

# Contribuições das *Formas elementares de vida religiosa* de Émile Durkheim para o estudo do pentecostalismo brasileiro

Maxwell Pinheiro Fajardo\*

## Resumo

Neste artigo pretendemos fazer um breve levantamento das principais ideias propostas por Émile Durkheim em sua centenária obra *As formas elementares de vida religiosa*. A seguir, propomos-nos analisar como o pensamento durkheimiano foi utilizado na academia brasileira como base para os estudos pioneiros sobre o pentecostalismo no País. Por fim, discutimos como algumas das ideias sugeridas por Durkheim, como a noção de representação coletiva, podem oferecer subsídios para novas pesquisas acerca do campo pentecostal brasileiro.

**Palavras-chave:** Durkheim; pentecostalismo; representações coletivas; anomia social.

## The contributions of Émile Durkheim's *Elementary forms of religious life* to the study of Brazilian Pentecostalism

### Abstract

In this paper we bring a short survey of the main ideas proposed by Émile Durkheim in his centennial book *The elementary forms of religious life*. We analyze how the durkheimian thought was used in the Brazilian academy as the basis for pioneering studies on Pentecostalism in the country. Finally, we discuss how some of Durkheim's ideas, such as the notion of collective representation, can provide insight to new research on the field of Brazilian Pentecostalism.

**Keywords:** Durkheim; Pentecostalism; collective representations; social anomie.

---

\* Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Assis). Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel e licenciado em História pelo Centro Universitário FIEO.

## Las contribuciones de las *Formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim para el estudio del pentecostalismo brasileño

### Resumen

Este artículo pretende dar una breve reseña de las principales ideas propuestas por Émile Durkheim en su centenaria obra *Las formas elementales de la vida Religiosa*. A continuación nos proponemos analizar cómo el pensamiento de Durkheim fue utilizado en la academia brasileña como base para los estudios pioneros sobre el pentecostalismo en el país. Finalmente, se discute cómo algunas de las ideas sugeridas por Durkheim, como la noción de representación colectiva, pueden ofrecer subsidios para las nuevas investigaciones en el campo pentecostal brasileño.

**Palabras clave:** Durkheim; pentecostalismo; representaciones colectivas; anomia social.

### Introdução

Os textos de Émile Durkheim foram precursores das disciplinas acadêmicas de Sociologia e História das Religiões. O pensamento durkheimiano deixou sua marca em todo o processo de consolidação do estudo do fenômeno religioso, anteriormente restrito ao universo teológico.

Durkheim desenvolveu uma criteriosa metodologia para a observação dos fenômenos religiosos que é minuciosamente descortinada no clássico *As formas elementares de vida religiosa*, publicado originalmente em 1912. No livro, a proposta geral de Durkheim é a organização de uma sociologia da religião feita a partir da observação de suas formas mais rudimentares:

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas que umas e outras puderam assumir, apresentem, por toda a parte, o mesmo significado objetivo e também por toda a parte, exerçam as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e humano na religião; formam todo o conteúdo objetivo quando se fala da *religião* em geral. (DURKHEIM, 2008, p. 33).

Durkheim acreditava que quanto mais próximos estivermos de uma crença primitiva, mais próximos estaremos de encontrar tais elementos originais da religião em sua forma “pura”. Apesar de partilhar de alguns dos pressupostos positivistas comtianos, note-se que aqui o termo *primitivo* não é empregado com a conotação evolucionista que considera tais religiões um estágio inferior de pensamento, lugar-comum em trabalhos desenvolvidos a partir dos preceitos do darwinismo social. Primitivo, aqui, refere-se às religiões primeiras, às crenças elementares ainda imunes ao processo de adaptação a

novas culturas e formas de pensamento. O desafio de Durkheim em procurar tais crenças elementares levou-o ao sistema totêmico australiano. Assim, Durkheim contrapôs-se a autores como Frazer e Tylor, que enquadravam as manifestações religiosas primitivas sob a categoria “magia” (cf. HERMAN, 1997). Para Durkheim, qualquer manifestação que considera a oposição entre o sagrado e o profano e que ganha dimensão social é religião.

Pela observação dos aborígenes da Austrália, Durkheim percebeu que a religião não traz um sentido externo ao grupo, mas é uma manifestação das características particulares deste. Para ele, a religião é um fenômeno eminentemente social, formado a partir da coesão de um grupo em torno de uma ideia comum. Desta forma, a religião adotada por uma sociedade nada mais é que a manifestação da própria sociedade, nela refletida. Assim, o estudo da religião aponta caminhos metodológicos úteis para a observação de outros fenômenos humanos, já que a sociedade tem uma essência religiosa:

Usando um vocabulário típico de sua época, a abordagem durkheimiana se inscreve em uma teoria do sagrado que considera este último a transcendentalização do sentimento coletivo. A religião seria o sentimento coletivo vivenciado como realidade, pois é a sociedade que transmite a seus membros um sentimento de dependência e respeito; ela seria religiógena. (WILLLAIME, 2012, p. 33)

O contexto histórico no qual Durkheim desenvolveu seus trabalhos foi marcado pelo processo de consolidação da sociologia como disciplina científica. Assim, seus textos expressam a preocupação em elaborar um sistema de pensamento que apontasse para a descoberta de leis sociais inerentes ao desenvolvimento de qualquer sociedade. Desta forma, seria possível à sociologia fincar suas raízes no mundo científico, adquirindo um *status* semelhante àquele já alcançado pelas ciências naturais. Neste sentido, seus trabalhos são marcados pelo rigor metodológico, a partir do qual pretendeu contribuir com a consolidação da sociologia como disciplina científica.

Para acompanhar os pressupostos de Durkheim em relação à religião, é necessário compreender sua visão funcionalista dos fatos sociais. Para ele, a observação dos aborígenes australianos e de suas crenças permitiria a formulação de uma teoria geral da religião, pois, em síntese, o fenômeno religioso sempre ocupará uma mesma função na sociedade, seja ela a dos aborígenes australianos, dos índios americanos ou dos cristãos europeus. Assim, ao descortinar suas manifestações mais rudimentares, seria possível reconhecer mais facilmente seu papel vital dentro do orgânico sistema social. Neste ponto encontra-se a principal crítica a seu clássico *As formas elementares de vida religiosa*. Durkheim é criticado por não levar em conta as especificidades

dos diferentes sistemas religiosos, comparando, assim, estruturas de pensamento distintas. Tal crítica, longe de descartar a importância dos estudos de Durkheim, abre espaço para a utilização de seus conceitos a partir de novas perspectivas, como veremos mais adiante.

## **Durkheim, o individual e o coletivo.**

*As formas elementares de vida religiosa* foi publicado por Durkheim cinco anos antes de sua morte, sendo considerada a última de suas grandes obras. Assim, a pesquisa das religiões totêmicas australianas é permeada por ideias e conceitos já levantados em trabalhos anteriores do autor, como *Da divisão do trabalho social*, sua tese de doutorado, datada de 1895 (DURKHEIM, 1995), *As regras do método sociológico*, de 1895 (DURKHEIM, 1978) e *O suicídio*, de 1897 (DURKHEIM, 2000).

O predomínio do coletivo sobre o individual ocupa lugar central no pensamento durkheimiano. Tal predomínio é sistematizado a partir do conceito de consciência coletiva. Para Durkheim, a consciência coletiva não diz respeito à soma das consciências individuais, mas à sua média. Esta definição remete à ideia de coerção social, discutida pelo autor em trabalhos anteriores. Com a coerção social, o indivíduo vê-se pressionado a adotar determinados tipos de comportamento, de modo a “enquadrar-se” ao padrão observado nos outros membros da sociedade, ainda que ninguém diga explicitamente quais são esses padrões. O ambiente pentecostal pode nos oferecer vários exemplos simples: o indivíduo que é convidado a participar de um culto logo percebe que há uma série de comportamentos da qual se sente compelido a tomar parte, como levantar-se durante o período de oração ou leitura bíblica coletiva. Os que permanecem sentados nestes momentos, ainda que não sejam repreendidos publicamente, são alvos de múltiplos olhares advindos de todos os lados. Assim, mesmo que o indivíduo não esteja interessado em orar ou ler a Bíblia, sente-se compelido a fazê-lo, ou pelo menos seguir a forma traçada pelo comportamento coletivo. Assim, ficar em pé para orar ou ler a Bíblia durante o culto não se trata meramente de uma decisão individual, mas de um comportamento coletivo criado a partir da média de comportamentos individuais que se consolidaram no decorrer do tempo. Logicamente, a coerção social abrange aspectos mais amplos do comportamento coletivo, moldando padrões, costumes e opiniões. Podemos pensar, por exemplo, nos ritos necessários para afiliar-se a um grupo religioso, como o batismo por imersão, no caso das igrejas pentecostais, ou na necessidade de seguir determinado padrão, usos e costumes, muitas vezes expressos em vestimentas e linguagem diferenciada, para continuar filiado a ele. Tais práticas fundamentam-se em ideias que foram consolidadas por uma consciência coletiva. Nas *Formas ele-*

*mentares de vida religiosa*, a consciência coletiva apresenta-se como explicação para a origem e consolidação dos ritos na comunidade.

Assim, Durkheim entende que o social sempre terá preponderância sobre o individual. Para citar uma das aplicações de tal teoria a outras áreas do conhecimento, podemos falar de Halbwachs, discípulo da escola durkheimiana, que aplicou tal princípio à temática da memória, acreditando que toda memória é coletiva, já que as lembranças pessoais apenas ganham sentido quando associadas à experiência coletiva:

nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, 2006, p. 30).

A contribuição de Durkheim à sociologia estabelece um contraponto ao pensamento weberiano, que ressalta a importância da ação individual no comportamento religioso, o que é evidente em seu capítulo sobre a sociologia da religião em *Economia e sociedade* (WEBER, 2004b) e no clássico *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* (WEBER, 2004a). Pierucci (2006) estabelece uma contraposição entre o pensamento de Durkheim e Weber no que diz respeito à preponderância da ação individual ou coletiva no funcionamento da sociedade, inclinando-se a favor da perspectiva weberiana.

Olhando para o fenômeno religioso de um ângulo de visão polarmente oposto ao de Durkheim, Max Weber o percebe privilegiadamente não como algo que consolida o passado, o herdado e o adscrito, consagrando-os por dentro e para dentro, mas como algo que os conflagra por dentro, aberto que é para fora e para o futuro, para a invenção de uma vida comunitária *nova*, buscada, experimentada e escolhida pelo "índivíduo-agora-individuado", que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma *interpelação*, na qual se reconhece e então se converte. (PIERUCCI, 2006, p. 121-122).

Para Durkheim, não há religião individual. Toda manifestação religiosa é social, caso contrário, não é religiosa. Neste ponto, é estabelecido um contraponto entre magia e religião. Para ele, esta se orienta a partir de representações desenvolvidas coletivamente e sistematizadas em um grupo social denominado "igreja", enquanto aquela é eminentemente individual. Tal definição de magia não se encaixa no pensamento weberiano.

## **Durkheim e os estudos sobre o pentecostalismo brasileiro**

A despeito das críticas a seu procedimento metodológico e ao posto de destaque que reserva para as construções coletivas sobre as individuais, o pensamento durkheimiano serviu de base para a formulação das primeiras reflexões sociológicas no universo acadêmico brasileiro para a análise do pentecostalismo.

Na década de 1960, quando o pentecostalismo começa a ganhar visibilidade no meio acadêmico brasileiro, o conceito de *anomia* foi largamente aplicado para entender o momento de inserção pentecostal no ambiente urbano-industrial. Na época, o pentecostalismo já figurava como um movimento de destaque nas grandes cidades do País. Além do número cada vez maior de templos da Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, a cidade de São Paulo viu surgir na década de 1950 a Cruzada Nacional de Evangelização, posteriormente chamada de Igreja do Evangelho Quadrangular e O Brasil para Cristo. Na década de 1960, outro fenômeno desenvolve-se na metrópole, a Igreja Pentecostal Deus é Amor.

A segunda metade do século XX foi marcada pelo processo de industrialização e urbanização das metrópoles brasileiras. Como consequência, fluxos migratórios fornecedores de mão de obra para as indústrias chegavam a uma quantidade cada vez maior nas metrópoles do Sudeste. Tais fluxos tinham origem, principalmente, na região Nordeste do País. Além da mobilidade geográfica, a migração ocasionou uma mobilidade social, já que foi permeada pelo desejo de “progresso” na nova jornada na cidade-destino. Assim, os primeiros estudos acadêmicos brasileiros sobre o pentecostalismo davam destaque ao caráter agregador dos novos movimentos, diante da situação de desagregação social em que se encontravam os migrantes recém-chegados. Nas igrejas, tais migrantes encontrariam a estabilidade comunitária que perderam ao deixarem suas regiões de origem. Os estudos de Beatriz Muniz de Souza foram pioneiros neste sentido. Em *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo* (1969), a autora apresenta um estudo sobre as igrejas pentecostais em maior evidência nas metrópoles, usando para isso o modelo seita-igreja (cf. TROELTSCH, 1987), classificando a proximidade que cada denominação analisada preserva com cada um dos tipos ideais polares. Na mesma linha de Souza trabalha D’Epinay (1970), que estudou o pentecostalismo chileno também sob a perspectiva do ajustamento social, chegando à conclusão de que o pentecostalismo apresentava-se para o migrante rural, recém-chegado à cidade, como um refúgio capaz de reverter a situação de anomia sentida a partir da saída do campo, ideia também defendida por Camargo (1973) para o estudo do pentecostalismo brasileiro.

O conceito de *anomia social* tem importância fundamental em tais abordagens. Para Durkheim, a anomia diz respeito a um desajustamento social que causa nos indivíduos a sensação de inadequação nos espaços sociais a

que está submetido. Correntemente, Durkheim usa a metáfora do funcionamento do corpo humano para referir-se à sociedade: para ele, a sociedade é como um organismo que pode estar funcionando bem ou mal, a depender de como está ajustado organicamente. Assim, a anomia é um sintoma de que algo não está funcionando bem, de que alguma parte do organismo não está ajustada ao todo. Assim, ao aplicar o conceito de anomia aos migrantes convertidos ao pentecostalismo, os autores das décadas de 1960 e 1970 viam o movimento como responsável por anular, ou ao menos aliviar, a sensação de anomia em tais indivíduos; o pentecostalismo era, assim, um refúgio para as massas de trabalhadores das grandes metrópoles<sup>1</sup>.

Jardilino (1994) antecipou o recorte temporal para observação da inserção dos pentecostais no universo urbano-industrial para a década de 1930, quando se registraram os primeiros relatos de penetração das igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil na cidade de São Paulo. Para tanto, o autor também utiliza o ferramental teórico durkheimiano, já que remete à ideia de desajustamento social:

[A] década de 30, quando o pentecostalismo representado pela Assembleia de Deus chega a São Paulo, traz consigo uma visão de mundo própria da zona rural [...] Considerando que a vida rural se restringe a um espaço limitado, num microcosmo cultural, religioso e geográfico dominado, onde as questões relacionadas à administração, política e até mesmo à concepção de cidadania quase inexistem, o migrante chega ao grande centro e passa por um longo período de adaptação e integração. Fica, naturalmente, a princípio, socialmente desorganizado, uma vez que a mobilização campo-cidade se dá dentro do quadro de alterações e modificações do lugar geográfico e do seu habitat natural. (JARDILINO, 1994, p. 69).

A explicação funcionalista pavimentou o caminho das primeiras investigações científicas sobre o pentecostalismo no Brasil, no entanto, deixou algumas brechas que exigiam o debate a partir de novos conceitos e noções. Uma das consequências do uso da ideia de anomia para o estudo dos pentecostais sugeriria o enfraquecimento do pentecostalismo no decorrer dos anos, já que sua função seria apenas de adequação social como cura para o mal do ajustamento. No entanto, apesar de cumprir tal papel de acolhimento e integração social, o pentecostalismo demonstrou ter algo além do que a solução para o problema do ajustamento social, haja vista o aumento constante de seu número de membros, mesmo após o auge das migrações internas.

<sup>1</sup> *O refúgio das massas* é o título estrategicamente escolhido para dar nome ao livro de D'Epinay (1969) sobre o pentecostalismo chileno.

Observar as igrejas pentecostais sob um novo prisma interpretativo não significa abrir mão das teorias durkheimianas nem descartar por completo a teoria funcionalista, já que, “não formular a explicação [do crescimento pentecostal nas grandes metrópoles] em termos de patologia social não significa decretar a ausência de relações funcionais na sociedade” (ALMEIDA, 2006, p. 11).

Longe de desconsiderar a importância que os trabalhos produzidos nas décadas de 1960 e 1970 tiveram para a pesquisa sobre o pentecostalismo no Brasil, novas possibilidades têm se apresentado no universo acadêmico brasileiro, de modo a preencher as lacunas deixadas pela interpretação funcionalista. Um dos caminhos apontados no avanço desta questão diz respeito ao estudo da lógica interna de tais movimentos (cf. ALMEIDA, 2004), já que, no intuito de compreender o pentecostalismo como solução para uma patologia social mais ampla, nem sempre foi levada em conta a maneira própria como cada denominação desenvolveu-se na metrópole tendo como ponto de partida sua constituição interna. Acreditamos que, mesmo nestes novos horizontes interpretativos, as noções e conceitos apresentados por Durkheim no início do século passado podem oferecer valiosas pistas para a compreensão do fenômeno pentecostal, como veremos na próxima seção.

## **Chaves de leitura para o pentecostalismo brasileiro a partir de Durkheim**

No quarto capítulo das *Formas elementares*, Durkheim discute o lugar ocupado pelas representações coletivas nos ritos sagrados dos aborígenes australianos. O conceito de representação tem sido cada vez mais utilizado nos círculos da sociologia e da história, não apenas quando aplicado ao estudo da religião. Os trabalhos de Chartier (1988, 1999) sobre a história da leitura, por exemplo, apontam para o lugar de importância que o conceito ocupa nas reflexões historiográficas desde o final da década de 1980, com o movimento conhecido como Nova História Cultural. O conceito também fez eco em autores da psicologia social, como Serge Moscovici, e de sociólogos como Norbert Elias (cf. CARDOSO, GOMES, 2000; CARVALHO, 2011).

Devem-se a Durkheim as primeiras referências ao conceito de *representação*. Em *As formas elementares de vida religiosa*, o conceito é bastante explorado, principalmente quando se apresentam os ritos dramáticos dos indígenas australianos. As expressões simbólicas dos rituais de tais grupos expressam um modo de pensar social, consolidado na figura escolhida como totem do clã.

Ao ponderar sobre as representações dramáticas dos Warramunga, Durkheim conjectura que o propósito essencial do rito é ligar o grupo a

um passado memorial. Assim, tal passado é atualizado de modo de garantir a coesão social:

O rito, portanto, não serve e não poderá servir senão para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, ou seja, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os membros são reafirmados na sua natureza de seres sociais. (DURKHEIM, 2008, p. 447-448).

Assim, a repetição ordenada dos ritos fornece elementos para que os membros do grupo encontrem sua identidade, já que estes estão conectados a uma tradição preservada pelos elementos simbólicos do culto. Eis o motivo de nenhuma religião conseguir sobreviver sem ritos.

As igrejas pentecostais são herdeiras de uma tradição fundada no movimento protestante do século XVI na Europa perpassada pelo denominacionismo estadunidense dos séculos XIX e XX. Assim, os elementos simbólicos do culto pentecostal, bem como os ritos da santa ceia e do batismo, seguem, em linhas gerais, a tradição protestante (cf. MENDONÇA, 2008). Apesar disso, o elemento que confere uma marca peculiar ao pentecostalismo, responsável por diferenciar uma igreja pentecostal de uma igreja protestante tradicional, é a crença no fenômeno da *glossolalia*, evidência do batismo com o Espírito Santo. A distinção entre o pentecostalismo e as demais correntes do protestantismo está na ênfase no episódio bíblico do derramamento do Espírito Santo no dia de pentecostes, relatado no livro de Atos dos Apóstolos<sup>2</sup> (cf. FRESTON, 1994). Apesar de não ser considerado um rito no sentido teológico do termo, o ato de “falar em línguas estranhas” foi um dos componentes litúrgicos impulsionadores do pentecostalismo com maior destaque quando surgiu nos Estados Unidos e, posteriormente, quando se disseminou no Brasil. Apesar da multiplicidade de denominações pentecostais presentes no País, com seus discursos mais ou menos secularizados, a crença na intervenção do Espírito Santo por intermédio dos dons espirituais parece ainda configurar-se como elemento identitário do pentecostalismo, tornando possível colocar debaixo de uma mesma classificação igrejas com posturas e discursos tão diferentes, como Congregação Cristã do Brasil e Universal do Reino de Deus, por exemplo.

No pentecostalismo há uma busca pela repetição constante do pentecostes bíblico, o que faz com que a emoção tenha um lugar central no culto.

<sup>2</sup> O episódio do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes (originalmente uma festa religiosa judaica) está registrado no segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos.

Assim, a memória do pentecostes permeia o imaginário coletivo do grupo, garantindo que as ações religiosas e litúrgicas configurem-se em torno de elementos nascidos das representações sobre o dia de pentecostes ou da memória coletiva deste evento. Assim, a preservação de uma memória fundada na ação do Espírito Santo compartilhando dons, tal qual aconteceu no pentecostes, é fortemente marcada pelas manifestações emocionais como cantos e danças, característica marcante do culto pentecostal.

Os trabalhos de Durkheim podem oferecer pistas para a compreensão do lugar ocupado pela emoção no culto pentecostal e sua relação com a preservação da identidade do grupo, como ressalta Antunes Filho<sup>3</sup>:

[Em Durkheim] a emoção religiosa, derivada dos jogos de imagens e de combinações mentais, é aquela que faz do rito, das histórias relacionadas, e dos ideais, elementos vivos e presentes causando a impressão de que algo sagrado habita e age na natureza, no seu clã e em si mesmo. Por consequência todos esses sentimentos acabam se apresentando como certezas para a sociedade em questão. [...] Com estas asserções, fica claro que a força religiosa é o sentimento coletivo projetado para fora das consciências e objetivado. E a exteriorização desta força se expressa por meio de gestos e movimentos. (ANTUNES FILHO, 2009, p. 30).

As manifestações emocionais presentes nos cultos pentecostais das mais variadas denominações, desde os gritos de “glória a Deus e aleluia”, passando pelas danças e cantos espontâneos, configuram-se experiências de consolidação de uma identidade coletiva que, a despeito dos prognósticos funcionalistas ortodoxos, têm garantido seu espaço em uma sociedade cada vez mais secularizada.

A aplicação da ideia de representação coletiva no estudo do pentecostalismo brasileiro contribui para uma compreensão do movimento a partir das práticas cotidianas que configuram a identidade de cada denominação em particular. No caso da igreja Assembleia de Deus, por exemplo, maior e segundo mais antigo ramo do pentecostalismo brasileiro, é possível identificar a força das representações coletivas na formulação de um padrão comportamental de seus membros, principalmente no que diz respeito às suas vestimentas e proibição do uso de adereços, os chamados “usos e costumes” da denominação. Fazem parte do padrão de usos e costumes, por exemplo, a proibição do uso de brincos, maquiagem ou calças compridas para as mulheres, e de barbas ou bermudas para os homens. Tais normas de comportamento, cada vez mais fracas na atualidade e praticamente inexistentes

<sup>3</sup> Antunes Filho estudou o papel da emoção religiosa na configuração da Igreja Pentecostal Comunidade da Graça em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo.

em grande parte dos ramos da denominação no País, foram bastante fortes nas oito primeiras décadas de existência da igreja. Neste padrão de conduta, toda a forma de vestir do fiel é justificada a partir da ideia de separação do crente do mundo pecaminoso por meio de uma vida recatada, em que os costumes mundanos devem ser repelidos. Assim, toda a forma de se vestir e portar na sociedade baseia-se em determinada representação do que significa o mundo pecaminoso e do que significa afastar-se dele. Tais construções de pensamento são constituídas coletivamente e confirmadas sob o discurso da pureza e obediência aos princípios da denominação.

Outro exemplo oriundo da Assembleia de Deus é a representação acerca do lugar da mulher na hierarquia da denominação. Na maior parte das igrejas, embora a função de missionária já tenha se institucionalizado, não é permitido que a mulher exerça a função pastoral. No entanto, este não era o desejo do fundador da denominação, o sueco Gunnar Vingren<sup>4</sup>, cuja esposa, Frida, é constantemente retratada na historiografia oficial da igreja como líder, dirigente de cultos, pregadora, escritora e musicista, assumindo continuamente a direção da igreja do Rio de Janeiro nas constantes enfermidades do esposo (cf. ARAÚJO, 2007). Gunnar Vingren era favorável a que as mulheres ocupassem funções de liderança na igreja, conforme registrou em uma de suas cartas aos missionários suecos:

Não posso deixar minha convicção de que o Senhor chamou e ainda está chamando homens e mulheres para o serviço do Evangelho [...] Eu mesmo fui salvo por uma irmã evangelista que veio visitar e realizar cultos na povoação de Björka, Smaland, Suécia, há quase trinta anos. Depois veio uma irmã dos Estados Unidos e me instruiu sobre o batismo no Espírito Santo. Também quem orou por mim para que eu recebesse a promessa foram irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste país. Porém, com o nosso modo de agir, podemos impedi-la. Para não impedi-la, devemos dar plena liberdade ao Espírito Santo para operar como Ele quiser. (VINGREN apud DANIEL, 2004, p. 39).

No entanto, as experiências pessoais de Vingren com o ministério feminino não foram suficientes para contraporem-se à posição dos missionários suecos e pastores brasileiros que em 1930 organizavam a institucionalização da Igreja com a criação de sua Convenção Geral. Em 1929, Vingren registrou em sua agenda:

<sup>4</sup> Os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg fundaram em Belém do Pará a Missão da Fé Apostólica, denominação que ganharia o nome de Assembleia de Deus em 1918 (FRESTON, 1994).

Samuel Nyström chegou do Pará. Não se humilhou. Sustenta que a mulher não pode pregar nem ensinar, só testificar. [...]. Separamo-nos em paz, mas para não trabalhar mais juntos, nem com o jornal ou nas escolas bíblicas, até o Senhor nos unir. [...] Daniel tinha convidado Samuel a trabalhar em São Paulo. Assim, disse para ele: “Estamos separados”. (Ibid, p. 35).

Samuel Nyström, citado por Vingren, era um dos 17 missionários suecos enviados pela Igreja Filadélfia de Estocolmo para dar suporte à Assembleia de Deus brasileira. Nyström ocupou lugar de destaque na estrutura da denominação como escritor e pastor de igrejas. Em outro registro, de 1930, Vingren escreve que o missionário não havia “mudado a opinião concernente à mulher. Disse que não é bíblico a mulher pregar, ensinar e doutrinar” (Ibid., p. 35). A posição de Nyström prevaleceu na estrutura da Igreja e o sonho de Vingren não se concretizou.

Apesar de sua convicção pessoal, Vingren deparou-se com a força de uma representação coletiva oriunda tanto do pentecostalismo sueco quanto da tradição protestante anterior ao estabelecimento do movimento e que agora se consolidava na Assembleia de Deus brasileira. Nem mesmo o fato de Vingren ter sido o fundador da denominação foi suficiente para fazer prevalecer sua posição<sup>5</sup>. O episódio aponta para a força das representações coletivas na formação identitária das denominações religiosas.

## **Considerações finais**

As obras de Durkheim trouxeram significativas contribuições para a abordagem sociológica da religião, já que sua análise não parte de uma perspectiva meramente teológica e transcendente. Durkheim busca respostas para o surgimento das religiões na sociedade procurando decifrar como as representações sociais de um grupo estão coletivamente expressas na religião. Nos sistemas religiosos, a coesão social dá-se a partir dos ritos, responsáveis por integrar e aproximar os membros da comunidade, dando sentido ao grupo. A partir do rito é possível ao indivíduo sentir-se participante do todo. Tais ritos referendam-se a partir de símbolos. O sagrado, bem como suas manifestações simbólicas, origina-se na sociedade, refletindo suas características e necessidades. Assim, nas *Formas elementares*, a partir de sua análise do totemismo, Durkheim estabelece um método que contribuiu para a consolidação do estudo científico do fato social religioso, tornando sua obra uma referência em termos metodológicos.

---

<sup>5</sup> Sobre o papel da liderança de Vingren na Igreja Assembleia de Deus, ver Alencar (2006).

A importância de Durkheim no campo de estudo das religiões aparece de forma inequívoca em sua utilização pelos primeiros pesquisadores do movimento pentecostal no Brasil, ainda na década de 1960, já que o conceito de anomia ocupa lugar de destaque nas discussões então travadas.

A crítica à postura funcionalista com a qual o pensamento durkheimiano foi aplicado nos círculos de estudo do pentecostalismo levou muitos estudiosos a não mais recorrerem a seus trabalhos para a formulação de novas teorias e perspectivas. Assim, em nosso texto, procuramos retomar a importância das noções propostas por Durkheim. Tal importância é evidente na discussão proposta por Durkheim em torno da noção de representação coletiva, ideia hoje trabalhada por pesquisadores de diferentes áreas.

Desta forma, longe de querer esgotar as possibilidades de aplicação das ideias de Durkheim, nosso artigo procurou apontar como, apesar de todas as críticas recebidas nos últimos cem anos, *As formas elementares* ainda consegue oferecer subsídios para aqueles que se aventuram no estudo do rico campo pentecostal brasileiro.

## Referências

- ALENCAR, G. F. Construção, desconstrução e reconstrução de heróis missionários: um estudo de caso sobre Daniel Berg e Gunnar Vingren, missionários fundadores da Assembléia de Deus no Brasil. In: CONGRESSO DA ALER - MUNDOS RELIGIOSOS: IDENTIDADES E CONVERGÊNCIAS, 11., 2006, Rudge Ramos. **Anais...** São Bernardo do Campo: Unesp, 2006.
- ALMEIDA, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 19, n. 56, 2004.
- ANTUNES FILHO, E. **Religião, corpo e emoção: educação dos sentidos e *habitus* de classe na Igreja Comunidade da Graça no ABC paulista**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- ARAÚJO, I. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- CARDOSO, M.H.C.A.; GOMES, Romeu. Representações sociais e história: referenciais teórico-metodológicos para o campo da saúde coletiva. **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, n. 16(2), p. 499-506, abr-jun. 2000.
- CAMARGO, C. P. F. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CHARTIER, R. **A aventura do livro: do leitor ao navegador; conversações com Jean Lebrun**. São Paulo : Unesp/Imesp, 1999.
- CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988.
- DANIEL, S. **História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- D'EPINAY, C. L. **O refúgio das massas: estudo sociológico do pentecostalismo chileno**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

- DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. 3. ed., São Paulo: Paulus, 2008.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- DURKHEIM, E. **O suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HERMAN, J. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- JARDILINO, J. R. L. **As religiões do espírito**. São Paulo: Iser, 1994.
- MENDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos**. 2. ed. São Bernardo do Campo: Umes, 2008.
- PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. **Novos estudos Cebrap**, São Paulo, n. 75, p. 12-23, Jul. 2006.
- SOUZA, B. M. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- TROELTSCH, E. Igreja e seitas. Trad. Paulo Henriques Britto. **Religião e Sociedade**. v. 3, n. 14, Rio de Janeiro, 1987.
- WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São. Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**. São Paulo: UnB/Imprensa Oficial, 2004b. v. 2.
- WILLAIME, J. P. **Sociologia da religião**. São Paulo: Unesp, 2012.