



**O TEORICAMENTE PRODUZIDO E O EMPIRICAMENTE
RECORRENTE: HIPÓTESES, EXPERIÊNCIAS E SUGESTÕES SOBRE
A POPULAÇÃO PENTECOSTAL (SEM-TERRA)**

THE THEORY PRODUCTION AND THE EMPIRICAL REALITY:
ASSUMPTIONS, EXPERIENCES AND SUGGESTIONS ON THE PENTECOSTAL
POPULATION (LANDLESS)

*Fabio Alves Ferreira**

RESUMO

O texto apresenta uma análise bibliográfica do pentecostalismo brasileiro. Com isso, apontamos pistas para entender o crescimento deste grupo religioso. Finalmente, colocamos nosso foco num campo pouco explorado: o crescimento do pentecostalismo no espaço rural e, também, sua proliferação nos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. O objetivo central é sistematizar algumas possibilidades de interpretação desta religião, muito embora a diversidade deste fenômeno religioso no Brasil extrapole as categorias conceituais. É mais amplo e dinâmico. Por isso, argumentamos na direção de que o “pentecostal militante do MST” é um novo sujeito deste fenômeno religioso.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Sem-terra; Desencantamento; Religião; Secularização

ABSTRACT

This article presents a bibliographical analysis of the Brazilian Pentecostalism. With this, we point clues to the growth of this religious group. Finally, we put our focus a little explored field: Pentecostalism growth in rural areas and their proliferation in the Rural Workers Movement Landless settlements. The main objective is to systematize some possibilities of interpretation of this religion, even though the diversity of religious phenomenon in Brazil extrapolate the conceptual categories. It is broader and more dynamic. So, militant pentecostal is a new subject of this religious phenomenon.

Keywords: Pentecostalism; Landless; Disenchantment; Religion; Secularization

* Doutor em Sociologia pela UFPE. Mestre em Ciências da Religião pela UMESP. Formado em Ciências Sociais pela UFRPE e graduado em Teologia pela UMESP. E-mail: fabio_al@yahoo.com.br.

1. TRANSVERSAIS TEÓRICAS QUE CAPTURAM AS TRANSFORMAÇÕES DO PENTECOSTALISMO

Os pentecostais se tornaram um ator importante no cenário social e político do Brasil. Já tem sido afirmado em literatura específica que não é possível fazer política sem dialogar com os atores religiosos. São muitos! Ocuparam espaço no cenário político, pautam discussões que preservam os valores tradicionais cristãos, se opõem a pautas destinadas à conquista de direitos para os homossexuais, ocupam as comissões de educação, direitos humanos (BURITY, 2008; MACHADO, 2014). De outro aparte, os pentecostais fazem outra política. Aquela das mãos calejadas, que milita em movimentos sociais, lutam por justiça social e traduzem fé e militância no cotidiano de esperança no espaço rural brasileiro. O objetivo deste artigo, é o de desenhar as principais interpretações sociológicas do fenômeno religioso pentecostal no Brasil e sugerir um modelo metodológico de análise do crescimento de pentecostais em movimentos sociais por reivindicação de terra (FERREIRA, 2013).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) há no Brasil 42,3 milhões de evangélicos. Isso corresponde a 22% da população. Os pentecostais chegam a 25 milhões de adeptos. A surpresa é que nenhuma igreja pentecostal apresentou índice de crescimento que se assemelhasse às taxas do censo anterior. Duas das principais igrejas diminuíram o tamanho: A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Congregação Cristã no Brasil. A primeira desceu de 2,1 milhões para 1,8 milhões de adeptos. Já a Congregação Cristã no Brasil decresceu 200 mil fiéis e atualmente está com 2,2 milhões de membros. O censo faz a distinção de outras igrejas e engloba toda a outra diversidade de pentecostais em “outras igrejas evangélicas de origem pentecostal”. Neste grupo, o número de pentecostais de comunidades autônomas, pequenas, grandes, de bairros periféricos, na zona rural são significativamente diversa. São 5,2 milhões de praticantes de uma fé pentecostal com suas singulares experiências que conferem características particulares a muitas delas.

Essa população pentecostal causa certo furor no cenário social brasileiro. Aqui, chamamos de social o campo onde as instituições e atores se atravessam e se constituem. Onde os agentes assumem lugar posicional, de onde práticas vigentes são reproduzidas ou contestadas. O político é inerente a isso, quando requer o reconhecimento de limites, negociação e arranjos indenitários. Neste campo do social, onde tudo acontece, os pentecostais têm se destacado. O principal lugar de influência tem sido por meio da ocupação das instituições políticas, por meio

da concorrência nas eleições (LEONILDO, 2002; MIRANDA, 2002). De lá, uma vez ocupando os espaços, é possível fazer relações para defesa de pautas que preservem seus interesses religiosos e conservadores e, para isso, agregam respectivos aliados. Como já discutido por Machado (2015), os pentecostais, grosso modo, mais se unem por ideais religiosos do que princípios políticos partidários. Assim, para o bem ou para o mal, a religião é percebida incontestavelmente na vida pública contemporânea. Joanildo Burity (2008) aponta que os atores religiosos colocam em pauta, na interação/articulação com outras identidades próprias da vida pública moderna, a sua “linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções” (p. 84)

Assim que explorarmos sucintamente as principais correntes de interpretação do fenômeno religioso, falaremos do *novo ator pentecostal*: o que milita por reforma agrária e, desta maneira, afirma um pentecostalismo heterogêneo. Interessa-nos neste artigo descrever o pentecostalismo brasileiro, expor as principais hipóteses e chaves hermenêuticas dos primeiros estudos acerca do pentecostalismo e, mais adiante, culminaremos no tema que versa sobre os pentecostais nos movimentos sociais do campo.

2. O PENTECOSTALISMO E O DESCOMPASSO DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

O pentecostalismo é uma religião de aspectos emotivos, com ênfase na experiência transcendental e radical com Deus. É uma religião de uma vertente protestante que nasceu nos Estados Unidos no início do século XIX e espalhou-se, nos anos seguintes, por diversos países (AUBRÉE, 1991; 2003; CAMPOS, 2005; CAMPOS JÚNIOR e SILVA, 2008; CAMPOS JÚNIOR, 1995; MORAES, 2004; MORAES, 2007). Em cada lugar o indivíduo que aderiu à nova religião tornava-se um missionário itinerante; um interlocutor direto entre sua experiência de vida, seu contexto social e o seu Deus. Outra característica marcante do pentecostalismo é sua leitura literal da Bíblia que acarretava uma diversidade de características originais, visto que cada grupo realizava sua própria exegese dos textos tidos como sagrados (AUBRÉE, 1996). No Brasil, o pentecostalismo desde sua origem tomou diversas direções que serão explicitadas neste artigo.

Um modelo de compreensão das interpretações em torno do pentecostalismo no Brasil é sugerido por Roberto Mauro Cortez Motta (2002). Para ele, há dois paradigmas que orientam

as análises deste fenômeno: (i) o paradigma otimista que reconhece a justaposição que a religião foi se colocando no decorrer das transformações sociais; e, (ii) o paradigma pessimista que associa o pentecostalismo como refúgio, amortecedor, transposição simbólica das condições reais de existência.

Apesar das muitas características emocionais que figuram o perfil do religioso pentecostal, isso não anula uma teologia de base pragmática, que explicita um sujeito reflexivo, orientado por objetivos (MARIANO, 2011). Nesse sentido, o pentecostalismo também favorece e consolida um modo de pensamento moderno: relações menos totalizantes na socialização mantida entre fiel e instituição religiosa; bricolagem religiosa; desinstitucionalização; visão pessoal da religião (WILLAIME, 2012).

Dois fundamentais estudiosos do pentecostalismo, Emilio Willems (1967) e Lalive D'Epinau (1970), pesquisaram o pentecostalismo no Chile e seu rápido crescimento na zona rural. D'Epinau concluiu que o êxito pentecostal se deve à sua capacidade de releitura cultural e acomodação às redes de significado que norteiam as práticas cotidianas de determinada sociedade: *O que garante este êxito do pentecostalismo é o fato de ter sabido reinterpretar e restaurar os esquemas culturais e sociais da tradição latino-americana, num período de desestruturação radical (desde 1920)* (D'EPINAY, p. 14). Neste caso, o pentecostalismo é posto como resposta de base comunitária frente ao desajuste social e crise de sentido, *provocado pelo caráter anômico de uma sociedade em transição* (Op. Cit. p. 60).

O pentecostalismo oferece à população uma sociedade de substituição que se torna atrativa para ela, porque, enquanto se acomoda a um modelo conhecido, ao mesmo tempo o renova. O êxito desta seita, que representa verdadeiro sucesso frente aos repetidos fracassos das denominações missionárias mais antigas, descansa sobre a relação continuidade/descontinuidade que une o pentecostalismo à sociedade e à cultura ambientes: é porque a sociedade pentecostal aparece, a partir de certos ângulos, radicalmente diversa da sociedade chilena e a partir de outros, muito semelhante a ela, que esta denominação religiosa proporcionou resposta possível e eficaz às necessidades do povo (D'EPINAY, 1970, p. 88).

Para D'Epinau, as afinidades eletivas entre pentecostalismo e mundo rural, para além de condições históricas de opressão no campo, se dão por cooptação do modo de ser das estruturas sociais às quais o capitalismo se acomoda. É o que D'Epinau chama de continuidade/descontinuidade. Baseado em metodologia similar, Willems (1967), argumenta que o poder eclesiástico nas comunidades pentecostais reproduz as estruturas das fazendas da

zona rural, lugares marcados pela hierarquia, submissão, relações primárias constituintes das sociabilidades cotidianas. Portanto, seria uma resposta plausível para a integração deste indivíduo que carece de sutura pela fissura revelada na vivência/confronto com o mosaico de possibilidades que os centros urbanos ofertavam. Neste caso os pentecostais são postos como aqueles clientes inadequados ao mundo tecnologizado, que exigia qualificação, novos traços de personalidade e interesse pelo mundo. No Brasil, as análises capturaram o pentecostalismo com variantes muito similares à essa, acrescido de uma crítica aos seus imobilismos no campo político, servindo até como desarticuladores das organizações de bairro (CAMARGO, 1971; SOUZA, 1969).

Uma característica marcante do pentecostalismo, desde suas origens é a descentralização do poder. É a possibilidade de qualquer fiel anunciar a prédica com autoridade tanto quanto o erudito em outros grupos sociais (D'EPINAY, 1970). As orações coletivas, as intervenções não calculadas e não temidas de testemunhos de fé, os gritos de aleluia em meio às prédicas e cânticos, salientam a liberdade do espaço religioso pentecostal (CORTEN, 1996). É a liberdade de expressão daquele que na construção do trabalho secular tem sua voz silenciada ou oprimida em poucas frases monossilábicas. Nesses espaços, o indivíduo pode ficar de joelhos ou em pé, levantar suas mãos ou chorar ardorosamente (ROLIM, *id. ibid.* p. 42-43). As manifestações do pentecostalismo, portanto, também têm sido interpretadas como *exorcismos de angústias individuais* (MACHADO, 2008).

Mais sistematicamente, as perspectivas sobre o fenômeno religioso pentecostal, sugerem pontos comuns: (i) o pentecostalismo cresce profundamente na população pauperizada pelos efeitos da modernização, desta maneira, como resultante de uma disfunção social e ao mesmo tempo como fenômeno transitório, uma vez que será superado quando o desenvolvimento for sentido em condições amplamente democráticas (o aumento do nível de escolarização da população, aliada a acesso aos cuidados de saúde e emprego); (ii) sinaliza para as interações comunitárias da igreja, que são vistas como lugares terapêuticos, de espaços para sujeitos subalternizados em outras posições sociais, como a mulher e o negro, por exemplo (MARIZ, 1994; MACHADO, 2008; NOVAES, 1979; FERREIRA, 2013; GRACINO, 2008) (iii) incentiva práticas individuais, autoestima, provoca iniciativas e legitima um estoque de condutas novas adquiridas pelo fiel: bom trabalhador, honesto, chefe de família ético (MARTIN, 1990; MUNIZ, 1969). O aumento da diversidade de igrejas pentecostais e o modo empresarial de operar no mercado religioso, conferiu a capacidade adaptativa da religião pentecostal (ORO, 2005).

No mesmo enfoque há pesquisas desenvolvidas no Brasil que aumentaram em muito as interpretações de que o pentecostalismo aprofunda questões subjetivas e ajuda na reconstrução da identidade do indivíduo e do grupo (MACHADO, C. 2014). Marion Aubrée (1996), por exemplo, é enfática em pontuar que após os Estudos de Lalive D'Épinay e Emilio Willems houve uma atenção dos estudiosos para compreender seu acentuado crescimento. Ela mesma argumenta que o pentecostalismo modifica a forma que o indivíduo passa a encarar a vida:

De fato, nas metrópoles as comunidades religiosas, além de ser o lugar de experiência do sagrado, assumem também um papel importante na reconstrução ou reestruturação das identidades individuais e coletivas deliquescentes. Nesse caso a adoção de um sistema simbólico bastante rígido como é o caso do modelo pentecostal, permite aos adeptos se afastarem das tendências anômicas ligadas às transformações sociais aceleradas (AUBRÉE, 1996, p. 80).

No Brasil, Mariz tem desenvolvido pesquisas nas quais tem reafirmado uma profunda afinidade da religião e experiência psicológica que resulta das necessidades e atividades materiais dos adeptos. Rejeitando uma perspectiva funcional, ela ainda argumenta que tais necessidades não determinam a cultura religiosa dessas pessoas. Mariz centra sua análise no pentecostalismo mostrando que essa demanda religiosa ajuda o indivíduo a enfrentar a pobreza em nível micro, pois eleva a sua autoestima (MARIZ, 1996). Ela, juntamente com Maria das Dores Campos Machado, assume uma perspectiva de leitura a partir da sociologia compreensiva, dando destaque ao conceito de racionalização, inclusive na análise do chamado neopentecostalismo (MARIZ e MACHADO, 2005). Este último seria diferenciado dos pentecostais históricos pela ênfase na fruição do mundo. Já o pentecostalismo acentua uma rigidez moral. Nesse sentido o pentecostalismo seria mais ascético que o neopentecostalismo.

Usando os pilares weberianos de compreensão da realidade, Mariz assinala para um efeito não pretendido do pentecostalismo. A mulher é empoderada na condição de exercício de atividades que requer decisão, iniciativa, responsabilidade e liderança. Por tanto, o pentecostalismo ajuda na abertura de espaços democráticos. A mulher tem a possibilidade de anunciar suas experiências com Deus e servir como instrumento que anuncia a profecia, a benção, a possibilidade de superação de um problema, tanto quanto o homem. Essa hipótese, da democratização que o pentecostalismo favorece, já é largamente desenvolvida (MARIANO, 2008; MARIZ, 1996; FERREIRA, 2008; 2013; WILLEMS, 1967).

Mais amplamente, Cartaxo Rolim (1985) entende que os efeitos da conversão ao pentecostalismo não somente reverberam sobre as condições culturais da mulher. Para ele, na segunda década do século passado, o pobre começava a ter participação efetiva nas atividades pentecostais e no gerenciamento dos templos que ele mesmo ajudara a construir. De fato, essa foi uma hipótese muito importante de ser constatada. Porque, cada novo crente era um novo escolhido por Deus para alterar as condições sociais, ao seu redor, para melhor. Cada um era evangelista, vocacionado por Deus para ajudar na salvação espiritual das pessoas não participantes de sua fé. Há, claramente, na vida deste cidadão um estado de deslocamento. Algo o arrebatava e altera a forma como olha o mundo. E reconstitui a sua história como “de dignidade”, porque aquilo que lhe suplantava era providência de uma força maligna que o conduzia. O falar em línguas seria a evidência mais externa de que o Espírito Santo estava sobre o pregador, ou orador. Esse ato reconstrói a identidade do religioso pobre, que passa a ser portador e direcionador das bênçãos (ROLIM, 1985, p. 139-140). Isto é, sai de uma condição secular de opressão e torna-se agente construtor de um ambiente de relações interativas e terapêuticas.

Deste modo, a pobreza é um tema fundamental para compreender em quais processos ocorrem o crescimento e consolidação do pentecostalismo. O que parece ser invariável é a constatação de que a situação de extrema privação material coligados com problemas conjugais comumente observados nas relações maritais reforçam um sentimento de auto-depreciação que a religião capitaliza desenvolvendo de diversas maneiras a dignidade do pobre (MARIZ, 1996, 1998, 2004; MACHADO, 1996). A conversão poderia até representar uma estratégia para manter o conjugue mais fechado à possibilidade de relação extraconjugal, vícios e amizades externas ao ciclo religioso. Contudo, segundo Mariano (1999, 2015), a condição de privação material não cria correspondentemente a necessidade de aderir especificamente ao pentecostalismo, além disso, segundo Leonildo Silveira Campos (2004, 2005), a pentecostalização das igrejas tradicionais de classe média (batistas, metodistas, presbiterianos e outros) aponta para uma insuficiência acadêmica para definir o pentecostalismo como religião de pobre.

Sobre o pentecostalismo e o paradigma da secularização, Campos enfatiza que ainda tem havido diversas controvérsias e debates sobre o impacto deste paradigma na construção da religiosidade pós-moderna: a mudança dos papéis sociais das organizações religiosas; a ênfase na competição entre as “agências produtoras de sentido”(p. 34); a possibilidade de optarem por qual estilo religioso se acomodam melhor à sua necessidade e desejos. *Peter Berger acentua que esse é o contexto, pós-secularizado para uns, e, em secularização para outros, favorável*

ao aparecimento de técnicas de marketing para conquistar e manter adeptos (CAMPOS, 1997, p. 34).

Campos aponta como a análise do pentecostalismo no Brasil perpassou pelo par igreja-seita. Este gradiente foi bastante utilizado pelos próprios pentecostais para designar grupos emergentes que concorriam na captação de público. Campos salienta que este procedimento é uma prática comum que os grupos utilizam para construir sua identidade relegando legitimidade no modelo bíblico da Igreja primitiva.

Com o reconhecimento de uma pluralidade e insurgência do religioso num campo em que *oferta e procura* tornam-se mediadores de escolhas, foram realizadas análises com ênfase nos aspectos interpretativos do sujeito pentecostal. Uma vez postas as possibilidades, o fiel poderia migrar e negociar mediante uma lógica de mercado. O próprio mercado apresentará uma lógica interna de atração da clientela, apesar de que a demanda do fiel moldará suas estratégias diárias para alcançar seus objetivos por meio da religião. É a autonomia que o sujeito religioso pode adquirir para remodelar a sua fé; para dar conta de situações, cujas instituições religiosas não postulam nada além de valores coletivos rígidos. Michel de Certeau (2005) já afirmou que na esfera individual a economia cultural é modificada, de maneira que no cotidiano de indivíduos, ou grupos marginais, se aplica de outra maneira. A esse fenômeno Certeau chama de engenhosidades do fraco para tirar partido do forte (CERTEAU, 2005).

O fato é que os pressupostos religiosos são atualizados em função da conjuntura vivida pelos grupos sociais (NOVAES, 1985). Essa perspectiva é encontrada nas pesquisas de Joanildo Albuquerque Burity (1997). Ele analisa as identidades religiosas nas esferas políticas e a configuração do campo político a partir da pluralidade religiosa. Com isso, e tentando trazer uma explicação para as mudanças no campo religioso brasileiro, sustenta que as demandas democráticas favoreceram o estabelecimento de uma nova pauta para as instituições religiosas (BURITY, 1997). Essa constatação nos faz perceber que a instituição, a despeito de seu conservadorismo, se desloca e tenta acompanhar as situações que acometem o seu público-alvo. Isso evidencia o potencial de mudança cultural do pentecostalismo (SOUZA, 2009).

Ainda outros pesquisadores desenvolvem pesquisas que tentam compreender a multiplicidade do pentecostalismo. E os debates acerca do desencantamento e reencantamento são decorrentes da perspectiva de racionalização do mundo moderno. Alguns afirmam que há um reencantamento na sociedade brasileira, explicitado pelo crescimento religioso. Isso é indiciário

de uma vigorosa ressurgência pentecostal. O que traz a suspeita da teoria de secularização (BERGER, 2000; SANCHIS 2013; SUNG, 2005). Entretanto, a maioria dos pesquisadores enfatiza os aspectos racionais das práticas religiosas (PIERUCCI, 2001). Paulo Barrera Rivera (2001), embalado pelos conceitos de Marcel Gauchet, discorre sobre a convalidação entre religião racionalizada e desencantamento do mundo. Assim, ele sustenta que mesmo que as religiões tenham características de magia, não deixam de ter um fim claramente objetivado. Desta maneira, ele reafirma a premissa de que mesmo o pentecostalismo na América Latina é, igualmente, uma *religião para sair da religião* (RIVERA, 2001). À medida que cresce as religiões pentecostais, cresce também um novo processo interno no pentecostalismo que é o desenraizamento do fiel que é confirmado com dados de que os “sem religião” apresenta índice de 30% de provenientes das religiões evangélicas (FONSECA, 2000).

Burity argumenta a favor de um engano de interpretação na associação entre secularismo e modernidade. As trincheiras entre religião e outras esferas públicas já não são tão demarcadas. Para ele há uma reocupação do religioso em espaços fora dos limites da instituição e, portanto, não se deve confundir secularização com modernidade, pois, explicita Burity, *nem a relação entre ambas é causal, nem tem uma única direcionalidade* (BURITY, 2008). Os pentecostais, de fato, estão ocupando espaços políticos inéditos. E neste campo, interessa ainda ao debate a constante investigação de como o pentecostalismo e suas práticas belicosas, fomenta o aparecimento de identidades antagônicas no seio da sociedade brasileira (BURITY, 1994).

Outro espaço de discussão é sobre a diversidade religiosa no Brasil. Esse é um fato reconhecido por apresentar as seguintes características a respeito do pentecostalismo: (i) de tamanhos variados, com particularidades teológicas e sociais; (ii) consegue se sobressair no mercado religioso e, a despeito de serem múltiplas e fragmentadas, continuam a crescer; (iii) insistem em assumir posições estratégicas de decisão, de modo combativo, para alcançar reconhecimento (NASCIMENTO, 2010). Essa pluralidade aprofunda outras características mais específicas dos pentecostais: o preparo de pastores em tempo curto; o denso empenho de ferramentas argumentativas, midiáticas e doutrinárias para arrecadar dinheiro; continuidade cultural com a religiosidade popular (rituais mágico-religiosos realizados no interior de seus cultos), e a gestão empresarial também como um fator chave nesse processo (MARIANO, 2008, p. 69). As igrejas pentecostais, com ênfase nas periferias das grandes cidades, apresentam possibilidades de *opções religiosas em uma linguagem e características sociológicas adaptadas ao meio onde estão inseridas* (CERVEIRA, 2008).

Situações assim subscreve terreno para hipóteses como a de Ronaldo Almeida (2008). Ele mostra que há um perfil discreto de evangélico-pentecostal que atravessa as outras identidades evangélicas e também ultrapassa as instituições evangélicas pentecostais. Parece mesmo afirmar que há um jeito de ser pentecostal que configura o campo religioso brasileiro. Isso, entretanto, é bastante tênue e, portanto, é necessária uma percepção minuciosa de como se constitui atualmente a ideia de um religioso cristão no Brasil. O trânsito religioso em três categorias é desenvolvido por Almeida:

- 1) trânsito de pessoas entre as religiões e os fluxos preferenciais deste movimento. Há uma vasta nomenclatura para definir este fenômeno: mobilidade, mercado, pluralismo, diversidade;
- 2) no segundo momento Almeida defende a hipótese de que não somente as pessoas circulam, mas que as crenças e saberes simbólicos religiosos entram nessa dinâmica de mobilidade. Isso ocorre, em sua opinião, por meio de cópias, concorrências dos rituais e conteúdos simbólicos;
- 3) numa terceira categoria ele defende uma ideia contrária à primeira. Para ele, no lugar de haver um trânsito de indivíduos entre as instituições, propõe uma análise de como as religiões passam pelos indivíduos.

Em seguida para explicar o fato do decréscimo das religiões afro-brasileiras em decorrência do crescimento acelerado de pentecostais, ele sustenta a ideia de que os pentecostais oferecem um discurso, em muito semelhante aos destas religiões, no interior da matriz cristã. Não cabe, portanto, necessariamente uma oposição discursiva, mas pelo contrário os deuses destas religiões, como já bem afirmado pela literatura são confirmados nos cultos pentecostais. No caso bem particular, isso ocorre frequentemente na Igreja Universal do Reino de Deus no rito de expulsão de demônios, cujos nomes são os mesmos dos deuses das religiões africanas.

Mariano sugere que nos próximos anos e décadas, o crescimento desta vertente religiosa pode tornar-se inexpressivo. Isso ocorrerá, de acordo com sua análise, com o possível desenvolvimento econômico e social do Brasil. É enfático na afirmação de que o aumento dos índices educacionais e de empregos provocará o decréscimo no crescimento religioso. O número de pentecostais entre o censo de 1990 e 2000 aumentou em 120%. Já no censo 2010 o aumento foi de 44%. Não é inexpressivo considerando que o crescimento implicou em 13 milhões de adeptos conquistados. Contudo, já pode ser indício de que o pentecostalismo sinaliza

menos opulência, em comparação às décadas anteriores (MARIANO, 2013; FAUSTINO, 2013). Entretanto, o pentecostalismo continua crescendo e, tem se destacado, também, no espaço rural e em ações públicas reivindicativas de direitos. Os pentecostais estão participando mais ativamente de movimentos sociais no campo.

3. AGENTE SOCIAL NO ESPAÇO RURAL: O CASO DO PENTECOSTALISMO NO MST

É notória a presença crescente das religiões pentecostais no espaço rural. O Censo do IBGE 2010 comprovou que 4.111.728 milhões de pentecostais residem em áreas rurais. Só a Igreja Assembleia de Deus tem 1,9 milhões de fiéis. Isso, de longe, já sinaliza para a necessidade de analisar os impactos deste crescimento na configuração dos atores rurais. Certamente, a religião sofre e ao mesmo tempo provoca transformações no modo de ser do camponês; na relação política e conflituosa entre os atores democráticos e, também, no cotidiano dos camponeses e seu sistema cultural simbólico que os caracteriza. Muito embora, já sabemos que não é mais possível falar de uma sociedade rural e urbana, como espaços claramente demarcados por binarismos de atraso/modernidade (NAZARETH, 2009), portanto não assumimos o “rural” como um lugar separado e exótico cujo sistema de valor é rígido e fechado aos acontecimentos de seu ambiente. Pelo contrário, as alterações provocadas pela tecnologização do campo; o aumento de cidades médias e surgimento de novos municípios; e, as várias políticas sociais destinadas ao pequeno agricultor, nas últimas duas décadas, fizeram com que aumentassem os meios de transporte autônomos dos camponeses e facilitou o trânsito entre cidade e sua casa, no campo. Estes aspectos, aliados a muitos outros foram determinantes para mudar a dinâmica social e cultural do morador do campo, a ponto de não se ter claramente, características explícitas de diferenciação entre os jovens, por exemplo. Em decorrência do pequeno espaço, neste texto, não deteremos nossa análise nestes aspectos. Aqui nos interessa especificamente explorar a relação entre pentecostais e movimentos sociais. Ainda mais especificamente, falaremos do pentecostalismo e sua inserção no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Esse movimento recente dos pentecostais, em direção aos movimentos sociais contestatórios, aponta mudanças recentes na configuração social do campo religioso. Dessa vez, não estamos falando de estratégias mediadas pelo interesse de arregimentar fiéis e, conseqüentemente, capital econômico. Contudo, assim como os pentecostais conseguiram desenvolver uma

linguagem próxima do público pobre, igualmente a religião nos movimentos sociais confirma esse caráter adaptativo deste fenômeno religioso. A nossa hipótese é que há um novo ator religioso pentecostal e, pelo menos, em três aspectos essa novidade é explicitada: (i) os pentecostais estão crescendo dentro dos acampamentos e assentamentos do MST e tem sido fundamental, como aponta alguns estudos de caso, no fortalecimento da ideologia política do Movimento. Neste caso, há uma alteração da ação religiosa uma vez que os pentecostais são tidos tradicionalmente como apolíticos. E, mesmo que os estudos acadêmicos já reconheçam o interesse pentecostal nos espaços políticos, há uma tendência em tais pesquisas em acentuar os aspectos de posições de embate moral (MACHADO, 2014; BURITY, 2004); (ii) os pentecostais, e essa abertura política progressista sempre existiu. Isso, também, é explicitado por sua participação nas Ligas Camponesas. Logo, deve-se realizar uma desconstrução conceitual (ao menos reconhecer a precariedade teórica), para apreender as várias faces deste fenômeno religioso. Partimos de um referencial teórico metodológico da *sociologia das ausências*, de Boaventura de Sousa Santos, pois identificamos que estes relatos não estão devidamente retratados na história acerca do pentecostalismo. Desta maneira, a novidade do pentecostalismo está no reconhecimento de regras específicas e características de negociação destes atores, no campo do social, só possível de serem percebidas por pesquisas recentes cuja base teórica permita a concepção de complexidade na constituição do sujeito, sua relação com o discurso e que permita identificar o *espaço de criatividade do sujeito* (COSTA, 2006); (iii) assim, nos afastamos de uma leitura que procure a correspondência direta entre pobreza e religião, cuja base é uma concepção funcionalista. Isto é, os pentecostais têm assumido a liderança deste movimento e realizam adaptações que ampliam as dimensões de sua atuação política e religiosa *como algo consensual em sua prática cotidiana*.

A bibliografia sobre pentecostalismo e aspectos que envolvem o mundo rural é curta e pouca explorada. Nessa linha destacamos os trabalhos de Regina Reyes Novaes (1985). Ela analisou as repercussões da adesão religiosa a uma Igreja Assembleia de Deus, no Município de Santa Maria, no Agreste pernambucano. Para Novaes, ser crente e ser camponês, naquele contexto, significava conceber práticas cotidianas integradas de preceitos religiosos (NOVAES, 1985). Novaes pesquisou essa comunidade na primeira metade da década de 1970. Desde então diversos processos aconteceram no cenário religioso brasileiro que contribuíram para modificação da realidade social. Entre esses destacamos o intenso florescimento religioso do pentecostalismo (JACOB et al., 2003; IBGE, 2012; TEIXEIRA & MENEZES, 2013). Dessa

maneira a sua pesquisa nos traz pistas interessantes, porém de uma localidade diferenciada e de um fenômeno cujas características pelas quais se tem enunciado suas relações não são as mesmas de outrora.

No caso do estudo acima citado e, desde já, realizando o link com o pentecostalismo e movimentos sociais rurais, já comprova a superação das totalidades homogêneas e excludentes de sua concepção em termos de teorias gerais. Isso deve incluir o que na concepção dos estudos pós-coloniais se configura como experiências de reconhecimento (SANTOS, 2012, p. 105, 121). Veja bem, pensar que essa situação colocou em pauta um novo sujeito religioso brasileiro acrescenta elementos importantes a estudos já realizados sobre o pentecostalismo no Brasil, ao passo que identifica fissuras nos mesmos, quando confeccionam categorias amplas utilizadas para classificar esse fenômeno religioso. Um exemplo importante consiste na pesquisa de Paul Freston (1993), para quem o pentecostalismo surgiu no Brasil em escalas gradativas: O primeiro momento se dá na chegada das duas primeiras Igrejas pentecostais: Assembleia de Deus em 1911 e Congregação Cristã no Brasil em 1910. O segundo período ocorreu dos anos 1950 e início de 1960 quando segundo Freston o pentecostalismo se fragmenta com o surgimento da Igreja Quadrangular, Igreja Brasil para Cristo e da Igreja Deus é Amor. Todas dentro de um contexto da cidade de São Paulo. A terceira onda começa no final dos anos 1970 com a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Desta vez a cidade é Rio de Janeiro. Ricardo Mariano (1999) engloba em sua análise essa tipologia de Freston e taxonomicamente atribui-lhes respectivamente: pentecostalismo tradicional; deuterpentecostalismo; e neopentecostalismo¹. Isso, conforme características peculiares de

¹ Emerson Giumbelli destaca que é bastante comum encontrar diversos neologismos forjados com o intuito de contemplar a diversidade pentecostal no Brasil. Geralmente o termo neopentecostalismo tem uma aceitação quase unânime entre os pesquisadores para descrever o fenômeno pentecostal referente às instituições mais emergentes. Leonildo Campos incorpora em seus escritos o termo neopentecostal, sobretudo para falar da IURD como um empreendimento neopentecostal. Outro termo não usual, mas de profunda consistência, foi cunhado por Paulo D. Siepierski: “pós-pentecostalismo”. E, mais recentemente, Gerson Leite de Moraes (2010) confeccionou o termo transpentecostal, pois, conforme sua análise o fenômeno religioso conhecido como neopentecostal não mais dá conta das variadas formas que este segmento religioso tem assumido. Entretanto, não cabe expormos aqui, as diversas tipificações do pentecostalismo. Para uma análise das propostas metodológicas e uma contraposição sobre elas, indicamos o artigo de Giumbelli. Ainda assim devemos destacar, a despeito de outros pesquisadores, de obras relevantes sobre este fenômeno religioso, a proposta de Paul Freston sobre as três ondas do pentecostalismo no Brasil. vide: GIUMBELLI, Emerson. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, pp. 87-119, 2000; FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas. Campinas: UNICAMP, 1993; SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, Rio Grande do Sul, IECLB, v. 37, nº 1, pp. 47-61, 1997; MORAES, Gerson Leite. *Neopentecostalismo: um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro*. São Paulo: Rever (PUCSP), v. 2, p. 01-19, 2010.

cada momento. Entretanto, embora tais estudos tenham relevância histórica para compreensão do crivo político que perpassou o fenômeno pentecostal no Brasil, eles não dão a devida atenção ao crescimento desta religião em movimentos sociais rurais. O que por sua vez, permite a deixa para este estudo, onde procuramos destacar, por exemplo, que o religioso pentecostal articula sua fé com outras identidades da sociedade e que emerge por meio de uma rede de equivalência e configura-se como um ator coletivo que, no contexto rural, tem lutado por uma reforma agrária.

A teoria das *três ondas*, neste caso, deixa espaço para explorar o fato de que, desde as Ligas Camponesas, houve pentecostais envolvidos em questões sociais. Naquela época, conforme a estrutura analítica do pentecostalismo proposta por Freston e Mariano, este fenômeno religioso no Brasil estava em sua segunda onda. As características desse pentecostalismo de segunda onda, em nenhum momento, versam sobre um cidadão sensível às questões sociais e muito menos aquiescente a este tipo de diálogo com outras identidades, no que se refere à reivindicação por terra, dos camponeses. Entendemos que a exiguidade de estudos sobre o pentecostalismo versus/com movimentos sociais fomentou, generalizadamente, a colocação deste fenômeno religioso em sinonímia com o conceito de *alienação* da teoria marxista. Ou, na lógica da tipologia social vigente nos estudos, seria algo como residual e composto da identidade de sujeitos que, por esta via, seriam atores igualmente residuais na sociedade. A religião, pentecostal, neste caso nunca é apresentada como um conhecimento credível da completude do indivíduo. Incide neste tipo de análise um pressuposto essencialista cujo espaço do fenômeno pentecostal é resolver uma disfunção social, ou amortecer as dores das condições de existência real. O que se assenta na naturalização do lugar da religião. Isto é uma monocultura do saber que produz a *não-existência* de outras dimensões e potencialidades dos atores imbuídos de perspectivas religiosas.

Uma das questões prementes nesta estrada da religião é o questionamento da *lógica da classificação social* e narrativas de *experiências de reconhecimento*. Primeiro, o que aqui chamamos de lógica da classificação social é um mecanismo de produção de não-existência (SANTOS, 2010). A verdade é que toda enunciação procede de um lugar e ao se privilegiar modelos de análises, cujas bases são gerais e procedem de leituras realizadas nos países centrais, diminui-se a perceptibilidade de que os fenômenos sociais, neste caso o pentecostalismo no Brasil, estão para além da relação de semelhança ou divergência das categorias conceituais que se utilizam como elementos fundantes da explicação sociológica acerca da religião. Porque a

base deste argumento é o assentamento na lógica da naturalização das diferenças. Os estudos de sociologia da religião acentuam muito os binarismos que trazem conceitos previamente selecionados.

A Sociologia da Religião foi influenciada, durante muito tempo, pelos escritos de Karl Marx. Os trabalhos que seguiram esta linha apontavam o pentecostalismo como forma de sublimação e resistências compensadoras no campo simbólico (D'EPINAY, 1970). Outros pressupostos seguiram o caminho weberiano e apontaram para a racionalização, sempre em curso, da religião. O desencantamento e racionalidade eram representados pela burocracia permanente nas práticas dos religiosos e em seus percursos para se chegar à “verdadeira conversão” (RIVERA, 2001).

Ainda hoje perduram as análises cuja base epistemológica prescinde de Max Weber. Por exemplo, o estudo das religiões como um mercado. Por outro lado, uma análise que parte de fundamentos fenomenológicos também subsiste nos estudos realizados. Como aqueles, por exemplo, que enfatizam a “escolha racional” do indivíduo, acionada para gerenciar as múltiplas possibilidades de migração entre uma e outra prática religiosa, desde uma perspectiva de necessidade e ganhos que se impõe a ele (FRIGERIO, 2008).

Outra ênfase, dos estudos acadêmicos, está direcionada para observação das investidas midiáticas das religiões pentecostais. Aqui basta o exemplo rápido da Igreja Universal do Reino de Deus que é detentora da segunda maior rede de televisão do Brasil; possui centenas de rádios espalhadas pelo país e arrecada milhões de reais mensalmente que subsidiam: tanto o bem-estar de seus líderes, projetos e consolidação de entrada em outros países e ainda força suficiente para pleitear privilégios políticos (CAMPOS, 1997; MARIANO, 1999).

Todas estas interpretações recorrentes nos estudos que colhemos apontam um fenômeno religioso com características acolhedoras, solidárias e, também, estrategicamente preparadas para uma situação de mercado global. Entretanto, acreditamos que outras formas de atuação deste fenômeno religioso têm sido comuns, não somente agora, bem como na sua história de 100 anos presente na sociedade brasileira.

As interpretações, vistas até aqui, não questionam o pressuposto do que é modernidade: a ideia de que a história tem sentido e direção que podem ser reconhecidos para perto ou distante do lugar central a que caminham os processos sociais humanos. A religião se adapta a mudanças

inerentes aos contextos globais; revelam sociabilidades já reconhecidas por esta linearidade; e, está no bojo deste epicentro, nem ao largo e nem impertinente pensada.

Percebendo que o pentecostalismo numericamente tem aparecido como uma potência na sociedade brasileira e anunciado a tese de que o pentecostalismo extrapola as categorias conceituais dos centros acadêmicos, afirmamos que o pentecostalismo é heterogêneo, logo ele pode ser reconhecido com práticas corporativas e num outro momento por práticas emancipatórias. Nesta perspectiva, sugerimos a existência de uma faceta, desta religião, pouco explorada: a de que os sujeitos são plurais e, portanto, conforme os interesses e a rede na qual se posicionam, podem caminhar num sentido de promoção da dignidade, no enfrentamento da pobreza por meio da contestação e conflitos na sociedade civil, contra ou em parceria com o Estado.

Tomemos o exemplo das Ligas Camponesas. Elas foram desarticuladas após o golpe militar de 1964. Na evidente luta travada entre a classe de fazendeiros versus camponeses e arrendatários, houve diversos mecanismos utilizados como meio de desmobilização das Ligas. Internamente diversas táticas de cisão atuaram com o objetivo de desmobilizar, controlando ideologicamente os trabalhadores rurais e desarticulando a organização de massas. Dentre essas investidas, destacamos: a) intimidação ao trabalhador que fosse encontrado com a carteira das Ligas; b) oferta de trabalhos em locais distantes; c) prisão de lideranças; d) assassinatos de camponeses; e) utilização de serviços de polícia particular pelos usineiros (AUED, 2002, p. 71-72; OLIVEIRA, 2001, p. 190).

Francisco Julião foi o militante que mais influência exerceu na criação e expansão das Ligas Camponesas (VANDECK, 2001). Ele utilizou a Bíblia como um mecanismo para aumentar a adesão dos trabalhadores rurais às Ligas. Segundo Nadir Lara Junior (2005), esta estratégia de Francisco Julião tinha a finalidade de convencer a maioria dos trabalhadores rurais que, embora analfabetos, traziam dentro de si uma tradição oral religiosa. Vejamos abaixo uma citação de Lara sobre o religioso na constituição do discurso das Ligas Camponesas e, em seguida, um fragmento de um discurso de Francisco Julião sobre a relevância da Bíblia e do caráter religioso da luta que eles travavam no momento. Com isso ele tenta sustentar que sua origem está relacionada à história do povo hebreu relatada na Bíblia.

Também influenciado pelas mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, Julião utiliza a Bíblia para mostrar para o povo que Deus não aprovava tal situação de opressão, pelo contrário, queria que todos tivessem os mesmos

direitos. Dessa maneira, introduz o conteúdo político na interpretação da Bíblia o que irá influenciar a Igreja da Libertação em sua metodologia de estudo da Bíblia (LARA, 2005, p. 58).

Conhecendo por experiência própria o sentimento de legalidade do camponês, isto é, o seu respeito pela lei, assim como sua religiosidade e seu misticismo ingênuo, dois fatores que contribuem de maneira decisiva para sua imobilização e sua submissão à ordem de coisas existentes, nós transformamos o Código Civil e a Bíblia em instrumentos e motores de ação (JULIÃO *apud* FORMAN, 1979, p. 304).

Além de o próprio Julião, assumir o uso da Bíblia com o intuito de manter o público evangélico atuante. Também tivemos a oportunidade de entrevistar Dorival Rodrigues Beulke. Na época, em que as Ligas Camponesas tiveram notoriedade, em Pernambuco, ele, juntamente com Julião, reconheceu a presença grande de pentecostais principalmente da Igreja Assembleia de Deus.

Dorival Rodrigues Beulke é pastor metodista aposentado do sul do país. Beulke foi enviado, no começo da década de 1960, a Recife para dar início aos trabalhos religiosos da Igreja Metodista naquele Estado. Com sua esposa e três filhos, migrou para a capital de Pernambuco. Na época, estavam, em pleno vigor, as atividades dos camponeses em busca de terra própria. Ao participar de um comício no qual Francisco Julião discursava, teve uma breve conversa com o mesmo. Foi o início de uma amizade mantida pelos objetivos de aproximação do camponês com o *ethos* do povo hebreu, relatado na Bíblia. Num almoço realizado, na casa de Julião, esboçaram o projeto de escrever a “Bíblia do Camponês”. Seria uma coletânea de textos bíblicos que se adequassem à situação de privação e pobreza vivenciada pelo povo da zona rural de Pernambuco. O projeto não foi efetivado, pois a revolução de 1964 privou ambos de suas liberdades. Beulke foi preso, em 2 de abril de 1964, acusado de subversão e, portanto, representando perigo à segurança nacional. Foi preso por duas vezes sob a mesma acusação na 2ª Companhia de Guarda do Recife, onde atualmente funciona a Secretaria de Cultura do Estado².

Para Beulke, o número de camponeses que se professavam praticantes da Assembleia de Deus era incontável e, portanto, um discurso que atribuisse um significado bíblico ao ato de militar tornou-se imprescindível. A questão fulcral aqui, por nós, levantada não é pontualmente a reivindicação existente dos pentecostais desde a ditadura militar. Mas, uma questão epistemológica que questiona os pressupostos construídos em torno da religião no Brasil. Que

² Entrevistado em São Bernardo do Campo, São Paulo, onde atualmente reside com esposa e filhos. Agosto de 2007.

houve a produção de uma invisibilidade que negou formas diferentes de existência destes religiosos. Assim, como afirma Boaventura Santos (2008, p. 94), a experiência social em todo o mundo, extrapola a experiência ocidental de produção do conhecimento válido, portanto de construção e tipificação de identidades e modos de existir na sociedade. Esse é o caso da história dos pentecostais no Brasil. Não são poucos os estudos que se empenharam em colocá-los pareados a *persona non grata* no que se refere a protestos políticos de ordem contestatória na sociedade.

Mas, especificamente sobre pentecostais e as Ligas Camponesas, Regina Reyes Novaes (1997) expõe o depoimento de camponeses atuantes nas Ligas Camponesas que retratam a associação do latifúndio com o diabo. Uma de suas interlocutoras, Elizabeth Teixeira, esposa de João Pedro Teixeira, fundador da Liga de Sapé, na Paraíba, diz que “o latifúndio é o diabo”. Novaes pontua que ambos eram evangélicos pentecostais.

Novaes dá ênfase à fala de Francisco Julião. De acordo com Novaes, ele destaca um diálogo com os protestantes. Ele coloca que as referências ao Código Civil, bem como as referências à Bíblia, foram estratégias para arregimentar camponeses. O mesmo mostrou que a opressão que atingia os protestantes e a opressão sobreposta aos camponeses eram semelhantes, e não havia distinção. Tanto uma quanto a outra negava o direito de liberdade, de autonomia, de dignidade da condição concreta de vida. Este discurso de Julião não demonstra quantitativamente o número de protestantes envolvidos nas ligas, mas nos sugere que havia muitos trabalhadores dos canaviais que compartilhavam desta fé evangélica e que irrefutavelmente envolveram-se nas lutas camponesas (NOVAES, 1997, p. 72).

Francisco Cartaxo Rolim, também identifica a aproximação do pentecostalismo e as Ligas Camponesas. Segundo ele, para fugir da seca, famílias inteiras de retirantes buscavam emprego na zona da mata. Com as notícias de chuva as famílias retornavam e, como já adeptos do pentecostalismo, eles retornavam e criavam grupos de pregação nos povoados de origem. Rolim utiliza-se deste dado e faz uma relação com as Ligas Camponesas, apontando que havia um número grande de pentecostais, da Assembleia de Deus, que atuavam politicamente. Assim, comenta ele:

Embora de curta duração [aqui ele refere-se às Ligas, FAF], pois os anos pós-64 acabaram com elas, era suficiente para mostrar que práticas de mobilização social, ao invés de a destruírem, iam incorporando uma experiência religiosa,

mesmo fortemente voltada para o sagrado. Mútuo relacionamento entre práticas e crenças (ROLIM, 1985, p. 48).

Houve pentecostais nas Ligas Camponesas e estes foram percebidos como importantes para consolidação deste movimento. O filme “Cabra marcado para morrer”³ retrata como alguns pentecostais tornaram-se líderes políticos naquele contexto. No caso de Galiléia, como já foi mencionado detalhadamente, havia 150 famílias que viviam do arrendamento do Engenho, na produção de cultura de subsistência. José Hortêncio da Cruz, trabalhador do Engenho Galileia e um dos foreiros, era de origem protestante⁴. Entretanto, em momento algum, segundo o relato do documentário de Eduardo Coutinho, ele se recusou a lutar por seus direitos. Assim, como João Pedro Teixeira, também protestante, foi o fundador da Liga de Sapé e assassinado por seus ideais políticos.

Um caso representativo de pentecostais nas Ligas Camponesas ocorreu no Maranhão. Donos de gados chegavam ocupando terras para engorda de boi, e não respeitavam os roçados dos posseiros instalados antes de sua chegada. Os trabalhadores rurais, então se organizaram na defesa da produção de subsistência e na comercialização do excedente. Formaram as Ligas Camponesas. Alguns de seus membros eram pentecostais e o líder articulador do movimento

3 Este foi um documentário dirigido por Eduardo Coutinho, baseado na vida de João Pedro Teixeira, trabalhador de uma pedreira próximo a Sapé na Paraíba. Foi como trabalhador da pedreira que participou da organização de um sindicato que reunia a categoria de trabalhador à qual fazia parte. Essa organização trouxe a João Pedro vários desafetos. Após migrar ao Rio de Janeiro, sem emprego e na tentativa de conseguir um, retornou a Paraíba e instalou-se juntamente com Elisabeth Teixeira, sua esposa, na propriedade do pai dela. Em 1956, João Pedro fundou em sua casa a Associação de Trabalhadores em Sapé. Tal associação foi dissolvida pelo proprietário que, num movimento corporativo, negou emprego a João Pedro e espalhou os trabalhadores na base da ameaça. Em 1958, juntamente com autoridades locais, foi fundada a Associação de Lavradores e Trabalhadores Agrícolas de Sapé. Por fim com ações afirmativas do direito dos camponeses, João Pedro Teixeira foi assassinado em 2 de abril de 1962, com três tiros de fuzil, aos 44 anos de idade. Sua trajetória é relatada no documentário que foi impedido de ser gravado, pelos militares em 1964. Numa viagem da Caravana da União Nacional dos Estudantes (conhecida como Univolante) pelo Brasil, que pretendia discutir as reformas universitárias, Eduardo Coutinho chegou à Paraíba duas semanas após a morte de João Pedro, em pleno movimento de protesto contra o acontecido. Um movimento que mobilizou cinco mil camponeses. O filme, se não fosse interrompido pelos militares, seria produzido pelo Centro de Cultura da Universidade de São Paulo em associação com o Movimento de Cultura Popular de Pernambuco. Em fevereiro de 1981, 18 anos após a intervenção e proibição da gravação do filme, Eduardo Coutinho volta ao Engenho Galiléia (lugar da gravação do filme), e termina o longa-metragem, dessa vez com depoimentos dos trabalhadores que participaram efetivamente tanto na história de luta de João Pedro Teixeira, como do relato de como se processou a vida dos camponeses no período de ditadura. O filme foi apoiado pela produção Globo Vídeo.

4 Novaes destaca que não se sabe com precisão a qual religião João Pedro Teixeira pertencia. Sua esposa Elisabeth já afirmou que ele era assíduo frequentador da Igreja Evangélica Presbiteriana, mas tal informação se confunde com outras posteriores que afirmam a adesão de João Pedro à Igreja Batista e em outros momentos dizem que ele participava da Igreja Assembleia de Deus. NOVAES, R.R. De corpo..., p. 74.

se chamava Manuel da Conceição, pastor pentecostal, que rompeu com sua instituição eclesial, a Assembleia de Deus, por não obter apoio para causas sociais (MARTINS, 1999).

Isto abre possíveis caminhos para uma nova leitura sobre o lugar do pentecostalismo (indivíduos e igrejas) nas lutas sociais no campo e os seus significados mais amplos. Bem como esse novo lugar desafia e questiona interpretações que relegaram o pentecostalismo a um ostracismo político que mais servia como ferramenta de interesse para despovoar discussões de cunho político e social nos bairros pobres de cidades grandes (VALLA, 2002). A história dos pentecostais desde sua origem é complexa e ambivalente. Ao passo que observamos contextualmente posicionamentos progressistas quando pastores instruem fiéis no cultivo de uma vida politicamente ativa; também percebemos tendências comunitaristas no projeto de manter um coletivo permanente de discussão, no Senado e Câmara Federal, Estaduais e Municipais sobre assuntos de interesse religioso (CAMPOS, 2005; 2006; BATISTA, 2003; 2006).

Esses posicionamentos nos ajudam na afirmação de que o pentecostalismo *está aí*. Que se faz ouvir. E que assume um lugar na cultura e na vida pública da sociedade brasileira. Não é mais possível, no Brasil, realizar uma ação coletiva de grande porte sem considerar a opinião dos atores pentecostais seja reconhecendo isso na conformação com este ator ou no antagonismo instalado às suas ideias.

O mesmo acontece nos assentamentos do MST. Em conversa com Leonilde Servolo Medeiros⁵, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, foi destacado pela mesma que raramente encontra um assentamento rural sem uma igreja de origem pentecostal. Em outro momento, o coordenador regional do MST, Jaime Amorim, residente em Caruaru- PE, sustentou a mesma assertiva e completou dizendo que sem os pentecostais muitas ocupações no sertão e agreste pernambucano não aconteceriam.

O contrastante destas informações coaduna com as dificuldades na realização desta análise. No processo de ajuntamento de artigos, grupos de pesquisas, dissertações e teses nos programas de pós-graduação das universidades brasileiras, não há estudos sobre esta temática. Há uma

⁵ Pesquisadora doutora do CPDA/UFRRJ e Membro da Comissão de Altos Estudos do Centro de Referência das Lutas Políticas no Brasil (Memórias Reveladas), do Arquivo Nacional. Conversa realizada em agosto de 2010, no Rio de Janeiro. Na ocasião, a pretensão de pesquisa era um estudo comparativo entre Rio/Pernambuco.

ausência de pesquisas robustas e continuadas sobre este tema. Isso torna difícil perceber, em termos amplos, o papel dos pentecostais na luta pela terra; os significados da inserção; a diminuição das Comunidades Eclesiais de Base; o desbravamento deste campo de luta; articulações e interesses desses atores no cenário em questão. Poucos artigos enfocam a presença pentecostal e, quando ocorre, a análise fica restrita ao campo da subjetividade do indivíduo, sem considerar aspectos maiores de sua relação com sua comunidade de fé e com a liderança do movimento pelo qual militou na conquista da terra. Já tivemos a oportunidade de realizar uma pesquisa junto às mulheres pentecostais do Assentamento Dom Tomás Balduino, localizado na Fazenda São Roque, no Município de Franco da Rocha, em São Paulo. Este estudo resultou num artigo científico no qual analisamos as relações de gênero entre os pentecostais do Assentamento mencionado. Naquele momento havia no assentamento 14 famílias pentecostais. Oito delas faziam parte da Igreja Cristã no Brasil e seis da Igreja Pentecostal Casa de Davi (FERREIRA, 2006). Tais informações já colocaram problemas de compreensão. Primeiro porque a Igreja Cristã no Brasil cultiva um *corpus* doutrinário de que não evangelizam. Estaria por compreender a incógnita pela qual se faz presente num lugar de reincidente exigência de uma postura de milícia pela luta da terra. Esse fato sugere-nos as mudanças pelas quais as igrejas pentecostais estão sujeitas. A segunda Igreja, Pentecostal Casa de Davi, apontava, por outro lado, a multiplicidade das religiões pentecostais. Esta estava presente somente no município de Franco da Rocha e originária, conforme depoimento dos fiéis, de uma divisão da Igreja Assembleia de Deus daquela cidade.

Sem adentrar nos pormenores daquele estudo, não é possível alavancar uma discussão sobre a presença pentecostal no campo rural, especificamente nos aspectos políticos de reivindicação de reforma agrária, sem apontar a emancipação desta religião no que diz respeito à criatividade, inovação, proliferação e diferenciação que ocorre em cada contexto e época. Nestes exemplos ficou patente o caráter multipolar dos pentecostais. As facetas diferentes que os atualizam com novas questões, como a Igreja Cristã no Brasil que se torna agregadora de novos membros, nos lugares menos prováveis; bem como de novas religiões que são criadas para responder a demandas igualmente localizadas.

Mais uma vez os aspectos ostensivos do pentecostalismo se apresentam. Tais aspectos foram destacados por pesquisadores como Hélio Sales Rios (2002) que desenvolveu uma pesquisa no Pontal do Paranapanema, em São Paulo. O foco de seu trabalho é que a religião numa situação de antagonismos explícitos assume um papel relevante na manutenção do processo de ocupação

de terras. Desde sua análise, a presença pentecostal é imprescindível e surpreende pela apropriação que os membros das igrejas fazem de textos da Bíblia para reafirmar a situação de contestação política. Rios sustenta a hipótese de que o uso da Bíblia ocorre numa defesa de seu lugar legítimo de cidadão (RIOS, 2002).

O fato da construção e autonomia de um assentamento ser bastante lento, por vezes, causa uma precipitação de desistências. Numa tentativa de parar esse movimento de volta, o MST torna superficialmente porosa a sua ideologia, para que os próprios sujeitos do campo, da luta e dos assentamentos em particular manifestem suas vontades culturais. Em outros termos, é bem sabido do Movimento que a vivificação de questões políticas não é forte o suficiente para conter os desânimos. Nessa brecha, conforme pontua Rios, há uma participação dos evangélicos. Inclusive, bem representada no exemplo de uma mulher pentecostal que apoiava o saque de bois, baseada numa engenhosa interpretação da Bíblia, para alimentar os resistentes do acampamento.

Essa é mais uma evidência cotidiana de que as concepções binárias dentro/fora do processo unilateral da modernidade carece de ser questionado. A religião pentecostal, no Brasil, não é mais ou menos moderna. Estes atores são híbridos. Diz Stuart Hall (2003) que isso é um processo de tradução cultural, agonístico e que constantemente se refaz. Neste caso, essa deve ser considerada na problematização da ação do religioso pentecostal para sua ampla compreensão.

O estudo de Rios é mais uma prova da expansão do pentecostalismo nos espaços, debates e comportamentos que exigem reivindicação, inserção política e tomada de posicionamento em questões que dizem respeito aos direitos dos cidadãos. O pentecostalismo, em sua posição de indivíduos e instituição, tem se aproximado de um lugar pouco explorado e desafiado os prognósticos de que seriam ausentes e apáticos politicamente.

A Revista Veja, numa edição de 1994, já assinalou o envolvimento pentecostal junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Numa matéria intitulada *Olhai as foices dos pobres da terra: com chefes cristão-comunistas e chefiados de pés no chão, os Sem-Terra são anacrônicos e atualíssimos*; acusa o MST de aliciar pessoas em condições precárias de vida, por meio de uma cadeia simbólica arranjada na história. Na perspectiva da Revista, o MST destaca líderes que não teriam, em seu momento histórico, nenhum vínculo ideológico entre si e aponta o caso de religiosos pentecostais atraídos por esse discurso em forma de mosaico. A

matéria também acentua a rejeição destes religiosos pelos líderes de suas igrejas. Embora não esteja em voga, para esta discussão – a composição do discurso político do MST – a revista destaca, anuancadamente, o que estamos constatando: os pentecostais em todos os espaços, inclusive nos movimentos sociais rurais (VEJA, 1994).

Há um importante estudo que pontua o comportamento dos pentecostais com as lideranças do MST e as lideranças de suas comunidades religiosas que foi realizado por Wilson de Luces Fortes Machado (1995), que faz um estudo de caso dos Assentamentos Sumaré I e II, em São Paulo. Machado verificou que quatro igrejas pentecostais estavam presentes nos Assentamentos Estudados: Igreja Assembleia de Deus; Igreja do Evangelho Quadrangular; Igreja Deus é amor; e a Congregação Cristã no Brasil. Na análise que faz dos pentecostais é exposta a descrição de que eles entendiam que a ação de residir numa terra adquirida pela apropriação direta e não pela compra, exercia um estímulo para entender que isso não intervia em seu comportamento, pois todo o seu ajuntamento com o MST constituía-se numa ação da vontade de Deus. Isso resolveria o problema com os líderes religiosos que pretendiam condenar sua ação, argumentando que a terra em que residem e produzem foi obtida não pela relação de compra, mas de posse. E que o confronto com autoridades instituídas na sociedade também era algo que desagradava a Deus.

Ferreira (2009a; 2009b; 2010; 2009c; 2011) em estudos preliminares e a partir de dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, apontou que o pentecostalismo tem uma afinidade eletiva com o contencioso mundo rural brasileiro. Esta aproximação está na base da constituição de ambos os campos: a) a sociedade rural é constituída, em sua maioria, de trabalhadores pobres e o pentecostalismo se disseminou inicialmente pela população de baixa renda; b) o espaço rural é constituído de relações primárias e o pentecostalismo também favorece esse tipo de aproximação; c) o espaço rural sofreu modificações de processos globais, como o capitalismo de mercado, e a religião pentecostal também se adaptou a essas mudanças estruturais. Ele concluiu, portanto, que o pentecostalismo possui, em sua formação, uma semelhança de família com os movimentos sociais rurais. Esta semelhança seria corroborada pela presença de pentecostais nestes movimentos.

Nólia Novaes Ramos (2009) que analisa as Comunidades Eclesiais de Base e a perda das utopias políticas no ABC paulista, argumenta que é bem notado o crescimento de outras religiões nos movimentos sociais, principalmente naqueles que lutam por casa ou terra. Entre as religiões destacadas, as de origem pentecostal conformavam o status de maior índice. Todos

estes aspectos, embora somente indiretamente referem-se às religiões pentecostais, dão informações de que os pentecostais estão crescendo na sociedade civil e colocando-se, principalmente no campo rural, como reivindicadores de uma mudança social. Revelam com isso que questões de cidadania estão entrelaçadas com a sua fé. Ou, independente de serem religiosos, cidadãos ou camponeses, estão em busca de um lugar de vida que está ameaçado de alguma maneira.

Imprescindível ponderar que a ausência do pentecostalismo nas lutas sociais pode ser uma ignorância implícita no próprio processo de sistematização de outros conhecimentos. E esse processo é ainda mais legitimado pelo fato de que na lógica dos saberes disciplinares, a ignorância é uma forma de desqualificação. Desta maneira, é um processo de desmemorar, de esquecimento. Essa falta, portanto, incide numa precariedade das articulações teóricas que impedem a expansão e conhecimento de outros modos de existência dos pentecostais. Isso, entretanto, não significa descartar as leituras até então vigentes. Foram elas que nos permitiram complexificar a realidade e os sujeitos imersos nela.

Outro princípio necessário para interrogar as análises do fenômeno religioso pentecostal, no Brasil, é o que Boaventura Sousa Santos chamou de *ecologia dos reconhecimentos*. Fazendo a tradução, essa ecologia aumentaria a diversidade em que estes sujeitos se apresentam nos contextos sociais e culturais aos quais são chamados, interpelados e interrogados. Igualmente, uma perspectiva crítica assim, também aprofundaria as várias formas de existência que estes atores reivindicam. Assim, avançaríamos no sentido de ampliação das experiências do presente para reconhecer novos sujeitos e, igualmente, outros esquemas sociais de sentido no mundo.

CONCLUSÃO

O nosso esforço, por ora, é sugerir por meio de estudos – poucos, é bem verdade – a presença pentecostal emergente e contemporânea. No propósito deste *andor* procuramos analisar estudos sobre o pentecostalismo no Brasil e sugerir a necessidade de acoplar novos conceitos com vistas a novas concepções teórico-metodológica.

Arguimos que esse deslocamento analítico ajudaria a avançar num alargamento das experiências do presente. Como por exemplo, a nosso ver, o que tais estudos, direta ou indiretamente empenhados em desvendar questões relativas ao intercâmbio de pentecostais e movimentos pela terra não pontuaram, foram: a) o que significa a conquista da terra em relação

ao projeto de vida; b) a participação política no interior do assentamento; c) o sentido da presença no assentamento (missão); e d) quais as vantagens de articular um grupo religioso pentecostal na reivindicação da terra. Ou seja, de um ponto de vista da estratégia, o que estes atores têm a oferecer ao MST que os tornam peculiares aos demais agentes sociais.

Esse empreendimento será mais possível na medida em que: (i) houver um questionamento da monocultura do tempo linear, entendendo que os pentecostais estão no bojo desta e de outros tempos possíveis; (ii) questionar a lógica da classificação social; (iii) desenvolver as experiências de reconhecimento; e, (iv) explorar a concepção de hibridismos múltiplos sem necessariamente conceber a adesão a um relativismo. Finalmente, entender que as totalidades teóricas podem produzir ausências. Para reconfigurar estas experiências é necessário colocar questões que extrapolam os binarismos linguísticos que confeccionam verdades cognitivas e culturais. Com a citação abaixo, damos-nos por encerrado o texto:

...é preciso ousar colocar-se mutuamente questões impertinentes. Não as questões afinal decisivas, mas outras questões, que nos permitam experimentar para além da repetição, com o que não é óbvio, evidente, impertinente, para talvez poder dizer ou fazer diferente e mais produtivamente” (BURITY, 1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BURITY, Joanildo A. **Identidade e política no campo religioso brasileiro**. Recife: Editora Universitária UFPE, 1997.

BURITY, Joanildo Albuquerque. Cultura, identidade e inclusão social: O lugar da religião para seus atores e interlocutores. **Debates do Ner** (UFRGS. Impresso), v. 9, n. 14, p. 11-52, 2008.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. De "políticos evangélicos" a "políticos de Cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre - RS, v. 7, n.7, p. 157-186, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e mídia no Brasil: uma história de acertos e desacertos. **Rever (PUCSP)**, v. 4, p. 1-26, 2008.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz M; MARTINO, Luiz Mauro Sá. **Sociólogos da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.

CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, Modernidade e Democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo. **Revista Estudos de Religião**, p. 27-53, março, 2008.

FONSECA, A. B. Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem religião. **Rev. Numen**. Juiz de Fora, v.3, n. 2, p. 63-90, 2000.

GRACINO JR, Paulo. Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 69-92, 2008.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, jun-dez. p. 153-180, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Mulheres e Prática Religiosa nas Camadas Populares. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n.34, p. 71-88, 1997.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 35, p. 45-72, 2014.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do Ner** (UFRGS. Impresso), v. 14, p. 119-137, 2013.

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

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 43, p. 11-36, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Embriagados no Espírito Santo: reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo. **Antropolítica**. Niterói, n.15, p. 61-80, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos . Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, Niterói, v. 5, p. 21-43, 1998.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos . Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, n.1 e 2, p. 140-159, 1996.

MARTIN, David. **Tongue of fire: the explosion of Protestantism in Latin America**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

NASCIMENTO, Rogério Ferreira. O pentecostalismo e a política: o fiel da balança? **Tempo e Presença Digital**, n. 22 e 23, nov. 2010.

ORO, Ari Pedro. A Igreja Universal e a Política. In: BURITY, Joanildo Albuquerque (org). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Editora Massangana, p. 119-148, 2015.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. In: Faustino Teixeira & Renata Menezes (orgs). **Imagens do Brasil. As religiões no Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências – Boaventura de Sousa Santos. p. 777 – 821. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** 6 ed. São Paulo: Cortez Editora, 1999.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A Experiência da Salvação: pentecostais em São Paulo.** São Paulo: Duas cidades, 1969.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs). **Religiões em Movimento: o Censo de 2010.** Petrópolis: Vozes, 2013.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões.** São Paulo: Unesp, 2012.

WILLEMS, Emilio. **Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile.** Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.