

De pentecostes ao pentecostalismo: reflexões possíveis para a construção de sentido da experiência brasileira

From Pentecost to Pentecostalism: possible reflections to build a sense of the Brazilian experience

*Leandro Moreira de Oliveira**

*Maria das Dores Saraiva de Loreto***

*Haudrey Germiniani Calvelli****

Resumo

O texto a seguir construiu uma abordagem histórica acerca do fenômeno pentecostal, com especial atenção em sua trajetória e sentido para o Brasil. Saindo do lugar-comum, investigaram-se os antecedentes desse acontecimento, os seus desdobramentos ao longo dos séculos e a reunião das condições sócio-históricas necessárias que permitiram o advento do que se convencionou chamar pentecostalismo moderno. No bojo desse acontecimento, surge a experiência brasileira conduzida em sua primeira fase integralmente por estrangeiros. Nesse ponto, tentou-se refletir a respeito dos elementos que propiciaram a abertura do Brasil a essa tendência religiosa. Por fim, foram passadas em revista as três fases do movimento, as quais compreendem uma linha temporal que vai dos anos 1950 até os dias atuais.

Palavras-chave: Pentecostalismo. Neopentecostalismo. Trajetória. Sentido.

Abstract

The following text has built a historical approach to the Pentecostal phenomenon, with special attention to its trajectory and sense for Brazil. By leaving the commonplace, we have investigated the historical antecedents of this event, its developments over the centuries, and the meeting of necessary socio-historical conditions that allowed the advent of what has been called Modern Pentecostalism. During this event comes the Brazilian experience conducted in its first phase entirely by foreigners. At this point, we have tried to reflect on the elements that propitiated the openness of Brazil to this religious tendency. Finally, the three phases of the movement, comprising a time line from the 1950s to the present day, were reviewed.

Keywords: Pentecostalism. Neopentecostalism. Trajectory. Sense.

* Bacharel em Direito (ESUV), Bacharel em Ciências Sociais (UFV), Pós-graduado em Políticas Públicas para Gênero e Raça (UFV), Mestre pelo Departamento de Economia Doméstica (UFV), Coordenador de Extensão da Cátedra Paulo Freire – UFV. E-mail: leandro.m.oliveira@ufv.br

** Professora Titular do Departamento de Economia Doméstica da Universidade Federal de Viçosa (UFV), Mestrado e Doutorado em Economia Rural (UFV), Pós-doutorado em Família e Meio Ambiente pela University of Guelph-Canadá. E-mail: mdora@ufv.br

*** Bacharel em Antropologia (UFJF). Mestre e Doutora em Ciência da Religião (UFJF), pós-doutora (PNPD/CAPES/UFV). E-mail: haudreyg@hotmail.com

Introdução

O neopentecostalismo é o evento de maior ressonância cultural no campo religioso brasileiro das últimas décadas. Com a arrojada estratégia de marketing e os espaços cada vez mais ocupados pelas igrejas e seus simpatizantes, seja na arena política ou na mídia de massa, esse grupo tem levado a sociedade a perceber a comunidade evangélica através de um novo paradigma. Nesse sentido, o estudo de tal fenômeno é de interesse para além da comunidade especializada e se configura como caminho necessário para apreensão do quadro de referências que informa a própria imagem do arcabouço cultural brasileiro. De sorte, compreender o neopentecostalismo enquanto um fenômeno nacional histórico implica um recuo necessário às primeiras décadas do século passado onde se inicia o período conhecido como pentecostalismo clássico (Bledsoe, 2012). A esse propósito, é grato, de antemão, elucidar que o presente trabalho segue para fins de organização temporal, bem como de didatismo, a definição de Freston (1994) que subdivide o cenário pentecostal brasileiro em três fases ou ondas distintas. Adota-se esse modelo, uma vez que tal arranjo grassa nos trabalhos consultados acerca desse tema como um sistema referencial acionado de forma recorrente (Bitun, 2007; Bledsoe, 2012; Costa, 2010; Francisco, 2007; Freston, 1994; Jesus, Pires, 2014; Mariano, 2012; Pires, 2011; Rabuske, 2012; Rosas, 2009; Santos, 2016).

Para entender a primeira onda, que é a chegada do movimento pentecostal em terras brasileiras, é mister considerar, tal qual aponta Campos (2005), as origens estadunidenses desse movimento religioso. Entende-se que a despeito de todo o sincretismo e bricolagem que possa surgir na transmissão e consolidação de uma determinada forma religiosa para uma cultura diversa daquela em que essa forma apareceu, ela sempre manterá, ao menos como nota de fundo, parte do arcabouço ideológico que lhe fora dado no seu momento e lugar original de composição, considerando de tal sorte, em algum grau, a presença constante de certas continuidades em todos os processos de recomposição da mensagem original. Assim compreendido, o texto a seguir construiu abordagem histórica acerca do fenômeno pentecostal, com especial atenção em sua trajetória e sentido para o Brasil.

1. Procedimento metodológicos

O presente estudo é fruto de um empreendimento de revisão bibliográfica, valendo-se do banco de teses da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior), artigos científicos da base de dados *Scientific Electronic Library Online* (SciELO), livros impressos, além de artigos e anais de periódicos científicos, das áreas de Teologia, Filosofia e Ciências Sociais em geral, que possuíam avaliação do WebQualis da CAPES. Por meio dessa revisão bibliográfica, intentou-se produzir, através da reflexão e diálogo intertextuais, um discurso que, para além da mera ilustração descritiva, pudesse contribuir com a fortuna crítica sobre o tema.

2. De pentecostes ao neopentecostalismo

2.1. Pré-história do pentecostalismo brasileiro

A esse propósito, é que se torna oportuna a organização de Freston (1994) em três ondas a fim de melhor compreender o sentido de evolução do pentecostalismo, demarcando as fronteiras em que surgem modos de ser específicos, privilegiando um ou outro carisma, por exemplo, embora se faça a partir de uma posição que permite observar o que de essencial permanece em cada uma dessas fases. Freston reflete, à altura da publicação de seu estudo – primeira metade dos anos 1990 –, que a escrita da história do pentecostalismo se mostrava deveras precária, presa a um discurso monolítico que negligenciava as mudanças e adaptações tão idiossincráticas e pontuais pelas quais o fenômeno passou (Francisco, 2007; Freston, 1994). Por fim, cabe apontar que em estudos notáveis, tais como os de Costa (2010), chega-se a citar certos trabalhos que dividem o movimento pentecostal em apenas duas ondas. Há também, conforme anotado por Matos (2006), grupos de estudiosos que vão entender o neopentecostalismo como um “pentecostalismo autônomo”, como algo eminentemente novo e sem filiação necessária a uma tradição histórica, o que quebra a ideia de conjunto em evolução. Com efeito, essas citações são feitas a título de ilustração do horizonte de disputa em torno da questão, haja vista a adoção majoritária dos pesquisadores que consideram o texto de Freston (1994) como obra seminal.

Uma vez compreendida a organização adotada para se apresentar a história do pentecostalismo brasileiro, propõe-se, tal qual Campos (2005), um exame acerca do conjunto de acontecimentos que compreenderiam a sua pré-história, cujo zênite são os ensinamentos e ministério de William J. Seymour em Los Angeles a partir do ano de 1906. Todavia, as preocupações de lideranças cristãs com a derrocada espiritual da comunidade e a ideia de confirmação na fé pelos dons do espírito remontam mesmo aos primeiros tempos da igreja. Com efeito, aqui se faz uma breve menção a alguns nomes que se destacaram, sobretudo pela defesa da glossolalia¹ como evidência do batismo no Espírito Santo.

Montano (126-180 d. C.), líder religioso da Frígia na Ásia Menor no século II, é considerado pai de um movimento que ansiava pela volta aos dias da igreja do primeiro século, no qual todas as ações seriam comandadas pelo Espírito Santo através de experiências extáticas. Esse elogio e busca da tomada do crente pelo sagrado – manifestado, sobretudo, pelo dom de línguas – é também noticiado por Tertuliano (160-220 d. C.), Orígenes (185-254 d. C.), Pacômio (292-348 d. C.), Crisóstomo (345-407 d. C.) e Agostinho (354-430 d. C.), apenas para citar alguns dos nomes de maior vulto. Já no século XII, há os *Cátaros*, com homens que se diziam purificados pela visita do Espírito Santo; no século XVI, os *Anabatistas*, muito lembrados pelos estudiosos do pentecostalismo; no início do século XVIII, os *Camisardos*; a partir do século XVII aos dias atuais, os *Quakers/Quacres*; entre os séculos XVIII até os dias atuais e com especial popularidade no século XIX, os *Shakers* (Bitun, 2007; Souza, 2013).

O que todos esses movimentos tinham e têm em comum, desde o século II até o tempo presente, é que dialogam, de certa forma, com o pentecostalismo moderno. Campos (2005) aponta essa tendência como uma inclinação ao caráter irracional da mística religiosa. Falando-se em Ocidente, Souza (2013) lembra que, a partir do quinto século de nossa era, a Igreja Católica Romana se institucionaliza fortemente, recebendo mais tarde a influência da filosofia escolástica. Essa tendência de hierarquização, controle institucional e estudo sistematizado afeta a Reforma Luterana do século XVI e, por afinidade, em maior ou menor grau, todo o protestantismo histórico², relegando aos movimentos carismáticos, tais como os acima citados, certo *status marginal*.

Tal consideração se faz oportuna em adiantamento ao que se perceberá mais à frente em relação ao fato de que os movimentos de avivamento, como o pentecostal, em geral, constituem-se e se proliferam, especialmente, em condições tanto objetivas quanto subjetivas de exclusão social. A esse propósito, a sociologia de Max Weber oferece uma importante chave de compreensão a respeito da rejeição da experiência extática no discurso hegemônico da religião cristã na sociedade ocidental moderna. Em primeiro lugar, Quintaneiro *et. al.* (2003) sublinha que, para Weber, os arranjos religiosos com influência cultural romana, que constituem a base das técnicas de salvação do Ocidente, não incorporaram à sua religiosidade oficial quaisquer práticas irracionais. Também nesse sentido, Gomes e Magalhães (2008) entendem que, no estudo da ética protestante, ao analisar o calvinismo tomado como espécie de tipo ideal das ideias da Reforma, Weber sublinha como traço definidor a grande inclinação que os adeptos dessa confissão de fé possuem em relação ao racionalismo econômico.

Em segundo, o processo geral de racionalização da vida, que traz consigo o *desencantamento do mundo*, tira o homem de uma cosmogonia constituída a partir da presença do sagrado como magia e excepcionalidade cotidiana e lhe entrega uma visão da realidade fática baseada na técnica, na ciência e, portanto, na causalidade racional. Esse processo tem raízes temporais profundas que, paulatinamente, entrelaçam-se e se fortalecem, desde o judaísmo antigo até direito romano, passando pelo medievo e o desenvolvimento do mercantilismo, mas é com o advento da modernidade que tudo se intensifica, e a vivência religiosa aparece como importante sintoma de tal enredo (Löwy, 2014; Quintaneiro *et. al.*, 2003; Weber, 2015; Weber, 1999).

A ética ascética do protestantismo puritano figura como base essencial da cultura ocidental moderna, posto que ela se afina com o espírito do capitalismo – modo de ser racionalizado que domina tecnicamente a natureza, visando à performance na produção de riquezas – e o transforma em modo rotineiro de estar no mundo, inclusive utilizando suas práticas metódicas, como o rigor no trabalho enquanto fórmula de ascese. A natureza se desencanta, deixando de ser a morada dos deuses para se transformar em armazém, fonte de matéria-prima para o progresso econômico (Löwy, 2014; Oliveira, 2008; Quintaneiro *et. al.*, 2003; Weber, 2015). Nos trabalhos de Sell (2012), entende-se esse desenrolar histórico como espécie de processo dialético em que as bases da modernidade ocidental – pensamento judaico e católico-romano – se entrelaçam formando um

novo *ethos* social, com a religião possuindo caráter essencial de aceitação do mundo.

Uma vez, portanto, delineada a ideia de que o protestantismo histórico, sobretudo em suas igrejas de matiz calvinista, constitui o grupo de igrejas-modelo da relação simbiótica entre nova ética religiosa e o espírito capitalista emergente, cabe agora, ainda a propósito de compreender a história pentecostal no Brasil, considerar a onda de movimentos avivalistas dos Estados Unidos que forneceram os recursos de ideologia e pessoal para a disseminação pentecostal em território brasileiro. Campos (2005) propõe contrastar os movimentos de efervescência do campo religioso norte-americano dos séculos XIX e início do século XX com o contexto sociocultural daquele país na mesma época. O país, construído por ideias como as de Benjamin Franklin³ sublinhadas por Weber (2015), exortava o homem a buscar a excelência de si mesmo, tomando o trabalho como vocação. No entanto, essa mesma sociedade que possuía tão grande apreço pela iniciativa pessoal e pelo domínio da natureza como libertação humana se via, à altura do século XIX, lastreada por claras divisões econômicas e raciais.

Os traumas da Guerra Civil, a libertação dos escravos negros (1863 – 1865), a acentuada crise agrícola no sul, o intenso processo de industrialização no norte, ocasionando um notável movimento de êxodo rural, e por fim, os milhões de imigrantes brancos europeus chegados ao novo mundo com expectativa de reconstrução de vida formavam um intrincado amálgama de tensões que proporcionou o aparecimento de grandes bolsões de exclusão na sociedade norte-americana. Ao longo do século XIX, a religião oficial americana era conduzida por pessoas brancas que, em geral, reproduziam nas suas comunidades as mazelas de uma sociedade etnocêntrica, classista e racista. Esse quadro permitiu o surgimento das *igrejas dos deserdados*, denominações formadas essencialmente por proscritos da ordem social, que surgiam como alternativa às demandas espirituais não compatíveis com as práticas do protestantismo histórico (Alcantara, 2014; Campos, 2005; Silva, 2014).

Com efeito, em um cenário de caos social, incerteza econômica e segregação constante, as pessoas, sobretudo dos extratos mais baixos da população, ansiavam por ilhas de certeza, um norte seguro que, nessa conjuntura, era necessariamente incompatível com o clero tradicional,

intelectualizado, portador de uma teologia sistemática. A religião nesse momento deveria estar colada à experiência da vida fática, oferecendo ressignificação existencial ao crente, trabalhando muito mais o aspecto lúdico do que o aspecto reflexivo da experiência. A resposta dos deserdados a essa necessidade foi a busca da experiência extática, cuja principal manifestação e base do futuro imaginário pentecostal, segundo os ensinamentos seminiais de Charles Fox Parham (1873-1929), era o batismo no Espírito Santo, cuja mais evidência celebrada foi a glossolalia (Campos, 2005; Freire, 2007; Mariano, 2012; Matos, 2006).

Embora o pentecostalismo tenha clara inspiração no avivamento metodista do século XVIII - que tem sua principal expressão nos ensinamentos de John Wesley (1703 – 1791) -, propõe-se pensar o processo que deu origem ao universo pentecostal a partir do movimento *holiness* – que, por afinidade, é também wesleyano – popularizado nos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX. Em linhas gerais, esse movimento defendeu, sob forte influência cultural do romantismo, que a experiência com Deus pode ser alcançada por qualquer um de maneira rápida e direta através do batismo no Espírito Santo. Dele surgiram os famosos *camp meeting*, encontros de oração e louvor que buscavam o reavivamento, tendo como um dos principais objetivos a experiência extática, compreendida como batismo no Espírito Santo, purificação do homem pela visitação do sagrado (Bitun, 2007; Campos, 2005; Freston, 1994; Reily, 2003).

A ênfase no êxtase como sinal de comunhão com o Espírito nos convida a um adendo. Considera-se, então, como exercício de relevância uma visita ao fenômeno denominado como *metanoia*. Tal conceito, oriundo da teologia ortodoxa, é utilizado para nominar o processo de transformação pelo qual o sujeito passa a partir da experiência com Deus. Na ortodoxia, o homem é entendido como um animal visitado, essa concepção da experiência humana implica dizer que, diversamente dos outros animais de natureza, o homem, animal de cultura, recebe em si a presença divina, e essa visitação, a cada vez, o transforma existencialmente, dando-lhe novo sentido para seu agir no mundo. Dentro da tradição cristã, o texto considerado historicamente como o primeiro escrito místico é o relato de Paulo de Tarso com sua experiência no caminho de Damasco.

Após ser fulminado por uma luz resplandecente, Paulo passa por uma metamorfose existencial, fica cego por três dias e, quando retorna, é outro homem. Abre mão do conforto da posição de cidadão romano, despoja-se de seus bens e aceita viver como pária social a fim de estar em consonância com a revelação recebida na experiência do caminho de Damasco. Essa resignificação total do *status* do sujeito no mundo é um exemplo profundo do processo de *metanoia*, no qual o homem, invadido pela transcendência, transforma-se radicalmente. Pode-se dizer que o advento de pentecostes também no livro de Atos dos Apóstolos segue a mesma dinâmica. Em um momento de incerteza para a igreja primitiva, Pedro visitado pelo Espírito, exorta, por meio de um sermão inspirado, toda Jerusalém, incluindo os estrangeiros que ali estavam. Esse pescador humilde, provavelmente analfabeto, empoderado pela experiência da *metanoia*, transfigura-se e, nesse momento, converte e batiza cerca de três mil pessoas de nações diversas, elevando o cristianismo de seita local à condição de mensagem universal (Bíblia, 1990; Koester, 2005; Pondé, 2013; Pondé, 2015).

Essa leitura do segundo capítulo do livro de Atos se faz importante no contexto de estudo do pentecostalismo para se pensar como o evento de pentecostes conectado à ideia geral de homem visitado pelo sagrado inspira e concita as pessoas à transformação, além do que, se pensarmos a igreja primitiva como grupo de marginalizados, que tomou corpo quase exclusivamente entre as camadas populares da sociedade judaica de então, pode-se traçar um paralelo com os protagonistas do movimento pentecostal nascente no final do século XIX e, principalmente, início do século XX nos Estados Unidos.

Cabe ainda ressaltar, sobretudo a partir dos trabalhos de Rivera (2001), a importância do livro de Atos dos Apóstolos como texto seminal do pentecostalismo. O citado autor comenta que, enquanto o cristianismo tradicional, incluindo as igrejas protestantes históricas, tem como fato fundador as doutrinas em torno de Jesus Cristo, o pentecostalismo apresenta uma ruptura radical ao eleger o evento de Pentecostes como ponto fundamental em detrimento dos discursos doutrinários baseados nos ensinamentos de Jesus, que são relegados ao segundo plano. Nesse sentido, reforça Rivera (2001), é que os pentecostalismos modernos são uma radicalização do distanciamento das religiões cristãs. Todavia, voltando-se ao objeto principal desta seção, o presente estudo, tal como defende Matos (2006), entende a dificuldade em se demarcar um momento ou movimento definitivo de gênese do pentecostalismo americano.

Sem embargo, adota-se a ideia de um entrecruzamento de afinidades, onde se tem de um lado, o processo histórico – sociológico – que favoreceu a exclusão de determinados segmentos sociais, sobretudo a partir do pós-guerra civil e da abolição da escravatura, e de outro, uma evolução *natural* de certos desdobramentos doutrinários que remontam à figura de John Wesley como principal referência do movimento *holiness*, e que apresentavam uma perspectiva da salvação e de contato com o sagrado que tocava especialmente aos deserdados (Alcantara, 2014; Campos, 2005; Reily, 2003). Com efeito, defende-se aqui, que Charles F. Parham e William J. Seymour são as duas figuras pastorais que não só sintetizam a profusão dos conflitos sociais de então, bem como resumem, em seus respectivos ministérios, o ponto culminante de afastamento do pentecostalismo da tradição cristã clássica, posto que ambos são referenciados como fundadores do movimento pentecostal (Alcantara, 2014; Bitun, 2007; Campos, 2005; Matos, 2006; Silva, 2014; Souza, 2013).

A figura de Parham é, deveras, cercada de controvérsias e frequentemente não de maneira injustificada, tal qual coloca Campos (2005). A historiografia do pentecostalismo tende a minimizar sua importância ou mesmo ocultar seu papel como astro de primeira grandeza desse enredo. Racista e simpatizante da Ku Klux Klan, suspeito de homossexualidade, Parham defendia ideias estranhas, como a de que os anglo-saxões são descendentes diretos das tribos perdidas de Israel, dando grande licença à possibilidade de interpretações xenófobas sobre as raças que compunham o tecido social estadunidense. Todavia, sua inestimável contribuição começa no ano de 1900 com a fundação do *Bethel Bible College*, em Topeka, no estado do Kansas. É ali que Parham começa a ministrar aulas nas quais defende reiteradamente a busca do batismo com o Espírito Santo junto a seu sinal definitivo de confirmação que é a glossolalia (Alcantara, 2014; Bitun, 2007; Campos, 2005; Mariano, 2012; Matos, 2006; Souza, 2013).

Foi em *Bethel*, em uma reunião de oração na passagem da noite de ano novo de 1900 para 1901, que Agnes N. Ozman Laberge (1870-1937), aluna de Parham, torna-se a primeira pessoa de um culto pentecostal a manifestar a glossolalia. De acordo com Mariano (2012), várias fontes consideram esse fato como o marco inicial do movimento moderno de pentecostes. A partir dessa confirmação, as teses de Parham começam a se tornar cada vez mais populares, com o falar línguas se manifestando em muitos integrantes de seu círculo e inclusive nele mesmo. No ano de 1905, contudo, é que ocorre o fato mais

importante para o nascimento do futuro pentecostalismo brasileiro, quando Parham se muda para Houston, capital do estado do Texas, e lá inicia uma nova escola bíblica a fim de divulgar suas ideias (Campos, 2005; Mariano, 2012; Matos, 2006; Souza, 2013).

Entre os alunos de Parham, na escola de Houston em 1905, estava um homem de nome William J. Seymour (1870-1922): negro, filho de escravos, cego de um olho, ex-garçon, de nível cultural reconhecidamente baixo. Em razão do racismo de Parham, *brother* Seymour era obrigado a assistir às aulas de seu mentor do lado de fora da sala, o que não o impediu de ser o responsável por transformar o pentecostalismo de fenômeno local em acontecimento mundial. Mesmo portando todo um vocabulário de discriminações contra a sua pessoa, Seymour é reconhecido pelo seu fervor e profundidade espiritual e, em 1906, tentando se estabelecer em Los Angeles, é convidado por uma evangelista de nome Nelly Terry a pregar em sua igreja negra de tipo *holiness*. O sermão de Seymour, baseado no capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos, não agradou à irmã Nelly, que o repeliu de sua igreja, sobretudo, por não concordar com as insistência na glossolalia como indicativo principal da visitação do Espírito Santo (Alcantara, 2014; Bitun, 2007; Campos, 2005; Freston, 1994; Matos, 2006; Reily, 2003).

Seymour se afastou dessa congregação, no entanto, suas palavras ressoaram em boa parte do grupo que o acompanhou. E, na falta de um ambiente mais adequado, começaram a se reunir na casa onde Seymour estava hospedado. Essa casa ficou pequena em pouco tempo, quando mudaram para uma maior na rua Bonnie Brae, onde o avivamento começou oficialmente em 9 de abril de 1906. No dia 12 de abril, Seymour teve sua primeira experiência de glossolalia e, nessa mesma reunião, o peso da multidão que se apinhava na varanda frontal da residência foi tamanho que ela terminou por desabar, a partir daí, o culto foi transferido para o famoso endereço da rua Azusa, que se transformaria na Jerusalém norte-americana, como centro mundial de irradiação das ideias pentecostais (Campos, 2005; Matos, 2006).

Seymour produziu na rua Azusa um ministério diferente de tudo o que se via até então. A direção da casa foi composta de 12 anciãos, entre os quais estavam negros, brancos e mulheres deliberando em pé de igualdade, inclusive com pastores brancos recebendo de bom grado, ministrações de negros. Embora

o público se compusesse majoritariamente de membros das classes subalternizadas da sociedade, como imigrantes pobres e negros, aos poucos, foram atraídas também pessoas de certa proeminência social, que vinham de todas as partes do país para experimentar esse novo pentecostes. Isso fez com que, por algum tempo, os frequentadores da missão da rua Azusa esquecessem as contradições do mundo exterior e depositassem no ministério de Seymour – a essa altura, já visto como figura profética – a esperança de que as tensões da *the color line* fossem rompidas (Alcantara, 2014; Campos, 2005; Mariano, 2012; Matos, 2006; Souza, 2013).

Tristemente, com o tempo, as tensões raciais também se fizeram sentir na rua Azusa, e o ministério acabou sendo reformulado por um grupo exclusivamente negro. Sem embargo, o grande legado de Seymour para o futuro movimento brasileiro pode ser colocado em três partes: 1) o chamamento à missão, a partir especialmente da experiência na rua Azusa, muitos saíram em missão evangélica de divulgação da mensagem pentecostal chegando a cerca de 26 nações em um período de dois anos; 2) *brother* Seymour teve muita habilidade em reinterpretar suas matrizes culturais africanas numa linguagem cristã, a falta de uma teologia sistemática, seu baixo nível cultural e a urgência em afirmar a identidade negra como igualmente digna do Senhor propiciaram, desde sempre, a construção de um culto sincrético. Ademais, a valorização do êxtase, dos sonhos e das visões, os aspectos xamânicos da cura divina, a oralidade litúrgica e a grande importância da música no culto transformaram essa expressão religiosa numa celebração do ritmo, do corpo, em um ato de catarse; 3) William H. Durham (1873-1912), então pastor de uma Igreja Batista em Chicago, que mais tarde seria o mentor dos patriarcas do pentecostalismo no Brasil, experimentou a glossolalia numa reunião ministrada por Seymour e foi a partir daí, que passou a divulgar essas ideias (Bitun, 2007; Campos, 2005; Matos, 2006; Mariano, 2012; Reily, 2003; Silva, 2014).

2.2. Pentecostalismo brasileiro

Como já exposto, o pentecostalismo moderno⁴ nasce num cenário de contradições sociais, em uma recém-pactuada comunidade nacional, marcada por uma série de traumas, dilemas e tensões. Nesse sentido, ele evolui como resposta às novas demandas que não se satisfaziam nas igrejas históricas.

Buscava-se uma forma religiosa mais espontânea, com um discurso colado à vida prática e engajado na assimilação dos novos grupos sociais que se formavam, como os negros livres e os imigrantes com presença cada vez maior face o processo de industrialização do país. Embora seja inegável o continuísmo tendo como motor inicial as ideias de Jonh Wesley no século XVIII ou, nos dizeres de Campos (2005), a existência fundamental de um *pentecostalismo pré-pentecostal* que orientou o desenvolvimento geral do pentecostalismo, os rumos do movimento se seguiram diversos.

Com efeito, esse fenômeno local – tornado internacional – é exportado dos EUA, conservando, como sua matiz de fundo, a preocupação em sintonizar-se com as urgências da comunidade local, o que lhe conferiu um caráter aberto para o diálogo sujeito às manifestação pontuais do tempo e do espaço das novas fronteiras para onde rumou, adquirindo, assim, fisionomias idiossincráticas de acordo com cada experiência concreta. No Brasil não foi diferente, e os movimentos de assimilação das ideias pentecostais em solo pátrio se mostraram de tal forma variados que, a esse propósito, criaram-se certos conjuntos classificatórios, tal qual o celebrado conceito de três ondas de Freston (1994), ora adotado. À maneira de Bledsoe (2012), concorda-se que, embora cada onda seja construída sobre premissas básicas de sua predecessora, a nova experiência remodela o *corpus fidei*, reinterpretando e adicionando dogmas e práticas.

O problema da amorfia do campo religioso brasileiro, sincrético e sempre aberto à formulação de novas composições, deita raízes profundas na história da colônia, confundindo-se, assim, com a história de formação da própria identidade nacional. A esse propósito, Mott (1997) comenta a situação no decorrer do século XVIII na qual se percebeu uma precariedade muito grande de figuras que permitissem o exercício regular da vida civil num sociedade cristã de moldes lusos. Sobretudo, padres e médicos eram muito escassos, o que gerou dois problemas logísticos que buscaram sua resolução convergindo para a prática religiosa heterodoxa.

Ao invés de um padre que oficiasse com regularidade nas igrejas, criando assim um ponto de estabilidade ideológica na comunidade, o que se viu, desde esse período, foi o afrouxamento da religião pública e um fortalecimento da religião privada, em que simpatias, castigos a santos, contatos com divindades não cristãs etc. eram perfeitamente lícitos. No caso da falta de médicos, de

acesso aos tratamentos, da eficácia dos mesmos ou ainda na necessidade de uma maior garantia terapêutica, viu-se como prática corrente a busca de socorro a feiticeiros, benzedores e toda sorte de cuidadores metafísicos. Fato notável é citado pelo mesmo Mott (1997) que sublinha a recorrência de padres e frades acusados ao tribunal inquisitório por terem encaminhado seus fiéis aos *calunduzeiros*⁵, reconhecendo nesses maior competência para lidar com certos males.

Com efeito, embora factível, não se pode determinar a flexibilidade do *modus operandi* religioso brasileiro apenas por questões objetivas de ordem material. Fontes clássicas de estudos sobre o Brasil dão conta de uma vocação cultural imanente de nosso povo expressada como abertura ao novo. A experimentação é, na vida social brasileira, um traço marcante dessa gente inventada pelos trópicos. Entre as principais leituras desse panorama, destaca-se o estudo de Ribeiro (2010) ao dizer que o brasileiro é um povo novo, surgido do caldeamento entre três bases étnicas que formam nosso referencial primário. O europeu português, o silvícola nativo e o negro africano forneceram os traços elementares do conjunto de operações mentais e físicas ao qual nos referimos como cultura brasileira.

Embora sob o verniz de civilização neoeuropeia, sobretudo, com o concurso da herança africana e indígena, o brasileiro se mostra ao mundo como sujeito singular, no qual o sagrado e o profano dialogam em pé de igualdade, se não, de complementaridade. O Brasil é, assim, uma cultura que valoriza o ritmo, a sensualidade do corpo, o hedonismo da resposta imediata tão presentes, por exemplo, no catolicismo popular que conjuga de maneira acolhedora as vozes do curandeirismo, da idolatria, da experiência extática e do misticismo oriundos tanto dos *calundus* quanto das *pajelanças*, fontes de esperança e reconhecimento para um povo tão ferido na alma.

Nesse sentido, Da Matta (1986), ao comentar sobre os caminhos para Deus comumente presentes entre os brasileiros, cita que práticas facilmente interpretadas como heresia por católicos e protestantes europeus ou ainda por calvinistas norte-americanos, são, para a gente brasileira, não uma forma cínica ou ignorante de espiritualidade, mas, antes, uma abertura à transcendência, uma ampliação do contato e das possibilidades de proteção do sagrado. Com efeito, um tal modo de religião cristã que assim se conceba de forma tão

dinâmica, adaptável e catalisadora de manifestações – que, em contextos mais dados à ortodoxia, passariam por manifestações heréticas – é desde sempre uma obra aberta, um lugar de constante assimilação e reinterpretação de referências.

É de bom alvitre propor essa breve leitura a respeito do povo brasileiro para observar certa pré-disposição social para as propostas pentecostais de Seymour, essas também lastreadas pela experiência mística da profecia e do êxtase, da música e da expressão corporal. Cabe também dizer que, para além do plano ideológico, semelhante ao modo da situação colonial, ainda persiste, como sempre persistiu no Brasil, a existência de uma massa carente e desvalida, seja pelo traumático processo de abolição da escravatura que inventou ao negro novas formas de serviciamento, seja pela maneira como imigrantes europeus foram aliciados no trabalho semiescravo das lavouras, seja pelas as isoladas comunidades ribeirinhas do norte amazônico onde ser povo brasileiro é mera figura de linguagem, ou seja, ainda, para as imensas zonas periféricas que conformam uma crescente nação de *outsiders*, desde o intenso êxodo rural percebido, sobretudo, a partir das primeiras décadas do século XX.

É nessas periferias que o pentecostalismo brasileiro inicialmente se estabelece e prospera, tornando-se um movimento religioso de feições eminentemente urbanas, em que sua militância se baseou na pregação livre em praças e calçadas. Pode-se dizer com acerto que a religião desenvolvida por negros, operários e imigrantes pobres nos Estados Unidos se consolidou no Brasil atendendo um público análogo (Alcantara, 2014; Bitun, 2007; Francisco, 2007; Freston, 1994; Silva, 2014). Ainda a propósito da feição urbana do pentecostalismo nacional, Passos (2005), em sua importante obra, afirma que o crescimento das igrejas tanto quantitativa quanto qualitativamente aconteceu em paralelo com o desenvolvimento urbano do país.

Deveras, a mensagem pentecostal, avessa ao racionalismo ritual do protestantismo histórico e do catolicismo oficial, dialoga com o afeto e se faz ouvir entre desesperançados, pauperizados e todos aqueles que, confrontados com uma realidade hostil, sentem a urgência de uma ressignificação de seu *status* no mundo. Nesse sentido, é grato considerar, em relação aos personagens que fundam essa história no Brasil, antes de mais nada, a sua condição de expatriados. Aqueles que mais tarde se tornariam os três pais fundadores do pentecostalismo brasileiro: os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, além do

italiano Luigi Francescon⁶, são imigrantes europeus fugitivos da pobreza que vão para os Estados Unidos em busca do sonho americano, instalados em Chicago e vivendo entre os extratos mais baixos da população, eles têm contato com a mensagem pentecostal anunciada por Durham que, por sua vez, a recebeu de Seymour durante uma visita à missão da rua Azusa (Alcantara, 2014; Bledsoe, 2012; Campos, 2005; Costa, 2010; Francisco, 2007; Barbieri Junior, 2007; Matos, 2006; Souza, 2013).

Esses três, são os homens que além de primeiros anunciadores do movimento em terras brasileiras, tornaram-se os responsáveis pelas duas principais igrejas da primeira onda, que, tal qual relata Matos (2006), dominariam de maneira hegemônica o campo pentecostal por cerca de quarenta anos. Francescon teve um momento decisivo em sua vida, quando em agosto de 1907, experimentou a glossolalia e, em conjunto com essa experiência, recebeu uma revelação: o chamado para pregar aos seus conterrâneos. Após fundar igrejas com foco em imigrantes italianos na Pensilvânia e Califórnia, no ano de 1909, teve passagens pela Argentina, em Buenos Aires, depois, em 1910, São Paulo, Santo Antônio da Platina, no Paraná e, finalmente, na segunda ida a São Paulo, funda a Congregação Cristã do Brasil, pacificamente aceita pelos historiadores do pentecostalismo como a primeira igreja pentecostal do Brasil (Bledsoe, 2012; Matos, 2006; Mendonça & Velasquez, 2002; Souza, 2013).

Dos fundadores de todas as igrejas pentecostais, o caso de Francescon tem feições peculiares. Ele é o único que nunca manteve residência fixa no Brasil, fazendo, ao invés disso, visitas intermitentes ao país, onze no total, entre 1910 e 1948. Além disso, o cuidado direcionado à comunidade ítalo-brasileira era flagrante em medidas como a de se realizar a liturgia exclusivamente em língua italiana, prática que fora corrente até o ano de 1935. Esse tipo de atitude fez com que a Congregação Cristã tivesse grandes dificuldades de expansão, crescendo durante muito tempo apenas através de redes familiares e em lugares com grande presença de imigração italiana, como no interior de São Paulo. Apenas na década de 1930 a direção da igreja entende que, para garantir o futuro da obra, era preciso também a evangelização entre os brasileiros (Alcantara, 2014; Bledsoe, 2012; Mariano, 2012; Matos, 2006).

A falta de apelo popular da Congregação Cristã colaborou para abrir espaço àquela que se transformaria nas décadas seguintes na maior

denominação evangélica do Brasil. Fundada em 1911 pelos também discípulos de Durham, Daniel Berg e Gunnar Vingren, a Missão da Fé Apostólica, nome que fazia clara referência ao avivamento da rua Azusa e ao patriarca Seymour, passou a se chamar Assembleia de Deus a partir de 1918. O relato adotado pela igreja em seu mito fundador é semelhante ao de Francescon. Também Berg e Vingren, num momento de oração, teriam recebido uma palavra profética que os concitava a abraçar o missionarismo. A particularidade da revelação entregue por intermédio de Adolf Ulldin, outro sueco radicado nos Estados Unidos e amigo dos dois, era a de que para a futura atividade evangelista de Berg e Vingren existia um lugar determinado, o estado do Pará no Brasil (Mariano, 2012; Matos, 2006; Silva, 2014; Souza, 2013).

Evidentemente, é possível compreender essa história de uma perspectiva menos poética. Nos estudos de Siepierski (2002), verifica-se que, à época da revelação, Berg e Vingren residiam em South Bend, no estado de Indiana. Nessa região, a Amazônia brasileira e especialmente o Pará eram famosos pela produção de borracha, o que gerou interesse público a ponto de se produzirem vários artigos na mídia a esse respeito. Fato também importante é o de que Adolf Ulldin, o homem que profetizou sobre o imperativo da dupla sueca vir para o estado do Pará, prestou serviços de pintura para empresa de implementos agrícolas que tinha laços comerciais com empresariado da borracha paraense, tema corriqueiro nas conversas dentro da fábrica. Com efeito, não se trata de deslegitimar o discurso da odisseia sueca em terras brasileiras, todavia, é sestro das ciências sociais buscarem um ponto de conexão entre o mítico e o factual, não excluindo que um possa enriquecer o outro.

Fato é que, em 05 de novembro de 1910, Berg e Vingren partem para o Brasil de navio e, no dia 19 desse mesmo mês, chegam ao Pará. Já nos primeiros dias, fazem contato com a membresia de uma Igreja Batista local e passam a residir no porão da mesma, onde começam as primeiras atividades evangelísticas. Em 1911, devido às suas ideias pentecostais e, sobretudo, ao ocorrido em maio do mesmo ano, quando, em um culto de oração na casa de Celina Albuquerque, foi milagrosamente operada a sua cura de uma doença nos lábios, considerada incurável pela medicina e, dias mais tarde, o ponto de tensão definitivo aconteceu após a irmã Celina relatar que foi agraciada pelo dom de línguas. Esses eventos, aliados à crescente influência pastoral da dupla sueca, causaram um cisma na igreja do pastor Erik de onde foram expulsos e,

juntamente com um grupo de menos de vinte fiéis, formaram a célula religiosa que, mais tarde, seria conhecida como Assembleia de Deus (Mariano, 2012; Souza, 2013; Matos, 2006).

É notável, desde o início da Assembleia de Deus, a sua capacidade de penetração ideológica e a sua habilidade de diálogo com os anseios cotidianos. Alencar (2010) relata com espanto que, mesmo sem nenhuma estratégia de expansão a nível nacional, sem um corpo de teólogos capazes de codificar uma doutrina unitária, sem escola de formação de obreiros, sempre periférica e marginal – e talvez por isso – a Assembleia de Deus, em vinte anos, já se estabelecia em todo o território nacional, mormente alcançando as classes subalternizadas da sociedade como nenhuma outra denominação até aquele ponto foi capaz. Considerando o *status quaestionis* da comunicação religiosa de então, é mister pontuar que na primeira década do século XX, os luteranos celebravam em alemão, os anglicanos, em inglês, os católicos, em latim e a já citada Congregação Cristã, em italiano.

É nessa conjuntura, ainda de acordo com Alencar (2010), que surge a Assembleia de Deus, valendo-se de uma mensagem simples e direta que falasse de forma imediata aos fiéis. Traduzindo esse fenômeno em números, segundo o mesmo estudioso, a Assembleia saltou de cerca de vinte membros, em 1911, para quatorze mil, em 1930, e cento e vinte mil no ano de 1950, o que representa um crescimento médio da ordem de quinze mil por cento ao ano nas quatro primeiras décadas. Para além dos sucessos de público maiores ou menores de cada denominação, o que importa salientar no pentecostalismo clássico são suas tendências doutrinárias. As bases dessa primeira onda foram: o batismo no Espírito Santo, tendo como seu sinal incontestável o falar em línguas, rigidez nos usos e costumes com uma moral de inspiração puritana, além do forte discurso escatológico que lastreava toda a doutrina baseada na oposição entre mundo e céu, curas e exorcismos, embora presentes, eram incidentais e não o foco da busca dos fiéis (Alencar, 2010; Bledsoe, 2012; Silva, 2014).

Essas duas igrejas, além de outras menores, surgidas de dissidências ou derivações, compõem o quadro da primeira onda pentecostal. Todavia, ao passo que o Brasil se urbanizava ao longo da primeira metade do século XX, ocorriam mudanças capitais no perfil da sociedade. Uma tradição religiosa aberta e flexível como o pentecostalismo, certamente, seria capaz de fazer a leitura das urgências

da nova conjuntura. Assim, a partir década de 1950, surgem outras denominações que incorporam de tal modo novos valores doutrinários que são consideradas em conjunto a segunda onda pentecostal brasileira. Três denominações se destacam nessa fase: Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil Para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Pode-se dizer que essa fase é geograficamente filha da metrópole e do intenso processo de industrialização do país, com as três igrejas surgindo em São Paulo e, a partir do Sudeste, desenvolvendo-se em outros lugares do país (Bledsoe, 2012; Freston, 1993; Barbieri Junior, 2007; Matos, 2006; Silva, 2014).

Outra questão importante a respeito da segunda onda é que ela marca o surgimento de denominações propriamente brasileiras, isto é, sem a presença de um evangelista estrangeiro para iniciar os trabalhos. Há apenas uma exceção, que não por acaso, é considerada a primeira grande expressão desse novo modelo pentecostal, geradores de importantes perspectivas a respeito de temas como a melhor estratégia de evangelização, a necessidade de novas preocupações doutrinárias e o início de uma revisão quanto à rigidez dos usos e costumes. Na percepção de Freston (1994), a Igreja do Evangelho Quadrangular foi o motor de arranque da segunda onda, porquanto trouxe ao Brasil uma visão modernizada da religião, incorporando tecnologias de comunicação de massa que aqui evoluíram até o televangelismo, tão caro aos futuros neopentecostais. Além disso, nota-se um importante distanciamento dos arcaísmos puritano da primeira onda. Nesse sentido, os comentários a seguir darão maior ênfase à Igreja Quadrangular face à sua importância como vanguarda de uma nova fase pentecostal, que colaborou na criação de paradigmas que se tornaram pressupostos para praticamente todas as denominações que surgiram *a posteriori*.

Com efeito, o esforço de compreensão da Igreja Quadrangular no Brasil passa necessariamente pela compreensão da figura de Aimee Semple McPherson. Essa canadense radicada nos Estados Unidos fundou, na década de 1920, a Four-Square Church, em Los Angeles, em um momento no qual essa cidade era considerada o centro nacional de excentricidades. Ressaltamos que, embora a maior parte da literatura especializada negligencie o fato de existir uma disputa a respeito de quem foi realmente o fundador da Igreja Quadrangular, defendemos a posição majoritária que atribui o feito a Aimee, que, a despeito de qualquer controvérsia, implantou e exerceu uma visão muito particular de igreja,

notabilizando-se por isso. Retomando, é em meio a uma profusão de manifestações culturais e religiosas, vindas, sobretudo, da indústria do cinema em franca ascensão e do surgimento sem precedentes de grande número de grupos espiritualistas exóticos, que Aimee criou um pentecostalismo à sua maneira, distante do tradicionalismo e do aburguesamento pelo qual passavam os grupos mais antigos (Diniz, 2013; Freston, 1993; Passos, 2014).

As visões de Aimee sobre a igreja que mais se fizeram sentir na experiência brasileira foram a adoção de meios de comunicação de massa para propagar a sua mensagem, sendo a *Four-Square Church* a primeira igreja pentecostal a adquirir uma estação de rádio para transmitir seu conteúdo em tempo integral, com uma mensagem, tal qual nos primeiros dias do pentecostalismo, dirigida precipuamente aos pobres. Além disso, ela reabilitou o hábito das cruzadas avivalistas ao modo dos antigos *camp meetings* com uma pregação itinerante feita principalmente em tendas montadas a esse propósito. Esses cultos eram eventos hollywoodianos, com uma performance que enfatizava todo o potencial de teatralidade possível de se extrair na junção entre música, performance gestual e retórica de efeito, alçando irmã Aimee à condição de celebridade carismática e fenômeno de mídia (Diniz, 2013; Freston, 1993; Passos, 2014).

Com efeito, essa denominação tão afeita à publicidade de grande alcance chega ao Brasil conduzida oportunamente pelas mãos de dois ex-atores de cinema. Primeiro, em 1946, veio Harold Williams que, até 1951, frequentou algumas igrejas já instaladas, quando em novembro desse mesmo ano, na cidade de São João da Boa Vista, no interior de São Paulo, funda uma espécie de filial brasileira da *Four-Square Church*, que aqui passou a se chamar Igreja do Evangelho Quadrangular. Todavia, é no ano de 1953 que a igreja ganha relevância com a chegada do amigo e ex-parceiro de filmes de Williams, o missionário Raymond Boatright. Os dois se unem e lançam, em São Paulo, o primeiro evento com pretensões interdenominacionais do país chamado de Cruzada Nacional de Evangelização (Bitun, 2007; Bledsoe, 2012; Freston, 1994; Matos, 2006).

À maneira do ministério de Aimee, a Igreja Quadrangular no Brasil cresce sob a cobertura de tendas, em reuniões performáticas centradas na exaltação da cura divina e na dramatização do exorcismo. Também, de maneira análoga à experiência norte-americana, as reuniões contavam com grande noticiamento em

estações de rádio, fazendo, com o passar do tempo, que a tenda ficasse pequena, com os eventos passando a ocorrer em praças públicas, ginásios esportivos e estádios de futebol. Uma peculiaridade ao longo do crescimento da Igreja Quadrangular foi o prestígio que a denominação sempre deu à liderança pastoral feminina, sendo esse outro ponto de destaque. Os atores missionários construíram um modo eficiente de contato não só com as camadas pauperizadas da sociedade, mas também com a membresia de outras igrejas, inclusive pastores, muitos deles sendo assimilados pelo movimento (Bitun, 2007; Bledsoe, 2012; Diniz, 2013; Matos, 2006).

Dando continuidade à história da segunda onda pentecostal, Manoel de Mello, retirante pernambucano estabelecido em São Paulo, após passagens tanto pela Assembleia de Deus quanto pela Igreja Quadrangular, desponta, a partir do ano de 1956, como idealizador e chefe da primeira igreja pentecostal totalmente concebida e conduzida por brasileiros. Inicialmente batizada como Jesus Betel, pouco tempo depois, teve o nome alterado para Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo. Essa denominação contribuiu de muitas formas para o desenvolvimento das ideias implantadas pelos quadrangulares e o alargamento de possibilidades até então inéditas. Destacam-se como principais o uso contínuo do rádio e a experimentação com aparições na TV, bem como o pioneirismo no diálogo com a arena política, onde a membresia era mobilizada a votar em certos candidatos mediante certos compromissos dos mesmos para com a igreja (Bledsoe, 2012; Passos, 2014; Matos, 2006).

Manoel de Mello foi uma figura de impressões fortes. Possuía uma liderança carismática, conhecido, desde a época de seu trabalho na Cruzada Nacional de Evangelização, pela pregação inspirada feita dentro de uma linguagem simples, que mostrava o homem de pouca instrução e origem humilde que era, criando, com isso, a identificação imediata com toda uma massa de brasileiros que vivia em condição semelhante. Do mesmo modo, sofreu acusações de charlatanismo, uma das quais foi responsável por tirá-lo do trabalho de evangelização itinerante, não obstante, ao mesmo tempo, era reverenciado pelo seu ministério de cura. Essa liderança tortuosa, aliada ao diálogo promovido entre igreja e mundo secular, exaltação nacionalista etc., levaram-no a ser não somente a primeira grande figura controversa do evangelicalismo brasileiro, mas também abalaram o próprio centro de gravidade de sua igreja que, após sua

morte, declinou progressivamente em importância ao longo dos anos (Bledsoe, 2012; Matos, 2006).

Por fim, tem-se a terceira grande expressão da segunda onda pentecostal: a Igreja Deus é Amor. Fundada por David Miranda, um homem que compartilhava as características comuns da liderança pentecostal que emergia nesse período, a saber: a condição de migrante vindo para o Sudeste em busca de oportunidades, com família de origens modestas e a baixa escolaridade. David decidiu se estabelecer em São Paulo, lá chegando, foi convertido ao pentecostalismo, frequentando inicialmente a igreja O Brasil Para Cristo e, logo após, teve uma passagem pela Igreja Quadrangular. Nesse período, encontrou a vocação e, semelhante a todo missionário que tenciona erguer a própria obra, alegou ter recebido um chamado divino para fundar sua igreja (Bledsoe, 2012; Mariano, 2005; Matos, 2006; Passos, 2014).

Interessante pensar que, em muitos sentidos, o ministério de Miranda representou um contrassenso a tudo o que havia de tendência no campo pentecostal de então. Profundamente legalista, a Deus é Amor proíbe em seu manual para membros coisas como possuir ou assistir TV, videocassete e DVD, tomar anticoncepcional, usar camisinha, aparar ou depilar pelos do corpo, jogar futebol e frequentar ou ter contato pessoal com qualquer membro de outros grupos religiosos. Essas infrações, bem como outras tantas, são puníveis com suspensão e até excomunhão do membro. Esse radicalismo faccionista é causa de disputa conceitual entre estudiosos, como aponta Bledsoe (2012), citando que pesquisadores como Luiz Alberto Teixeira Sayão excluem a Deus é Amor do rol de denominações evangélicas, tratando-a como mera seita legalista com práticas sincréticas.

Todavia, não pensamos ser acertado esse juízo. Em verdade, a igreja de David Miranda contribuiu de muitas formas para a evolução do campo pentecostal, diversificando-o e lançando tendências para práticas adotadas no neopentecostalismo da terceira onda. Destacando principalmente a criação de propósitos e correntes específicas para aflições pontuais dos fiéis, promoção do exorcismo, incluindo entrevistas com demônios, uniformização de obreiros e a batalha espiritual numa relação ambígua com as religiões afro-brasileiras, concomitantemente, combatendo-as como a expressão material do reinado de Satanás na terra e, por outro lado, adotando certas práticas aleatórias oriundas

dessas mesmas religiões, além do catolicismo popular, elevando a capacidade sincrética do pentecostalismo a outro patamar. Mais um fato peculiar é que Miranda permaneceu, até a sua morte, um grande adversário da televisão, não obstante, durante todo o seu ministério a Deus é Amor investiu maciçamente em emissoras de rádio e, ainda hoje, mantém programação vinte e quatro horas por dia em vários países (Bledsoe, 2012; Matos, 2006; Passos, 2014).

2.3. Neopentecostalismo: a terceira onda?

O neopentecostalismo tem sido pacificamente entendido como o evento de maior importância no campo religioso brasileiro das últimas décadas. Esse fenômeno é absolutamente sem precedentes em relação à sua forma e ao seu alcance na sociedade brasileira, tanto que, até hoje, existe uma celeuma entre os estudiosos em relação ao seu aspecto terminológico. Nesse sentido, a presente sessão do texto preocupar-se-á mais com a discussão do estado da arte e do amálgama de práticas e aspectos doutrinários que com a conceituação do caráter das denominações. Deveras, a partir da década de 1970, quando se inicia essa corrente pentecostal, algumas igrejas despontaram de forma extraordinária, a esse propósito nominamos especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus e, em fase mais recente, a Igreja Mundial do Poder de Deus. Contudo, essa história permanece ainda sob o imbricado véu de uma polifonia de vozes dissonantes, não permitindo, dentro deste breve texto, uma discussão minimamente satisfatória da questão. Em último reforço, cabe a percepção de Mariano (2005) de que o neopentecostalismo é a vertente que vem provocando as maiores transformações teológicas, estéticas, axiológicas e comportamentais de todo o movimento pentecostal.

Assim, nas linhas que se seguem, optamos por nos deter exclusivamente aos aspectos principais que envolvem a discussão desse momento histórico no campo religioso brasileiro. Retomando a disputa terminológica, Matos (2006) cita que, além da ideia comumente aceita de uma terceira onda, tal qual a tipologia criada por Freston (1994), existem outras propostas de enquadramento do neopentecostalismo. Dentre as principais, estão a de o neopentecostalismo ser pensado como um pentecostalismo autônomo, enfatizando seu caráter de ruptura com as ondas predecessoras, o que não é totalmente correto; há também a proposta de caracterizá-lo como “pentecostalismo de cura divina”, o que é

igualmente problemático, porquanto alude a tendências próprias da segunda onda concentradas na década de 1950. Esses poucos exemplos ilustram e reforçam o que foi acima exposto, a saber, o neopentecostalismo é um fenômeno em grande efervescência e não pode, assim, ser definitivamente conceituado, pois é ainda uma obra em construção (Matos 2006).

Ainda em relação ao *status quaestionis*, nota-se que parte significativa dos estudos de tal fenômeno utiliza como categoria analítica central do culto o dinheiro, seja como sacrifício, símbolo, instrumento mediador ou externalização de um contrato oneroso com o além (Silva, 2015; Silva, 2004; Elias, 2012; Gabatz, 2012a; Gabatz, 2012b; Lúcio, 2014). Em outras ocasiões, os trabalhos acadêmicos percebem forte ênfase na performance mágica, na oferta do milagre pontual, no agendamento da intervenção divina, que, contrariando toda a tradição cristã, passa a agir no mundo submetida em absoluto ao tempo profano (Esperandio, 2005; Juraski, 2012; Leite, 2015; Lopes, 2013; Mariano, 2013). De maneira geral, a literatura consultada reflete sobre o forte apelo da teologia da prosperidade às camadas mais pauparezadas da população e a promoção do individualismo sistemático como regra de acesso a um *Deus self-service*.

Dada a centralidade do tema da Teologia da Prosperidade, tentaremos nos deter um pouco mais nele, buscando, antes, provocar o debate que o esgotar sumariamente com conceitos e pré-conceitos cada vez mais arraigados à produção a respeito do tema. O primeiro grande nome desse enredo é o texano Kenneth Hagin que, após uma vida como religioso, funda, em 1974, o *Rhema Bible Training Center*, produzindo escritos que foram base, inclusive, para os líderes brasileiros. Portanto, a rigor, a Teologia da Prosperidade é uma doutrina surgida nos Estados Unidos na década de 1940, possivelmente, pelas mãos de E. W. Kenyon, e também nomeada como *Health and Wealth Gospel*, *Faith Movement*, *Faith Prosperity Doctrines* e *Positive Confession* que se tornou em movimento ao longo dos anos 1970 com os trabalhos de desenvolvimento pastoral e teórico de Hagin (Bitun, 2007; Barbieri Junior, 2007; Mariano, 2005).

A partir da década de 1950, o televangelista Oral Roberts cria o conceito de “vida abundante”, prometendo retorno financeiro imediato e multiplicado a quem fizesse ofertas em dinheiro. Com efeito, essa forma de pensar a evidência da ação positiva do transcendente na vida do ente humano guarda paralelos com tendências religiosas não cristãs, tais como os movimentos de Nova Era e Seicho-

no-íe, de sorte que essa Teologia, assim compreendida, significa uma reinterpretção dos valores tradicionais cristãos e um ponto de ruptura com os mesmos. Assim, sob a proposição de que o pecado original foi absolvido pelo sacrifício de Cristo, a escatologia do discurso bíblico é suplantada por um tipo de pulsão hedônica que exige os deleites do além entregues no aquém (Bitun, 2007; Barbieri Junior, 2007; Pires, 2011).

Sem embargo, é preciso considerar, entretanto, que a Teologia da Prosperidade, ao negar o sofrimento terreno, deveria contemplar um conjunto bem mais amplo de problemáticas do que aquelas ligadas de maneira imediata ao dinheiro. Compreender Jesus como sacrifício perfeito e restituidor da aliança do homem com Deus significa entendê-lo como aquele que anulou os efeitos da queda ou, noutros termos, aquele que, por sua paixão, libertou a humanidade dos sofrimentos impostos após o pecado original. Nesse sentido, a preocupação com a saúde também é constante dos adeptos desse conjunto de doutrinas, como se pode ver na importância que se atribui à leitura do livro de Isaías, capítulo 53, versículos 4 e 5, onde se diz que o Messias toma para si as enfermidades da humanidade, curando-as pela dor de suas chagas (Bitun, 2007; Francisco, 2007; Mariano, 2005).

Entretanto, esses são apenas dois pontos que não correspondem ao todo ideológico da questão. Para melhor compreender a substância da Teologia da Prosperidade, recorreremos ao valioso estudo de Pierrat (1993) que, em diálogo com a obra de Hagin, avalia-a e a confronta. Esse estudioso organiza o conteúdo da Teologia ora em exame numa base tríplice: I - Autoridade Profética; II - Confissão Positiva; III - Saúde e Prosperidade. Para Hagin, Deus continua, nos dias de hoje, ungindo os seus profetas tal qual nos relatos bíblicos. Assim, a Autoridade Profética é a capacidade do profeta em realizar prodígios, como visões, curas, glossolalia, conhecimento do futuro e toda uma série de sinais que confirmam a liderança pastoral como mediadora legítima entre a terra e o céu. A Confissão Positiva é o poder da palavra que o verdadeiro cristão recebeu após o sacrifício de Jesus, significa que, limpos do pecado original, os cristãos têm agora o poder de ordenar, transformando a palavra em realidade, pois, intimamente ligados a Ele, tudo o que é dito por um fiel, também é dito por Ele. Saúde e Prosperidade estão ligadas ao que fora alhures comentado, com efeito, o cristão tem direito pleno de usufruir o melhor desta vida e deste mundo, qualquer

sofrimento e privação física ou material são interpretados na Teologia da Prosperidade como falta de fé, ignorância do direito divino e/ou ação de Satanás.

De tal exposto, o que se pode inferir é que a Teologia da Prosperidade, tal qual elaborada por Hagin, embora esteja sendo recepcionada no Brasil a cada dia mais como um sinônimo do neopentecostalismo, possui raízes históricas que remontam a outras conjunturas distantes do nosso tempo e lugar. Nesse sentido, é de se considerar que ela própria venha sendo reinterpretada ao longo das últimas décadas, apresentando-se em versões sumamente simplificadas para atender duas necessidades básicas das denominações que a professam: primeiro, uma mensagem sintética, rápida e direta, exigência constante no mundo pós-moderno; segundo, a simplificação do léxico é uma forma de comunicação direta como as camadas iletradas da sociedade, contingente tão importante na construção de toda a história do pentecostalismo (Bitun, 2007; Barbieri Junior, 2007; Silva, 2014; Souza, 2013).

Um estudo mais aprofundado poderia revelar grandes descobertas, como paralelos entre a Teologia da Prosperidade e a doutrina da Obra Consumada defendida por William H. Durham, que foi, tal qual demonstrado, o preceptor dos três patriarcas do pentecostalismo brasileiro (Matos, 2006). É importante considerar, ainda, que a Teologia da Prosperidade como ensinada pelas principais denominações neopentecostais, subverte de forma absoluta o ascetismo pentecostal clássico, o que significa o rompimento total com uma forma de conceber a realidade que serviu de base para o ministério e para a estruturação social de homens e mulheres desde os tempos dos patriarcas. Pode ser que aqui encontremos o modelo de protestantismo que conjuga a aquisição material com a *alegria do mundo*, que promove a sua ascese não só na acumulação do capital, mas, antes, no usufruto dele (Mariano, 2005; Weber, 2015).

Em atenção à Ferreira (2015), é lícito dizer que o neopentecostalismo é teologicamente inconciliável com o pentecostalismo tradicional – embora se venha percebendo um movimento do segundo em direção ao primeiro –, posto que o estranhamento entre as duas tendências, pode-se dizer, nasce na divergência em relação ao caminho redentor. O pentecostalismo tradicional é campeado pela visão escatológica do mundo, enquanto neopentecostalismo defende valores francamente seculares. O desenrolar prático dessa questão faz

com que enquanto os tradicionalistas esperam na promoção do Evangelho, os renovados militam na promoção dos evangélicos (Esperandio, 2005).

Por fim, como seria inevitável, os usos e costumes ligados ao pentecostalismo tradicional deixam de existir. Há uma liberalização total das vestimentas e dos espaços de sociabilidade, fazendo com que o evangélico tradicionalmente diferenciado por um sentido de dignidade particular se dissolva no meio da massa. Cabe ainda frisar a ambiguidade imanente a esse exercício, ao mesmo tempo em que a luta contra o diabo é acentuada nas igrejas neopentecostais que apontam o mundo – secular – como o seu *locus*, os fiéis estão sendo encorajados a abraçar esse mesmo espaço (Bledsoe, 2012; Mariano, 2004; Mariano, 2005).

Considerações finais

O presente trabalho intentou produzir um apanhado da história do pentecostalismo que incluísse os seus antecedentes. Para tanto, foi-se ao século II d. C. para compreender com o montanismo que o desejo de uma experiência apostólica íntima com o Espírito Santo remonta aos primeiros tempos tradição cristã. Fez-se um breve apanhado de experiências até se chegar aos Estados Unidos do século XIX, onde as condições sócio-históricas necessárias foram reunidas para o surgimento do pentecostalismo moderno. Baseando-se na canônica classificação do sociólogo Paul Freston, abordou-se a evolução do pentecostalismo brasileiro seccionando-o em três momentos – ondas – que guardavam diferenças temporais e doutrinárias entre si.

Promoveu-se, também, uma breve ilustração sobre a relação do Brasil com o sagrado, defendendo a tese de uma abertura, ou noutros termos, da existência de elementos que possibilitaram uma pré-disposição de caráter favorecendo a recepção do pentecostalismo nestas terras. Não obstante, ao deixar as classificações abstratas e comentar os feitos das principais denominações, notou-se que essa fronteira é uma zona cinza e, por mais que o movimento de três ondas seja válido como modelo classificatório geral, existem imbricações, continuidades, descontinuidades e mesmo retomadas doutrinárias que, em fluxo contínuo, fazem do campo pentecostal um amálgama de teses que se encontram e se distanciam alternadamente em maior ou menor intensidade de acordo com

as exigências pontuais, favorecidas pelo dinamismo imanente a essa tradição religiosa.

A esse propósito, decidiu-se não comentar as denominações da fase neopentecostal, pois ainda existem muitas disputas em relação a definir qual a imagem teórica mais fidedigna possível que se pode oferecer sobre esse período. Promover uma discussão dessa monta, certamente, demandaria espaço e recursos dos quais não dispomos neste momento. Sem embargo, produziu-se uma breve apresentação do *status quaestionis*, focalizando, em seguida, na Teologia da Prosperidade e em alguns de seus desdobramentos mais tangíveis.

Concluimos, então, que existe uma polifonia muito prolífica não só no que se refere ao universo propriamente entendido como pentecostal, mas também no horizonte histórico que o informa, merecendo essas questões um estudo detido e parcimonioso.

Referências bibliográficas

- ALCANTARA, Sergio Paulo Gil de. Conversão e Salvação nas Comunidades Pentecostais Clássicas Gonçalves: Olhares Sociológicos. *Protestantismo em Revista*. v. 34, p. 121-142, mai./ago. 2014.
- ALENCAR, Gedeon. *Assembleia de Deus, Origem, Implantação e Militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- BARBIERI JUNIOR, Walter. *A Troca Racional com Deus: A Teologia da Prosperidade praticada pela Igreja Universal do Reino de Deus analisada pela perspectiva da Teoria da Escolha Racional*. 2007, 118 f. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. São Paulo – SP, 2007.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.
- BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e Continuidades no Campo Religioso Neopentecostal*. 2007, 210 f. Dissertação (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – SP, 2007.
- BLEDSOE, David Allen. *Movimento Neopentecostal Brasileiro: Um Estudo de Caso*. São Paulo: Hagnos, 2012.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As Origens Norte-Americanas do Pentecostalismo Brasileiro: Observações Sobre uma Relação Ainda Pouco Avaliada. *Revista USP*, n.67, p.100-115, set./nov. 2005.
- COSTA, Flávia Luiza Gomes. *“RECEBI UM RHEMA DE DEUS”*: Uma Análise das Interpretações e dos Usos da Bíblia no Universo Neopentecostal. 2010, 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG, 2010.

- DA MATTA, Roberto. *O Que Faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DINIZ, Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz. A Construção do Conceito de Identidade a Partir da Análise Realizada na Igreja do Evangelho Quadrangular em Juazeiro do Norte. *Ciências da Religião - História e Sociedade*. v. 11, n. 2, 115-137, 2013.
- ELIAS, Drance. Religião, Dinheiro, Fê e Ansiedade no Discurso Teológico de Prosperidade. *REVTEO*, v. 1, n. 1, p. 65-78, dez. 2012.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Da Ética Protestante à Ética “Iurdiana”: O “Espírito” do Capitalismo. *Protestantismo em Revista*, v. 06, p. 29-44, jan./abr. 2005.
- FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. *Neopentecostalismo e Implicações no Discurso Escatológico das Assembleias de Deus*. In: Anais do XIV Simpósio Nacional de ABHR, Juiz de Fora, Associação Brasileira de História das Religiões, p. 806-818, abr. 2015.
- FREIRE, Silvana Matias. *Glossolalias: Ficção, Semblante, Utopia*. 2007, 107 f. (Dissertação Doutorado em Linguística) Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas – SP, 2007.
- FRANCISCO, Adilson José. *Vivências e Ressignificações do Neopentecostalismo em Rondonópolis – MT (1993-2006)*. 2007, 297 f. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – SP, 2007.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. (orgs.). *Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.
- _____. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. 1993, 308 f. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas – SP, 1993.
- GABATZ, Celso. *A Questão do Dinheiro na Religiosidade Neopentecostal*. In: Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, São Leopoldo, EST, v. 1, p. 1757-1771, 2012a.
- _____. *A Importância do Dinheiro nas Práticas Religiosas das Denominações Neopentecostais: Uma Análise a Partir da Teologia da Prosperidade*. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 10, p. 93-118, 2012b.
- GOMES, José Vitor Lemes; MAGALHÃES, Raul Francisco. Max Weber e a Racionalidade: Religião, Política e Ciência. *Teoria e Cultura*. v. 3, n. 1/2, p. 79-92, jan./dez. 2008
- JESUS, Rodrigo Otávio Serrão Santana de; PIRES, Flávia Ferreira. Do Brasil para o Mundo: Como Conceitos Clássicos Weberianos Podem nos Ajudar a Entender o Sucesso Transnacional da Igreja Mundial do Poder de Deus? *Ciências da Religião: História e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 137-167, jun. 2014.
- JURASKI, Vanderlei Cristiano. O “Demônio” como Recurso ao (Re) Encantamento da Realidade: Uma Breve Reflexão Sobre a Recepção do Discurso Religioso no “Fim da História”. *Semina*, v. 11, n. 01, p. 01-12, 2012.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: História, Cultura e Religião do Período Helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.

LEITE, Maria Elizafá Sousa. *O Pentecostalismo e Igreja Mundial do Poder de Deus*. In: Anais do XIV Simpósio Nacional de ABHR, Juiz de Fora, Associação Brasileira de História das Religiões, p. 1006-1014, abr. 2015.

LOPES, Marcelo. Déjà Vu: Magia e Pensamento Mágico num Ritual de Cura Neopentecostal: O Caso da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Nures*, ano 8, n. 21, p. 1-17, mai./ago. 2013.

LÖWY, Michael. *A Jaula de Aço: Max Weber e o Marxismo Weberiano*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

LÚCIO, Paulo Jorge. “A Performance Mercantilista das Principais Igrejas Neopentecostais Brasileiras”. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, vol. 1, p. 83-97, jan./jun. 2014.

MARIANO, André Luiz de Castro. *Pentecostalismo Clássico: Histórias, Memórias e Trajetórias Sociais*. 2012, 167, f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Paraná. Curitiba – PR, 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: O Caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. Declínio Católico: Destradicionalização e Diversificação Religiosas. In: *Debates do NER*, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

_____. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MATOS, Alderi Souza de. O Movimento Pentecostal: Reflexões a Propósito do Seu Primeiro Centenário. *Fides Reformata*. a. 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.

MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: Entre a Capela e o Calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.) *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 155-220.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de. Neutralidade da Ciência, Desencantamento do Mundo e Controle da Natureza. *Scientiæ Studia*. v. 6, n. 1, p. 97-116, jan./mar. 2008.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais: Origens e Começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues. *As Premissas do Deuteropentecostalismo: Tradição e Renovação no Campo Religioso Brasileiro*. Observatório da Religião. v. 1, n. 1, p. 188-198, jan./jun. 2014.

PIERATT, Alan B. *O Evangelho da Prosperidade*. Tradução de Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PIRES, Anderson Clayton. *A Metafísica do Sucesso, a Espiritualidade do Consumo e a Ética Hedônica Configuradas no Sistema Axiológico Neoprotestante da Igreja Evangélica Sara Nossa Terra*. 2011, 234 f. Dissertação (Doutorado em Sociologia) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre – RS, 2011.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A Filosofia da Religião em Dostoiévski*. São Paulo: Leya, 2013.

_____. Um Esboço de uma Personalidade Mística. *Interações*, v. 10, n. 17, p. 13-24, jan./jun. 2015.

QUINTANEIRO, Tania et. al. *Um Toque de Clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*. 7. reimp. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.

RABUSKE, Irineu José et. al.. *Evangélicos Brasileiros: Quem São, de Onde Vieram e no Que Acreditam?* *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano IV, n. 12, p. 255-267, jan. 2012.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Aste, 2003.

RIVERA, Paulo B. *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa: Sociologia do Protestantismo Contemporâneo na América Latina*. São Paulo, Olho d'Água, 2001.

ROSAS, Nina Gabriela. *O Desenvolvimento do Neopentecostalismo Brasileiro: Esboços Sobre a Positividade da Experiência Religiosa nos Dias de Hoje*. XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

SANTOS, Márcio Achtschin. *As Metamorfoses do Camaleão Patrimonialista: O Neopentecostalismo Sob a Lente da Cultura Política*. *Revista Vozes do Vale*, ano V, n. 09, p. 01-24, mai. 2016.

SELL, Carlos Eduardo. *Racionalidade e Racionalização em Max Weber*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012.

SIEPIERSKI, Paulo D. *A inserção e expansão do pentecostalismo no Brasil*. In: BRANDÃO, Sylvana. (org.). *Histórias das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. UFPE, 2002.

SILVA, Drance Elias da. *Análise de Discurso, Dom e Simbolismo do Dinheiro no Neopentecostalismo*. *Paralellus*, v. 6, n. 13, p. 347-360, jul./dez. 2015.

_____. *O Dinheiro Como Dádiva na Relação com o Sagrado*. *Estudos de Sociologia*, v. 1, n. 10, p. 211-232, 2004.

SILVA, Janete Rodrigues da. *Movimento Neopentecostal, Renovação Carismática Católica e a Reformulação da Teodiceia Cristã na Contemporaneidade*. 2014, 247 f. (Dissertação Doutorado em Sociologia) Universidade de Brasília - UnB. Brasília - DF, 2014.

SOUZA, José Roberto de. *A Reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao Advento do Pentecostalismo em Pernambuco (1920-1930)*. 2013, 129 f. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Recife - PE, 2013.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. 15. reimp. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. 2. vols. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UNB, 1999.

¹ O termo *glossolalia* deriva do grego γλῶσσα = glóssa (língua) e λαλῶ = laló (falar). Na tradição cristã, a glossolalia tem seu marco inicial nos primeiros dias de formação da igreja, no famoso advento da Festa de Pentecostes, quando, segundo o Livro de Atos dos Apóstolos, línguas de fogo desceram do céu pousando sobre a cabeça dos presentes e, nesse momento, envoltos pelo Espírito Santo, os presentes começaram a falar em línguas estrangeiras. O evento de Pentecostes é o que dá nome à tradição pentecostal moderna, que, originalmente, busca o encontro íntimo com o Espírito Santo precipuamente através do dom da glossolalia. A ideia é que o fiel tocado pelo Espírito tem, então, a experiência radical de contato com o sagrado, tal qual aconteceu com o primeiro discipulado em Jerusalém (Bíblia, 1990; Rivera, 2001).

² Pontua-se, desde já como esclarecimento prévio, que se entende por *igrejas protestantes históricas* aquelas que possuem ligação direta com a Reforma Protestante. São necessariamente, nesse sentido, as que têm origem europeia. Assim, as igrejas pentecostais, por terem sua gênese nos Estados Unidos, não participam dessa categoria. (Mendonça; Velasques Filho, 2002)

³ As sentenças de Benjamin Franklin, transcritas por Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, são apresentadas como síntese dos pressupostos desse *espírito* entendido no presente estudo como forma ideal de estar no mundo (Weber, 2015).

⁴ Utiliza-se a expressão *pentecostalismo moderno* em atenção ao apanhado feito na seção anterior desse texto, na qual se observa que o desejo de uma volta aos dias seminais da igreja através da glossolalia, portanto, de um novo Pentecostes, remonta, pelo menos, já ao século II de nossa era com o montanismo. Nesse sentido, o *pentecostalismo moderno* é aquele que se desenvolve nos Estados Unidos entre fins do século XIX e início do século XX, disseminando-se, então, para outras nações, inclusive o Brasil.

⁵ Calundu era o nome comum que se dava, na colônia, às práticas religiosas afro-brasileiras. Assim, calunduzeiro é qualquer oficiante ou sacerdote que esteja na posse de tais cultos.

⁶ Também é usual o seu nome ser grafado como *Louis Francescon*, sobretudo em razão de sua naturalização estadunidense. Todavia, o presente estudo opta por *Luigi* tão somente por uma questão de fidedignidade.

Recebido em 07/12/2016, revisado em 10/08/2017, aceito para publicação em 23/10/2017.