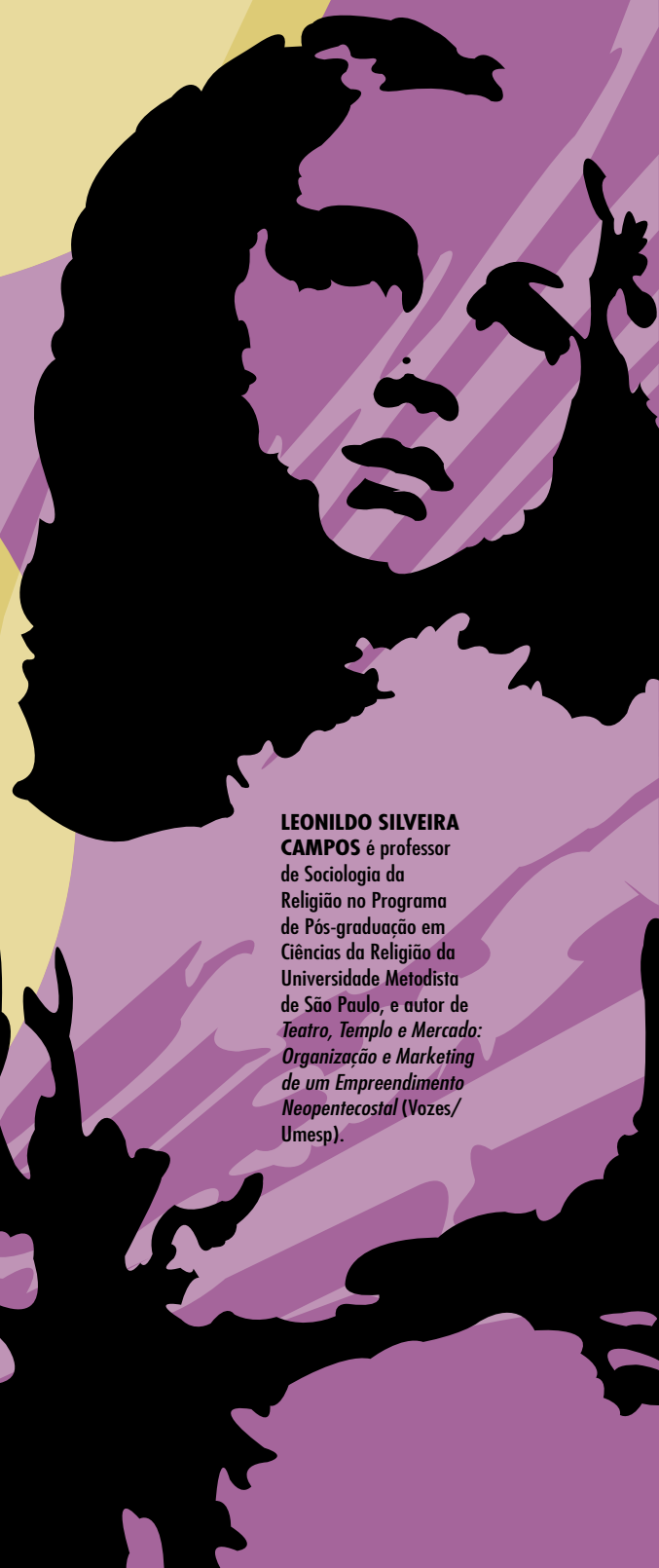


As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro:

observações
sobre
uma relação
ainda pouco
avaliada

LEONILDO SILVEIRA CAMPOS

LEONILDO SILVEIRA CAMPOS é professor de Sociologia da Religião no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, e autor de *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal* (Vozes/Umesp).





INTRODUÇÃO

Há uma observação e uma pergunta, ambas básicas, que devem ser registradas na abertura destas reflexões sobre o pentecostalismo no Brasil. Primeiro a observação: não podemos fazer uma análise mais aprofundada das origens, características e transformações do nosso pentecostalismo sem realizar um estudo preliminar do campo religioso norte-americano, a despeito da fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros que essa manifestação religiosa de origem protestante assumiu no Brasil. Segundo, a pergunta, que não se esgota em sua aparência teleológica: de onde vieram, que características próprias adquiriram, e para onde caminham os movimentos e as instituições pentecostais implantadas no Brasil no início do século XX?

Podemos também observar que na análise do pentecostalismo, dada a complexi-

dade de suas origens e duração, pois é um fenômeno que está completando 100 anos de estréia no campo religioso, e que assumiu formas inusitadas nos espaços socioculturais aonde chegou, há por tudo isso uma diversidade de portas de acesso, muitas delas decorrentes da hegemonia destes ou daqueles paradigmas no momento de sua análise. Além do mais, o pentecostalismo e o carismatismo são os fenômenos religiosos mais importantes do século XX. Do contrário, como explicar que em menos de 100 anos de seu aparecimento público nos Estados Unidos hoje ele tenha, aproximadamente, 500 milhões de seguidores em todo o mundo?

Nesta abordagem iremos privilegiar apenas duas dessas portas de entradas ou de perspectivas analíticas: os fenômenos da ruptura e da continuidade, operantes tanto nas suas origens como na sua propagação. Pressupomos serem essas duas formas de classificação e compreensão das várias modalidades de pentecostalismos implantados no Brasil uma maneira de valorizar a sua complexidade e dinamismo. Aliás, estamos diante de um fenômeno centenário e que deve ser visto no plural, à luz da multiplicidade de culturas que condicionaram a sua origem e desenvolvimento em todo o mundo.

Com este exercício pretendemos também atingir uma melhor compreensão de um fenômeno religioso que nós acreditamos ser de “longa duração” em oposição ao “neopentecostalismo”, que surge no Brasil após os anos 70 do século passado, mas que ainda pode ser visto como um fenômeno de “curta duração” (1).

Expressamos também, por meio das reflexões a seguir, o pressuposto de que este exercício acadêmico é um necessário e merecido balanço das origens de um movimento que no próximo ano comemorará o primeiro centenário de sua aparição pública em Azusa Street, na cidade de Los Angeles, na sempre criativa e interessante Califórnia. É de esperar, também, que surjam novos interessados no assunto, justamente por estarmos próximos do centenário da chegada dos primeiros pregadores pentecostais ao

Brasil. Daqui a quatro ou cinco anos, exatamente nos anos de 2010 e 2011, talvez aconteçam uma ou outra festividade ou pelo menos registros na imprensa e na academia referentes aos 100 anos da chegada de Louis Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren ao Brasil (2).

Registramos também algumas perguntas que têm estimulado as nossas pesquisas: quais as origens do movimento pentecostal? Como se deu a passagem do *status* de “movimento pentecostal” ao de “instituições pentecostais”? Que etapas foram percorridas por esses movimentos e instituições até as suas respectivas inserções no campo religioso brasileiro? Há uma genealogia explícita, válida e significativa da “família pentecostal” brasileira? Onde estão fincadas as raízes de nossos pentecostalismos? O surgimento e a disseminação do pentecostalismo entre os pobres, imigrantes e deserdados nos Estados Unidos, do início do século XX, lhe deram alguns traços que favoreceram o seu crescimento em outras partes do mundo? Finalmente, essas origens facilitaram a sua acomodação às culturas latinas, indígenas, africanas ou européias? Que relação podemos estabelecer entre a mentalidade e o crescimento pentecostal, de um lado, e os resquícios pré-cristãos existentes em nossas culturas, de outro lado, que valorizam a cura do corpo, a origem espiritual das doenças, o holismo, o transe, o uso da magia e a fácil tendência ao sincretismo, ao hibridismo ou à bricolagem?

Há uma discussão em andamento a respeito da potencialidade sincrética do pentecostalismo e sobre ela encontramos, entre outras, as observações de Jean-Pierre Bastian (1997, p. 206), que considera o pentecostalismo na América Latina como “catolicismos de substituição”. Por sua vez, José Bittencourt Filho (2003, p. 115) afirma estarmos diante de uma das manifestações possíveis da “matriz religiosa brasileira”. Em ambos os casos o modelo analítico é o da continuidade. Por isso há autores que perguntam: “é protestante o novo pentecostalismo brasileiro?”. Um ou outro mais radical vai mais longe e questiona: “é pentecostal o neopentecostalismo brasileiro?”, usando

1 Segundo levantamento de Oro, Corten e Dozon (2003, pp. 365 e segs.), na academia brasileira há 11 teses de doutorado e 40 dissertações de mestrado, apresentadas ou defendidas até 2003, somente sobre a Igreja Universal do Reino de Deus. Se acrescentarmos a esses números centenas de artigos, livros e capítulos de livros, o número 51 seria multiplicado em dez vezes pelo menos. Esses dados nos indicam o quanto o “neopentecostalismo” tem sido privilegiado em nossas pesquisas. Daí a existência de algumas lacunas na produção de conhecimentos sobre aqueles aspectos e tipos ainda pouco estudados de pentecostalismo, também conhecidos por “pentecostalismo clássico” ou “pentecostalismo tradicional” em oposição ao “neopentecostalismo”.

2 Há algumas significativas tentativas de balanço dos 100 anos de pentecostalismo. Entre outras registramos as que foram apresentadas por Alan H. Anderson e Walter Hollenweger, ao reunirem em um só volume as contribuições de uma consulta de 1996 no Oak Colleges, em Birmingham, sob o título *Pentecostals After a Century*. Uma outra contribuição veio também com a parceria de Walter J. Hollenweger, sob o título *Pentecostalism – Origins and Developments Worldwide*, de 1996. A proximidade do centenário dos eventos de Azusa Street (2006) está provocando, nos EUA, a publicação ou republicação de muitos textos sobre o tema, entre outros podemos citar: Grant Wacker (2001); Larry E. Martin (1997); Frank Bartleman (1992); Vinson Synan (1997).

como exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus e seu enorme poder de assimilação da cultura católica e das religiões mediúnicas. Sejam, contudo, quais forem os rumos dessas discussões, elas não podem eliminar a hipótese de que uma mensagem religiosa, a despeito das adaptações que ocorrem em seu processo de transmissão e de recepção em outras culturas, traz para o novo cenário de atuação parte do capital que lhe foi embutido pela cultura, atores e instituições do período de sua composição original e de suas recomposições posteriores.

Tais observações nos levam a uma afirmação inicial de que as manifestações culturais do pentecostalismo, especialmente na África e na América Latina, são continuidades de uma “religiosidade matricial”, que

já se faz presente em nossas culturas desde os tempos anteriores à conquista européia. No entanto, essa síntese pentecostal foi enriquecida posteriormente com a chegada das culturas africanas e das religiões mediúnicas, gerando-se com isso novas formas de manifestação, principalmente agora com o acirramento da modernidade, do processo de secularização, do pluralismo religioso, da invasão do espaço público pelas religiosidades contemporâneas e da chegada da pós ou da alta modernidade.

A PRÉ-HISTÓRIA NORTE-AMERICANA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

A escrita da história procura colocar em ordem cronológica “acontecimentos” e “atores” diversos, recobrando-os e inserindo-os dentro de uma grande narrativa, oferecendo-se assim para o leitor a sensação de um mundo ordenado. Marc Bloch (2001, pp. 55 e seg.) afirmou ser a história a “ciência dos homens no tempo”, que por isso mesmo tem a “necessidade de unir o estudo dos mortos ao dos vivos”, daí o seu convite para que evitemos o “ídolo das origens” e vençamos o pressuposto de que “as origens são um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar”.

Mas, se fôssemos estabelecer, na história cultural do cristianismo, um ponto de partida para o estudo do pentecostalismo, onde ele seria localizado? Há quem atribua a Montano, um cristão do segundo século, a luta pela recarismatização da cristandade. Isso porque, segundo Montano, por volta do ano 150, os cristãos já haviam abandonado certos carismas, por exemplo: “falar em línguas”, “receber revelações divinas” ou esperar pelo poder da divindade “sinais”, “curas” e “maravilhas”. Ora, as consequências da pregação de Montano foram intensas e fortes, pois séculos depois ainda existiam comunidades cristãs com um perfil semelhante ao de igrejas pentecostais modernas.

*Detalhe de
As Duas
Trindades, de
Murillo*



Reprodução

Por sua vez, dos movimentos de reavivamento espiritual há relatos de manifestações físicas e psíquicas, como êxtases, visões de vultos e glossolalia, atribuídas à ação divina. Porém, a dependência de elementos físicos para legitimar experiências religiosas não é exclusividade dos pentecostais. Até porque, tanto dentro como fora do pentecostalismo – e do próprio cristianismo –, houve e ainda há inúmeras experiências psíquicas desse tipo. No âmbito da antropologia basta acompanharmos a exposição de Ioan M. Lewis (1977) de casos de possessão e xamanismo em povos “primitivos”. Entre os quacres, os shakers e mórmons, para não citar o sufismo islâmico, também há casos conhecidos de êxtases, falas em línguas desconhecidas e curas pela fé.

Mas, voltando às peculiaridades da cultura norte-americana, podemos perguntar se o argumento das “origens norte-americanas do pentecostalismo moderno” explica, com a mesma força, o surgimento e a rápida propagação pentecostal e carismática por todo o mundo. Talvez possamos ligar a esse argumento a observação de Mark Noll (2004, pp. 59 e seg.) de que o crescimento da “influência norte-americana sobre o cristianismo evangélico mundial no século XX” tem algo a ver com a expansão pentecostal por todo o mundo.

Por isso mesmo, pressupomos que uma visão do contexto social, cultural e econômico dos eventos ocorridos no campo religioso norte-americano, no final do século XIX e início do século XX, nos ajuda na descrição e compreensão das formas assumidas pelo pentecostalismo em suas origens e expansão. Em outras palavras, corremos o risco de não compreender bem a constituição do campo religioso norte-americano, nem o surgimento e propagação do pentecostalismo, sem um devido exame da história da cultura estadunidense tal como fazem Sydney E. Ahlstrom (2004) e Harold Bloom (1992).

A esse respeito podemos citar dois personagens e lugares, duas datas e situações, que usualmente são apresentados como marcos inaugurais ou referências históricas do moderno movimento pentecostal: Charles Fox

Parham e William Joseph Seymour; 1901 e 1906; Topeka (Kansas) e Los Angeles (Califórnia).

No entanto, não sem motivos, a historiografia do pentecostalismo tende a ocultar o papel de Parham, talvez por causa de acusações de homossexualidade, de suas notórias inclinações racistas e simpatias com a Ku Klux Klan e também por defender algumas doutrinas consideradas estranhas pelos americanos, entre outras, a crença de que os anglo-saxões seriam descendentes das dez tribos perdidas de Israel após o exílio na Assíria.

Mas, por outro lado, essa mesma historiografia ressalta as atividades de Seymour, um negro, filho de ex-escravos, que se tornou celebridade por causa dos eventos de Azuza Street. Dá-se também em muitos estudos sobre o pentecostalismo pouco ou quase nenhum valor ao contexto social e cultural das raízes dos atores do movimento nascente ou das condições sociais que tornariam a explosão e propagação das mentalidades, práticas e pregação pentecostal inevitável nos EUA no início do século XX.

Por tudo isso é impossível nesta análise deixar de lado o contexto social, cultural e econômico da sociedade norte-americana, tanto da passagem do século XIX para o XX, como também o impacto dos séculos anteriores. Os americanos deram vida àquela expressão de Pierre Bourdieu (1982, p. 91), “a história dos deuses segue as flutuações da história de seus seguidores”.

Mas, no dizer de H. R. Niebuhr (1992, pp. 225 e seg.), nesse país as concessões às divisões raciais e de classes sociais fizeram surgir denominações acomodadas. Essa acomodação fez com que as seitas se tornassem um canal capaz de desaguar o descontentamento das classes pobres. Assim surgem as “igrejas dos deserdados”, que arregimentam os pobres, reforçando a idéia de que “na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas” (Niebuhr, 1992, p. 20). Aliás, embora Niebuhr não o diga, esse é o caso do pentecostalismo.

Por isso mesmo, a “história do denominacionalismo revela-se como história dos

pobres religiosamente desprezados” (Niebuhr, 1992, p. 26). Aqui Niebuhr concorda e cita Ernst Troeltsch ao afirmar que “os movimentos religiosos realmente criativos, formadores de igrejas, são obras dos estratos mais baixos” de uma determinada sociedade (Niebuhr, 1992, p. 27). Conseqüentemente, “um dos traços comuns é o fervor emocional” e a “religião obrigatoriamente se expressa e se expressará em termos emocionais” para os deserdados. Nesse contexto, “o clero intelectualmente preparado e inclinado à liturgia é rejeitado em favor de líderes leigos que satisfazem mais adequadamente as necessidades emocionais desta religião” (Niebuhr, 1992, p. 27).

No início do século XX, o campo religioso norte-americano estava carregado de forças centrífugas, que num curto período de três anos centenas de fiéis se transformaram em missionários pentecostais, que influenciados por Los Angeles se espalharam primeiro para todos os EUA, depois, para Europa, Ásia, América Latina e África. Porém, diferentes dos demais missionários, contratados e mantidos por agências e instituições interessadas na expansão do campo religioso norte-americano, os missionários pentecostais, como bem afirmou Vinson Synan (1997, p. 129), saíram da “*American Jerusalem – Azusa Street*”, em direção às várias partes do mundo, sempre na condição de “*missionaries of the one way ticket*”.

Nessa grande efervescência do campo religioso também refletiam as agitações dos últimos 35 anos do século XIX, que ficaram marcados pelo trauma da Guerra Civil; libertação dos escravos negros; tensões raciais; crise prolongada do mundo da agricultura no sul do país; mobilidade populacional em direção às cidades do norte em processo de industrialização; chegada de milhões de imigrantes brancos, que vinham refazer na América laços rompidos pela pobreza e miséria na Europa de então (3).

O processo de urbanização e industrialização fez crescer rapidamente a América urbana, esvaziando a zona rural e as pequenas cidades e vilas, lócus de um intenso reavivamento espiritual do *camp meeting*. No entanto, a explosão de movimentos



voltados ao ideal de santificação oferecia às pessoas traumatizadas por uma guerra civil terrível, pela falta de um norte seguro, ou então deslocado pela mobilidade populacional, algumas ilhas de certezas. Assim, o “cinturão da Bíblia” e as comunidades emocionais seriam ricas oportunidades para o encontro de regras seguras, inflexíveis e indiscutíveis para a vida cotidiana. Em outras palavras, enquanto a demanda por vida espiritual crescia, a população buscava reconstruir a nação, e o caminho da religião seria um dos mais criativos para isso.

Foi assim que as propostas avivalistas de John Wesley, que fizeram tanto sucesso na Inglaterra nos difíceis dias iniciais da Revolução Industrial, também foram retomadas pelo povo, nas colônias inglesas da América do Norte, nos anos anteriores

3 Os especialistas em demografia norte-americana observam que de 1777 a 1884 entraram nos EUA 1,6 milhão de imigrantes. Entre 1901-10, entraram cerca de 8,8 milhões. Essa chegada maciça de imigrantes fez com que a porcentagem de ingleses e irlandeses, que era de 45% da população em 1861-70, caísse para 18% entre 1891 e 1900, enquanto a porcentagem de russos e europeus do sul da Europa nesse mesmo decênio subiu de 11% para 50% da população.

e posteriores à Independência, durante o deslocamento das fronteiras em direção ao meio e ao distante oeste e nas décadas posteriores à Guerra da Secessão. Concorramos com Bryan Wilson (1970, p. 49), que em uma análise clássica sobre as seitas escreveu: “o reavivalismo se converteu em uma poderosa força social para a religião das fronteiras”, isso porque o movimento reavivalista “se adaptava muito bem ao caráter atomista da sociedade fronteiriça”, conseguindo assim “agrupar em massa as pessoas, ainda que de uma forma momentânea e muitas vezes estática”. No entanto, a fé despertada era avessa ao intelectualismo, à teologia e às instituições teológicas formadoras de um clero esclarecido. Com isso a religião cristã tornava-se prática, colada aos problemas da vida cotidiana, aos quais procurava apresentar soluções espirituais. O pentecostalismo herdaria esses e outros traços culturais norte-americanos.

Por isso, o período de industrialização, mobilidade populacional, urbanização e aumento do mal-estar de imigrantes e o sofrimento concreto dos pobres tornou quase necessário que o pentecostalismo viesse beber no poço da tradição reavivalista. Entretanto, se os grandes avivamentos se espalharam por uma América ainda rural, os movimentos de santidade e o pentecostalismo iriam operar dentro de um contexto urbano e industrial.

Todavia, como observa Wilson (1970, p. 71), “as cidades da América [que] atravessavam uma fase de desenvolvimento extremamente veloz” estavam repletas de imigrantes que “esperavam ter oportunidade de fazer fortuna e elevar o seu *status* social”. No entanto, muitas dessas pessoas “sofriam uma decepção e viam frustradas uma e outra vez suas esperanças terrenas”. Nesse caso, as cidades se tornavam “um lugar onde naufragavam as aspirações, como também onde se podia fazer fortuna e desfrutar das confortáveis condições de uma subsistência segura”.

Acrescente busca pela “santificação” foi assim estimulada pela formação de instituições como a National Holiness Association (1867), que abriu caminho para eventos

como *camp meeting*, centros de reavivamento religioso, montados em região rural, para onde as pessoas eram convidadas por pregadores como Alfred Cookman (apud Synan, 1997, p. 22), que assim se dirigia ao público: “nós afetuosamente convidamos a todos [...] a vir conosco e gastar uma semana com Deus no grande templo da natureza”. Para esses eventos, havia convites que incluíam expressões como “receber o batismo com o Espírito Santo”. Nesses encontros eram comuns experiências extáticas, que depois se tornariam parte integrante da identidade pentecostal.

Essa situação, principalmente no interior da Igreja Metodista, causou inúmeros confrontos, resolvidos somente a partir de 1885, quando começaram a surgir igrejas autônomas, que adotaram o nome de “igrejas *holiness*” (4). Uma parte delas se tornaria igrejas tipicamente pré-pentecostais, quando então já se prenunciava no horizonte um salto de qualidade que se concretizaria com a chegada da “era pentecostal”: Church of God (Cleveland, 1886); United Holy Church of América Inc. (1886); Fire Baptized Holiness Church (1898); Pentecostal Holiness Church (1899); Pentecostal Union (1901). Algumas dessas igrejas iriam aderir oficialmente ao movimento pentecostal nos anos seguintes, seguindo os modelos implantados por William Seymour, em Azusa Street, a partir de 1906 (5).

Portanto, os eventos de Topeka, Los Angeles ou Chicago não foram frutos do acaso, nem tampouco pioneiros nesse processo crescente de pentecostalização de igrejas protestantes norte-americanas. Todavia, esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou. É, portanto, a fertilidade do terreno social que tem estimulado o crescimento da semente pentecostal. A vitalidade da semente, na perspectiva sociológica, transcende a si mesma e se aloja nas estruturas da sociedade que a acolhe e lhe dá a germinação no tempo certo.

Ora, o pentecostalismo moderno surgiu

4 Elaboramos para este artigo uma tentativa de visualização do campo religioso protestante antes, durante e depois da aparição pública do pentecostalismo (ver mapa no final do texto). As seitas que estão ligando eventos e igrejas não pretendem estabelecer ligações entre causa e efeito ou gerar uma seqüência cronológica, mas tão-somente mostrar a existência de algum tipo de ligação ou de influência que julgamos ter havido entre as partes. Todavia, a finalidade última desse “mapa histórico” é fazer a ligação entre o “pentecostalismo clássico” que chegou ao Brasil e o turbulento campo religioso norte-americano, no qual, a despeito das aparências, das rupturas e continuidades, tudo continua como antes enquanto tudo se transforma. Em outras palavras, talvez o melhor modelo de análise seja o de ruptura-com-continuidades. Esse “mapa” foi elaborado a partir de informações de Edwin S. Gaustad (1962) e Bret E. Carroll (2000).

5 Para uma visão geral e esquematizada dessa ligação do protestantismo, avivalismo, movimentos de santidade e pentecostalismo, ver o mapa no final do texto, onde há uma tentativa de visualizar esse processo dinâmico ocorrido no interior do campo religioso norte-americano.

e se desenvolveu ao lado do fundamentalismo protestante. Ambos vingaram em terreno semelhante, um ao lado do outro sem, contudo, se misturarem. O primeiro atrai pelo aspecto “irracional” da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas. Tanto que, um século depois, em todas as partes do mundo, entre protestantes ou católicos, o estilo pentecostal na prática religiosa continua atraindo milhões de pessoas.

Os números desse crescimento nos garantem que o seu dinamismo não se arrefeceu e que as fórmulas de crescimento continuam funcionando, mobilizando multidões, adaptando-se a novos contextos, mobilizando analistas que expliquem a causa desse tão grande sucesso. Como prova disso há dados e estimativas de D. B. Barrett (1997, pp. 24-5) dando conta de que, em 1970, 6% da população cristã mundial – 74 milhões de pessoas – era pentecostal ou carismática; em 1997, a estimativa era de 27%, o equivalente a 497 milhões de cristãos; enquanto a sua projeção para o ano 2025 é de 44% de cristãos, totalizando cerca de 1.140 milhões de pentecostais e carismáticos caso se mantenham as atuais tendências.

O MOVIMENTO PENTECOSTAL NORTE-AMERICANO E AS SUAS INFLUÊNCIAS SOBRE O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Sem cairmos numa historiografia que valoriza os “heróis” e se esquece das forças sociais e históricas, há a seguir algumas sugestões inspiradas em textos compilados por Ruth Sautu (1999) a respeito do uso dos métodos biográfico e de história de vida, que podem nos ajudar na reconstrução das trajetórias seguidas pelos movimentos e instituições pentecostais entre nós. Essa metodologia facilita o nosso estudo do pentecostalismo, aqui visto como uma religião dinâmica, oral e resultante dos

testemunhos de pessoas que, desde o seu início, têm valorizado mais a tradição oral do que a escrita.

Estudos criativos sobre o pentecostalismo têm surgido entre pesquisadores que vão a campo ouvir os pentecostais, ou que vasculham precárias histórias denominacionais em busca de informações sobre trajetória de vida ou traços biográficos de seus principais agentes. Essa metodologia tem se mostrado muito fértil, tanto no estudo antropológico do pentecostalismo “clássico”, como na vertente “neopentecostal”. É graças a ela que os investigadores conseguem acessar os sonhos, anseios, desejos e sofrimentos de pessoas concretas. Talvez porque as orações, preces e os testemunhos dos seguidores desta ou daquela igreja pentecostal revelam-nos mais do que o simples exame dos dados estatísticos e das listagens comparativas sobre o crescimento de cada grupo.

Daí a proposta de observação da trajetória de vida de alguns desses “pioneiros”, que são pessoas que agiram mais como pontas de um *iceberg* ou como agentes demarcadores de fronteiras. Isso porque, no decorrer do aparecimento e expansão de seus respectivos movimentos, elas agem como se fossem “bóias vivas” flutuando em um mar agitado pelas emoções. São pessoas que lideram multidões de fiéis em processos coletivos de recomposição de crenças e práticas, gerando em consequência de suas pregações formas alternativas às principais receitas religiosas monopolizadas pelas igrejas.

Pierre Bourdieu (1982, p. 92), discutindo as idéias de Max Weber sobre o profeta, observa que o poder dele “baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio de sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e ou em um discurso [...] os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma determinada posição na estrutura social”. Portanto, as relações entre o líder carismático e seus seguidores se dão à medida que “aspirações que já existiam antes dele, embora de modo explícito, semiconsciente ou inconsciente”, vêm à tona por causa de seus discursos, conduta exemplar ou palavras de ordem. São “falas exemplares”.

Está no centro da sociologia dos movimentos carismáticos a preocupação com a forma assumida por uma pregação religiosa de sucesso em um determinado momento histórico e que pode se constituir em um fracasso em outros tempos e lugares. Ora, o exame da biografia de alguns líderes pentecostais nos mostra como “as características sociologicamente pertinentes de uma biografia particular [...] fazem com que um determinado indivíduo se encontre *socialmente* predisposto a sentir e a exprimir, com uma força e uma coerência particulares, disposições éticas ou políticas, já presentes, de modo implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários” (Bourdieu, 1982, p. 94).

A biografia de alguns homens que ajudaram a constituir e tornar autônomo o pentecostalismo, a inseri-lo no campo religioso norte-americano e brasileiro, nos serve de amostra da fertilidade dessas metodologias. Por isso reunimos a seguir algumas observações sobre Charles F. Parham e William Seymour, ambos do pentecostalismo norte-americano. O mesmo método pode ser aplicado a outros pioneiros do pentecostalismo brasileiro, o italiano Louis Franciscon, iniciador em São Paulo, no ano de 1910, da Congregação Cristã no Brasil, e os suecos Gunnar Wingren e Daniel Berg, iniciadores da Missão da Fé Apostólica, em 1911, em Belém, que sete anos depois adotou o nome de Igreja Assembléia de Deus. Porém, por falta de espaço, isso será deixado para oportunidades posteriores.

Charles F. Parham (1873-1929), “o pai do reavivamento pentecostal do século XX”

Charles Parham foi uma figura emblemática entre os pioneiros do pentecostalismo, pois se tornou o primeiro pregador a fazer a ligação entre experiências extáticas, com manifestações de transes e glossolalias (o falar em “línguas desconhecidas”), e a

teoria do “batismo com o Espírito Santo”, conforme observações de Burgess e McGee (1995, p. 660). Essa experiência mística foi identificada por eles como idêntica à que tiveram os apóstolos de Jesus no período da Festa de Pentecostes (6).

Os eventos que tornaram Parham conhecido se deram no primeiro dia do ano de 1901, quando ele era diretor-fundador do Bethel Bible College, na cidade de Topeka, no Kansas, uma organização onde se misturavam a prática da cura divina, assistência espiritual e material a pessoas pobres com o treinamento para jovens que desejavam ingressar nas atividades missionárias. Parham divulgava as suas idéias por meio de um jornal, cujo nome era aplicado ao seu movimento: *The Apostolic Faith*. Por meio dessa e de outras publicações, ele defendia a necessidade das pessoas se submeterem a uma “terceira bênção” em sua carreira de fé, embora a tradição metodista falasse em apenas duas bênçãos: “conversão” e “santificação”.

Naquelas semanas, no final de ano e de século, recém-chegado de um período de viagens para se recuperar de uma depressão, Parham encontrou os seus estudantes divididos por companheiros que tentaram ocupar o seu lugar no Bethel Healing Home. Retomando a liderança ele voltou a insistir com seus alunos a buscarem o “batismo com o Espírito Santo” e o seu sinal físico atestador: o “falar em línguas”. Em uma reunião de oração/prece, na noite de passagem de ano, uma de suas estudantes, Agnes N. Ozman Laberge (1870-1937), entrou em êxtase e falou em “línguas desconhecidas”, confirmando a tese de Parham (7).

Nas semanas e meses seguintes, após outras pessoas terem a mesma experiência, inclusive o próprio Parham, o grupo, com muito entusiasmo, passou a se deslocar em caravanas, visitando outras regiões do país. Em 1905 Parham está no Texas, e em Houston inicia uma escola bíblica. Um de seus alunos, o negro William Seymour, que por causa do racismo de Parham assistia às aulas a partir de uma cadeira colocada no corredor do lado de fora da sala, levaria o reavivacionismo pentecostal para Los

6 Pentecostes *Hemera* era o nome grego dado a uma antiga festa judaica, que acontecia no 50º dia após a Festa da Páscoa. Foi durante a comemoração dessa festa, exatamente após 50 dias da morte de Jesus, que os seus discípulos, reunidos em Jerusalém, tiveram experiências místicas profundas que transformaram um grupo de medrosos em ativos pregadores da mensagem que se tornou o centro do cristianismo: “Jesus está vivo e ressuscitou dentre os mortos”. Segundo a narrativa bíblica (*Atos dos Apóstolos*, 2.1-13), na pregação que eles fizeram, enquanto usavam a língua materna deles, cada estrangeiro, a despeito de ser falante de outras línguas, entendia em sua própria língua materna a mensagem, isso de uma forma milagrosa. Esse fenômeno passou a se misturar com outros acontecidos, especialmente na Igreja de Corinto, onde pessoas em êxtase falavam “em línguas estranhas”, segundo narrativa, reflexões e orientações de uma carta atribuída a São Paulo (1ª *Coríntios*, 12.1-14.40). O movimento pentecostal clássico faria dessa manifestação mística o sinal visível de que alguém havia sido possuído pelo Espírito Santo. Todavia, esse hábito de “falar em línguas” ou de ser “batizado pelo Espírito Santo” se torna cada vez mais teórico e raro na prática dos chamados neopentecostais.

7 Artigos sobre a experiência inicial de Agnes Ozman foram reunidos e reproduzidos por Larry E. Martin (2000) e uma síntese biográfica dela aparece em Burgess e McGee (1995, p. 657)

Angeles. A partir de então a pregação pentecostal foi avançando para outras regiões dos EUA. Em 1900, G. B. Cashwell (que aceitaria a mensagem pentecostal em 1906) funda a Igreja Holiness Pentecostal, e C. H. Mason funda a Igreja de Deus em Cristo, em 1907.

Parham foi, durante alguns anos, pastor metodista, embora em sua juventude tenha tentado estudar medicina antes de optar pelas atividades religiosas. Todavia, a sua inserção nessa denominação religiosa durou apenas cinco anos e ele abandonou a Igreja Metodista por causa de sua crença pessoal na cura divina. Depois dessa experiência, Parham nunca mais retornaria aos esquemas denominacionais, dedicando-se até o final de sua vida às atividades missionárias, usando para isso tendas de lona e visitando muitas regiões dos EUA.

É possível que a crença de Parham na cura divina tenha se consolidado devido a diversas moléstias que atribularam a sua vida, das quais ele teria sido curado graças a uma intervenção divina. Entretanto, a cura não foi completa, tendo Parham ficado com algumas seqüelas, por exemplo, um aleijão em uma das pernas.

No entanto, é possível que tenha sido tanto essa experiência de cura como a sua tradição entre metodistas e seguidores dos movimentos de santidade que fizeram dele alguém capaz de elaborar uma síntese teológica de diversas crenças e práticas,

transformando na passagem do século, com o seu discurso, o panorama daquele campo religioso. Muitas das crenças, que iriam se unir na identidade pentecostal no final do século XIX, circulavam separadamente, em diversas camadas do protestantismo norte-americano, todas, porém, ligadas aos movimentos de santidade ou de reavivamento espiritual. Nesses meios enfatizavam-se a necessidade de conversão/novo nascimento; santificação; cura divina; volta de Jesus à Terra para inaugurar o milênio; retorno do Espírito Santo na forma de um “batismo de fogo”; coisas que provocariam sinais físicos, particularmente, o falar em línguas desconhecidas.

Cabe lembrar que o campo religioso norte-americano estava sendo sacudido, desde a primeira metade do século XVIII, por um processo de fermentação e turbulência. Todavia, a despeito da intenção inicial de alguns desses movimentos, que era o de recuperar o fervor religioso, em sua esteira surgiram outros movimentos e instituições religiosas, acelerando a divisão e promovendo *a posteriori* novos processos de institucionalização de novos movimentos em igrejas e instituições estabelecidas (8).

Por outro lado, tal como o Holiness Movement e o Pentecostal Movement, surgiram no século XIX outras manifestações de descontentamento religioso, que se expressaram por meio de movimentos como os dos mórmons, testemunhas de Jeová, espiritismo ou adventismo do sétimo dia. Tal situação de turbulência e descontentamento fez surgir um tipo de redução ou uma síntese norte-americana de cristianismo, que Harold Bloom (1992) chamou de “cristianismo norte-americano”, portador de um “deus” e de um “jesus” especificamente adaptados à sua cultura.

Robert N. Bellah introduziu nesses debates a expressão “religião civil norte-americana” para mostrar que a cultura dos Estados Unidos está ligada tanto ao fervor da “religião civil” como ao evangelismo adocicado, à religiosidade emotiva dos pentecostais e teleevangelistas e à busca dos fundamentos inquestionáveis por parte dos fundamentalistas e cristãos de direita.

8 Esse divisionismo pode ser visto no mapa no final do texto, que procura tornar visíveis algumas das principais separações posteriores à explosão pentecostal de 1906. Cabe ressaltar que da Apostolic Faith Mission, dirigida por William Seymour, surgiram, indiretamente, os grupos pentecostais de Chicago, onde o pastor batista W. H. Durham (1873-1912), após ter se tornado pentecostal, entrou em conflito com Seymour ao elaborar uma fusão entre a primeira e a segunda etapas (conversão e santificação), estabelecendo uma doutrina adaptada aos meios batistas, que ressalta haver apenas duas etapas: conversão-santificação e batismo com o Espírito Santo (tangível na glossolalia). Os três pentecostais, que entre 1910 e 1911 implantam o pentecostalismo no Brasil, viveram em Chicago e estiveram, especialmente Louis Francescon e Daniel Berg, sob a influência de Durham.



William Joseph Seymour (1870-1922): Brother Seymour, "o negro profeta de Azuza Street"

Foi, contudo, na segunda metade do século XIX, que vários movimentos e pregadores norte-americanos, de inspiração *holiness*, tornaram mais exacerbada a busca da "santificação" ou de uma prática devocional lastreada na crença de que há uma espécie de "segunda bênção", que complementaria a "primeira bênção", isto é, após a conversão começaria uma fase de aperfeiçoamento moral, chamado de "processo de santificação". Estava aberto o caminho para a crença em uma "terceira bênção", que seria o "batismo com o Espírito Santo".

Na pregação da "primeira" e da "segunda" bênção se destacou o iniciador do movimento metodista, John Wesley (1703-91), que, à luz da tradição mística católica e do pietismo protestante alemão, apresentou métodos práticos e formas devocionais para se obter o aperfeiçoamento espiritual após a conversão. Os seguidores de Wesley receberam o nome de "metodistas", exatamente por causa dos métodos propostos para o aperfeiçoamento da vida espiritual (9).

Assim, o pentecostalismo pode ser visto com o olhar da continuidade, pois nos EUA seguiu por picadas abertas por outros movimentos religiosos cristãos que os antecederam: o pietismo alemão, o reavivacionismo anglo-saxão e os movimentos de santidade. Por sua vez, em sua expansão, particularmente, na América Latina, o pentecostalismo seguiu caminhos batidos pela religiosidade popular católica, beneficiando-se, por outro lado, da inserção do protestantismo na América Latina, África e Ásia. Em outras palavras, em sua primeira fase de expansão, o pentecostalismo pescou em aquários onde estavam os peixes colhidos pelo protestantismo histórico.

Por tudo isso seria superficialidade científica historiar o pentecostalismo tão-somente a partir de 1901, quando houve em Topeka as primeiras manifestações dentro do formato que tornou esse movimento mundialmente conhecido. Também é incorreto atribuir as causas de seu sucesso tão-somente ao pólo irradiador de Los Angeles, onde em Azuza Street, em 1906, eventos novos sacudiram o já turbulento cenário religioso norte-americano.

Um negro, filho de ex-escravos da Louisiana, então com 36 anos de idade, começou, em abril de 1906, num templo abandonado de uma Igreja Metodista Africana, no bairro negro de Los Angeles, uma caixa-preta, da qual começaram a sair gritos, convulsões, profecias, glossolalias, curas, milagres, prodígios e toda sorte de coisas, que rapidamente chamou a atenção da imprensa e, por meio dela, de todo o país. Em 18 de abril de 1906, o jornal *Los Angeles Times* publicava uma matéria que começava afirmando estarem os seus repórteres diante de "uma sobrenatural babel de línguas" e de uma "nova seita de fanáticos" formada em sua maioria por negros e imigrantes pobres, liderados por um pregador negro, William Seymour. Todavia, Los Angeles era uma cidade originadora de vários novos movimentos, mesmo assim não passou pela cabeça do repórter daquele jornal que estava descrevendo uma explosão emocional de uma religião de origem protestante que estava destinada a ganhar o mundo em menos de um século.

Mas quem foi, de onde veio e de que forma Seymour plasmou o pentecostalismo norte-americano, que quatro anos depois estaria sendo trazido para o Brasil por imigrantes italianos e suecos, que nos Estados Unidos se tornaram ardorosos missionários da nova religiosidade cristã? A biografia de William Joseph Seymour é muito mais conhecida e devassada do que a de Charles Parham. Dele os seus admiradores registraram que era "um homem que andava e falava com Deus" (William Durham, 1907) e que "Deus estava com ele" (John G. Lake, em *Spiritual Hunger*). Por isso, um outro contemporâneo escreveu que "Brother Seymour tem mais poder com Deus e mais poder de Deus do que seus críticos" (em *Gospel Witness*, reproduzido in *The Apostolic Faith*, fevereiro-março de 1907). Larry Martin, em uma trilogia sobre o "avivamento de Azuza Street", dedicou um

9 Essa dívida do pentecostalismo com a teologia de John Wesley levou Donald Dayton (1987) a considerar esse movimento religioso como um filho dileto do avivalismo wesleyano. Essa mesma afirmação aparece em textos de Hollenweger (1976, 1999), por exemplo.

volume inteiro ao *The Life and Ministry of William J. Seymour*. Esse livro faz parte de uma coleção intitulada *The Azuza Street Library*, que publicou, entre outros, títulos como *Apostolic Faith Mission, The True Believers* (parte 1 e dois), *Azuza Street Sermons*.

William Joseph Seymour nasceu em Centerville, Louisiana, em uma família de ex-escravos. Quando ele nasceu, 47% da população daquele estado era formada por ex-escravos. O ódio racial era intenso, e a Ku Klux Klan e outros grupos terroristas atuavam livremente naquela região. Seu pai, tão logo veio a libertação dos escravos, alistou-se num dos batalhões do exército que lutava contra os Confederados. Cinco anos após o final da Guerra Civil o menino William nasceu e foi batizado na Igreja Católica. Somente na sua adolescência se tornaria batista. Com 25 anos de idade emigrou para Indianápolis (1895), onde trabalhou como garçom em restaurantes e, depois, como representante comercial; nessa época se tornou membro da Igreja Metodista Episcopal, uma congregação negra. Algum tempo depois, Seymour se mudou para Houston, depois de ter passado por Cincinnati entre 1902-03, ali ele se uniu aos *holiness*, freqüentando uma igreja pastoreada por uma mulher, que logo em seguida deixou Seymour como seu sucessor e foi trabalhar na casa de Charles Parham como governanta. Quando, em dezembro de 1905, Parham transferiu a sua escola bíblica para Houston, onde Seymour assistia às aulas, assentado em uma cadeira colocada para ele no corredor, por causa do racismo de Parham, conforme registram Burgess e McGee (1995, p. 780). Data daí a sua ligação com as teorias e práticas pentecostais divulgadas por Parham.

Em Los Angeles, para onde foi tentando assumir o pastorado de uma igreja *holiness*, Seymour se “estabeleceu por conta própria”, iniciando o seu próprio ministério. Contudo, a sua atuação encontrou forte oposição por parte da imprensa (10) e das igrejas protestantes tradicionais, que consideravam o que acontecia em Los Angeles apenas manifestação de um moderno tipo de fanatismo religioso. Realmente acontecia ali o


que Pierre Bourdieu (1982, p. 94) considera ser manifestação de hostilidade “da empresa burocrática de salvação” contra um empreendimento profético. O “monopólio dos instrumentos de salvação” (Bourdieu, 1982, p. 59) não mais estava com as igrejas de primeira linha e isso gerava oportunidade para novos empreendedores religiosos. Assim, pessoas simples se tornaram líderes e celebridades religiosas, novos produtores religiosos, pois havia condições sociais para que isso ocorresse. Nesse contexto, o sucesso de Seymour se dava porque ele se apresentava como um “profeta que tem êxito”, que “consegue dizer o que é para dizer” (Bourdieu, 1982, p. 76), catalisando a crise da religião tradicional e indicando novos caminhos.

A reação veio também do movimento *holiness*, de onde saiu o pentecostalismo. Em uma de suas publicações satirizavam-se os fenômenos dos quais Seymour era um dos protagonistas (11). Meses mais tarde, a Apostolic Faith Mission recebe a visita de Charles Parham, levando ao reencontro dois líderes, o que fez aprofundar ainda mais a divisão entre Parham, seu grupo e o grupo de Seymour. Em outras partes do país, já em 1907, ano em que Parham caiu em desgraça por causa de uma acusação de sodomia, movimentos pentecostais ligados a estes ou aqueles líderes carismáticos se tornavam autônomos, abandonando a liderança espiritual de Seymour.

Uma das primeiras dissidências, talvez por motivos passionais ligados ao casamento de Seymour com uma outra pretendente, entre as várias que rodeavam o profeta solteirão, levou Florence Louise Crawford (1872-1936) a fugir para Portland e organizar a Apostolic Faith Church in Portland, Oregon, levando consigo a lista de endereços dos assinantes do jornal mantido por Seymour, dando continuidade ela mesma a essa publicação. Outros conflitos surgiram por questões teológicas, por exemplo: William Durham (1873-1912) a partir de Chicago passou a se opor à solução teológica das três etapas (conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo) de Seymour, propondo apenas duas etapas resultantes da união das duas primeiras em

10 Larry Martin (1999, pp. 247 e seg.) dedica um capítulo todo à reprodução e à análise da cobertura dada pelos jornais de Los Angeles e de outras partes dos EUA ao “fanatismo sobrenatural” que atraía pobres, ignorantes e tolos ao templo situado no nº 312 da Azuza Street. Cartazes nas ruas da cidade satirizavam os adoradores do templo da Azuza Street como “santos roladores”, “santos puladores” e “santos chutadores”.

11 *The Burning Bush* (15/11/1906), reproduzido por Martin (1999, p. 263), publicou charge em que Satanás estava enchendo bolhas de sabão. Várias delas já estavam no ar, entre outras, “Ciência Cristã”. A que estava se enchendo naquele momento se chamava “Línguas e Terceira Bênção”. A iconografia reunida pelo historiador Martin permite uma excelente visão da oposição encontrada pelo pentecostalismo nascente nos EUA.



uma só, conforme Hollenweger (1976) e Burgess e McGee (1995, p. 255). Do círculo de seguidores de William Durhan, que em 1907 organizou a North Avenue Mission, saíram Louis Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren, que iniciariam a propagação do pentecostalismo no Brasil.

Portanto, Azuza Street se tornou, a partir de 1906, a “Jerusalém norte-americana”. Embora se dirigissem para essa cidade caravanas de cristãos, negros e brancos, indistintamente, todos estavam ansiosos por uma “experiência com o Espírito Santo”. Assim, nesses anos iniciais de Azuza Street, parecia que o poder do Espírito iria romper as barreiras de separação entre ricos e pobres, brancos e negros. O Espírito de Deus, assim acreditavam os pioneiros do pentecostalismo, agora administrado por um filho de ex-escravos, Willian Seymour, romperia com “*the color line*”.

Porém, enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos. Não tardaria, portanto, a ressurgir o racismo de pentecostais brancos, já tipificado na prática racista-teológica de Charles Parham, que veio com mais força em 1914, quando em Hot Springs, Arkansas, surgem as Assembléias de Deus, reunindo cerca de seis mil membros espalhados pelos estados de Texas, Oklahoma, Alabama e Illinois. Todavia, o declínio do profeta de Azuza Street aconteceu devido ao tempo, às divisões e à oposição. No entanto, como afirma Martin (1999, p. 337), o fogo ateado em Azuza Street continua a arder em todo o mundo “assoprado pelo Espírito de Deus”.

Devemos, contudo, ressaltar que Seymour se tornou o agente catalisador de toda uma situação que clamava pelo advento de uma nova teodicéia. Isso ocorre, segundo Bourdieu (1982, p. 49), naqueles momentos em que formas de entender e explicar a vida não mais estão em sintonia com as condições sociais, gerando novas demandas, as quais somente podem ser atendidas por uma palavra profética. O profeta é, portanto, o “homem da crise”, que, escudado em seu próprio exemplo, reinicia a produção de um capital religioso.

Walter Hollenweger (1999, pp. 33 e

segs.), no entanto, nos chama a atenção para o impacto da cultura africana, além da protestante, católica e indígena, sobre a maneira pentecostal de realizar a recomposição de crenças e práticas cristãs para um novo contexto. Seymour foi capaz de fazer a síntese, de catalisar e de descobrir as raízes africanas do movimento pentecostal. Por isso, Azuza Street se tornou o cadinho em que se produziria uma religiosidade que valorizaria alguns traços da tradição negra: oralidade da liturgia; teologia e testemunhos oralmente apresentados; inclusão de êxtase, sonhos e visões nas formas públicas de adoração; holismo quanto às relações corpo-alma; ênfase nos aspectos xamânicos da religião; uso de coreografias e de muita música no culto. Essa ligação entre pentecostalismo e cultura negra, o que explicaria o seu sucesso no Brasil, encontrou em Roger Bastide (1989, pp. 512 e seg.) um arguto estudioso. Ele, todavia, enfatizava que tais “fenômenos de assimilação ou de reinterpretção não podem ser tratados numa perspectiva puramente ‘culturalista’, pois são condicionados [...] pelas situações sociais nas quais nasceram”. Poderemos acrescentar aqui a influência do sentimento de ser “desterrado”, “imigrante” ou “estrangeiro” que sempre tomou conta do africano trazido para ser escravo na América. Cheryl J. Sanders (1996) conseguiu com notável síntese ligar as igrejas *holiness* negras dos EUA, principalmente a African Methodist Episcopal Church, tanto durante o período da defesa da santificação wesleyana como posteriormente, no período pentecostalizante, à idéia de que os crentes dessas igrejas *holiness*-pentecostais combinavam bem o sentimento de “exílio” com a busca da “santidade”. Eram eles os “santos no exílio”, pois estavam no mundo, mas não se sentiam parte do mundo. No entanto, isso os ajudava na construção de um sentido para a vida, a despeito de condições raciais extremamente injustas.

Ficou claro também, ao longo de nossa exposição, que o pentecostalismo, como mentalidade ou movimento, não começou em Topeka ou em Los Angeles, mas antecedeu em muito a esses eventos, até mesmo ao surgimento dos Estados Unidos como

nação. Em outras palavras, há um pentecostalismo pré-pentecostal, que nem sempre é levado em consideração por pesquisadores do pentecostalismo. Isso equivale a afirmar ser essa expressão religiosa resultante de um longo processo de mutação do campo religioso norte-americano.

Mas cabe também ressaltar que o crescimento do movimento pentecostal e carismático, pelo menos nesse primeiro século de sua existência, foi rápido e contundente. Atualmente, mais de 500 milhões de cristãos no mundo estão incluídos nessa classificação. Por outro lado, o impacto de sua mentalidade, prática e teologia se faz notar tanto dentro como fora do espaço religioso demarcado pelas instituições e organizações protestantes.

Isso porque o pentecostalismo extravasou as fronteiras religiosas em que começou, atingindo inclusive o catolicismo, dando nele origem ao Movimento de Renovação Carismática (1967). Porém, durante o seu processo de expansão e de institucionalização, esse movimento religioso se fragmentou em inúmeras seitas, denominações e igrejas em todo o mundo, assumindo características e fisionomias locais, que hoje dão a ele a complexidade que chega às vezes a confundir analistas menos cuidadosos desse fenômeno.

O movimento pentecostal que chegou ao Brasil em 1910-11 veio dos Estados Unidos, tratando-se então de uma expansão de um campo religioso em direção a outros que ainda não conheciam a sua mensagem. Esse “novo” movimento não era tão novo assim, pois dava continuidade aos movimentos de reavivamento espiritual, santidade e fundamentalismo, que dariam a feição e fisionomia para o evangelismo daquele país durante todo o século seguinte. Todavia, 60 anos mais tarde, depois de se expandir à margem e dentro das fronteiras do protestantismo tradicional, das práticas litúrgicas, das teologias e das formas pentecostais de ver o mundo, chegou à Igreja Romana, por meio da Renovação Carismática Católica, estudada no Brasil, entre outros, por Reginaldo Prandi (1997) e Brenda Carranza (2000).

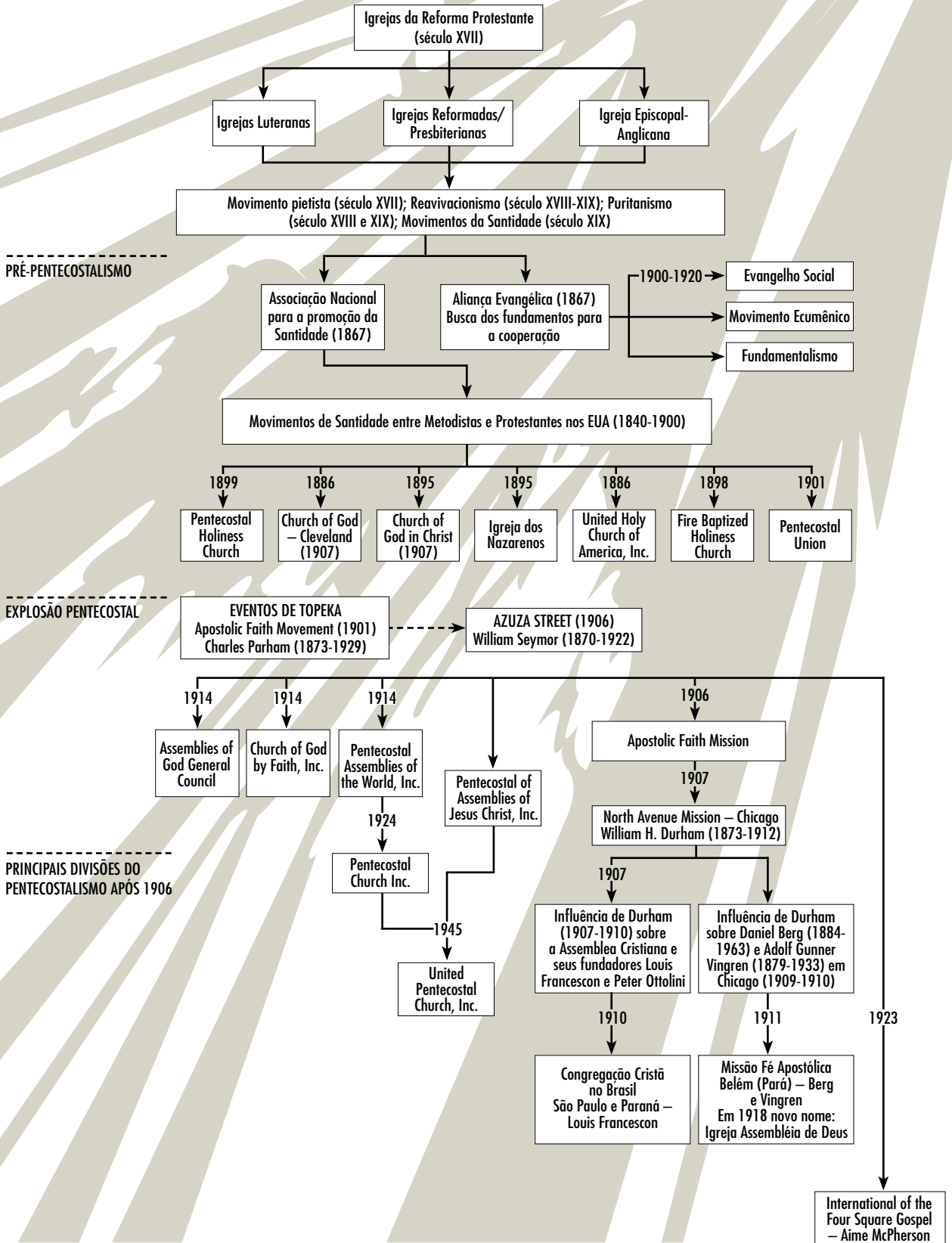
A introdução do pentecostalismo no Brasil, no entanto, a despeito de ter as mesmas origens, criou membros da “família pentecostal” que sequer se consideram parentes entre si. Assim, nada mais distante da Congregação Cristã no Brasil do que os pentecostais da Assembléia de Deus. Porém, o divisionismo seria iniciado somente na Assembléia, que em 1930 viu nascer no Nordeste a Igreja de Cristo e dois anos depois, também no Nordeste, a Igreja Adventista da Promessa. Nos anos 40 mais um movimento pentecostal autônomo, este originado por cisões entre metodistas paulistanos, dando origem à Igreja do Avivamento Bíblico. Essa “família” somente iria crescer com o advento dos pregadores de curas divinas e milagres, oriundos da Igreja do Evangelho Quadrangular, início dos anos 50, em São Paulo, quando surgem a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor, entre uma multiplicidade de pequenas novas igrejas, seitas e denominações.

Os dados do último Censo realizado pelo IBGE (2000) ilustram bem esse crescimento. Naquele ano, havia no Brasil 17,7 milhões de brasileiros incluídos na categoria de pentecostais, o que equivale a 67,65% do total de 26,2 milhões de evangélicos. Desse número de pentecostais, 47,47% pertenciam à Assembléia de Deus; 14,04% à Congregação Cristã do Brasil. Portanto, 61,5% dos pentecostais faziam parte dos dois maiores e mais antigos movimentos pentecostais no país e, curiosamente, os menos estudados pela academia (12).

Ao terceiro grupo mais numeroso, a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), foi atribuído um total de 11,85%. Trata-se, no entanto, de um dos ramos pentecostais mais novos, sincréticos, dinâmicos e visíveis no espaço social (mídia e política). De acordo com pesquisas de Mariano (1999), Oro, Corten e Dozon (2003), Campos (1997) e tantos outros, a Iurd é um tipo de religião que mais se adapta a um contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia.

12 A Congregação Cristã no Brasil somente em 2001 foi objeto de uma profunda, bem fundamentada e contribuidora tese de doutoramento, defendida na Universidade de Genebra, por Key Yuasa, como fruto de três décadas de pesquisas no Brasil, Estados Unidos e Itália. Resta torcermos pela publicação em português, o mais rápido possível, dessa tese cuja versão em inglês faz parte do Banco de Teses da Universidade de São Paulo [SBD-FFLCH-USP, nº 228547].

Mapa Histórico



BIBLIOGRAFIA

- AHLSTROM, Sydney A. *A Religious History of the American People*. 2ª ed., with a foreword and concluding chapter by David D. Hall. New Haven, Yale University Press, 2004.
- ANDERSON, Allan H.; HOLLENWEGER, Walter J. (orgs.). *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- BARRETT, D. B. "Annual Statistical Table on Global Mission", in *International Bulletin of Missionary Research*, 21.1, 1997, pp. 24-5.
- BARTLEMAN, Frank. *Azuza Strett*. 2ª ed. New Kensington, Whitaker House, 2000.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina: para una Sociología del Cambio Social en la Modernidad Periférica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo, 1989.
- BELLAH, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley, University of California Press, 1991.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, Vozes-Koinonia, 2003.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- BLOOM, Harold. *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York, Simon & Schuster, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1982.
- BURGESS, Stanley M.; MCGEE, Gary B. (eds.). *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. 7ª impressão. Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1995.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: Origens, Mudanças e Tendências*. 2ª ed. Aparecida, Santuário, 2000.
- CARROLL, Bret E. *The Routledge Historical Atlas of Religion in America*. New York, Routledge, 2000.
- DAYTON, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ, The Scarecrow Press, Inc., 1987.
- GAUSTAD, Edwin Scout. *Historical Atlas of Religion in America*. New York, Harper & Row, Publishers, 1962.
- GISEL, Pierre (org.). *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris/Genève, Éditions du Cerf/Labor et Fides, 1995.
- HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*. Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- _____. *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Mass. Hendrickson Publishers, 1997.
- HOLLENWEGER, Walter; ANDERSON, Allan H. (orgs.). *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- MARTIN, Larry E. (org.) *The Topeka Outpouring*. 2ª ed. Joplin, Christian Life Books, 2000.
- NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Paulo, São Bernardo do Campo, ASTE/Ciências da Religião, 1992.
- NOLL, Mark. "L'Influence Américaine sur le Christianisme Évangélique Mondial au XXe Siècle", in Sebastian Fath (org.). *Le Protestantisme Évangélique un Christianisme de Conversion*. Turnhout, Belgium, Brepols, 2004.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus: os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo, Paulinas, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp/Fapesp, 1997.
- SANDERS, Cheryl J. *Saints in Exile: The Holiness-Pentecostal Experience in African American Religion and Culture*. New York, Oxford University Press, 1996.
- SAUTU, Ruth (compiladora). *El Método Biográfico: la Reconstrucción de la Sociedad a Partir del Testimonio de los Actores*. 2ª edición. Buenos Aires, Lumere, 1999.
- SYNAN, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. 2ª ed. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- YUASA, Key. *Louis Francescon: A Theological Biography—1866-1964*. Tese de doutoramento. Université de Genève, 2001.
- WACKER, Grant. *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- WILSON, Bryan. *Sociología de las Sectas Religiosas*. Madrid, Guadarrama, 1970.