate beyond what is publicly observable.”. Texto original, sem tradução oficial para o português.

Mas este perigo só é real se estivermos tomando tal situação de forma definitiva e passional, algo que na ciência, e principalmente nas ciências humanas, não há espaço para tal. Isto porque, conforme mencionei anteriormente em nota, citando Paul Tillich (1974), há que se considerar o perigo da fé, que é a idolatria. O caso em análise é representativo da maneira como um fiel se aproxima do sagrado por meio do ritual proveniente de uma religião formal. Em termos tillichianos, não se pode tomar este sagrado a partir de formas condicionadas, tendo em vista que ele não se subjugava a tais formas. O máximo que pode ocorrer é ter uma experiência com ele e de modo muito intrínseco, não sendo possível a reprodução desta experiência nos mesmos termos.

A crítica a esta dinâmica é que a religião formal, e aqui o pentecostalismo, com sua significativa vertente neopentecostal, busca para si a exclusividade de acesso ao sagrado, julgando ser a experiência religiosa pentecostal a única capaz de dar sentido à vida humana. É aqui onde está o perigo da fé, ressaltado por Paul Tillich. Se fé é o estar tomado por uma preocupação última (TILLICH, 1974b) qualquer “fé dirigida a realidades preliminares [mas] que pretendem possuir ultimidade” (TILLICH, 1987c, p. 485) constitui-se em uma idolatria. Neste sentido, ao recorrer a uma tradição religiosa e a partir dos seus símbolos interpretá-la como um fundamento, um fim em si mesma, o que há, de fato é um abismo (TILLICH, 1973a), dadas as condições de provisoriedade desta religião formal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, da análise do pentecostalismo atual que, digamos, evolutivamente desemboca no neopentecostalismo, a partir de um exame mais profundo de ambas as tradições, considerando que apesar de uma histórica continuidade elas se separam em termos teológicos, o pentecostalismo, para ser *legítimo* (ou próximo disso, já que em termos formais, tal originalidade constitui-se em um ideal humano), deve partir de um princípio que lhe permita tanto uma ação quanto uma crítica à ação, ou seja, não pode se valer de um tradicionalismo que o torna incapaz de reconhecer a ação do divino, a experiência religiosa, em outras tradições, mesmo no neopentecostalismo. Já este, graças principalmente à sua característica bem mais prática, portanto mais próxima da realidade da vida humana, encontra-se em uma situação de maior vitalidade, demonstrando que ainda perdurará por longos anos, algo que ajuda o pentecostalismo clássico na medida em que adota algumas (muitas) práticas vistas no neopentecostalismo. “O perigo da fé”, neste caso, é o enrijecimento tradicionalista comum às religiões que se institucionalizam e que, conforme vemos em

estudos de sociologia da religião, aumentam sua interpelação no espaço público (ORO, 2011a). Enquanto elas se dão em um âmbito mais prático, mas não privado, de resoluções de problemas, auxiliando na busca de sentido às questões existenciais da vida humana, o fiel terá melhores condições de viver *sua* religiosidade.

Esta constatação parte do pressuposto de que todos têm direito à prática de uma religião formal, ou mesmo não ter uma religião formal. E isto é devido não a uma simples necessidade social, mas a uma busca de sentido que vai além das experiências culturalmente humanas. O encontro com este sentido é absolutamente vital. E a experiência humana tem demonstrado que ele pode ser encontrado nas mais diferentes formas culturais da vida, podendo ser visto mesmo em sujeitos extremamente não-religiosos. Requer-se, então, do pentecostalismo (e do neopentecostalismo também) um avanço hermenêutico e epistemológico a fim de se reconhecer como religião que dispõe de uma resposta às situações de conflito humano, mas sem tomar para si o peso e a responsabilidade de uma exclusividade ante a experiência com o sagrado.

Considero que tal resultado tornaria o pentecostalismo não mais pentecostal, nos termos que conhecemos hoje, mas estaria sujeito a um princípio norteador bem mais plausível, tanto para o fiel (principalmente) quanto para a sociedade. Contudo, ou esta questão é posta em discussão, e neste caso a academia tem um significativo protagonismo, ou continuamos a estudar um fenômeno que, por conta do método científico, com seu empirismo característico, continuará ressaltando aspectos que mais fragmentam (fatiam) o pentecostalismo (ALVES, 1981a) de tal modo a não ser possível juntá-lo novamente a fim de se estabelecer um todo inteligente, apto à inclusão, tolerância e igualdade social, algo que caracterizou, ainda que de forma efêmera, o pentecostalismo em seus primórdios, tanto da narrativa bíblica, quanto da histórica, representada pela Rua Azusa, e que proporcionaria muito mais sentido às dinâmicas da vida humana ante a atual realidade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem Azevedo. *Filosofia da ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

BERGER, Peter Ludwig. *Rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*.

Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *Neopentecostalização do pentecostalismo clássico: Mudanças na concepção escatológica das Assembleias de Deus*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GUTIÉRREZ, Benjamín N.; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito: Os Pentecostais na América Latina – Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MANSILLA, Miguel Ángel. Sociología y pentecostalismo: Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011). *Civitas*, v. 12, n. 3, set.-dez., 2012, p. 538-555.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 52, p. 29-46, 2004.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. *Rever*. São Paulo, p. 1-19, junho 2010.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383-395, jul./set., 2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, n. 1, v. 37, p. 47-61, 1997.

SMART, Ninian. *The religious experience of mankind*. New York: Fount Paperbacks, 1981.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

_____. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

_____. *Teologia sistemática*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987.