



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

A negação cultural-religiosa do pentecostalismo de primeira onda no Brasil: um olhar fenomenológico

The religious-cultural denial of first wave Pentecostalism in Brazil:
a phenomenological view

*Elio Roberto Pinto Santiago Filho**

Resumo

Este artigo tem por objetivo expor uma interpretação fenomenológica acerca da atitude de negação cultural e religiosa do pentecostalismo de primeira onda no Brasil, representada pelo surgimento da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil. Tal atitude, não unívoca, é entendida como basilar na compreensão do desenvolvimento desse fenômeno religioso dentro da cultura autóctone. Destacam-se seus elementos constitutivos, o mal, a conversão e a ética, tratados como dimensões dessa atitude negativa que de forma integrada completam um ciclo religioso capaz de transformar radicalmente visões de mundo em torno da ordem transitória da cultura.

Palavras-chave

Pentecostalismo no Brasil. Cultura. Interpretação fenomenológica.

Abstract

This article aims to expose a phenomenological interpretation about cultural and religious denial attitude of first wave Pentecostalism in Brazil, represented by the rise of the Assembly of God and the Christian Congregation in Brazil. This attitude, not univocal, is seen as fundamental in understanding the development of this religious phenomenon within the autochthonous culture. Emphasis is given to its constituent elements, the evil, the conversion and the ethics, treated as dimensions of this negative attitude that, in an integrated manner, complete a religious cycle able to radically transform world views around the temporary order of culture.

Keywords

Brazil's Pentecostalism. Culture. Phenomenological interpretation.

[Texto recebido em fevereiro de 2015 e aceito em maio de 2015, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Elio Roberto Pinto Santiago Filho, Doutorando em Ciência da Religião, área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Professor de Sociologia da Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: eliosantiago@f@gmail.com

Considerações Iniciais

A primeira onda pentecostal¹, definida pelo surgimento da Congregação Cristã no Brasil em 1910 e pela Assembleia de Deus em 1911 são caracterizadas historicamente por uma negação da cultura tradicional vigente na sociedade. Tal fato conduziu, em relação à natureza institucional, à consideração de que essas duas igrejas eram, na verdade, seitas. Essa apreciação corresponde a uma preocupação das religiões dominantes, principalmente do protestantismo histórico, da Igreja Católica Apostólica Romana e da academia, que tentou cada um a seu modo explicar a “invasão dessas seitas”. Parte-se, portanto, da ideia de que essa característica negativa em relação ao mundo por parte do pentecostalismo de primeira onda marca uma atitude inicial, mas não única, diante da cultura brasileira. Essas duas denominações² estabelecem uma dinâmica própria em contextos diferentes, tanto em termos religiosos como em termos territoriais.

A presença pentecostal no Brasil ocorre na infância desse movimento no mundo. As lideranças das duas primeiras denominações fundadas no Brasil sofrem influência da mesma matriz teológica iniciada nos Estados Unidos com Charles Parham e William Seymour no início do século XX. As marcas desse novo movimento, advindo de uma ruptura teológica, são a glossolalia, a cura divina e a profecia. Esses três elementos serão suficientes para a cisão dos respectivos líderes da AD e da CCB com as igrejas históricas que frequentavam, respectivamente a Igreja Batista e a Igreja Presbiteriana do Brasil.

As novas igrejas pentecostais encontram um campo religioso previamente estabelecido com o qual precisaram dialogar de forma positiva ou negativa. Os fatores endógenos são de profunda importância para compreendermos o sucesso desse movimento a partir de sua fundação. O primeiro choque cultural virá na forma de uma negação da cultura católico-brasileira e das outras manifestações religiosas, com a oferta paralela de um novo estilo de vida. Em termos de credo, o catolicismo será essencial para o sucesso pentecostal por estabelecer de antemão um quadro teológico pré-afirmado principalmente pela crença em Deus.³

Ao lado da negação cultural desse pentecostalismo de primeira onda é possível, também, visualizar seu papel assimilador. As crenças populares cristãs serão adaptadas, bem como estilos de vida autóctones.

¹ Para os propósitos deste artigo utiliza-se a classificação das ondas do pentecostalismo brasileiro como pontuada por Freston, justificando aqui sua aplicação pela sua instrumentalidade histórica. Cf. FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Unicamp, 1993.

² O termo denominação utilizado nesse tópico não se refere ao seu caráter sociológico, mas ao seu significado ordinário de “nomear ou designar algo”.

³ Schultz também mostra a importância da figura do diabo em nossa nebulosa matriz religiosa. Cf. SHULTZ, Adilson. *Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro*. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012.

A dinâmica da negação cultural-religiosa

A negação do mundo tem sido uma atitude presente no mundo pentecostal, tendo raízes teológicas profundas e expressões díspares. Ainda não podemos negar a atualidade dessa atitude, mesmo reconhecendo seu arrefecimento em comparação com a primeira geração de pentecostais no Brasil. Este artigo propõe uma interpretação fenomenológica tendo como parâmetro a recepção das atitudes das duas primeiras igrejas pentecostais, a saber, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Assembleia de Deus (AD), responsáveis por figurar a primeira onda radical de negação do mundo no campo pentecostal em contexto.

Em termos históricos, delinear o que esses primeiros pentecostais compreendiam por mundo é muito complexo, haja vista que essa categoria não fora totalmente sistematizada pelos próprios agentes e esteve sempre presente na ordem do discurso e da prática. Essa negação, pela sua origem no movimento *holiness*, esteve sempre ligada a ideia de santificação como condição para a salvação e alcance da Graça divina. A nova literalidade bíblica e uma pneumatologia que via o Espírito Santo como agente ativo da fé e propulsor de uma nova chama, colocava o converso diante de um dilema: estar no mundo, mas não ser do mundo. Supõe-se que a categoria mundo engloba tanto as outras religiões como tudo aquilo que não é permitido pela doutrina eclesiástica, incluindo nessa ótica uma geografia do sagrado que divide espaço entre mundano e consagrado.

Essa visão negativa da cultura é herdada da matriz teológica pentecostal estadunidense pré-milenarista que surge com o movimento *holiness* no final do século XIX e influencia os fundadores do pentecostalismo. O problema ético se resumia ao medo de não participar da glória eterna. Uma ética voltada para o porvir.

Para esta nova perspectiva teológica, o Espírito Santo torna-se o grande agente transformador da cultura ao confirmar a benção do novo escolhido por meio de um processo de santificação. Trata-se da influência metodista de um “segundo trabalho da graça” que conduziria inteiramente a esse processo de iluminação. Os primeiros pentecostais viam o batismo com o Espírito Santo como um terceiro momento, vindo após a santificação. Identificam a glossolalia como a confirmação de uma ética de santidade no sentido wesleyano. O espírito pentecostal, libertador em sua natureza, também é capaz de unir raças e culturas, como ocorreu nos primeiros tempos de sua “iluminação”⁴. Uma nova experiência face ao sagrado capaz de fornecer um novo sentido teológico para o cristianismo, inspirado na igreja primitiva, transforma esses personagens em agentes reflexivos, pois possibilita uma atualização de crenças tradicionais. Afirma-se aqui que a espiritualidade pentecostal tem aplicações práticas para a cultura. Marca

⁴ HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo: historia y doctrinas*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976. p. 19.

concomitantemente uma continuidade e uma descontinuidade com elementos culturais diversos.

O mal

A figura do mal é central no pentecostalismo brasileiro, além de ser, enquanto fenômeno, um dado incontestável da experiência⁵. Como dimensão necessária da religiosidade popular, apresenta-se diante de uma dicotomia difusa com a dimensão do bem. Essa dicotomia no Brasil, além de ter suas raízes na herança do catolicismo romano, também é fruto das relações sincréticas que aqui estabeleceram um imaginário religioso fértil. Dentro das relações e trocas culturais o mal normalmente representa o outro, o desconhecido, o exótico. Nas relações de poder, a luta contra o mal pode justificar conflitos e guerras, como nas cruzadas religiosas na época medieval, além de situar inimigos e aliados. Desse modo, a figura religiosa do mal tem suas consequências sociais e culturais. No cristianismo, a principal figura do mal é o demônio, ou diabo. O diabo é a personificação do mal, tornando-se um personagem central da rotina cristã.

No antigo testamento o diabo não é uma figura de extrema importância, além de ser muito pouco citado, apresentando uma história complicada e obscura⁶. Apenas no novo testamento esse elemento religioso ganha centralidade e faz com que o cristianismo determine uma opção dos homens pelo bem ou pelo mal⁷. O oposto de Deus será fundamentalmente o diabo, que insere, nesse contexto, uma polarização maniqueísta entre as forças do bem e do mal. Ou seja, segundo Nogueira⁸: “O demônio representa a oposição fundamental, dialeticamente relacionada com o ethos dominante, ao qual se opõe virtualmente, frequentemente como forma de rebeldia”. Essa característica da tradição teológica cristã ganha importância no cristianismo primitivo e também moderno.

O surgimento de uma demonologia ocorre paralelamente ao conhecimento de Deus na teologia cristã. No entanto, em termos temporais, é na modernidade que o diabo ganha uma personalidade mais aguçada e delineada⁹. Se na idade média o diabo era um personagem presente no cotidiano do cristão, na modernidade ele toma força, sendo realçado teologicamente e ilustrativamente. A era moderna é, pois, marcada também pela presença do diabo no imaginário cristão, o que impacta na formação colonial do Brasil, haja vista o papel desse imaginário, principalmente ibérico, na formação da colônia.

⁵ KASPER, Walter LEHMANN, Karl et all. *Diabo, Demônios, Possessão*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 47.

⁶ KOLAKOWSKI, Leszek. *O Diabo. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER. 12 n.2. 1985
1974. p. 7.

⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 26.

⁸ NOGUEIRA, 2002, p. 12.

⁹ NOGUEIRA, 2002, p. 96.

As figuras cristãs do mal e do diabo são partes constituintes da religiosidade brasileira a partir da conquista ibérica. Como destaca Souza¹⁰: “Apesar da distância e do isolamento, talvez por obra e graça da influência jesuítica, as populações coloniais não se achavam indiferentes a demonomania que se abatera sobre a Europa no início da época moderna”. Deus e diabo tornam-se os polos centrais da religiosidade popular sincrética. Nessa ótica, se o fenômeno do mal, como destacou Kasper, é parte constitutiva da experiência humana, o diabo, como representante direto do mal, surge como elemento influente da realidade. Essa herança ibérica, aliada ao sincretismo religioso e cultural fermentará um campo fértil sobre a figura do mal e suas metamorfoses, fazendo com que o diabo tenha um papel central no nosso universo simbólico¹¹. Afinal, essa ainda é uma figura muito difusa da religiosidade popular, pois o mal é multiforme e o diabo multifacetado.

É nesse contexto que o pentecostalismo de primeira onda estabelece o seu discurso. Os primeiros pentecostais, herdeiros do movimento *holiness*, divergem da teologia liberal em relação ao mal e a sua personificação, como ressalta Mariano:

A teologia liberal, católica e protestante, além de tratar o diabo e suas hostes satânicas como metáfora, abstração, descrê em curas milagrosas, intervenções sobrenaturais na história ou na vida cotidiana dos indivíduos. Ao fundamentar sua interpretação da Bíblia nos métodos e na epistemologia das ciências humanas, a teologia liberal adquiriu um caráter hermético, erudito, dessacralizando o mundo, a natureza, a história e as relações entre os homens. Obteve sucesso em estreitos setores da sociedade, sem, no entanto, alcançar estreita amplitude demográfica, estando hoje em fraco declínio. Suas interpretações da Bíblia, entretanto, causaram, nos Estados Unidos do século XIX, verdadeiro horror em diversos grupos cristãos, provocando reações contrárias dos cristãos tradicionalistas e dos fundamentalistas, todos profundamente crentes no poder do Diabo. No século seguinte, a teologia liberal não fez o menor sentido para os pentecostais pobres e de pouca escolaridade, comumente alheios e indiferentes aos devaneios e às vicissitudes da erudição teológica, mas igualmente presos ao literalismo bíblico e crentes na personificação do mal¹².

Marcando presença em um campo religioso em que a figura do diabo e do mal é central na religiosidade popular e no cotidiano cultural, os primeiros pentecostais encontram um terreno sólido para um discurso de separação do mundo. Reconhece-se o diabo como representante do mal. O estatuto da CCB de 1946 afirma no artigo 37: “Nós cremos na existência pessoal do diabo e de seus anjos, maus espíritos, que, junto a ele,

¹⁰ SOUZA, Laura de Melo. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das das letras, 1986. p. 143.

¹¹ SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, A (org). *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 53.

¹² MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 110.

serão punidos no fogo eterno. (Mat. 25:41)". Afinal, como ressalta Novaes ao estudar as metamorfoses do besta fera entre os pentecostais, "Como falar de Deus sem se referir ao diabo?"¹³. Além disso, a conversão ao pentecostalismo significa uma redefinição do diabo e de sua relação com o mundo¹⁴. Nas palavras de Novaes:

Mas a Besta Fera não habita apenas o mundo católico. (...) Filiados da Assembleia e Deus e da Congregação Cristã do Brasil se referiram à Besta Fera. Se os católicos diziam que sabiam coisas sobre a Besta Fera através da Bíblia que tinham ouvido na Igreja e, principalmente, em conversas entre vizinhos, compadres e familiares, ou, ainda, que tinham lido em cordel ou aprendido no "Livro de S. Cipriano", os agricultores crentes orgulhosamente diziam que conheciam estas histórias da Besta Fera, diretamente, através da Bíblia¹⁵.

As, metamorfoses do diabo passam a ser muitas, mas principalmente a cultura católico-brasileira. A luta do bem contra o mal, do Cristão pentecostal contra o mundanismo e contra as forças que daí advêm, transforma-se em uma ofensiva religiosa direta. Destarte, Sanchis¹⁶ coloca essa batalha travada contra as ordens do mal em sua dimensão prática. Essa ofensiva seria a manifestação de um ethos religioso contracultural, no sentido supramente elucidado, que identifica o catolicismo como "lugar de morada do inimigo".

Convém enumerar que a história para os pentecostais divide-se em três momentos: pré-conversão, conversão e pós-conversão¹⁷. O período da pré-conversão se reduz ao status anterior à conversão quando o pentecostal estava no mundo, lugar das trevas. No pentecostalismo de primeira onda a geração inicial de membros da CCB e da AD não professavam tal fé antes de serem convertidos. Apenas com uma segunda geração é que surgem membros natos, que não são necessariamente do mundo, apesar de somente a prática do batismo por imersão marcar o novo status do fiel. De qualquer forma, os que ainda não estão convertidos encontram-se no caminho largo¹⁸, fadados à perdição eterna. Inevitavelmente esse período é visto de forma negativa, como uma parte da história que se torna, ao nível simbólico, uma não-história, já que a conversão marca o surgimento de um novo indivíduo para o qual a verdadeira história se inicia com esse rompimento.

Com essa nova experiência existencial, da qual a figura do mal faz parte, os primeiros pentecostais coadunam com a ideia de que o mal tem suas representações. O mundo, como categoria religiosa e espaço profano deveras complexo, é o espaço do mal

¹³ NOVAES, Regina Reyes. As metamorfoses da besta-fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais. In: BIRMAN, Patrícia *et al.*(orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996, p. 81.

¹⁴ MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais. In: BIRMAN, Patrícia *et al.*(orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996, p. 49.

¹⁵ NOVAES, 1996, p. 86.

¹⁶ SANCHIS, 1994, p. 47.

¹⁷ CHESNUT, Andrew. *Born Again in Brazil*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997, p. 51.

¹⁸ A referência aqui é a alegoria dos dois caminhos. (Cf. Mt 7, 13-14)

em que atua o diabo. Por isso que o apartamento das coisas do mundo é o eixo central do discurso pentecostal e da sua teologia. Tanto a soteriologia quanto a escatologia que daí resultam estão alicerçados nesse “apartamento”. Em outros termos, ser católico é ser do mundo e, portanto, ser católico é ser aliado do mal. Essa lógica binária que aloca os indivíduos nos espaços do bem e do mal sugere uma divisão categórica básica do pentecostalismo.

É bem verdade que a figura do mal e do diabo será melhor sistematizada no pentecostalismo de terceira onda com a Igreja Universal do Reino de Deus¹⁹. Porém, o pentecostalismo de primeira onda é responsável por inserir essa nova relação com o diabo, reconsiderando-o como personagem ativo na vida dos fiéis. Ademais, esse pentecostalismo é responsável por redefinir fronteiras entre o bem e o mal que até então sempre eram muito difusas. O mal representa a cultura católica brasileira e todas as outras religiões. Nessa ótica, identificar o mal é o primeiro passo para agir como uma religião contracultural, haja vista que a cultura religiosa autóctone é uma ramificação dessa dimensão.

A primeira fase pentecostal no Brasil é marcada por uma teologia do sofrimento e uma forte escatologia²⁰. Essa ênfase nos fins dos tempos advém de uma percepção negativa do mundo por parte desses atores religiosos²¹. Como a bíblia é um livro de aplicação diária para esses pentecostais, percebe-se que a profecia escatológica é apropriada literalmente. Os pentecostais sabiam que biblicamente o crescimento do mal conduziria à volta de Jesus e ao final dos tempos²². O contexto que varia entre as duas grandes guerras mundiais, que condiz com o contexto da entrada e expansão do pentecostalismo de primeira onda, estabelece uma pista dos motivos dessa efervescência escatológica. Os primeiros missionários pentecostais eram também de origem europeia, o que sugere uma visão repulsiva dos tempos de guerra.

O mal, portanto, enquanto dimensão de um ethos religioso, marca fronteiras no cotidiano social e cultural. Está associado principalmente a sua personificação, o diabo. É a percepção religiosa de uma visão negativa da cultura que influenciou o discurso pentecostal, que delineou mais precisamente a figura e a presença do mal. O mote inicial da presença do mal serviu como base para que o ciclo da negação cultural se completasse com a sucessiva conversão dos não crentes e a adoção de um novo comportamento. Vale ressaltar que o germe da negação cultural advém de um *ethos* religioso herdado de uma certa tradição protestante que se funde com a cultura religiosa local que já conhecia a

¹⁹ Cabe ressaltar, como exemplo, um *best seller* de autoria do Bispo Edir Macedo, fundador da IURD, que tem como título “Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?”.

²⁰ ALENCAR, Gedeon. *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia: 1911 - 2011*. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. São Paulo: UMESP, 2012. p. 118.

²¹ Os primeiros missionários do protestantismo de missão que vieram para o Brasil no século XIX já demonstravam essa visão negativa da sociedade brasileira tomada pela “idolatria” e pelo “paganismo”.

²² Cf. Mateus 24: 6-7.

figura do diabo. A escatologia dos primeiros pentecostais depende desse discurso sobre o mal e sua presença no mundo.

A conversão

Observada a dimensão religiosa do mal e sua resultante aplicação cultural por parte dos agentes religiosos, destaca-se, pois, o segundo momento da dinâmica da negação cultural por parte do pentecostalismo. O fenômeno da conversão é o principal mecanismo simbólico que permite o crescimento dessa manifestação religiosa que angariou adeptos em curso espaço de tempo. Nota-se que a forte mensagem proselitista é o germe desse segundo momento que é a sua ruptura prática, a sua reificação.

O sacerdócio universal do fiel é central para compreendermos o rápido crescimento pentecostal. A informalidade típica do meio pentecostal surtiu efeitos positivos no granjeamento de novos conversos. A AD demonstrou maior vigor no evangelismo público enquanto a CCB resumia seu discurso proselitista ao interior dos templos, diferença essa que foi decisiva na porcentagem de crescimento de cada uma. No caso da AD destaca-se o papel dos leigos nas missões²³, o que amplia a prática evangelizadora. Neste momento a influência midiática desse primeiro pentecostalismo ainda é mínima e no caso da CCB nula – característica que perdurará até os dias atuais. Constata-se, pois, o papel da oralidade nas práticas conversionistas, confirmando o caráter performático e informal desse movimento.

A principal mudança na prática proselitista do pentecostalismo de primeira onda em relação ao protestantismo tradicional no Brasil é a informalidade e a espontaneidade. As missões com o objetivo evangelizador não seguiam necessariamente um plano e nem mesmo tinham uma organização. Eram nesse sentido contingentes o que, *mutatis mutandis*, conciliava-se com o caráter informal de nossa cultura como descrito por Holanda²⁴. Somam-se a isso os fatores circunstanciais como a crise da borracha no norte e a existência de uma colônia italiana em São Paulo que auxiliou na preparação de um terreno onde a mensagem pentecostal tivesse maior ressonância²⁵.

²³ FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 82.

²⁴ É interessante notar que para o autor o protestantismo não tinha afinidades com a cultura brasileira, este é muito mais sentimental do que racional. O autor não menciona o pentecostalismo e sua dimensão emocional, que por essa lógica seria ligada ao jeito brasileiro de ser. Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 151.

²⁵ A mensagem religiosa pentecostal foi auxiliada pelo contexto de sua transmissão. Embora em níveis e contextos distintos, os territórios por onde a mensagem foi propagada eram também regiões em constante mudança social, sensíveis a novas ofertas religiosas que ofereciam uma nova visão de mundo. Há de se discordar com a perspectiva de Read que descreve a existência de um “vácuo existente na alma da massa”, já que o autor não considera a “religiosidade invisível” da população diante de um substrato

Ao lado dessa espontaneidade e informalidade religiosa está o Espírito Santo como elemento de motivação missionária. Yong e Richie²⁶ destacam o papel do fator sobrenatural nas missões pentecostais, em que milagres e maravilhas são remetidos ao poder do espírito santo. A constatação da fé advém pela observação de sua ação que opera no meio do povo. Como testemunhas oculares desse poder, os neófitos logo podem constatar a nova crença através dos acontecimentos milagrosos. Dessa forma, o espírito santo age como “espírito missionário” e realizador da obra de Deus, além de inspirar líderes que pautam suas ações como resultado dessa manifestação sobrenatural. Assim atesta D'Epina:

Na mensagem pentecostal a afirmação da onipotência divina não é um postulado teológico abstrato, senão uma verdade de vida pela fé. O testemunho de Deus não é apenas proclamado em esperança: o Espírito Santo dá testemunho dele todos os dias, por meio de dons e milagres. O anúncio de um reino ultramundano - cuja irrupção é iminente - testemunhado desde hoje pela convicção do perdão dos pecados., se vê confirmado amiúde - fato visível - por um sinal físico: a cura de enfermidades. Um Deus poderoso é antes de tudo um Deus que sara. Inumeráveis conversões foram precedidas por uma cura - real ou imaginária?, a verificação é impossível - obtida pela oração e pela imposição das mãos²⁷.

Os testemunhos da ação do Espírito Santo agem como propulsores da fé pentecostal. Afinal, as maravilhas de Deus são fatos ao mesmo tempo sobrenaturais, arrebatadores e ordinários, na medida que fazem parte do cotidiano do crente. Essa experiência mística é indispensável nesse tipo de proselitismo por servir de prova aos olhos curiosos dos não crentes. O Espírito Santo é, portanto, o elemento legitimador e motivador da prática missionária pentecostal, substituindo o formalismo e a preparação eclesial como condição para o anúncio evangelizador.

Reproduzindo a matriz teológica estadunidense, o discurso conversionista estava conjugado com a forte menção escatológica. A iminência do fim figurava como principal motivo de uma redenção imediata que somente se realizaria com a entrega total a Jesus. Como a conversão é um processo multidimensional, em que estão envolvidas diversas variáveis como a família, a comunidade e toda uma complexa rede social, nem sempre essa entrega a Jesus como pregavam os pentecostais era tarefa fácil. Esse caráter processual da conversão é que nos permite visualizá-la nas ordens biográfica e temporal, como um processo de desconstrução e reconstrução. Nessa ótica, a conversão religiosa é sublinhada por um ritual central que marca a fronteira simbólica entre o pertencer e o não pertencer,

religioso fundido na cultura. Cf. READ, William. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1967. p. 129.

²⁶ YONG, Amos; RICHIE, Toni. Missiology and the interreligious encounter. In: ANDERSON, Allan et all. *Studying global pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 248.

²⁷ D'APINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 99.

devendo ser vista como uma questão existencial e cultural que implicam mudanças profundas de visão de mundo marcadas por um forte ritualismo, necessário para a comunicação religiosa.

O ritual da conversão ao pentecostalismo, como é usual nos rituais de passagem, tem uma divisão temporal e simbólica entre um antes, um durante e um depois como assinala Turner²⁸. Refiro-me, neste ponto, à performance imediata do ato de se “aceitar Jesus”; ao ritual responsável pelo rompimento identitário. Existencialmente, a conversão deve ser compreendida com vistas a uma questão ontológica de visão de mundo. Diante dessa ótica, Alves²⁹ reitera a experiência existencial da conversão além de sua dimensão formal: “Ninguém se converte a doutrina da trindade ou a doutrina do nascimento virginal, ou da inspiração verbal das inscritas ou mesmo à moral protestante. Essas doutrinas são palavras que não movem as emoções³⁰”. Ao dar uma nova interpretação para vida, a conversão assume o seu caráter também linguístico. Adota-se um outro discurso sobre a realidade³¹. A questão ontológica é dada por uma crise no ser que só pode ser resolvida com uma nova linguagem, por isso que o converso precisa aprender a crer, que é um momento seguinte da conversão. Segundo Alves, essa crise do ser é resultado da pregação religiosa que para modificar a compreensão linguística do mundo por parte do converso, precisa passar por essa fratura de significação:

A fenomenologia do pecado, na sua aparência moral e histórica, é nada mais que a revelação do ser alienado dos fundamentos da vida. A crise, portanto, não é histórica. Ela existe sempre de forma latente. As condições psíquicas, sociais e históricas podem simplesmente ser ocasiões para que ela venha à tona. Assim, compreende-se que uma das funções primordiais da pregação seja provocar a emergência, nos níveis conscientes, da crise ontológica inconsciente, reprimida, que a antecede. A pregação não provoca a crise, apenas a revela. Trata-se de um projeto maiêutico que força a crise a sair do seu esconderijo. É necessário arrancar, de sob a face aparentemente tranquila e calma do homem, o desespero que habita o seu ser³².

O papel do discurso proselitista é central para a eficácia da conversão. A escatologia dos primeiros pentecostais foi eficaz no sentido de promover essa ruptura. Juntam-se como salienta Alves³³, duas linguagens da conversão: a do convertido, uma linguagem emotiva, e a da comunidade, uma linguagem teórica. A confluência dessas

²⁸ TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 117.

²⁹ São necessárias algumas considerações sobre as análises de Rubem Alves sobre a conversão. Sua análise se aplica a um tipo de protestantismo específico: o protestantismo de reta doutrina que, diante de uma perspectiva existencial e fenomenológica, não impede de ser estendido ao pentecostalismo de primeira onda que tem muitas afinidades como esse tipo ideal de protestantismo.

³⁰ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 67.

³¹ ALVES, 2005, p. 68.

³² ALVES, 2005, p. 82.

³³ ALVES, 2005, p. 84.

duas linguagens ocorre nessa crise do ser por parte do converso. É o momento de dar uma nova plausibilidade ao mundo e aplicar uma nova significação ao mesmo. Após esse rompimento biográfico o converso tem um “novo nascimento” e se torna uma nova criatura. Nascer de novo, nesse sentido, significa sustentar uma nova segurança ontológica ou obter uma nova plausibilidade do mundo.

Pela perspectiva ritual da conversão veremos que o momento “durante” ou limiar, é o ponto fulcral da fratura do ser. Marcado pela “aceitação de Jesus”, o momento limiar é responsável por marcar essa mudança de significação e atestar o novo converso à comunidade religiosa que dará continuidade a esse processo, afinal o converso precisa aprender a nova linguagem e uma nova ética. Além disso, é preciso destacar que o momento “antes” do ritual também é um período de desestruturação de esquemas de significação. Portanto a conversão não costuma ser um processo fugaz em que o convertido rapidamente muda sua identidade e sua linguagem. Na verdade é um processo lento que no pentecostalismo de primeira onda será marcado por um sucessivo processo de santificação e disciplina.

Segundo Gooren³⁴, as fases da conversão ao pentecostalismo são as seguintes: aceitar a Cristo como salvador, o batismo por imersão, a santificação e falar em línguas estranhas. Essa fórmula, segundo o autor, marcou o início do pentecostalismo que tinha como principal novidade no universo protestante a glossolalia como confirmação de um segundo batismo, o batismo no espírito santo. Essas fases na verdade são secundárias à crise emotiva que antecede a aceitação de Cristo. Se as etapas da conversão encerram-se com o batismo no espírito santo, o seu início é marcado pelo germe do discurso proselitista dos agentes religiosos. Nesse ponto, Gooren ressalta o papel dos evangelistas e do seu discurso:

“The evangelistic fervor was usually stronger in Pentecostalism, because of the eschatological urgency: Jesus will return soon, so accept him today. Many – but certainly not all – of these elements turn up in the conversion stories in the Americas³⁵”.

Culturalmente a conversão marca uma reconstrução biográfica, oferecendo outras identidades. Dentro do pentecostalismo a conversão é responsável por marcar simbolicamente e linguisticamente a negação do mundo. O impacto existencial dessa mudança é uma nova ordem ontológica que reintegra o ser ao cosmos em que a experiência da conversão inicia uma nova temporalidade religiosa no neófito. Esse objetivo marcante é essencial para provocar uma ruptura fundamental em crenças e práticas passadas. Por isso que a papel desconstrutor da mensagem evangelística é importante, pois o neófito precisa duvidar da sua visão de mundo tradicional, caso

³⁴ GOOREN, Henry. Conversion narratives. In: ANDERSON, Allan et all. *Studying global pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 94.

³⁵ GOOREN, 2010, p. 100.

contrário a mensagem não tem sucesso. É preciso negar elementos culturais incompatíveis com a nova fé.

Estamos, pois, na segunda fase da história para o pentecostalismo. A fase da conversão marca, em tese, como já dito, o início da história de um novo ser. Essa fase, apesar de central nessa dinâmica, é também um período intermediário entre o antes e o depois; entre a mundaneidade e a santidade ou entre as trevas e a luz. A nova experiência comunitária que daí advém funciona como uma nova família capaz de diminuir a insegurança. Ganham-se irmãos e irmãs capazes de ajudar uns aos outros e inculcar normas éticas. A confirmação da presença do Espírito Santo por meio dos milagres e maravilhas, das línguas estranhas e da profecia afirma ainda mais a fé do converso³⁶. É na comunidade que a conversão encontra sentido. A eficácia simbólica somente é possível porque existe uma ambientação simbólica coletiva; a condição da fé de um indivíduo é a existência da fé em outros.

Ao tomar a primeira medida existencial, o converso, como afirma Alves, precisa aprender a crer. É necessário aprender a nova linguagem e complementar a experiência emocional (sujeito) com a teórica (comunidade). Delineia-se, pois, uma nova ética a ser seguida que impele o converso à santificação e à disciplina. Herança do puritanismo e dos avivamentos estadunidenses, como afirma Gooren³⁷, essa lógica comportamental será responsável por um afastamento do mundo e uma vida sóbria por parte do fiel, característica típica do pentecostalismo clássico, ou de primeira onda. Sem a santificação e a disciplina não se torna possível presenciar os dons do Espírito Santo e nem participar da vida comum eclesial.

A ética

A conversão é o primeiro passo do converso para assumir uma nova identidade. É o momento ritual e existencial de negação de uma identidade passada e valores culturais tradicionais. O neófito passa a fazer parte da comunidade religiosa e precisa aprender as regras gerais de comportamento que são a sua condição de permanência no grupo. É o momento da disciplina eclesial exercer o seu papel de controle e de gestão dos bens de salvação.

A ética do pentecostalismo clássico é baseada em uma negação do mundo. Essa rejeição da cultura na verdade não é uma novidade no cristianismo. Segundo Niebuhr, essa foi a marca dos primeiros cristãos que buscavam uma ética revelada em vez de uma ética fundada no indivíduo³⁸. Ou seja, o fundamento ético deve ser inspirado nas

³⁶ HOLLENWEGER, 1976, p. 305.

³⁷ GOOREN, 2010, p. 95.

³⁸ NIEBUHR, Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967. p. 67.

escrituras; aquilo que é certo ou errado deve ser visto à luz de uma visão cósmica³⁹. Niebuhr chama esse tipo de cristianismo de exclusivista e radical por não considerar os elementos da cultura como condizente com o reino de Cristo, conduzindo os cristãos a uma retirada do mundo. Segundo ele, “A razão humana, como floresce na cultura, é, para estes homens, não apenas inadequada porque não leva ao conhecimento de Deus e da verdade necessária à salvação, mas é, também, errônea e ilusória⁴⁰”.

O argumento teológico de Niebuhr⁴¹ para ilustrar o fundamento dessa negação da cultura e uma ética de rejeição do mundo está baseado na primeira epístola de João. Segundo o autor a grande questão se encontra na união entre a graça e a lei. O tema do amor aparece junto com o tema da obediência. Para Niebuhr, infere-se desse texto que a contrapartida da lealdade a Cristo e aos irmãos é a rejeição da sociedade cultural. Ou seja:

Uma linha clara de separação é traçada entre a fraternidade dos filhos de Deus e o mundo. Com a exceção de dois casos⁴², a palavra “mundo” significa evidentemente para o escritor desta carta o todo da sociedade fora da igreja, onde, entretanto, os crentes vivem⁴³.

Essa teologia da negação do mundo em I João deve ser vista como a raiz de uma questão prática e positiva: seguir a Cristo significa abandonar as preocupações transitórias da cultura. Essa ética totalizante foi inspiradora para os primeiros cristãos que levaram ao pé da letra a máxima “Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo o amor do pai não está nele⁴⁴”. A obediência é sinal de amor a Deus. Mas Niebuhr deixa claro que esses princípios teológicos foram seguidos e adequados pelo cristianismo dos primeiros tempos que tem como um dos seus principais expositores Tertuliano, que é segundo o autor, um severo puritano que elevou o cristianismo radical a uma moralidade negativa.

Os primeiros pentecostais, assim como diversos ramos anteriores do protestantismo, derivam seu comportamento ético dessa máxima de negação da cultura e do mundo. Com a institucionalização do cristianismo, o tema da obediência a Cristo correspondia à obediência eclesial que a partir da reforma calvinista tomou contornos de uma ascese como afirma Weber, que deixou de ser exclusiva dos mosteiros e passou a ser intramundana. A partir dos avivamentos estadunidenses os movimentos de santidade motivaram o fiel a uma nova disciplina religiosa como condição de se alcançar a Deus. Sobre este ponto, Hollenweger salienta:

³⁹ SMART, Ninian. *Worldviews*. Michigan: Pearson, 1999. p. 114.

⁴⁰ NIEBUHR, 1967, p. 102.

⁴¹ NIEBUHR, 1967, p. 69.

⁴² O autor aqui faz referência à I João 2:2 e 4:14.

⁴³ NIEBUHR, 1967, p. 70.

⁴⁴ Cf. I João 2:15.

Os pecados dos convertidos foram a causa cujo movimento de salvação e o pentecostal agregaram à vivência da santificação o renascimento ou conversão como uma segunda etapa, com o qual se extirpam os pecados definitivamente. Depois de tudo, a salvação (santificação?) depende do domínio definitivo do pecado. Somente aqueles que podem dominar o pecado poderão entrar no Reino de Deus⁴⁵.

O terceiro momento da história para os pentecostais é o período pós-conversão. Como sublinha Hollenweger, a santificação é a condição para a salvação, consequência da visão milenarista e da urgência escatológica que compartilhavam. O movimento *holiness* iniciado no século XIX nos EUA reproduziu o conceito de perfeição Cristã em Wesley como uma busca pela santificação que trazia ao mesmo tempo pureza e poder⁴⁶. Cresce, assim, um sentimento de disparidade entre os valores culturais e as prioridades individuais advindos com a satisfação da nova experiência⁴⁷.

Estava dada a matriz teológica do pentecostalismo brasileiro. A cosmovisão dos primeiros pentecostais estava atrelada à matriz teológica do pentecostalismo estadunidense onde o tema da disciplina ética, vista como santidade e separação do mundo, determina como deve ser o novo comportamento do crente.

Compartilhando a herança dessa matriz ao dar ênfase à urgência escatológica, o pentecostalismo de primeira onda no Brasil não tardou a reproduzir o tema da disciplina e da obediência. Aliás, essa cosmovisão tem suas raízes em uma ruptura fundamental entre os movimentos de santificação do século XIX e o pentecostalismo do início do século nos Estados Unidos no que se refere ao milênio e à volta de Jesus. Ocorre uma mudança de orientação cronológica do pós-milenarismo para o pré-milenarismo que conduz a uma transformação radical de interpretação da história. Tal transformação implica em uma visão negativa da cultura em detrimento de uma mais otimista. Como sustenta Corten⁴⁸:

Esta mudança corresponde no plano doutrinal a uma passagem do que se chama o pós-milênio para o pré-milênio. Segundo o pós-milênio, o segundo retorno de Cristo está previsto para o fim do período de mil anos, segundo o pré-milênio, ele é esperado para o início. O primeiro corresponde aos “grandes despertares”, tais como os conhecemos nos Estados Unidos no século XIX. Estes levam um número crescente de crentes a reunirem-se para buscar a perfeição e a santidade. A perfeição não é perseguida individualmente mas coletivamente, é um partilhar de emoção e de amor. O pós-milênio é a crença de uma caminhada coletiva em direção ao progresso espiritual; este desabrocha às vezes em causas sociais, no movimento pela abolição da escravidão, por exemplo. Ele é largamente comparável com o liberalismo que é até mesmo seduzido pela elevação do nível de alfabetização produzida por estes movimentos. (...) Com o pré-

⁴⁵ HOLLENWEGER, 1976, p. 308.

⁴⁶ BLUMHOFER, Edith Waldvogel. *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Illinois: University of Illinois Press, 1993, p. 26.

⁴⁷ BLUMHOFER, 1993, p. 28.

⁴⁸ CORTEN, André. *Os pobres e o espírito santo*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 192-193.

milênio, o pentecostalismo corta com a ideia de integração, de progresso. A espera do segundo retorno torna-se a espera de alguma coisa de brusco a que é preciso preparar-se, em relação a que é preciso amar-se. O Anticristo é a sua figura de predileção.

Ainda segundo Corten⁴⁹, o propósito do amor, sinônimo da esperança integradora do pós-milenarismo, doravante pode apenas realizar sua integralidade no interior da seita, nova categoria sociológica da organização pentecostal. Nessa ótica, a dualidade radical fadava o mundo ao mal e a comunidade religiosa seria o mecanismo redentor e anunciador do evangelho de Cristo. A obediência e a disciplina figuram a expressão máxima do amor do cristão por Deus, que se vê, assim, integrado dentro de uma organização separada da vida transitória terrena.

No plano da ética, essa nova disposição em relação ao mundo, dimensão do mal, deve ser vista como a condição da salvação do fiel. O pentecostalismo de primeira onda reproduz a ética puritana anglo-saxã complementando-a com uma nova experiência mística de confirmação da santificação, os dons do Espírito Santo, permitida apenas aos separados e disciplinados. Ao neófito, bastava aprender a crer e aprender a obedecer. A questão moral, destarte, pode também ser interpretada pela noção de culpa. A experiência da conversão traz ao neófito o peso da culpa. A redenção nesse caso, se dá por meio do reconhecimento dessa culpa e da necessidade de uma expiação contínua. Somente uma ética totalizante é capaz de sistematizar essa nova condição do converso. Para Sanchis⁵⁰, essa condição é resolvida por meio de uma ética puritana, vista como resposta positiva sobre as ordens do mal.

No caso da Congregação Cristã no Brasil, essa ética puritana parece ter sido substituída por uma ética da espontaneidade do espírito santo. Segundo Leonard⁵¹, não há nela um rigorismo moral, o que de certa forma parece paradoxal haja vista a herança calvinista e presbiterianista dessa manifestação religiosa. No caso da Assembleia de Deus, sua segunda fase é caracterizada pelo rigorismo e disciplina, marcada pelo contexto autoritário do Estado Novo varguista e pelo controle eclesiástico por parte das lideranças autóctones. Ambos os casos carecem de explicação.

Luigi Francescon, fundador da CCB, foi ligado à Igreja Presbiteriana antes de fundar sua própria denominação. Embora seja vista por Leonard como não tendo rigorismo de princípio, assume-se dentro dela que os costumes do século não condizem com fé do crente guiado pelo espírito santo. Daí pode-se compor uma crítica. Sabe-se que a legitimação das ações por parte dos indivíduos é uma necessidade antropológica. Seria tão simples abandonar uma herança calvinista e puritana, como demonstra Leonard, ou a falta

⁴⁹ CORTEN 1996, p. 192.

⁵⁰ SANCHIS, 1994, 56.

⁵¹ LEONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002. p. 349.

de profundidade analítica – assumida pelo autor⁵² – mostra suas limitações? O mal nesse caso não é tão arbitrário a ponto de depender da visão de cada membro individual da comunidade religiosa em vez de fazer parte da cosmovisão coletiva. Em outros termos, essa legitimação pelo poder do espírito santo não funcionaria como dispositivo simbólico necessário de uma denominação que se nega a reificar uma doutrina ética, apesar dela se encontrar prontamente definida e bem delimitada na rotina eclesial?

Por outro lado a AD, mais documentada em sua história, demonstrou em sua segunda fase uma teologia da disciplina⁵³. Não há um abandono do discurso escatológico, mas uma ênfase comportamental que é condição para uma expressão identitária. A ideia de separação dos eleitos deve ter efeito prático na conduta do crente. A doutrina assembleiana era vista com orgulho pelos fiéis, que asseguravam ser também a verdadeira. O padrão sintético dos usos e costumes pode ser visto nas declarações da AD de São Cristóvão e Santo André, respectivamente nos anos de 1940 e 1975 que versam sobre as licitudes em torno das vestimentas, adornos e comportamento. É preciso considerar no caso da AD a herança dos primeiros líderes suecos, que carregavam um *ethos* contracultural. Reprimidos por uma religião estatal na Suécia, rejeitavam o formalismo dos protestantes tradicionais e valorizavam a espontaneidade. Tinham na verdade uma visão de mundo radical em torno da cultura – influenciada também pela urgência escatológica típica do seu primeiro momento. Acostumados à falta de liberdade religiosa do país de origem, prezavam pela liberdade que o Brasil postulava no que se refere às novas religiões. Mas a ética contracultural que propagavam, baseada na rejeição do mundo e na regeneração individual, condição para o batismo no espírito santo, não via com bons olhos os hábitos católicos da população. Se por um lado o Brasil representava um país de certa liberdade religiosa, por outro era tomado pelo mal. Como destaca Freston⁵⁴:

Os missionários suecos, que tanta influência tiveram nos primeiros quarenta anos da AD no Brasil, vieram de um país religiosa, social e culturalmente homogêneo, no qual eram marginalizados. Pertenciam à insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. Desprezavam a Igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. Desconfiavam da Social-democracia, ainda tingida pelo secularismo. Haviam experimentado um Estado unitário no qual uma cultura cosmopolita homogênea não permitia à dissidência religiosa a construção de uma base cultural capaz de resistir à influência metropolitana. Por isso, eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais.

⁵² Leonard assume não se aprofundar no texto referente à análise do pentecostalismo no Brasil. (Cf. LEONARD, 2000, p. 349.

⁵³ ALENCAR, 2012, p. 162.

⁵⁴ FRESTON, 1994, p. 78.

Esse contexto confluirá em uma ética de marginalização social. A exaltação do sofrimento, em analogia com o próprio sofrimento de Jesus, marcará sua característica inicial. A espontaneidade e a informalidade devem ser vistas como uma resposta histórica do pentecostalismo da AD em virtude de um comportamento formal, baseado na erudição teológica. No entanto, o tema da disciplina ainda estava em gestação, haja vista que é típica da sua segunda fase na evolução histórica. Como reflexo do contexto social autoritário do Estado Novo, a ênfase na disciplina substitui a teologia do sofrimento dos primeiros missionários.

Considerações finais

O mal, a conversão e a ética estabelecem a dinâmica da negação cultural do pentecostalismo de primeira onda. Pensadas em conjunto, permitem perceber que diante dessa recusa radical ao mundo, está uma cosmovisão que insere uma negatividade à ordem transitória da cultura. Para vencer o mal é preciso se converter e assumir uma nova identidade que dependerá também de uma ética e de uma disciplina dada pela organização eclesial. Fenomenologicamente, é possível considerar esses três dispositivos religiosos como uma tríade da negação cultural-religiosa que analisada historicamente demonstra uma característica central nesse tipo de pentecostalismo que, ademais, reproduziu-se ao longo dos anos na dispersão do campo pentecostal. Ressalta-se que o fenômeno pentecostal tem implicações práticas para a cultura do entorno, sendo sua negação uma atitude processual que a enquadra dentro de uma visão religiosa potencialmente transformadora, mas não única diante da cultura.

Referências

ALENCAR, Gedeon. *Assembleias brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia: 1911 – 2011*. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. São Paulo: UMESP, 2012.

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

BLUMHOFER, Edith Waldvogel. *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Illinois: University of Illinois Press, 1993.

CHESNUT, Andrew. *Born Again in Brazil*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

CORTEN, André. *Os pobres e o espírito santo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

_____. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Unicamp, 1993.

GOOREN, Henry. Conversion narratives. In: ANDERSON, Allan et al. *Studying global pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 93-112.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo: historia y doctrinas*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.

KASPER, Walter et al. *Diabo, Demônios, Possessão*. São Paulo: Loyola, 1992.

KOLAKOWSKI, Leszek. O Diabo. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER. v. 12, n.2, 1985.

LEONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro*. 3ªed. São Paulo: ASTE, 2002.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais. In: BIRMAN, Patrícia et al.(Orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996. p. 45-61.

NIEBUHR, Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: EDUSC, 2002.

SOUZA, Laura de Melo. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

NOVAES, Regina Reyes. As metamorfoses da besta-fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais. In: BIRMAN, Patrícia et al.(Orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996. p. 81-105.

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

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, A (org). *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

SHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide et al (Orgs.). *Uma religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012. p. 29-62.

SMART, Ninian. *Worldviews*. Michigan: Pearson, 1999.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

YONG, Amos; RICHIE, Toni. Missiology and the interreligious encounter. In: ANDERSON, Allan et al. *Studying global pentecostalism: theories, methods*. Berkeley: University of California Press, 2010. p. 245-267.