

O FUTURO NÃO SERÁ PROTESTANTE

Ricardo Mariano
Universidade de São Paulo – Brasil

Resumo. O trabalho discute, com base no caso brasileiro, a idéia de que a América Latina está se tornando protestante. Discorda de que a “explosão protestante” tem potencial para transformar a cultura e modernizar a economia latino-americana. Mostra o declínio numérico do protestantismo tradicional e o vertiginoso crescimento do pentecostalismo. Defende a tese de que o pentecostalismo não é portador das virtualidades modernizantes contidas na ética calvinista analisada por Weber. Argumenta que o pentecostalismo vem promovendo sucessivas acomodações sociais, transformando-se numa religião cada vez menos ascética, menos sectária, menos distintiva e, portanto, mais vulnerável à antropofagia brasileira.

Abstract. This paper discuss, from the brazilian case, the idea which Latin America is turning protestant. It disagrees the “protestant explosion” has potential to transform the culture and to modernize Latin-American economy. It shows numerical decline of the traditional protestantism and the pentecostalism vertiginous growth. This work defends the thesis that pentecostalism does not carry modernizing virtualities contained into the calvinist ethic analysed by Weber. It argues pentecostalism is promoting successives social accomodations, and it is turning into a religion less and less ascetic, sectarian, distinctive, and, therefore, more vulnerable to brazilian anthropophagy.

Em face do auspicioso tema “O futuro da religiosidade latino-americana”, questão central das *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, elaborei o título deste trabalho, que não tem qualquer pretensão profética. Longe disso. Pretende, tomando como referência o caso brasileiro, onde se encontra cerca de metade dos evangélicos abaixo do Rio Grande, discutir a idéia, aventada a partir do início dos anos 90, de que a América Latina está se tornando protestante (Stoll 1990) ou de que uma “nova Reforma Protestante” está em pleno andamento na “América Católica” (Dixon & Pereira 1997: 49). Tendo em conta o declínio numérico do protestantismo histórico, a perda de seu caráter modernizador e as profundas mudanças em curso no pentecostalismo, entre as quais se destaca sua dessectarização e seu crescente abandono da rejeição ascética do mundo, questiono a tal “explosão protestante”¹ (Martin 1990), bem como a suposição de que ela seja portadora de um conjunto integrado de implicações modernizantes similares às contidas na Reforma Protestante europeia do século XVI ou as que vicejaram posteriormente na colonização dos EUA. Questiono, em suma, sua capacidade e seu potencial para transformar a cultura, os valores e a economia latino-americanos.

Procuo mostrar que o pentecostalismo, o responsável pela expansão evangélica na América do Sul, à medida que passa a formar sincretismos, a se autonomizar em relação à influência das matrizes religiosas norte-americanas, a promover sucessivas acomodações sociais, a abandonar práticas ascéticas e sectárias, a penetrar em novos e inusitados espaços sociais, a assumir o *status* de uma grande minoria religiosa e a almejar prestígio e reconhecimento social, cada vez menos tende a representar uma ruptura com a cultura ambiente. Pelo contrário, tende a mostrar-se menos distintivo, mais aculturado, mais vulnerável à antropofagia brasileira e, conseqüentemente, cada vez menos capaz de modificar a cultura que o acolheu e na qual vem, aceleradamente, se acomodando.

Declínio do protestantismo histórico

Conforme o Censo Demográfico de 1991, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), entre 1980 e 1991 o conjunto dos evangélicos cresceu 67,3% no Brasil, atingindo 13.189.282 fiéis, 9% da população. Os pentecostais cresceram 111,7%, 12 vezes mais que os protestantes tradicionais, cujo crescimento não passou de 9,1%, cifra quase três vezes menor que a da população (23,4%) e menor até mesmo que a de 15,1% obtida pela Igreja Católica. Com isso, os pentecostais, que em 1980 ainda eram minoria no campo evangélico, representando 49% do total dos crentes, onze anos depois tornaram-se majoritários, com 8.179.666 adeptos, perfazendo 65% dos cristãos evangélicos, enquanto os tradicionais caíram para 35%, com 4.388.310 membros.

Uma análise mais rigorosa do Censo de 1991, porém, mostra que o protestantismo histórico teve um desempenho inferior ao que foi revelado pelo IBGE. No período de 1980 a 1991, em vez de crescer 9,1%, na realidade, decresceu em números absolutos. A diferença se deve à inclusão, no referido Censo, da Igreja Adventista do 7º Dia na categoria “evangélica tradicional”. Esta súbita alteração na classificação do IBGE, formulada por pesquisadores do ISEER, além de contrariar os Censos anteriores, que, de 1900 a 1980, colocaram a Igreja Adventista no bloco “outras religiões”, provocou uma grave distorção estatística nos dados do crescimento evangélico e, particularmente, do protestantismo tradicional. Essa distorção se deve, em parte, ao expressivo número de adventistas do 7º Dia no Brasil: 706.407. Retirando-os do bloco “evangélico tradicional” – do qual a Adventista se distingue pela guarda do sábado, pelas doutrinas escatológicas e pela observação de certos tabus alimentares – o conjunto dos evangélicos, entre 1980 e 1991, teria crescido apenas 58,3%, sua menor taxa de crescimento desde 1940. No período, a performance do protestantismo tradicional foi ainda mais desastrosa: queda de 8,5%, o que significa a perda de 340 mil fiéis. Ao arrolar a Adventista do 7º Dia no cristianismo reformado, o Censo Demográfico de 1991 mascarou a amplitude do insucesso evangelístico das igrejas Anglicana,

Congregacional, Luterana, Metodista, Presbiteriana e, em menor grau, Batista. Em suma, a nova posição ocupada pela Igreja Adventista na classificação religiosa do IBGE de 1991 propiciou o inesperado e indesejado efeito de camuflar o declínio em números absolutos das igrejas do protestantismo tradicional.

Ainda mais dramático que o declínio numérico é a derrocada de seu decantado prestígio de agente modernizador na América Latina, reputação que perdurou até meados deste século. Tanto que, segundo Rubem César Fernandes (1977: 54), os pesquisadores Emílio Willems e Lalive D'Épinay, cujas pesquisas foram realizadas na segunda metade dos anos 60, "aceitaram sem reservas a equação Catolicismo = tradição, propriedade senhorial, patriarcalismo, sacralização da sociedade / Protestantismo = modernidade, capitalismo, democracia, secularização". Conceção semelhante à encerrada no livro do historiador francês Émile Léonard (1963) sobre o protestantismo brasileiro. Willems (1967) a segue, concebendo o protestantismo histórico como agente de mudança modernizante na transição da sociedade rural e patriarcal para a urbana e industrial. Destaca sua ética puritana, sua contribuição para a redefinição dos métodos pedagógicos e dos princípios e objetivos educacionais, sua difusão de noções de higiene, boa alimentação e de modernas técnicas agrícolas.

A perspectiva que associa o protestantismo ao progresso cultural e econômico estava em consonância com o fato de que esse grupo religioso, desde a sua implantação no país, foi largamente propagandeado pelos missionários² e visto por intelectuais brasileiros como agente modernizador, portador de uma educação inovadora e até como resposta para os tradicionais males do Brasil, parte dos quais atribuída à nefasta influência do catolicismo, tido então como símbolo e fonte do atraso social e econômico da região. O que nos interessa é a segunda parte da equação, a que se refere ao caráter modernizador do protestantismo. Não pretendo discutir se, no passado, ele foi ou não mais um fator de modernização no Brasil, mas mostrar que atualmente os pesquisadores brasileiros, em especial os ex-protestantes e os de filiação evangélica, nada mais enxergam de modernizador no protestantismo. Pelo

contrário, os poucos que ainda se aventuram a estudá-lo, costumam criticá-lo severamente por seu atual conservadorismo.

Observação de Rubem Alves, feita há 22 anos, revela uma das principais razões da virulência dessa crítica. Ele salienta que “os cientistas que se dedicaram a fazer uma análise crítica do Protestantismo são, todos eles (na medida em que conheço), ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes leigos forçados a deixar suas funções. Não se encontra em seus trabalhos a atitude amorosa que marca, por exemplo, os relatos de E. Léonard. Os trabalhos, sem exceção, procuram as relações do Protestantismo com os processos de invasão cultural e ideológica que marcaram a expansão colonial norte-americana. O protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado capitalista e totalitário” (Alves 1978: 134, 135). Alguns trabalhos do próprio Rubem Alves são exemplares nesse sentido, verdadeiros “acertos de contas” com o passado religioso³.

Apesar de passada a ditadura militar, a qual diversas lideranças denominacionais evangélicas apoiaram, e superada a influência do ideário marxista, com base no qual vários autores evangélicos sacaram armas para condenar a teologia, as práticas e orientações políticas das igrejas protestantes entre as décadas 60 e 80, o protestantismo histórico permanece sendo duramente criticado nos trabalhos acadêmicos. Agora, porém, as críticas recaem de modo mais acentuado sobre seu conservadorismo teológico e sua ética pietista. Vejamos, sumariamente, as críticas formuladas por alguns dos principais pesquisadores do protestantismo brasileiro⁴.

Antônio Gouvêa Mendonça (& Velasques 1990: 142-144, 275) afirma que “a mentalidade típica do protestante de hoje” é fundamentalista, conservadora, dogmática, isolacionista, autoritária, anti-cultural, antipolítica, passiva. Assevera que a mensagem teológica protestante encontra-se em crise e à beira da indignação. Com base nesse diagnóstico nada promissor, conclui que o protestantismo tradicional não tem alternativa senão voltar à Reforma iniciada por Lutero. Prócoro Velasques (Mendonça & Velasques 1990: 168, 205, 262) endossa as críticas de Mendonça ao conservadorismo teológico e à vocação fundamentalista do protestantismo brasileiro. Enfatiza

que essas perspectivas teológicas a-históricas produzem alienação social e geram disciplinas de auto-repressão comportamental.

Em sua tese de doutorado, Paul Freston (1993: 46-53) afirma que, no contexto brasileiro, as denominações protestantes tornaram-se sectárias e adotaram a ética pietista, cuja inclinação é a fuga ascética do mundo, inesgotável fonte de conformismo. Em face do domínio da ética pietista e de seus efeitos deletérios no protestantismo histórico, o autor (1996: 272), agora num texto de teor militante e dirigido ao leitorado evangélico, propõe que “a recuperação do que podemos chamar, *lato sensu*, de ‘ética protestante’ é vital neste momento da igreja evangélica brasileira”. Caracteriza a ética que almeja ver retomada: ela deve ser transformadora da cultura, promover a diligência e a frugalidade, apresentar visão dessacralizada do mundo natural e ser menos ritualista. Não há como deixar de notar que ela retrata os traços típico-ideais cuidadosamente delineados na famosa obra de Weber. Ética que, hoje, acredita “perdida ou seriamente atenuada”. Pois, constata: “Em vez da ética ativa de transformação social, temos, de um lado, a ética passiva e legalista do bom funcionário e, de outro, o triunfalismo da ‘teologia do domínio’, que sonha com um direito divino dos evangélicos ao poder temporal. Em vez da ética do trabalho diligente e consumo frugal, temos a ‘teologia da prosperidade’ e seu ideal de enriquecimento rápido por meios rituais. E, em vez da cosmovisão dessacralizada, que contribuiu para a ciência e para a abordagem ética dos problemas, temos a versão moderna da ‘guerra espiritual’, com sua volta à visão pagã do mundo”. A proposta, portanto, visa resgatar a ética do ascetismo intramundano calvinista.

Vê-se, na ótica dos pesquisadores supracitados, que o protestantismo erudito, secularizado, ascético, promotor da modernidade e da ciência não mais existe. Dele nada restou, nem uma pálida sombra. Já para Rubem Alves (1982: 127), que não compartilha da visão idealista incutida na tradicional propaganda missionária protestante de origem anglo-saxã e norte-americana, o protestantismo descrito por Weber nem sequer aportou no Brasil. Resulta disso um quadro desolador: prestígio ladeira abaixo e declínio numérico. Ao que se soma o processo de pentecostalização pelo qual vem pas-

sando nas últimas décadas. O prognóstico parece pouco promissor. Em vez de “explosão”, talvez estejamos assistindo à “implosão” do protestantismo.

Em razão do que vimos e do fato de que é o pentecostalismo que avança acelerado e desponta como vertente majoritária do cristianismo reformado, é, no mínimo, controversa a afirmação de que a América Latina está se tornando “protestante”. Com isso, não se pretende rejeitar a designação protestante ao pentecostalismo. Nada disso. Trata-se antes de considerar que falar em protestantismo e Reforma Protestante, de imediato, faz saltar à mente, e não só à nossa, a equação citada por Rubem César que os vincula à modernidade, à ciência, à secularização, ao capitalismo, à democracia, ao progresso, a virtudes éticas. O problema é que há quem, ao pesquisar os segmentos evangélicos em expansão no continente sul-americano, embora praticamente só tenha diante de si o pentecostalismo, associe-o diretamente ao protestantismo da Reforma, para fazer prognósticos acerca de suas potencialidades redentoras do nosso subdesenvolvimento. Associação, como veremos, imprópria e inconsistente. Para não incorrer nesse equívoco, cabe proceder a uma enfática diferenciação entre protestantismo da Reforma e pentecostalismo. Como o perfil do primeiro foi por demais esmiuçado pela clássica sociologia da religião e pela historiografia, vamos nos ater ao último.

Pequeno retrato acadêmico do pentecostalismo

O protestantismo é um termo historicamente carregado de sentidos vinculados à modernidade, enquanto o pentecostalismo aparece rotineiramente, na literatura acadêmica, como antiintelectualista, taumatúrgico, emocionalista, oposto à erudição teológica. Não é à toa que ele é visto como dotado de diversos traços de continuidade cultural com o catolicismo popular latino-americano (Willems 1967; D’Epinay 1970; Rolim 1985; Bastian 1994). Continuidade, aliás, considerada uma das razões de seu sucesso evangelístico.

Para Willems (1967: 36, 133-136, 217, 218, 250, 256), o pentecostalismo desempenha função de adaptação dos estratos sociais desfavorecidos, desenraizados dos tradicionais modos de vida rural, às mudanças socioculturais associadas à industrialização, urbanização e migração, fornecendo-lhes novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica. Contudo, ele não vê o movimento pentecostal como agente efetivo de modernização social. Enfatiza, ao contrário, que os pentecostais têm orgulho de serem incultos e despreparados para qualquer tarefa intelectual, não cultivam ideais de avanço econômico e profissional, são indiferentes ou antagônicos aos progressos educacionais e contentam-se meramente com a capacidade de ler a Bíblia⁵. Willems defende a idéia de que as crenças do catolicismo popular em experiências místicas, possessões, milagres, espíritos do mal, feiticeiras e demônios facilitaram a expansão do pentecostalismo, que, tal como o espiritismo e a umbanda, contribuiu para a preservação cultural dessas crenças.

Léonard (1988: 8, 106) refere-se ao pentecostalismo como um protestantismo do Espírito em que a “Bíblia tem apenas um lugar diminuído, ao mesmo tempo em que não é mais livresco, mas radiofônico e em que os hábitos gerais levam menos a meditar sobre uma revelação escrita que ‘a dar uma telefonada para Deus’ e a esperar uma resposta que não esteja mais ligada a uma mediação fora de moda, do papel impresso⁶.” Quanto às perspectivas educacional e cultural dos fiéis da Congregação Cristã no Brasil, assevera: “O fato é que os ‘glórias’ julgam estudo e cultura inúteis à vida espiritual”.

Algumas das afirmações de Willems e Léonard merecem reparo por conterem pouca validade atualmente, em especial às referentes aos anseios educacionais, culturais, profissionais e financeiros dos pentecostais, uma vez que hoje, em razão da crescente democratização do acesso à educação formal e da própria disseminação de seminários teológicos nos meios pentecostais a partir dos anos 70, o velho ditado pentecostal de que “a letra mata o Espírito” encontra bem menor aceitação nesse meio religioso, sobretudo entre os jovens. Acrescente-se a isso o surgimento da Teologia da Prosperidade, que, em vez de renegar o interesse material associan-

do-o ao interesse impróprio pelas “coisas do mundo”, só fez justificá-lo e incentivá-lo, a partir de reinterpretações bíblicas que minimizam as velhas ênfases apocalípticas, obliteram o ascetismo e prometem aos cristãos glorioso destino nesta vida e neste mundo.

D'Épinay (1970: 205-246) admite que o pentecostalismo livra o converso de vícios, sobretudo do alcoolismo, restaura a família e ensina uma forma de ascetismo. Afirma, porém, que o protestantismo não introduz uma ética do trabalho, nem proporciona êxito socioeconômico a seus adeptos superior ao do conjunto da população. Nega que o ascetismo pentecostal propicie poupança e valorização da atividade econômica. Recusa a extrapolação da tese weberiana (sobre a afinidade entre ética protestante e espírito do capitalismo) para a América Latina. Rejeita a idéia de que a mobilidade econômica individual possa aumentar a riqueza ou transformar o desenvolvimento nacional. Acusa o pentecostalismo de omissão social e de alienação. Destaca sua aculturação à religiosidade popular e sua adaptação à mentalidade dos pobres. E assegura (1977: 10) que o pentecostalismo preserva o tradicional “exercício de poder autocrático” do sistema oligárquico latino-americano, criando a figura do “pastor-patrão”.

Jean-Pierre Bastian (1994: 123-130) afirma que “os protestantismos do século XIX surgiram da cultura política do liberalismo radical, democrático e promotor de uma pedagogia da vontade individual, [enquanto] os protestantismos populares atuais [pentecostalismo] provêm, pelo contrário, da cultura religiosa do catolicismo popular, corporativista e autoritária. Enquanto os primeiros eram uma religião da escrita, da educação cívica e racional; os segundos são uma religião da lábua, analfabeta e efervescente. Enquanto alguns eram portadores das práticas de inculcar os valores democráticos liberais, os outros eram veículos dos modelos de caciquismo e caudilhismo de controle do religioso e do social.” Para Bastian, “hoje há uma tendência mais de continuidade que de ruptura com o universo religioso e cultural das sociedades onde prosperam”. Continuidade que muitas vezes desemboca em sincretismo e no reforço de práticas e concepções corporativistas. Resulta disso que os “protestantismos latino-americanos não são mais portadores de uma cultura religiosa e política democrática”. Pelo con-

trário, tal cultura teria virado do avesso e se tornado autoritária e vertical. A ponto de estar ocorrendo a “episcopalização” até de quadros eclesiásticos de igrejas tradicionalmente congregacionais, como a batista.

Fenômeno que nos remete ao surgimento cada vez mais freqüente de igrejas dotadas de estrutura empresarial e de governos eclesiásticos centralizados, comandados por bispos, apóstolos e profetas. Tal centralização, nada democrática, não é recente. O próprio Willems (1967: 119) já se referia a lideranças ministeriais da Assembléia de Deus, cujos cargos pastorais concentram grande poder, como “bispos e pequenos papas”. Concentração e verticalização de poder verificada igualmente na Brasil Para Cristo, na Deus é Amor, na Casa da Bênção, na Nova Vida, na Igreja Universal, na Renascer em Cristo. Como diz Bastian (1994: 126), “a maior parte das igrejas pentecostais tem dirigentes que são chefes, proprietários, caciques e caudilhos de um movimento religioso criado por eles mesmos e transmitido de pai para filho de acordo com o modelo patrimonial e/ou por nepotismo de reprodução”. Embora seu governo eclesiástico aparente ser pouco centralizador e personalista, até a Congregação Cristã ficou sob o comando de integrantes da família Spina durante décadas.

Tradicionalmente, como se vê, os pesquisadores observam pouca inovação social no pentecostalismo e costumam associá-lo a aspectos negativos: alienação, conservadorismo, antiintelectualismo, emocionalismo, sectarismo, caciquismo, caudilhismo. Eles, porém, não estão sós. Dois destacados pastores, conferencistas e escritores pentecostais brasileiros, cada qual a seu modo e a partir de seus valores e experiências religiosos, não deixam por menos. Inconformados, rigorosos e exigentes, “descem o pau” nos rumos tomados pela religião que abraçaram.

Ricardo Gondin (1995: 81-83), líder da Assembléia de Deus Betesda, lista dez “patologias” do movimento pentecostal. Critica-o por: possuir “cosmologia simplista”, adotar “inovações celtas e teológicas” acriticamente, ser “vulnerável ao sincretismo”, evangelizar com “obsessão mercadológica” e a partir de uma “didática consumista”, pregar um “evangelho muito na base do mercantilismo”.

mo”, “tender a ser exageradamente legalista”, favorecer o “culto à personalidade” e o “triumfalismo”. Para Paulo Romeiro, diretor da Agência de Informações Religiosas (Agir) e pastor da Igreja Evangélica de Vila Mariana, a “igreja evangélica brasileira passa por duas crises muito sérias, a da ética e da doutrina.” Situação que decorre, segundo ele, do fato de que “uma das grandes falhas do pentecostalismo brasileiro foi enfatizar ao longo das décadas mais o carisma do que o caráter.” Resultado: “há uma epidemia de pastores que mentem, compram diplomas, fazem falcatruas, falsificam documentos, dão cheques sem fundo”⁷.

Não obstante as críticas dos pesquisadores e pastores ao pentecostalismo, não há como deixar de perceber que a conversão pentecostal pode ajudar os pobres a enfrentarem a pobreza (Mariz 1994) e a organizarem a vida (Pierucci & Prandi 1996: 219). Pode servir como estratégia de sobrevivência (Stoll 1990: 331), espaço terapêutico e para ressocializar presidiários, traficantes e jovens às voltas com a difusa cultura da violência. Da mesma forma, nota-se que o pentecostalismo pode fortalecer os laços familiares (D’Epinay 1970), auxiliar na libertação do alcoolismo (Mariz 1994a), de drogas ilegais e na renúncia de condutas anti-sociais, melhorar a auto-estima dos conversos, estimular o apoio mútuo, dar-lhes esperança no futuro e até uma nova identidade subjetiva. Tais funções e papéis religiosos, aliás, são desempenhados, em maior ou menor grau, também por outras agências de bens de salvação, cristãs ou não. Crescente número de pesquisadores excede tais observações de natureza mais consensual, ingressando num campo de reflexão mais polêmico, ao assegurar que o pentecostalismo reforma o machismo (Brusco 1993), domestica os cônjuges masculinos, proibindo e limitando suas condutas nocivas aos interesses familiares (Tarducci 1993), disciplina o comportamento do marido, favorecendo a esposa e sua auto-estima (Burdick 1993), redefine as relações de gênero, solapando o machismo ibero-americano e incentivando a autonomia feminina (Mariz & Machado 1996). E há até mesmo quem defenda a tese de que as conseqüências moral e social da conversão pentecostal na América Latina são similares às conseqüências descritas por Weber da “ética protestante” calvinista e

correlacione pentecostalismo com mobilidade social (Martin 1990). Tese e correlação as quais me oponho (Mariano 1999).

Os eventuais benefícios que o pentecostalismo pode propiciar aos fiéis não possuem potencial para transformar as culturas, as economias e as estruturas sociais e políticas dos países latino-americanos. Uma das principais razões disso é que este movimento religioso, especialmente a vertente neopentecostal, mostra-se cada vez mais domesticado e aculturado. Para conquistar as massas, as igrejas neopentecostais optaram por adaptar sua mensagem às demandas mágicas dos estratos populares, por se dessectarizar, por romper com o ascetismo contracultural e se acomodar progressivamente à sociedade e à cultura de consumo. Mudanças consideráveis cujos efeitos mais visíveis têm consistido em torná-las cada vez menos um retrato negativo dos símbolos de nossa brasilidade (Mariano 1999). Transformações mais evidentes no segmento neopentecostal.

Neopentecostalismo:

ruptura com o sectarismo e ascetismo pentecostais⁸

As pioneiras análises sociológicas do pentecostalismo no Brasil enfatizaram suas funções de ajustamento e integração social (Willems 1967; Camargo 1968; 1973; Souza 1969; D'Épinay 1970; César 1973; 1974). Em contraste com o caráter anômico dos centros urbanos, a religião pentecostal apresentava-se como estratégia de ajustamento social dos indivíduos dos estratos pobres e marginalizados, sobretudo dos migrantes de origem rural. Para tanto, recriaria modalidades de contato primário existentes na sociedade tradicional, firmaria laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentivaria o auxílio mútuo, promoveria ampla participação do fiel nos cultos, ressocializaria-o reorientando sua conduta, seus valores e sua interpretação do mundo conforme os estritos preceitos bíblicos impostos por sua comunidade sectária, os quais seriam funcionais em relação às normas de ação da sociedade emergente. Capacitaria, enfim, o crente para enfrentar a pobreza, as agruras dos empregos de baixa qualificação, os efeitos angustiantes das mudanças

socioculturais e do impersonalismo típico das relações interpessoais nos centros urbanos.

A “integração social” propiciada pelo pentecostalismo, contudo, ao invés de levar o crente a estabelecer compromissos com este mundo, resultava em contrapartida fortemente contracultural, sectária e ascética, fundamentada na crença no iminente Segundo Advento de Cristo, no juízo final e na radical dicotomia entre os reinos material e espiritual. Imerso nesta cosmologia dualista e apocalíptica, o fiel, na condição de “nova criatura”, não apenas deveria se isolar e se apartar das coisas, interesses e paixões mundanos, bem como morrer para o mundo. “Tu não participarás”, segundo Lalive D’Epinay (1970: 206), era a “regra de ouro” do pentecostalismo chileno nos anos 60. Regra que, ainda há pouco, se aplicava ao movimento pentecostal brasileiro, igualmente preso a concepções do tipo “meu reino não é deste mundo” e derivadas, como “crente não se mete em política”. Concepções que os impelia ao quietismo, à greve social e cultural.

Ser membro de uma igreja pentecostal implicava severos sacrifícios. O preço pago em troca do conforto espiritual, da certeza na salvação, da cura e da participação na comunidade dos eleitos era altíssimo. O crente deveria observar toda uma série de proibições e prescrições legalistas. O “novo nascimento”, de forte carga puritana, exigia que o fiel se comportasse como um monge. Só que mais virtuoso, já que o mundo com todas as suas tentações, e não o monastério, seria seu *habitat* (Weber 1983: 109). Frente à dificuldade de se conduzir na sociedade em conformidade com os novos deveres ascéticos e sectários, o crente acabou criando para si verdadeiros “monastérios” e neles se fechando: a igreja e a casa (Brandão 1980: 142, 143). As exceções ficaram por conta do trabalho (para ganhar o pão com o suor do rosto) e da obra de evangelização (para apressar o retorno de Cristo). Durante várias décadas, essas orientações resultaram na fuga ascética do mundo.

A salvação paradisíaca vinha acompanhada de forte rejeição e desvalorização do mundo. Com a formação da vertente neopentecostal, cuja principal representante é a Igreja Universal do Reino de Deus, isto mudou (Mariano 1999). O neopentecostalismo transfor-

mou as tradicionais concepções pentecostais acerca da conduta e do modo de ser do cristão no mundo. Propagou a idéia de que ser cristão constitui o meio primordial para permanecer liberto do Diabo e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos. “Ter um encontro com Cristo” passou a significar gozar de uma vida próspera e feliz, ou a certeza de poder contar com a efetiva intervenção divina em toda circunstância, até para satisfazer ambições materiais. De sorte que o crente neopentecostal, às expensas da tradicional postura sectária, ascética e contracultural do pentecostalismo, pode estabelecer sólidos compromissos com o mundo, com seus valores hedonistas, com seus interesses materialistas e com seus prazeres. Nesse crescente interesse pelas “coisas do mundo”, o fervor apocalíptico desses religiosos esfriou. Ao mesmo tempo, como adeptos da Teologia da Prosperidade, passaram a querer enriquecer, “armazenar tesouros na terra”, consumir bens de luxo e gozar, felizes, de suas posses materiais. Nada mais avesso ao ascetismo puritano, ou à procura de uma vida santificada, do que a busca e o usufruto da riqueza material.

Tal como as vertentes pentecostais anteriores, o neopentecostalismo possui funções nomizadoras e mantém ferrenha luta contra o Diabo, a carne e o mundo. A guerra contra o Diabo, aliás, é por ele exacerbada. Quando se trata do combate à carne e ao mundo, porém, aparecem distinções entre neopentecostais e crentes das vertentes precedentes. Os neopentecostais, em especial os de extração social mais elevada, convivem pacificamente com diversos prazeres deste mundo. Não vêm a teologia ou a literatura teológica com desconfiança, nem descartam mais, como faziam décadas atrás seus irmãos de fé, a medicina e a educação formal como coisas inúteis ou demonstração de falta de fé na revelação e no poder divinos. Além disso, tanto a observância, pelo fiel, dos preceitos de santidade quanto sua luta contra o mundo não se processam via fuga, afastamento. Mas sim, e primordialmente, através do enfrentamento, do desbravamento e da conquista de áreas por eles ainda não alcançadas, da participação direta nas esferas que pretendem cristianizar, da intrepidez evangelística. Sua disposição é a de tomar posse para Deus, por meio da guerra espiritual e da ação

concreta, das coisas de que o Diabo por muito tempo governou. Quer ter vez e voz ativas. Anseia por respeitabilidade social, poder político e econômico. Ambiciona, sem culpa moral, consumir, ganhar mais dinheiro, conquistar um lugar ao sol. Deseja que sua distinção religiosa seja reconhecida e valorizada pelos outros como integralmente positiva. O neopentecostal, como se vê, difere do fiel descrito por D'Epina, Willems, Souza e Camargo: aquele que não participa, se mantém segregado, preocupado com seu destino perante a iminente volta de Cristo, rejeita e combate os prazeres e interesses mundanos, adota comportamentos sectários e ascéticos.

Por pregarem em praça pública, em tendas de lona e no rádio, os pentecostais tornaram-se conhecidos na literatura acadêmica por seu "proselitismo agressivo". Com a supressão de vários limites sectários, tal característica se acentuou. Todos os meios, estratégias e formas de evangelização podem ser e têm sido adotados. Prega-se no carnaval, nos bailes *funk*, nas zonas de meretrício, no exercício de mandato parlamentar e para os governantes, nas rádios e na TV, em eventos esportivos, nas festas praianas de Iemanjá, nas romarias a Padre Cícero e a Nossa Senhora Aparecida. Usam-se trios elétricos, técnicas publicitárias de *marketing*, filmes em vídeo, vídeo-games, bonés, adesivos e camisetas com motivos cristãos, ritmos e estilos musicais da moda, *shows* de *rock* evangélico em templos e estádios de futebol. Gerenciam-se igrejas com métodos modernos de administração. Criam-se empresas que orbitam em torno de atividades religiosas, como produtoras, gravadoras, agências de turismo, editoras, livrarias. Transformam-se garagens, teatros, cinemas, casas de *show*, fábricas e supermercados em templos.

A despeito, porém, das acomodações à sociedade e das mudanças no modo de ser e agir dos crentes, sua identidade social continua sendo (mas cada vez menos) um retrato negativo de importantes símbolos de brasilidade, como o carnaval. Mudanças crescentes, como vimos, estão ocorrendo. Alguns grupos neopentecostais têm pregado no sambódromo paulista e desfilado em entusiasmados blocos, com fins proselitistas, no carnaval carioca. A paixão dos brasileiros pelo futebol, outrora reprimida, tomou conta de vez dos crentes. Não bastassem os milhares de Atletas de Cristo,

a maioria dos quais jogadores profissionais do esporte bretão, a Igreja Universal montou, em 1999, o Internacional Futebol Clube, equipe da segunda divisão do Rio de Janeiro. No segundo semestre de 2000, a cidade de São Paulo abrigará a I Copa Evangélica de Futebol Society, aberta à participação de igrejas, empresas e instituições evangélicas.

Por conta destas novas formas de inserção e acomodação à sociedade, cresce o número de conversões de indivíduos de classe média, de empresários e de uma variada gama de profissionais, entre eles atletas, artistas, modelos, cantores e políticos, os quais, antes da contextualização doutrinária e da flexibilização comportamental promovida pelos neopentecostais, teriam até de abandonar a carreira se desejassem assumir a nova fé e frequentar uma igreja pentecostal tradicional.

Tal abertura ao mundo descortina novas possibilidades de participação social (incluindo a militância sindical e partidária), de conquista e exercício da cidadania por esses religiosos. Contudo, quando verificamos a atuação dos pentecostais na política partidária, salvo raras e honrosas exceções, deparamos com corporativismo, conservadorismo, inclinação à direita partidária e, em diversos casos, clientelismo e fisiologismo explícitos (Pierucci 1989; Mariano & Pierucci 1992; Freston 1993). Conquanto não sejam essencialmente conservadores (Freston 1993; Garrard-Burnett & Stoll 1993), observa-se que eles – presos ao ideário bíblico patriarcal, ao zelo pela família nuclear e aos valores cristãos tradicionais – centram sua ação política na defesa de projetos contra a legalização do aborto, do jogo e da união civil de homossexuais⁹, na oposição à descriminalização da maconha, no combate ao feminismo, à nudez, à liberalidade dos costumes e à pornografia e no apoio à censura dos meios de comunicação.

Eles desejam “restabelecer”, por meio da conversão individual, da inculcação da moral cristã, do uso da mídia e da participação direta nos poderes políticos constituídos, uma espécie de neocristandade, a dominação cristã do Estado e da vida privada. Para tanto, procuram influir nos destinos da nação, portanto, de dois modos. O primeiro toma a tradicional via da conversão, da

moralização e da evangelização: “transformar o indivíduo para transformar a sociedade”. O segundo, mais recente, opta pelas vias midiática e política. São tentativas de recristianização “por baixo” e “por cima”, nos termos de Gilles Kepel (1991).

Pentecostalização “por baixo”

Quanto à primeira via, cumpre notar que a moral cristã pregada pelos pentecostais não é mais radical, nem mais anacrônica nem mais liberal que a da Igreja Católica. Decerto, é mais respeitada e obedecida por ser praticada numa religião minoritária, cujos integrantes tendem em razão disso a se vigiar e se controlar mutuamente. No plano ético, sobressai sua condenação da dupla moral sexual e do adultério masculino, padrões de comportamento presentes no sistema de gênero patriarcal da cultura ibero-americana, distinção que, evidentemente, não os torna portadores de uma ética redentora de nosso subdesenvolvimento. Seu televangelismo, sua pregação radiofônica, sua música clonada e sua literatura, embora possuam eficácia proselitista, tampouco figuram no cenário nacional como atividades culturais relevantes.

Nos Estados laicos, a liberdade e o pluralismo religiosos inviabilizam o monopólio religioso e, portanto, a recristianização da sociedade, porque tendem a acirrar a concorrência inter-religiosa. Essa implacável competição pode ser solenemente ignorada ou, ao contrário, encarada como um desafio, uma missão, caso do pentecostalismo. Nesse intento, as igrejas pentecostais adotaram a estratégia de ajustar-se às demandas sociais das massas interessadas na resolução ou mitigação de seus problemas cotidianos. Especializaram-se na prestação de serviços mágico-religiosos de fácil acesso e consumo. Tornaram-se uma espécie de “pronto-socorro espiritual” para sanar infortúnios físicos, afetivos, familiares, financeiros. Para isso, vulgarizaram sua mensagem e diminuíram suas exigências comportamentais, tornando menos dramática a conversão.

Para sobreviver e crescer no Brasil de hoje, radicalmente avesso às regras e imposições reguladoras da intimidade e do tempo de

lazer e reconhecidamente liberal no plano do comportamento privado, várias igrejas pentecostais abriram mão de preceitos, valores, tradições, tabus e verdades anacrônicos, desfuncionais e impopulares. Estratégia que sinaliza a crescente limitação de seu poder de impor normas severas de conduta, de exigir o indesejado, de requerer o sacrifício. Para evitar defecções, manter estável sua membresia e tornar-se atraente aos olhos da clientela, diminuíram o controle sobre o tipo de corte e o comprimento do cabelo dos fiéis, deixaram de padronizar seu vestuário e aparência, de impor limites e de se imiscuírem no lazer e nas variadas formas de entretenimento e de busca de prazer dos membros, atividades de que se ocupavam com extremo zelo. Cederam terreno para forças secularizantes implacavelmente muitíssimo mais poderosas do que as encerradas no dogmatismo e moralismo religiosos. Todavia, uma das razões do sucesso numérico do neopentecostalismo – cuja influência sobre o campo evangélico só fez aumentar nos últimos anos – reside justamente na capacidade de se contextualizar, de se flexibilizar, de se acomodar, de se secularizar, adaptando sua mensagem aos anseios das massas pobres e marginalizadas. Seu sucesso, portanto, radica no declínio no compromisso com crenças puritanas, no abandono (ainda parcial, mas crescente) de práticas ascéticas, na perda, enfim, da distintividade da conduta e aparência dos adeptos. Recente entre nós, esse processo secularizante, que nada tem de irreversível, disseminou-se já nos anos 60 entre grupos pentecostais e fundamentalistas norte-americanos (Bruce 1996, 143-152).

A demarcação identitária dos crentes, com o neopentecostalismo, tornou-se problemática. À primeira vista, o novo crente passa facilmente por um descrente. Nada há na aparência e resta pouco no comportamento que o distingam efetivamente dos outros. Mais afinado com o que se passa no “mundo”, sua estereotipada identidade religiosa, ou sua distintividade social, diluiu-se. Ele deixou de ser portador exclusivo até de sua mensagem religiosa, baseada no exercício dos dons do Espírito Santo, que foi incorporada pelos carismáticos católicos. Diante das diversas transformações pelas quais têm passado o pentecostalismo, é difícil sustentar, tal como David Lehmann (1996: 228), que “os pentecostais trazem uma mudança cultural radical” para a América Latina.

O sucesso pentecostal fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática, no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e Protestante. Oferece magia e catarse para as massas. É uma boa pitada do velho moralismo cristão. Secularização comportamental, retrocesso mágico (em relação ao longo processo de secularização católica e protestante) e reatualização de visões de mundo arcaicas. Tal paradoxo, ressaltado por ser gerenciado empresarialmente e exibido diariamente na mídia eletrônica, em nada impede que esta fórmula seja, como tem sido, bem-sucedida. Excetuando seu caráter empresarial e mercadológico, a religiosidade mágica contida nessa fórmula pouco tem de inovadora, posto que se manifesta largamente no resistente catolicismo popular, abnegado mantenedor de concepções, crenças, práticas e sensibilidades “medievais”, mas secularmente avesso ao oficialismo, a imposições normativas e ao discurso pomposo e erudito da igreja romana.

Pentecostalização “por cima”

Quanto à tentativa de reinserir valores estritamente religiosos na esfera pública, é notório que os dirigentes pentecostais acham-se cada vez mais envolvidos na política partidária e na mídia, vocalizando suas demandas religiosas, reclamando seus direitos, defendendo seus interesses econômicos, políticos e corporativos.

Desde os anos 50, os pentecostais encontram-se pregando no rádio. A partir dos anos 80, passam a ingressar em maior número e investir mais sistematicamente na TV. Além de seu destacado papel evangelístico, principalmente como meio de atração de indivíduos sem contatos pessoais com evangélicos, o uso da mídia eletrônica, ou a compra de rádios e TVs, atualmente visa também a obtenção de rendimentos. Exemplo emblemático disso é a maior rede de TV de posse de uma igreja pentecostal, a Record, empresa cujo principal objetivo é incrementar audiência e receita. De modo que a crescente presença na mídia não representa uma espécie de

democratização, pela via religiosa, no acesso dos pobres aos veículos de comunicação de massa. Haja vista que o espaço que os pobres ocupam nos programas evangélicos de rádio e TV visa, acima de tudo, legitimar e respaldar a mediação do poder divino feita por pastores e instituições religiosas proprietários das emissoras. Na situação de dupla concorrência religiosa e midiática, cumpre as funções de atender aos interesses evangélicos da empresa de salvação e de audiência do veículo de comunicação.

No plano estritamente político, convém lembrar que, no Brasil, o ingresso concertado dos pentecostais na política partidária ainda é recente, data de pouco mais de uma década (Pierucci 1989). Seu poderio eleitoral, tão avidamente cobiçado por partidos e candidatos, e por isso tornado sua moeda de troca a cada pleito, embora não seja pequeno, costuma ser menor do que o por eles alardeado. A cada eleição, no entanto, esses religiosos ampliam mais e mais sua representação nas Câmaras Municipais, Assembleias Legislativas e no Congresso Nacional, centros de poder nos quais se encontram subrepresentados. Subrepresentação favorecida pelo renitente apoliticismo da Congregação Cristã no Brasil e da Deus é Amor, duas das maiores igrejas pentecostais do país.

Mas para que os parlamentares evangélicos possam influir mais diretamente nos destinos nacionais através do jogo político *stricto sensu*, além de multiplicar sua representação, precisam unir-se num bloco suprapartidário e supradenominaçãoal. Quer dizer, têm de superar as rivalidades entre suas igrejas e os antagonismos entre seus partidos. Isto, na prática, parece que não lhes demandaria grande esforço. A viabilidade da união deles numa bancada para aprovar projetos de seu interesse depende tão-somente da natureza dos projetos em pauta. Seu corporativismo costuma ser prontamente mobilizado quando se trata de defender questões de interesse imediato das igrejas que os elegeram, como a defesa, sempre intransigente, de privilégios fiscais e a oposição ferrenha a projetos de lei que estabeleçam ou impliquem penalidades à poluição sonora dos cultos. Defesa que se estende às questões próprias de ou consentâneas a seu ideário religioso, de cunho moralista. Espera-se, assim, que volta e meia, sempre que houver oportuni-

de, até para justificar os mandatos, lá estarão eles endossando e defendendo, tal como o *lobby* católico, propostas restritivas relacionadas à intimidade ou à vida privada.

O poder de fogo e o raio de ação dos políticos evangélicos no momento são relativamente limitados, porque balizados pelos reduzidos interesses corporativistas efetivamente capazes de uni-los e levá-los a agir em conjunto. Parlamentares e líderes eclesiásticos dessa grande minoria religiosa, reforçados sobretudo pela pressão que podem exercer através de seus numerosos meios de comunicação, contudo, hoje não parecem enfrentar maiores resistências para aprovar projetos ou mesmo manter leis associadas estritamente ao ideário e aos interesses imediatos de suas igrejas, mesmo que com prejuízo do erário e do interesse público. Para tanto, fazem alianças com representantes eleitos do executivo e do legislativo e contam com a debilidade dos partidos políticos, a desmobilização política da sociedade e a própria ausência de minorias laicas organizadas como grupos de pressão para contrabalançar o poder de seus *lobbies* religioso, midiático e político.

O ativismo político dos pentecostais emana da convicção de que sua religião não pode continuar a ser meramente um assunto privado, uma questão de foro íntimo, de preferência individual. Convicção centrada na idéia de que a auto-exclusão do campo político significa excluir-se da história (Evans 1991: 149). Seu propósito de imiscuir-se na esfera pública implica de algum modo querer retroceder o processo de secularização do Ocidente, há muito sedimentado na separação legal da religião do Estado, na dessacralização da lei e na racionalização formal da esfera jurídico-política (Pierucci 1998). Nesse sentido, as perspectivas político-religiosas desses evangélicos, que insistem em reivindicar que a Constituição e o direito devem se basear na Bíblia e que as autoridades no exercício de suas funções públicas devem se subordinar à autoridade divina, opõem-se frontalmente à permanência do Estado laico vigente e à atual secularidade da lei e da normatividade jurídica. Contudo, confinados à condição de minoria religiosa numa sociedade pluralista e democrática, eles não reúnem meios legais, políticos, materiais e humanos para impor seus valores a toda a sociedade (Bruce 1996: 162).

As recentes transformações pelas quais tem passado tendem a afastá-lo de suas raízes culturais mais sectárias. Raízes das quais tem de abrir mão também para levar adiante o projeto de incrementar sua participação na esfera pública, visto que, para serem bem-sucedidos nessa área, os pentecostais precisam necessariamente se submeter à lógica dos poderes públicos, ao domínio da lei e às instituições, aos direitos e deveres democráticos. Vale lembrar que, na condição de minoria, os pentecostais, no exercício de suas funções públicas, costumam figurar entre os maiores defensores da liberdade religiosa e constar entre os principais interessados na preservação da separação constitucional entre as esferas temporal e espiritual, entre Estado e igreja.

Tendo em conta as acomodações promovidas pelo neopentecostalismo e o processo de dessectarização das vertentes pentecostais precedentes, o que cresce e se firma entre nós é uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua. A assimilação da cultura ambiente, não obstante sua rivalidade com outras religiões e as contínuas importações teológicas dos Estados Unidos, constitui o processo pelo qual está passando o pentecostalismo brasileiro, que, com isso, vai adquirindo fisionomia cada vez menos “protestante”. A vertente neopentecostal é a ponta-de-lança neste sentido. Pressupor que eles sejam portadores tardios da velha ética protestante, beira ao risível. O futuro dessa religião, como dá mostras de sobra seu presente, aponta na direção da flexibilização, da adaptação, da assimilação, da aculturação. Aculturação que nunca será total, sempre parcial, mas que tende a minorar sua agressividade contracultural e reduzir sua possibilidade de contribuir com inovações culturais de relevo.

Notas

¹ O mais apropriado seria falar em “explosão pentecostal”. Contudo, por seu desprivilegiado *status* social, tanto aqui como em seu país de origem, o pentecostalismo possui pouquíssimo apelo (inclusive editorial) comparado ao impacto causado pela idéia de que a América Latina está se tornando “protestante”.

² Antônio Gouvêa Mendonça (& Velasques 1990: 74) afirma que os missionários protestantes foram acolhidos pela elite brasileira como “arautos do liberalismo e do progresso”.

³ As principais obras em que Rubem Alves critica severamente o protestantismo histórico brasileiro são *Protestantismo e repressão* (São Paulo: Ática, 1978) e *Dogmatismo e tolerância*.

⁴ Convém lembrar que várias das características do protestantismo histórico criticadas pelos pesquisadores evangélicos são ainda mais acentuadas no pentecostalismo.

⁵ Mendonça (& Velasques 1990: 14, 24) diz que os grupos pentecostais, além de “portadores de uma teologia muito conservadora e fundamentalista”, têm características “pouco letradas e éticas”.

⁶ A leitura não é o forte dos pentecostais. No Congresso da Associação Brasileira de Editores Cristãos (Abec), realizado em junho de 2000, “os editores foram unânimes em reconhecer que a tão comentada inclinação do povo evangélico à leitura não tem se confirmado em termos de vendas” (*Eclésia*, 56, julho de 2000).

⁷ *Vinde*, 9, julho de 1996.

⁸ A partir desse ponto, retomo análise do neopentecostalismo elaborada em meu livro (Mariano 1999).

⁹ Pesquisa do *Datafolha*, realizada no final de 1997, com 2.054 pessoas, entre 18 e 60 anos, em 94 municípios, revelou que 78% dos pentecostais e 79% dos protestantes históricos reprovavam a união homossexual, índices bem superiores à média nacional de 62% (*Folha de S. Paulo*, 18.1.98, caderno Mais!).

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem A. 1978. “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil”. *Religião e Sociedade*, 3, out., pp. 109-141.
- _____. 1982. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Paulinas.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1994. “La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica”. In: T. Gutiérrez (org.), *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*. Equador, Quito: Clai-Cehila.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1980. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.
- BRUCE, Steve. 1996. *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford e New York: Oxford University Press.
- BRUSCO, Elizabeth. 1993. “The reformation of machismo: asceticism and masculinity among colombian evangelicals”. In: V. Garrard-Burnett & D. Stoll (eds.). *Rethinking protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.

- BURDICK, John. 1993. *Looking for God in Brasil: the Progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*. Berkeley: University of California Press.
- CAMARGO, Candido Procopio F. de. 1968. "Religiões em São Paulo". In: J. V. Marcondes (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira.
- CAMARGO, Candido Procopio. 1973. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes.
- CÉSAR, Waldo A. 1973. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1974. "Urbanização e religiosidade popular. um estudo da doutrina pentecostal na sociedade urbana". *Revista de Cultura*, 7, Petrópolis: Vozes.
- DIXON, David & PEREIRA, Sérgio. 1997. "O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo". In: *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, pp. 49-69.
- D'EPINAY, Christian Lalive. 1970. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1977. "Religião, espiritualidade e sociedade: estudo sociológico do pentecostalismo latino-americano". *Cadernos do ISER*, 6, março, pp. 5-10.
- FERNANDES, Rubem César. 1977. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais". *Cadernos do ISER*, 6, março, pp. 49-60.
- FRESTON, Paul. 1993. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: Tese de Doutorado, IFCH-Unicamp.
- _____. 1996. "Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil". In: B. Gutiérrez & L. Campos (orgs.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América-Latina, um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, pp. 257-275.
- GARRARD-BURNETT, Virginia & STOLL, David (eds.). 1993. *Rethinking protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- GONDIN, Ricardo. 1995. "Compreendendo o universo pentecostal e estabelecendo bases para o diálogo". *Revista de cultura teológica*. São Paulo: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Ano III, n. 13, pp.77-86.
- KEPEL, Gilles. 1991. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano.
- LEHMANN, David. 1996. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polity Press.
- LÉONARD, Émile G. 1963. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aste.

- _____. 1988. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
- MARIANO, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, Antônio Flávio. 1992. "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor". *Novos Estudos Cebrap*, 34, nov., pp. 92-106.
- MARIZ, Cecília Loreto. 1994. *Coping with poverty: pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____. 1994a. "Alcoolismo, gênero e pentecostalismo". *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 3, maio, pp. 80-93.
- MARIZ, Cecília Loreto & MACHADO, Maria das Dores Campos. 1996. "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, agosto pp. 141-159.
- MARTIN, David. 1990. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. 1990. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 1989. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte". In: ANPOCS, *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Vértice e ANPOCS, pp. 104-132.
- _____. 1998. "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, pp. 43-73.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP e HUCITEC.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. 1969. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press.
- TARDUCCI, Mónica. 1993. "Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión". In: A. Frigerio (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A, pp. 81-96.

- WEBER, Max. 1983. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- WILLEMS, Emilio. 1967. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.