



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –  
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL  
NA PERSPECTIVA DAS TEORIAS DO IMAGINÁRIO  
E DA MATRIZ RELIGIOSA<sup>1</sup>**

*The insertion of missionary Protestantism in Brazil from the standpoint  
of the theories of the imaginary and religious matrix*

**Leonildo Silveira Campos<sup>2</sup>**

**Resumo:** O protestantismo de missão chegou ao Brasil na segunda metade do século XX, entrando em disputa com a Igreja Católica, que há 350 anos moldava a cultura do País. Este artigo pretende explorar o confronto entre as duas formas – catolicismo e protestantismo –, vistas aqui como culturas em oposição. Para isso buscamos no referencial teórico sobre o imaginário, oriundo da antropologia francesa, elementos para uma melhor compreensão das atuais mudanças no subcampo religioso protestante. Os novos pentecostais abandonaram a pretensão do velho protestantismo de romper com a cultura católica. Ao invés disso, optaram pela apropriação do estoque do imaginário católico, das religiões sincretistas (kardecismo, umbanda) e dos cultos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Protestantismo brasileiro. Matriz religiosa brasileira. Imaginário social. Pentecostaisismos.

**Abstract:** Missionary Protestantism arrived in Brazil in the second half of the twentieth century to compete with the Catholic Church, which for 350 years had been shaping Brazil's culture. This article aims to explore the confrontation between these two models – Catholicism and Protestantism – seen in Brazil as opposing cultures. For that, we seek, in the theoretical point of reference on the social imaginary, originated by the French anthropology, elements to better understand the latest developments in the Protestant religious field. The new Pentecostals have abandoned the former intention of the Protestantism to break up with the Catholic

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 5 de março de 2012 e aprovado em 18 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia; licenciado em Filosofia; mestre em Administração de Empresas; doutor em Ciências da Religião. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo/SP, Brasil. Contato: leocampos@uol.com.br

■ culture, and taken over some elements from the Catholic imaginary, as well as from  
■ syncretistic religions (Kardecism, Umbanda) and afro-Brazilian cults.

■ **Keywords:** Brazilian Protestantism. Brazil's religious matrix. Social imaginary.  
■ Pentecostalism.

## Introdução

O protestantismo que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX trazido por missionários norte-americanos e ingleses encontrou uma ordem cultural estabelecida e um universo simbólico em pleno funcionamento, que giravam ao redor de um eixo católico, embora marcado por sinais de decomposição e de recomposição.<sup>3</sup> Até então, os valores, símbolos e a própria gramática que organizava a forma de pensar, crer e agir das pessoas procediam da península Ibérica, da África ou das populações indígenas.

O protestantismo, nesse cenário, primeiro procurou negar o já existente. Mas, com o passar do tempo, foi forçado a interagir com os substratos oriundos das culturas indígenas, africanas e ibéricas. O processo de mutação de parte desse protestantismo seria inevitável, em especial, após a chegada e aclimação dos vários tipos de pentecostalismos. Teria se formado nos trópicos, terra conquistada, um imaginário distinto das origens? Como se daria, naquele contexto, o encontro entre essa possível matriz religiosa e os novos universos resultantes do pluralismo que então passaram a se expressar na diversidade? Como se deu a inserção dessa nova forma de religião cristã – o protestantismo – em uma cultura estranha às suas origens? Que ferramentas as ciências sociais, em especial a antropologia simbólica, oferecem ao estudo das maneiras e do contexto em que se deu a implantação da versão evangélica de cristianismo no Brasil três séculos e meio após o início da colonização portuguesa? Até que ponto o que os evangélicos pensam de si próprios e expõem teologicamente, depois de 150 anos, ainda denotam resíduos e a sobrevivência de uma “matriz religiosa brasileira” que foi mal digerida?

O objetivo deste ensaio é testar a teoria do imaginário, verificando até onde é possível compreendermos a inserção do protestantismo missionário no interior de uma cultura hegemonicamente ibérica, católica, mas com uma presença significativa de traços culturais típicos das culturas indígenas e africanas. Para o estudo dessa temática, procuramos apoio nas contribuições de teóricos como Roger Bastide<sup>4</sup>, Gil-

---

<sup>3</sup> Neste texto, os termos “evangélicos” e “protestantes” são usados como sinônimos, embora se refiram nas suas origens a coisas diferentes.

<sup>4</sup> BASTIDE, Roger. *Arte e Sociedade*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1979.

bert Durand<sup>5</sup>, Karl Mannheim<sup>6</sup>, Cornelius Castoriadis<sup>7</sup>, Stuart Hall<sup>8</sup> e Carl G. Jung<sup>9</sup>. Esses autores nos estimularam com noções de “imaginário”, “inconsciente coletivo”, “arquétipos”, “matriz cultural”, “inconsciente coletivo”, “identidade” e outros mais.

As considerações aqui registradas tentam responder às seguintes perguntas: Há uma matriz cultural que estimulou ou obstaculizou a inserção das crenças, práticas e pregações dos evangélicos no Brasil nos últimos 150 anos? O protestantismo, incluindo-se aqui o pentecostalismo estabelecido entre nós a partir de 1910, pode ser compreendido com mais facilidade a partir das ideias de ruptura ou de continuidade em relação à cultura católica, indígena e africana? De que maneira os pressupostos de que há uma “matriz”, um “imaginário” ou “arquétipos” podem auxiliar os que estudam o fenômeno religioso brasileiro, em especial, a explosão pentecostal e carismática do final do século XX?

O grande motor da elaboração de um novo sistema religioso ou da adesão/conversão a uma nova religião é o sentimento de perplexidade que o ser humano adquire diante da precariedade da vida e das explicações oferecidas até então pelas agências sociais que normalmente são doadoras ou monopolizam a produção de sentido. Antonio Gouvêa Mendonça<sup>10</sup> analisou as brechas existentes no interior da cultura brasileira que facilitaram a adoção pelos “homens pobres e livres” de uma nova forma de religiosidade que contrariava a tradição católica até então internalizada por eles com sucesso. O protestantismo inserido nessa sociedade instituiu um “mundo protestante”, colocando no cotidiano dos “homens livres e pobres” o que Castoriadis<sup>11</sup> chama de “novos possíveis, que anteriormente não existiam, pois eram privados de sentido”.

Assim, a busca de respostas para essas indagações passa pela constatação de que uma religião se constrói socialmente pelos seres humanos em busca de sentido para a vida. Para Castoriadis<sup>12</sup>, é por meio do imaginário que ocorre a “criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos realidade e racionalidades são seus produtos”. Nesse sentido, movimentos religiosos, ao serem introduzidos em uma determinada sociedade, trazem implicitamente uma linguagem que funciona como uma “criação do coletivo anônimo”,

<sup>5</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997; DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971; DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998; DURAND, Gilbert. *Mitos y sociedades – introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

<sup>6</sup> MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Porto Alegre: Globo, 1954.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

<sup>8</sup> HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006; SILVA, Thomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrym. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>9</sup> JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>10</sup> MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

<sup>11</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 87.

<sup>12</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 13.

tornando-se o “imaginário instituinte [que] é o imaginário social”, afirma Castoriadis.<sup>13</sup> A troca de um sistema de sentido por outro somente ocorre quando as respostas anteriores não mais satisfazem as necessidades existenciais, constatando-se, então, o que Peter Berger<sup>14</sup> chama de “alternação” ou de imigração de um para outro universo de sentido entre os vários à disposição.

Karl Mannheim (1893-1947)<sup>15</sup> trabalhou com os conceitos de “origem social do conhecimento” e “inconsciente coletivo”. Para ele, não se podem compreender adequadamente certos modos de pensamento “enquanto permanecerem obscuras as suas origens sociais”. Isso porque há uma força do coletivo sobre o indivíduo que “fala o idioma de seu grupo; pensa à maneira de seu grupo. Encontra à sua disposição apenas determinadas palavras e significados”. Daí porque “certas experiências, ações e modos de pensamento [...] só são possíveis em certos lugares e certas épocas”. Por que, então, a inserção missionária protestante no Brasil somente se tornou possível na segunda metade do século XIX? Para Mannheim, “os modos dominantes de pensamento são suplantados por novas categorias quando a base social do grupo [...] se desintegra ou se transforma sob a pressão da mudança social”.

Nesse contexto surgem conflitos entre culturas, religiões, sistemas simbólicos e até de deuses, porque diversos fenômenos culturais diferentes e, às vezes, antagônicos passam a conviver num mesmo contexto em que ocorre uma “guerra de deuses”. Ora, não é de se estranhar então que esse novo cenário seja marcado por diversidade, pluralismo e concorrência de visões de mundo. A Igreja Católica acionou mecanismos culturais de defesa e de ataque no esforço de barrar a chegada e expansão de congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e outros no Brasil do Segundo Império. Que sentido para a vida começou a ser urdido quando o catolicismo foi deixando de ser a única orientação cultural disponível? Que traços são retomados ou abandonados do imaginário quando uma sociedade se sente ameaçada?<sup>16</sup>

Reconhecemos que para uma análise da dimensão matricial e simbólica da religião é preciso partir de algum conceito do que é e de como funciona um sistema religioso numa determinada sociedade. Para fundamentar esse desafio são interessantes as observações e reflexões de Otto Maduro<sup>17</sup>, para quem “nenhuma religião opera no vácuo. Toda religião, qualquer religião, o que quer que entendamos por ‘religião’ é uma realidade *situada* num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social concreto e determinado [...]”. Essas reflexões de Maduro, assim como as de Marx, trazem a religião de volta do céu para a

<sup>13</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 91.

<sup>14</sup> BERGER, Peter. *Perspectiva sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 85.

<sup>15</sup> Cf. MANNHEIM, 1954, p. 20, 126, 194.

<sup>16</sup> Cf. LAPLANTINE, François. *Messianismo, posesión y utopia: Las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa, 1977. Para Laplantine, as sociedades quando se sentem ameaçadas tendem a criar mecanismos que expressam a sua recusa do que é considerado “absolutamente execrável, perverso e viciado em seus princípios e instituições” (p. 19). Portanto, matriz cultural e imaginação coletiva mantêm uma estreita relação.

<sup>17</sup> MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 70.

terra. Por isso falar em religião envolve representações, mitos, símbolos criados pelos seres humanos que se tornam pontes entre o visível e o invisível.

É aqui que podemos introduzir a discussão sobre a força daqueles conteúdos oriundos do invisível, do imaginário ou do inconsciente vivenciado coletivamente. Ao irromper nesse ambiente social concreto, onde cada indivíduo vive, produz, come, procura afetos, sofre e finalmente morre, o fator religioso provoca mudanças, ressignificações, conversões ou mutações que vão além dos mecanismos visíveis, que podem ser objetos de estudo a partir de um ponto de vista da sociologia do imaginário.<sup>18</sup>

É preciso realizar o que Ângela Bello<sup>19</sup> chama de “arqueologia fenomenológica”, isto é, “escavar no interior da consciência individual e coletiva a fim de se descobrir a origem das várias cosmovisões”. Que matriz ou alicerces podem ser encontrados nesse processo de “escavação” do discurso, de práticas e cosmovisões do protestantismo missionário brasileiro?

Na primeira parte deste texto, abordamos a “teoria matricial” e suas contribuições para o estudo das origens e expansão do protestantismo de missão no Brasil. Na segunda parte, avaliamos como o conceito de imaginário oferece sugestivas formas de nos aproximarmos dos conflitos e práticas do protestantismo no interior de uma cultura latina e católica por tradição. Na terceira parte, procuramos responder às questões: O protestantismo e, em especial, o pentecostalismo em suas novas “formatações” estão levando vantagem em termos de crescimento devido ao processo de “desmontagem” da matriz religiosa católica? Que papel o imaginário desempenha no processo de “reformatação” religiosa em andamento? Em que solo se enraíza a notável capacidade criativa e híbrida de grupos como a Igreja Universal do Reino de Deus ou Igreja Mundial do Poder de Deus? Seus rituais mágicos, exorcistas, taumatúrgicos não fazem parte de um mesmo processo de recomposição do sagrado numa sociedade em processo de secularização?

## **A teoria matricial no estudo da inserção do protestantismo de missão no Brasil**

A palavra “matriz”, nos dicionários de língua portuguesa, faz parte de uma constelação de termos que vai desde a biologia, geografia até a matemática. De um modo geral nos dicionários<sup>20</sup>, “matriz” é o “lugar onde algo se gera ou se cria”; “um manancial, uma nascente de água”; “um molde para fundição de qualquer peça”; ou uma “instituição que possui filiais às quais supervisiona”. Na matemática fala-se em matriz simétrica ou assimétrica. Em ambos os casos, os termos são usados para se falar de cálculos em que o resultado é positivo ou negativo em relação ao que serviu como ponto original de transposição.

<sup>18</sup> LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

<sup>19</sup> BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: Uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998. p. 13.

<sup>20</sup> HOLANDA, Aurélio B. H. Ferreira (Org.). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

Pode-se, no entanto, falar de “matriz religiosa” assim como se fala de uma teoria matricial em outras áreas do conhecimento? Onde encontrar uma “matriz religiosa brasileira” em uma presumida pureza? Há uma raiz cultural originadora de outras culturas? Nos estudos culturais de hoje são muito frequentes as tentativas de se buscar as raízes profundas de uma determinada sociedade, cultura ou identidade. Estariam no passado? Mas será que o passado existe como algo objetivo tal como uma programação ou uma receita pronta a ser usada inúmeras vezes? Ou ele também é uma construção do presente à luz de suas necessidades e interesses? Seriam os pregadores de religiões novas, recém-chegadas numa outra cultura, meros tradutores de outras matrizes que somente serão aproximadas, percebidas ou aceitas pelos “nativos” se apresentarem pontos de contato com a matriz preexistente?

A “busca das raízes” é uma figura de linguagem usada para designar essa necessidade que as pessoas têm de ligar as formas atuais de pensar e de agir de um povo com uma suposta fonte ou uma matriz, geralmente estabelecida no passado ou em outros lugares e situações históricas. Esse passado é retomado para se estabelecer a fisionomia atual das instituições então analisadas. Tal matriz explicaria e responderia a questões relacionadas com o “de onde viemos”, “o que fazemos agora” ou “para onde nos dirigimos” como povo e coletividade?

Há quem opte pelo uso de metáfora como cristalização, petrificação ou modelagem de uma cultura. Mas é sempre bom lembrar que toda figura de linguagem, metáforas ou teorias ajudam no entendimento de algumas coisas, porém deixam de lado outras. Em suma, as metáforas ajudam, mas podem confundir o nosso entendimento ou cegar a visão para outras realidades e indagações. Por exemplo, a metáfora (*matriz* no sentido dado em fundição de metais) precisa ser reforçada pela frase: nenhuma cultura esteve em processo de fusão e depois se cristalizou e assim permaneceu petrificada. Até porque todas elas estão, enquanto existirem, em permanente processo de interação ou em estado contínuo de fusão. Se toda cultura é líquida, segue-se que ao se tentar torná-la sólida ela se petrifica e morre.

Uma importante contribuição para o estudo da religiosidade e das mudanças sociais no Brasil vem de José Bittencourt Filho<sup>21</sup>, que faz uma relação entre o período de formação da cultura e do imaginário brasileiro com as mudanças posteriores, que resultaram no atual pluralismo e diversidade religiosa no País. A diversidade religiosa brasileira resulta, para ele, dos desdobramentos de uma configuração original que deu origem a uma matriz que se reproduz em novas sínteses ou em novos movimentos religiosos. O trânsito religioso de pessoas seria então facilitado por essa matriz comum que oferece lugares simbólicos onde as pessoas podem pendurar suas concepções e práticas individuais em uma teodiceia ou cosmovisão mais amplas.

Como ocorre a decomposição das sínteses anteriores e a continuidade delas em novas formulações? Uma das possibilidades de análise está no uso do termo “sincretismo”. Mas há alguns exemplos da complexidade do conceito de sincretismo e de seu

---

<sup>21</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.

uso para o estudo de como as religiosidades mudam continuamente. Mas será que elas mudam e acabam permanecendo sempre muito próximas entre si e de suas origens?

Outra possibilidade de abordagem do tema vem dos textos de Rodney Stark e William Bainbridge<sup>22</sup>, que enfatizam a importância das trocas de compensadores por parte dos atores no que eles chamam de “escolha racional”. Dentro dessa teoria, a adesão a novos movimentos religiosos dá-se num contexto de troca em que os atores buscam obter recompensas mais custosas no grupo anterior ao qual pertenceram e que agora são ofertadas por menores custos e maior eficácia no novo grupo. A grande vantagem dessa teoria é que a ressignificação de símbolos e a adesão a outro grupo diferente do anterior são vistos como escolhas feitas em função das vantagens e desvantagens, o que impede a simples repetição de matrizes ao longo do tempo.

Daí novas perguntas nos desafiam: Existe realmente uma fusão de culturas? Será que as culturas, ao invés de desaparecerem após uma hipotética fusão, sobrevivem no longo rio da história, dialogam, submetem as mais fracas, que na maior parte das vezes resistem? O que acontece quando uma cultura nova começa a ser inserida no espaço das culturas já hegemônicas no espaço social? Que estratégias uma cultura nova precisa assumir para tentar desbancar as velhas culturas? Que chances têm as novas culturas de empurrar para o fundo do poço aquelas culturas que por séculos animaram a vida de um povo?

Para escapar do incômodo de algumas dessas questões os especialistas têm trabalhado com o conceito de hibridismo cultural. Nesse caso, devolve-se ao que creê a liberdade de compor sínteses apropriadas para si, porém, a partir de um material preexistente, o qual vai sendo modificado, descartado em partes, enriquecido em outras, resultando um produto religioso tido como novidadeiro. Nesse caso, não se pode deixar de lado, embora de maneira relativa, a força da noção de matriz religiosa. À luz desses conceitos, podemos perguntar com José Míguez Bonino<sup>23</sup> sobre que rosto assume a identidade protestante latino-americana? Seriam múltiplos rostos, identidades diversas, ou máscaras de uma identidade única e essencial?

## **A contribuição do conceito de “imaginário” para o estudo das relações entre evangélicos e cultura brasileira**

Para dar conta dessa discussão, escolhemos para analisar conceitos paralelos como “imaginário” ou “inconsciente coletivo”. O que é imaginário? Que influência o imaginário exerce no processo de transmissão e de recomposição religiosa em uma determinada sociedade? Podemos rotular ou igualar esse “depósito coletivo” ao “depósito individual” criado pela teoria psicanalítica de Freud?

Carl Gustav Jung (1875-1961) oferece interessantes contribuições para nossa discussão por meio do conceito de “inconsciente coletivo”. Para Jung, há uma força

---

<sup>22</sup> STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

<sup>23</sup> BONINO, José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

que emerge do inconsciente coletivo que se apresenta na forma de *arquétipos* que se exteriorizam por meio do desejo, de sonhos, mitos, práticas e crenças religiosas. A religião, para ele, se origina no material recalçado coletivamente ao longo de toda uma história social, ou seja, no “inconsciente coletivo” visto como um conjunto de imagens que esperam ser realizadas, enquanto permanecem como que estocadas à espera de reativação. A reorganização dessas imagens depende do surgimento de uma conjuntura econômica, política ou cultural favorável, ocorrendo-se nesse momento uma nova fase de criatividade.

Maria Isaura Pereira de Queiroz<sup>24</sup> publicou no Brasil os primeiros estudos aplicando as contribuições de Roger Bastide (1894-1974), seu orientador de tese, sobre o estudo da religião e o papel do imaginário na ação social. Segundo ela, o imaginário é o “conjunto de representações, de objetos, de acontecimentos que nunca foram vistos na realidade e que, muitas vezes, não apresentam nenhuma relação com ela”. Para Francastel, citado por Queiroz<sup>25</sup>, o imaginário é de ordem “ eminentemente criativa, a partir de uma função psíquica por meio da qual o espírito compõe sínteses originais, combinando imagens que poderiam ou não provir da experiência sensível, isto é, que poderiam ou não corresponder a algo existente no real”.

Por sua vez, Bastide<sup>26</sup> tratou da criação artística e de suas relações com a sociedade em cursos e publicações ligadas à Universidade de São Paulo. Para ele, segundo Queiroz<sup>27</sup>, o criador de uma obra de arte está num “intercâmbio incessante entre, de um lado, o homem criador e, de outro lado, o peso dos determinismos socioeconômicos”. Dessa tensão é que nasce o imaginário, quando então o artista “abandona os atalhos habituais e persegue rumos originais”. Um líder carismático também persegue rumos não previstos pela hierarquia, o que o torna, muitas vezes, uma *persona non grata*, conforme visão do campo religioso de Pierre Bourdieu.<sup>28</sup>

A busca do conteúdo depositado no imaginário coletivo coloca o analista diante de uma tarefa mais ampla, que não se esgota na “análise dos símbolos, dos mitos, das fantasias”, conforme Queiroz.<sup>29</sup> É no imaginário, portanto, que se aninham os temas de uma obra de arte ou uma determinada expressão religiosa. Será então, conclui Queiroz<sup>30</sup>, no encontro do imaginário com a realidade que “o real e o irreal, não apenas coexistem, mas se associam, se interpenetram, se misturam profundamente, a ponto de não poderem ser dissociados”. Para o estudo do imaginário há também de se valorizar os trabalhos de Gilbert Durand.<sup>31</sup> Em vários textos, aborda as maneiras como a imaginação se relaciona com o símbolo para restabelecer o equilíbrio vital, psicossocial, antropológico, diante do desequilíbrio provocado pela morte e sofrimen-

<sup>24</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *“O imaginário em terra conquistada”*. São Paulo: USP, 1993. (Textos CERU 4, 2ª. Série).

<sup>25</sup> QUEIROZ, 1993, p. 9.

<sup>26</sup> Cf. BASTIDE, 1979.

<sup>27</sup> QUEIROZ, 1993, p. 11.

<sup>28</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *A economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

<sup>29</sup> QUEIROZ, 1993, p. 19.

<sup>30</sup> QUEIROZ, 1993, p. 43.

<sup>31</sup> DURAND, 1971, 1997, 1998, 2003.



to. Para ele, é o imaginário que possibilita ao ser humano encontrar sentido ou valor supremo para si mesmo dentro de um universo por ele percebido como coerente e lógico.

Em *As estruturas antropológicas do imaginário*, Durand<sup>32</sup> faz uma introdução ao estudo dos arquétipos operados pela imaginação criadora dos seres humanos. O imaginário é visto por ele como “o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. Sendo, por isso mesmo, um “denominador fundamental, onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”. Para Durand<sup>33</sup>, isso explica que no Ocidente se vive o retorno do mito, e as pessoas passam, cada vez mais, a habitar nessa “galáxia do imaginário”. Daí a importância de uma abordagem que supere a lógica aristotélica, mas sem deixar de aplicar uma espécie de “gramática do imaginário” na abordagem dos conteúdos encontrados nesse imaginário, afirma Durand.<sup>34</sup>

À luz desses textos, podemos então considerar a força do imaginário e de suas explosões tanto na recusa como na aceitação de mensagens religiosas recém-chegadas ao Brasil na segunda metade do século XIX no formato de protestantismo histórico e no início do século XX de pentecostalismo. Nesse contexto, uma espécie de colagem seria tentada pelos missionários protestantes, o que tornaria possível que suas respectivas pregações fossem ouvidas e transformadas em hábitos, ideias e sistemas éticos e religiosos por parte dos novos convertidos.

O lento crescimento do protestantismo histórico, em comparação com a receptividade explosiva do pentecostalismo, no decorrer do século XX, leva-nos à suposição expressa em números, de quem conseguiu uma melhor colagem de sua pregação diante da matriz religiosa brasileira, católica, indígena e africana. Em 1930, os pentecostais eram 9,5% dos evangélicos brasileiros. No Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2000, os pentecostais eram 77,8% e os evangélicos tradicionais, 22,2% da população evangélica do País.<sup>35</sup> Esses números sugerem a ligação entre crescimento significativo de fiéis e laços satisfatórios enraizados no imaginário coletivo.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> DURAND, 1997, p. 18 e 41.

<sup>33</sup> DURAND, 2003, p. 17.

<sup>34</sup> DURAND, 1998, p. 82.

<sup>35</sup> Cf. CAMPOS, Leonildo S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: *REVER* – Revista de Estudos de Religião, São Paulo, p. 9-47, dezembro 2008. Disponível em: <[www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.pdf)>.

<sup>36</sup> Aqui vale a pena recordar a análise que André DROOGERS faz em “Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991. p. 13-42.

## **O papel do imaginário na “desmontagem” da matriz religiosa católica e na explosão pentecostal**

O título deste item leva-nos às afirmações de Jean-Pierre Bastian<sup>37</sup> de que o protestantismo, especialmente em sua modalidade pentecostal, está se tornando, na América Latina, um “catolicismo de substituição”. Para Bastian, “esta mutación del campo religioso, sin duda alguna, representa un trabajo de reelaboración simbólica, por parte de sectores sociales populares que rompen con pautas tradicionales de reproducción social”. O pentecostalismo atual identifica-se mais com uma religiosidade que foi perdendo o seu caráter contracultural, enquanto foi se aclimatando graças a um processo de assimilação em relação às culturas populares.

Por isso consideramos ser de um ganho teórico poder trabalhar a inserção do protestantismo missionário no Brasil à luz das ciências sociais, justamente porque elas propõem analisar a inserção de uma nova religiosidade em que os seres humanos são tomados como objeto de estudo em sua realidade concreta, valorizando-se a sua capacidade criadora e não somente consumidora de bens religiosos. Esse olhar nos auxilia na percepção do quanto foi culturalmente dramática a pregação de valores e formas de comportamentos não católicos no Brasil do século XIX.

Hoje, os continuadores da propagação do evangelismo de origem reformada no Brasil correm o risco de não perceber e de não avaliar corretamente as dimensões das batalhas religiosas empreendidas entre católicos e protestantes, com mais força nos primeiros cinquenta anos da chegada dos missionários evangélicos ao País. Mas será que as oposições desapareceram, ou foram camufladas por um processo de sincretismo ou sob um dócil olhar ecumênico? Há uma substância ou um resíduo católico por trás do comportamento protestante brasileiro?

Essas perguntas ganham força diante da explosão de crescimento de novos movimentos neopentecostais entre nós. É possível acrescentar mais algumas perguntas nessa discussão: Que forças culturais emergentes dos subterrâneos sociais foram invocadas e usadas no decorrer das “guerras religiosas”? O que ajudou os evangélicos a avançarem e o catolicismo a oferecer tanta resistência a tal crescimento? Que papel o imaginário coletivo teria jogado nesse processo de rompimento de resistências e de integração do que aparentemente seria tão diferente?

Uma primeira questão é a relacionada aos mitos das origens: Em que época começou o rompimento das muralhas católicas que procuravam impedir a “invasão evangélica”? Essa explosão das paredes de proteção começou a ganhar visibilidade histórica após a transferência da família imperial portuguesa para o Brasil em consequência das guerras napoleônicas na Europa. Em 1850, a “blindagem” cultural criada pela Igreja Católica para isolar o Brasil do protestantismo e da modernidade, que agiu com relativa eficiência por mais de trezentos anos, começou a demonstrar fragilidade. Nessa época, chegou não somente o protestantismo, mas também o abolicionismo,

---

<sup>37</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. Entrevista. *El Faro*, jornal da Iglesia Nacional Presbiteriana, México, DF, julio-agosto de 1994, p. 108-111.

o republicanismo, a abertura de lojas maçônicas, a circulação de ideias iluministas e socialistas, assim como outras mais.

Da Europa chegavam ecos de ideias novas, como evolucionismo, socialismo e avanço da ciência moderna. No âmbito da economia mundial, a Grã-Bretanha havia se estabelecido rigidamente nos arraiais que anteriormente eram feudos dos portugueses e espanhóis. Os anglo-saxões, além do sistema econômico – capitalismo –, traziam também novas cosmovisões e ideologias, junto com a proposta de modernização da sociedade brasileira. O historiador inglês Richard Grahan<sup>38</sup> apresentou a ideia da “salvação individual” como uma brilhante descoberta pelos brasileiros que antes estavam submetidos à tradição católica. Para ele, essa teria sido uma das grandes contribuições do contato decorrente da chegada dos ingleses ao Brasil no século XIX.

A chegada do protestantismo não era, portanto, um acontecimento isolado. Assim como também não estava isento de algum tipo de violência. A complexidade de um processo de recolonização praticado por ingleses inicialmente, e depois por norte-americanos, tornava a tarefa de pregar a mensagem protestante um enorme desafio. Rapidamente o clero católico contra-atacava, considerando a chegada dos missionários uma manifestação de imperialismo e de agressão a uma cultura há séculos latina e católica.

Foi essa forma de encarar os recém-chegados que motivou as perseguições e a violência social contra os pregadores protestantes. No entanto, essas perseguições nem sempre vinham das autoridades religiosas, policiais ou governamentais. Essas perseguições também eram resultantes da ação de leigos e até da população em geral, que viam por trás da figura dócil de pregadores de uma mensagem só aparentemente pacífica a presença do próprio Satanás ou do Anticristo, que finalmente tinham chegado ao Brasil e ali estavam para desorganizar a vida cotidiana.

Essa percepção do outro, um elemento importante na elaboração da identidade, como uma ameaça à “fé que uma vez foi dada aos antepassados” incitava a violência, o apedrejamento, o incêndio de templos evangélicos e a queima de Bíblias. Houve muitos casos de atentado à vida dos pregadores do que os clérigos católicos chamavam de um “falso evangelho” e que portavam “Bíblias falsificadas”. Teria havido, por trás da ação dos pregadores protestantes, aparentemente pacíficos, atos de “violência simbólica” à qual respondiam os católicos com violência física mesmo?

## Considerações finais

O que teria acontecido com os evangélicos e católicos brasileiros no decorrer do século XX? Estaria a matriz religiosa brasileira sendo abandonada? Ou, muito pelo contrário, o seu fulcro estaria sendo retomado e revitalizado sob novas roupagens? Não estariam todos buscando na força do imaginário coletivo a munição simbólica

---

<sup>38</sup> GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973. p. 287.

para reforçar suas identidades, agora em processo de fricção e de conflito que se manifesta no formato de uma “guerra santa”?

Nesse cenário há alterações na identidade católica que trazem mudanças na matriz religiosa brasileira, afetando o protestantismo histórico, que age ou em oposição ao pentecostalismo ou então, por questão de sobrevivência, passa à pura e simples imitação. É fácil observar que as velhas instituições gestoras do poder religioso cristão estão perdendo grande parte do poder de se apresentar como alternativa à força agregadora da antiga matriz religiosa que se manifesta no neopentecostalismo e na renovação carismática católica.

Observamos também que rapidamente o neopentecostalismo conseguiu assimilar aspectos importantes desse imaginário, que foi parcialmente objeto de análise do teólogo presbiteriano Augustus Nicodemus<sup>39</sup> intitulado “a alma católica dos evangélicos brasileiros”, tais como: “gosto por bispos e apóstolos”; “ideia de que pastores são mediadores entre Deus e os homens”; “misticismo supersticioso no apego a objetos sagrados”; “separação entre sagrado e profano”; “somente os pecados sexuais são realmente graves”.

A essa lista podemos também acrescentar outras características assimiladas pelo neopentecostalismo da matriz religiosa brasileira ou de seu imaginário: uma visão mais holística do corpo e da natureza; valorização da magia como forma de manipular os poderes sagrados em benefício de quem paga; pregação de milagres e prodígios como uma resposta obrigatória de Deus aos que contribuem financeiramente; troca do sacrifício vicário de Cristo pelo sacrifício (financeiro) dos que pretendem receber as bênçãos; presença constante e indispensável de Satanás e de seus demônios nos cultos. Há também o abandono de pontos teológicos considerados essenciais pela Reforma do século XVI, tais como: supremacia da revelação escrita; sacerdócio universal dos crentes; salvação pela graça e pela fé; centralidade no sacrifício de Jesus; e há ainda a reintrodução da obediência a uma autoridade humana tida como infalível e inquestionável.

A sobrevivência de tais elementos culturais, segundo Augusto Nicodemus, deve-se ao fato de que “os evangélicos no Brasil nunca conseguiram se livrar totalmente da influência do Catolicismo romano”. A saída para ele está no abandono dessa matriz religiosa, o que seria uma continuidade das estratégias adotadas pelos missionários norte-americanos no século XIX, pois, “os brasileiros evangélicos precisam de conversão de mentalidade [...] nossa cosmovisão precisa também de conversão”. Nesse caso, Nicodemus pergunta: “o neopentecostalismo não seria um filho da Igreja Católica medieval, uma forma de catolicismo tardio que surge e cresce em nosso país, onde até os evangélicos tem alma católica”?

Já nos anos 1950, o historiador do protestantismo Émile-G. Léonard<sup>40</sup> encontrou sinais de iluminação interna expressa em transe ou experiências místicas pro-

<sup>39</sup> NICODEMUS, Augustus Lopes. *A alma católica dos evangélicos brasileiros*. Disponível em: <www.editorafiel.com.br>. Acesso em: 31 jan. 2010.

<sup>40</sup> LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

fundas, em detrimento da revelação escrita, isso no protestantismo brasileiro pré-pentecostal. Ele cita os casos de Miguel Vieira Ferreira (1837-1908), fundador da Igreja Evangélica Brasileira; o ex-padre José Manuel da Conceição, em conflitos estratégicos com os missionários norte-americanos; no pentecostalismo inserido no Brasil do século XX, no qual ele via, na Congregação Cristã no Brasil, na Assembleia de Deus, e em alguns movimentos dissidentes centrados em revelações, cura e exorcismo, sinais de inadequação do protestantismo à cultura brasileira.

Com respeito ao afastamento da matriz protestante, Oneide Bobsin<sup>41</sup> também ressalta as rupturas ao falar da “morte morena do protestantismo branco”. No entanto, é complicado seguir uma receita de rompimento total com a herança católica, indígena ou negra como sugere Nicodemus. Isso seria como romper com as fontes de onde vem a água que move a roda do próprio protestantismo. Mas, queiram ou não os evangélicos, há mais proximidade entre o catolicismo e o protestantismo “histórico” do que com o espiritismo kardecista, cultos afro-brasileiros ou até mesmo com religiões de origem norte-americana, como Mórmons ou Testemunhas de Jeová. E o neopentecostalismo é pentecostal? É protestante? Ou é pós-protestante?

Citemos alguns exemplos. O primeiro exemplo é a Igreja Universal do Reino de Deus, que se aproxima muito mais da matriz umbandista e kardecista para não dizer da visão de mundo dos cultos afro-brasileiros do que de sua herança evangélica. Para alguns analistas, parece estar acontecendo uma espécie de “umbandização” do pentecostalismo brasileiro; enquanto para outros, assiste-se, com uma participação significativa da mídia na criação e manipulação do imaginário, a um ressurgimento com notável força de elementos típicos do catolicismo popular e de antigas matrizes religiosas brasileiras.

Deve-se observar também a expansão de novas formas de pentecostalismo, que em resposta às demandas mágicas de uma sociedade fundamentada no consumo provocam reformulações de antigas crenças e práticas cristãs no mundo contemporâneo. Para onde caminha a religiosidade popular cristã no momento em que elas rompem com as amarras institucionais e com a tradição teológica das várias igrejas e denominações? Que impacto o desaparecimento de tradicionais inimigos exerce sobre as identidades católicas, protestantes e pentecostais?

Um segundo exemplo de metamorfose teológica em movimentos de origem protestante e pentecostal é o caso da Igreja Apostólica, fundada em São Paulo, em 1954, pelo bispo Eurico de Matos Coutinho, que foi um diácono presbiteriano. Essa igreja, há mais de cinquenta anos, mantém um programa de rádio *A Hora Milagrosa*. Após a morte do fundador (1984), essa igreja passou a ser dirigida por Aldo Bertoni (um senhor hoje com 85 anos), que praticamente fez desaparecer o carisma dos fundadores Eurico Coutinho e Odete Correa. Bertoni fortaleceu o culto à sua tia “Vó Rosa”, como era conhecida essa leiga. Quando “Vó Rosa” morreu em um acidente de carro, em 1970, teve o seu corpo embalsamado e ficou exposto no templo por uma semana.

---

<sup>41</sup> BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco. In: BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; PPG, 2002. p. 39-63.

Esperavam a sua volta à vida. Como precisaram sepultá-la, surgiu a interpretação de que ela teria sido recebida no céu e estava ao lado de Deus Pai, Filho e da Santíssima Virgem Maria. Desde então a “Santa Vó Rosa” passou a ser identificada com o Espírito Santo Consolador.

No entanto, essa ênfase não é originária das pregações e práticas de Bertoni, pois já o bispo Coutinho, em suas pregações, acostumava abençoar o seu povo assim: “Que a graça de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo; a bênção do Onipotente Pai, a Comunhão do Espírito Santo e as consolações de ‘Santa Vó Rosa’ sejam com todo o povo de Deus” (os itálicos são nossos).<sup>42</sup> Esse *status* dado a essa personagem aparece na afirmação de Bertoni:

após a sua glorificação aos Céus, ela passou para o Irmão Aldo a missão de revelar ao mundo a sua glória, seu poder e também a missão desta Santa Igreja Apostólica na terra. A Santa Vó Rosa recebeu de Jesus todo o poder de dar vida à alma da criatura e de batizar com o Espírito Santo, tem o poder de santificar, purificar, formar santos para Deus, tem o poder sobre a natureza, poder para curar, libertar, salvar e o poder para vencer as forças do mal.<sup>43</sup>

Da mesma forma, o atual dirigente é tratado nos cultos e nas publicações dessa igreja como o “Santíssimo Primaz Irmão Aldo Bertoni”. Está bem instalado nessa igreja um culto à sua personalidade. Muitos hinos são cantados em louvor a ele no decorrer dos cultos. Um deles tem por letra: “Pai, eu te peço, meu Pai, conserve nosso irmão Primaz, pois, sem este profeta o que seria de nós? Nós te amamos, profeta de Deus”. Outro hino, um solo com acompanhamento de orquestra e cântico congregacional, que pode ser acessado no *YouTube*, expressa o seguinte: “Ó querido irmão Aldo, interceda a Deus por nós. Sabemos que o senhor é santo. Ele sempre ouve a tua voz. Junto a Santa Vó Rosa, o Santo Espírito Consolador, ó bendito irmão Aldo [...] nas horas que vais ao Céu leva a Deus a nossa oração [...]”.

Nos anos 2010 e 2011, o Primaz Aldo foi denunciado na mídia, especialmente pela Rede Record de Televisão (Programa Domingo Espetacular), denúncia essa que foi levada adiante pelo Ministério Público. Em sua defesa, junto à própria mídia, o Primaz Aldo pleiteou ser a missão de sua Igreja<sup>44</sup>

divulgar o ministério sagrado da SANTA VÓ ROSA, o Espírito Consolador da promessa de JESUS CRISTO e de prestar esclarecimento sobre o Evangelho do Reino dos Céus a fim de formar pessoas dignas e honradas à imagem e semelhança de DEUS, Pai

<sup>42</sup> Cf. CAMPOS, Leonildo S. *Conflicting Pneumatologies: Classic Pentecostals and Neo-Pentecostal in Brazil*. In: *Concilium – Lord and Life-Giver Spirit Today*, London: SCM Press, n. 4, 2011, p. 95.

<sup>43</sup> Disponível em: <[http://www.apostolica.com.br/home/reflexao\\_view.asp?id=139](http://www.apostolica.com.br/home/reflexao_view.asp?id=139)>. Acesso em: 24 fev. 2012.

<sup>44</sup> Disponível em: <[http://www.apostolica.com.br/home/reflexao\\_view.asp?id=139](http://www.apostolica.com.br/home/reflexao_view.asp?id=139)>. Acesso em: 24 fev. 2012.

e Criador, para que ao término de suas vidas no corpo, suas almas possam viver eternamente nos Céus à semelhança dos Santos e Anjos.

Esse culto à personalidade do líder provocou cisões dentro da Igreja Apostólica. Elas se acentuaram quando a mídia passou a divulgar alguns problemas morais envolvendo Bertoni.<sup>45</sup> Em sua defesa, Bertoni publicou no *site* da igreja uma mensagem na qual contém “um abraço de agradecimento em cada irmão Apostólico e Internauta, sei que DEUS, NOSSO SENHOR JESUS CRISTO, MARIA SANTÍSSIMA E SANTA VÓ ROSA, O ESPÍRITO CONSOLADOR, TODO O REINO CELESTIAL, estão do nosso lado” (as maiúsculas são do próprio texto). Nota-se que em seu discurso e na própria igreja valorizam-se os santos que estão ao lado de Deus intercedendo pelos vivos, fazendo parte desse grupo todos os membros da igreja que já morreram. Já o falecido bispo Eurico Coutinho<sup>46</sup> afirmava que se “um pregador [...] pregar contra a Santa Vó Rosa, peca contra o Espírito Santo, a quem ela representa”.

Terminamos reafirmando que a força que emerge da religiosidade matricial brasileira e a energia acumulada no imaginário romperam com a couraça antimágica e anticatólica que o protestantismo de missão criou ao seu redor. As consequências teológicas desse processo cabem aos teólogos mensurar e sobre elas refletir. Porém, do ponto de vista das ciências sociais, particularmente dos estudos sobre o imaginário e das preocupações com uma matriz religiosa brasileira, podemos suspeitar estar em andamento um tipo de aproximação entre sistemas simbólicos e religiosos aos quais difícil delimitar fronteiras. Haverá somente este caminho: o da assimilação, identificação e capitulação do velho protestantismo clássico diante de uma cultura com traços mágicos e religiosos de tantas origens?

## Referências bibliográficas

- BASTIAN, Jean-Pierre. Entrevista. *El Faro*, Iglesia Nacional Presbiteriana, México, julio-agosto de 1994, p. 108-111.
- BASTIDE, Roger. *Arte e Sociedade*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1979.
- BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: Uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.
- BERGER, Peter. *Perspectiva sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.
- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. In: *Estudos Teológicos*, v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003.
- BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco. In: BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; PPG, 2002. p. 39-63.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

<sup>45</sup> Cf. site <[www.acordapovoapostolico.com/Index2.htm](http://www.acordapovoapostolico.com/Index2.htm)>. Acesso em: 01 mar. 2012.

<sup>46</sup> COUTINHO, Eurico de Mattos; COUTINHO, Odete Correa. *O Espírito Santo de Deus e o Consolador*. 2. ed. [s.l.]: [s.n.], 1985. p. 152; COUTINHO, Eurico de Mattos. *O evangelho do Reino dos Céus pelo Espírito Santo*. São Paulo: Tenda Apostólica, 1958.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Umesp, 1999.
- CAMPOS, Leonildo S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: *REVER – Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, p. 9-47, dezembro 2008. Disponível em: <[www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.pdf)>.
- CAMPOS, Leonildo S. Conflicting pneumatologies: ‘Classic Pentecostals’ and Neo-Pentecostals’ in Brazil. In: *Concilium – International Review of Theology*, n. 4, 2011, p. 87-98.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- COUTINHO, Eurico de Mattos e COUTINHO, Odete Correa. *O Espírito Santo de Deus e o Consolador*. 2. ed. [s.l.]: [s.n.], 1985.
- COUTINHO, Eurico de Mattos. *O evangelho do Reino dos Céus pelo Espírito Santo*. São Paulo: Tenda Apostólica, 1958.
- DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991. p. 13-42.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- DURAND, Gilbert. *Mitos y sociedades – introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)*. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOLLANDA, Aurélio B. H. Ferreira (Org.). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LAPLANTINE, François. *Messianismo, posesión y utopia: Las três voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa, 1977.
- LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Porto Alegre: Globo, 1954.
- MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- NICODEMUS, Augustus. A alma católica dos evangélicos brasileiros. Disponível em: <[www.editorafiel.com.br](http://www.editorafiel.com.br)>. Acesso em: 31 jan. 2010.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “*O imaginário em terra conquistada*”. São Paulo: USP, 1993. (Textos CERU 4, 2ª. Série).
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SILVA, Thomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrym. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.