



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**CLÁUDIO ROBERTO DOS SANTOS DE ALMEIDA**

**O CAMINHO DO SENHOR: CONVERSÃO PENTECOSTAL E  
TRANSFORMAÇÃO DA EXPERIÊNCIA NA PERIFERIA DE SALVADOR**

Salvador  
2011

**CLÁUDIO ROBERTO DOS SANTOS DE ALMEIDA**

**O CAMINHO DO SENHOR:**

Conversão Pentecostal e Transformação da Experiência na Periferia de Salvador

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA), como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup>. Miriam Cristina M. Rabelo

Salvador  
2011

## Agradecimentos

Se for levar em consideração todas as contribuições importantes da minha formação na graduação e na Pós-Graduação na grande faculdade de São Lázaro, certamente a minha lista de agradecimentos seria maior do que a própria dissertação. Do então, ater-me-ei aos principais apoios que recebi tanto na elaboração deste trabalho como na minha formação como um todo. Uma vez tendo entrado na universidade, a lista de agradecimentos começa a se ampliar. Aos coordenadores do programa *A Cor da Bahia*, ofereço de imediato meu reconhecimento, sem o Projeto Tutoria, meu percurso na universidade seria muito mais sofrido.

Aos coordenadores do programa *Cultural Diversity, Social Inequality and the Pursuit of Health in Brazil and the United States* agradeço pela oportunidade que me ofereceram de aprimoramento acadêmico e humano no período em que estive nos Estados Unidos. Especialmente a Carlos Stiel e sua honorável esposa Isabel de Carvalho pelos bons momentos que tivemos juntos na minha breve estadia em território estadunidense – foi muito bom ter encontrado vocês por lá. À Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES) por ter me concedido as bolsas de estudo sem as quais eu não teria conhecido ares de outro país nem tampouco teria conseguido cursar o mestrado sossegado.

Aos integrantes do ECSAS como um todo, por terem me recebido muito bem como neófito, pelas famosas reuniões nas tardes de sexta-feira e por continuarem abertos aos novos pupilos. Em especial a Miriam Rabelo pela ótima companhia em sessões de orientação e fortuitas conversas informais e a Maria Gabriela Hita e Luciana Duccini pelas contribuições como professora e pesquisadora.

Por fim, mas nem por isso menos importante, agradeço a companhia dos amigos e amigas que estiveram por perto e assistiram às variadas etapas da minha trajetória de vida – tenham certeza, cada um tem um lugar especial no meu coração. À minha companheira Paula Galrão, pela confiança que me tem depositado, pela alegria da convivência e pela paciência em ouvir minhas angustiadas reflexões noturnas.

## RESUMO

Esta pesquisa visa compreender diferentes aspectos do processo de conversão de indivíduos ao pentecostalismo em bairros populares de Salvador. Nesta pesquisa, serão abordados tanto os mecanismos pelos quais os indivíduos foram encaminhados à igreja, quanto os processos de ensino/aprendizado da experiência religiosa em contextos rituais e cotidianos. Este trabalho trata-se de um empreendimento eminentemente etnográfico, onde a metodologia de pesquisa está baseada na observação participante da vida de novatos e experientes na religião. Para tanto, foram selecionados indivíduos que freqüentam igrejas pentecostais em dois bairros populares de Salvador: Pau da Lima e Castelo Branco. Estes informantes ofereceram informações sobre suas vidas tanto em entrevistas formais, onde foi feita uma reconstituição de suas trajetórias, quanto em conversas cotidianas. Aliado a estas técnicas de coleta de informações, foi também realizada uma descrição de cultos e momentos cotidianos que envolviam processos de aprendizado da experiência religiosa no pentecostalismo. Nestes relatos atentei tanto para os modos de intervenção dos agentes religiosos na conformação da experiência dos novatos, quanto da participação destes indivíduos na modificação de sua identidade social.

Palavras-Chave: Pentecostalismo, Conversão, Experiência Religiosa.

## ABSTRACTS

The central object of this research is the process of conversion of individuals to Pentecostalism in poor neighborhoods in Salvador, Brazil. This research will analyze the way of introduction the converted in the religious community, as well as it will look toward the process of teaching and learning the religious experience, both in rituals and in the everyday life. This research consists in a ethnographic approach which the methodology of research is based on the participant observation of the converted's everyday life, as well as the converter's one. For this, individuals who live in poor neighborhoods in Salvador (Pau da Lima, Castelo Branco, Paripe etc.) and participate of Pentecostal churches were selected to be interviewed. The collaborators offered informations about their experiences both in formal interviews and in common talks. Notwithstanding, it were made descriptions of rituals and everyday moments that involve process of teaching and learning the religious experience in Pentecostalism – as well as were done videos and taken pictures. In those descriptions I paid attention to the techniques of religious agents in the transformations of the new adept's experience and in the new adepts' agency in the changes of their social identities.

Key Words: Pentecostalism, Conversion, Religious Experience

## **SUMÁRIO**

### **APRESENTAÇÃO pag.9**

Esclarecimentos iniciais pag. 9

Ordem e conteúdo dos capítulos pag.13

### **CAPÍTULO 1 – QUESTÕES INTRODUTÓRIAS pag. 16**

1.1 – Uma breve discussão teórica sobre a conversão religiosa pag. 17

1.1.1.– Das possibilidades macro e micro-estruturais para conversão religiosa pag. 17

1.1.2 – A abordagem centrada no contato cultural pag.18

1.1.3 – A abordagem centrada nos sujeitos pag. 20

1.2– Conversão pentecostal no campo religioso brasileiro pag 24

1.3– Breve histórico do pentecostalismo no campo religioso brasileiro 27

1.4 – Pentecostalismos e pentecostalizações na Bahia pag. 29

1.4.1 – As igrejas independentes da periferia de Salvador pag.32

1.4.2 – A influência do modelo ritual e organizacional da Assembléia de Deus pag. 37

1.5 – Procedimentos metodológicos da pesquisa pag.41

1.6 – Algumas definições importantes pag. 44

1.6.1 – Redes de relações pag 45

1.6.2 – Agência na rede de mediação e Agentes religiosos pag. 47

1.6.3 – Experiência Religiosa pag. 49

1.6.4 – Habitus Religioso pag. 52

### **CAPÍTULO 2 – OS BAIROS pag. 54**

Um breve olhar ensaístico sobre os campos da pesquisa

2.1 – Breve localização geográfica pag. 54

2.2 – Pau da Lima pag. 57

2.3 – Castelo Branco pag.69

### **CAPÍTULO 3 – FORMAS, ESTRUTURAS E PROCESSOS DE COOPTAÇÃO** **pag. 72**

- 3.1 – Trajetórias pag. 72
- 3.2 – Do campo de opções religiosas pag. 85
- 3.3 – Redes sociais intra e extra-religiosas e o processo de cooptação pag. 88
- 3.4 – Notas sobre uma dimensão de gênero do processo de cooptação pag. 91
- 3.4 – Idéias, sentimentos e interesses: das aspirações dos cooptáveis pag. 94
- 3.6 – O trabalho dos agentes religiosos formais pag. 98
- 3.7 – Considerações para este capítulo pag. 103

### **CAPÍTULO 4 – O CULTO PENTECOSTAL: pag. 106**

*A constituição ritual da experiência religiosa (Parte I)*

- 4.1 – Narrativa e Narratividade: sobre a estrutura de significação do culto pentecostal pag. 111
- 4.2 – Narratividade e Cura: O desfecho do processo ritual pag. 115
- 4.3 – O Cenário: compondo o pano de fundo do ritual pag. 119
- 4.3.1 – Uma nota para a música pag. 130

### **CAPÍTULO 5 – CORPOREIDADE E SIGNIFICADO: pag. 136**

*A constituição ritual da experiência religiosa (parte II)*

- 5.1 – Interação ritual pag. 137
- 5.2 – O manejo dos corpos pag. 152
- 5.3 – Técnicas corporais e distinções de gênero pag. 155
- 5.4 – Práticas discursivas, técnicas corporais e a construção ritual das subjetividades pag. 163

### **CAPÍTULO 6 – A FASE DE ADAPTAÇÃO (PARTE I) pag. 167**

*A agência das redes religiosas na permanência do novato na igreja*

- 6.1 – Atividades formais: cultos, eventos formativos, reuniões setoriais e visitas pag. 172
- 6.1.1 – A agenda dos cultos pag. 172
- 6.1.2 – Os eventos de formação religiosa pag. 174
- 6.1.3 – A igreja e o parentesco virtual de seus participantes pag. 175
- 6.1.4 – As reuniões setoriais pag. 177
- 6.1.5 – A prática de visitas à casa dos neófitos pag. 180
- 6.1.6 – As visitas coletivas a outras igrejas pag. 182
- 6.2 – Atividades informais: a importância da formação dos grupos de pares pag. 183
- 6.2.1 – O jogo de futebol pag. 184
- 6.2.2 – O churrasco na casa do pastor Élcio pag. 185

**CAPÍTULO 7 – A FASE DE ADAPTAÇÃO (PARTE II): pag. 188**

A agência do novato no processo de tornar-se um pentecostal

7.1– Aprendendo a forma adequada de se vestir pag. 189

7.2– A formalidade na interação com os outros pag. 192

7.3 – A mudança nos circuitos de vivência do bairro pag. 194

7.4– Endogamia, monogamia e o controle da sexualidade: a constituição da família pag. 196

7.5– O aprendizado da percepção mágica, dos jargões do grupo e a modificação do modo de falar: internalizando a linguagem pag. 200

7.6– O aprendizado da leitura e da utilização da bíblia pag. 203

7.7 – O desenvolvimento dos dons religiosos pag. 205

7.8 – A emergência de lideranças: o cargo como reconhecimento pag. 209

## **CAPÍTULO 8 – O ASCETISMO MÁGICO DO COTIDIANO pag. 212**

8.1– Magia e ascetismo pag.212

8.2– Experiências Cotidianas pag. 215

8.2.1 – Espírito Santo como entidade capaz de intervir na confluência dos acontecimentos pag. 216

8.2.2– O Espírito Santo como poder capaz de ser transmitido pag. 218

8.2.3 – O Espírito Santo como pessoa que se comunica diretamente com o fiel pag. 225

8.3 – considerações para este capítulo: a dupla constituição do Espírito Santo p. 223

## **CONCLUSÃO**

Conversão e expansão pentecostal: pag. 234

## **REFERÊNCIAS pag. 242**

## **APRESENTAÇÃO**

### **Esclarecimentos iniciais**

Esta tese é resultado de uma coleta de dados que já dura cerca de cinco anos, desde quando comecei a estudar o fenômeno do pentecostalismo. O trabalho de campo que alimentou esta análise é parte de um empreendimento que inicialmente deu origem à minha pesquisa de conclusão de mestrado. Já neste período, desenvolvi algumas questões que deram origem ao projeto de doutorado, o que cria uma relação de continuidade entre as discussões da dissertação e da tese.

O objetivo geral da minha pesquisa é compreender os processos de aprendizagem da experiência religiosa de indivíduos convertidos ao pentecostalismo. Neste estudo buscarei atender para três principais dimensões do processo de conversão religiosa. Realizarei um esforço de compreensão da maneira como elementos biográficos e conjunturais se articulam influenciando na tomada de decisão em aderir à religião. Analisarei a experiência ritual, atentando para características do culto e suas implicações na conformação da experiência do converso. Por fim, voltarei também minha atenção para a maneira como a experiência religiosa pentecostal constitui um modo específico de engajamento dos indivíduos convertidos no fluxo das experiências cotidianas.

No caso dos grupos com que estou trabalhando, percebi após ter analisado as biografias registradas e relatórios de campo confeccionados, que seria impossível uma compreensão das trajetórias que me propus a analisar sem levar em consideração o contexto mais amplo de relações cotidianas em que estes estão envolvidos. Considero o bairro o pano de fundo que mais atende a estas especificidades.

De maneira geral, o lócus principal da minha análise será circuito de relações dos indivíduos convertidos no bairro e na igreja. A opção por este modelo de análise

centrada na relação bairro/igreja foi motivada pela constatação de algumas características da experiência religiosa dos indivíduos da amostra com que trabalhei.

A separação entre estes dois grandes circuitos de experiência (bairro e igreja) é muito mais analítica que empírica, dado o fato de que as igrejas estão localizadas no interior dos bairros e que os próprios congregacionistas são geralmente vizinhos. Igualmente, em muitos casos, a noção de transformação da experiência de mundo através da conversão religiosa ganha concretude nas mudanças de formas de viver o bairro<sup>1</sup>.

Mesmo assumindo que estes dois contextos estão empiricamente imbricados, acredito que seja importante manter em algum nível uma diferença entre as redes religiosas e as redes extra-religiosas para a compreensão dos processos aqui analisados. Embora muitas vezes se cruzem em diferentes pontos, estes dois tipos de rede podem atuar de diferentes maneiras no desdobramento das trajetórias individuais.

É possível encontrar na literatura sobre religião alguns estudos que abordam o papel central da família no modelamento das opções religiosas dos indivíduos – esta é inclusive a perspectiva de muitos trabalhos clássicos da antropologia e da sociologia sobre o tema. Esta pesquisa não seguiu tal tendência – o que não significa apontar para uma nulidade do papel desta categoria. A família será analisada como elemento que deve ser contabilizado na constituição do processo, mas que não estabelece vínculo de necessidade com as demais variáveis.

Esta será compreendida dentro de uma perspectiva mais ampla, como potencial mecanismo de integração social e/ou instituição intermediária entre estas duas principais esferas em que se concentrará a análise, dependendo do caso. Conforme veremos em diferentes pontos das descrições e análises futuras, a família se insere de maneira bastante peculiar nesta relação entre bairro e igreja. Seu nível de interferência na conexão entre estas duas maiores esferas tem a ver com características que esta possa assumir em cada caso.

---

<sup>1</sup> Discutirei melhor este aspecto da experiência religiosa doravante neste trabalho.

De maneira geral, no caso de indivíduos oriundos de famílias pentecostais, por exemplo, esta instituição será o principal elemento balizador do grau de seu acesso (ao menos até a sua maturidade) às experiências desdobradas na igreja e no bairro. Evidentemente, uma família pentecostal tende a dispor de mecanismos de controle e/ou incentivo do acesso de suas crianças e jovens às experiências possíveis de serem vivenciadas no bairro e na igreja, tomados como espaços de socialização e sociabilidade.

Por outro lado, no caso de indivíduos que não são oriundos de famílias pentecostais, o bairro em si, por meio de seus mecanismos e estruturas, pode funcionar como elemento de mediação e contextualização da relação entre família e igreja. Neste caso, são as redes de relação e fortuitas formas de sociabilidade disponíveis no contexto interativo do bairro que poderão possibilitar (via ação missionária de agentes religiosos ou influência de amigos e vizinhos, por exemplo) o acesso de indivíduos e famílias às igrejas.

Um terceiro tipo de conexão entre família e igreja pode ser descrita, que é a da conversão de um membro de uma família não pentecostal. Neste caso, dois grandes desfechos podem se dar. O primeiro resultado é o de toda a casa se tornar pentecostal devido ao status do membro convertido – um pai, por exemplo. Neste caso o processo de adesão religiosa dos demais membros da família segue uma orientação similar ao caso em que as crianças nascem em famílias já pentecostais.

A segunda possibilidade é a da conversão de um membro da família que possua um status menor no interior do grupo, como um filho, uma cunhada etc. Neste caso o convertido terá um poder de influência menor e certamente contará com o apoio da rede de missionários e correligionários da igreja na tentativa de conversão dos demais membros de sua família.

É evidente que nenhuma destas possibilidades pode ser concebida como desfecho necessário. Há muitos casos em que um pai de família se converte ao pentecostalismo e que os demais filhos não o fazem. Há também casos em que um membro de status secundário na família se converte e consegue convencer parte

dos integrantes do núcleo familiar. Estas possibilidades de compreensão da articulação entre família e igreja nos trazem mais pistas a serem seguidas do que resultados determinados – o que não impede que tais possibilidades devem ser cogitadas.

Os indivíduos com quem trabalhei foram convertidos já adultos e são em sua maioria membros de famílias não pentecostais ou famílias que possuem um ou alguns membros convertidos. Para a compreensão destes casos doravante apresentados, optei por não atribuir uma relevância analítica tão grande ao papel da família em si.

Isto pensando a família como instituição responsável pela socialização primária, inclusive com religiosidade definida pelas práticas dos membros mais velhos, como acontece em muitas famílias pentecostais e em outras. Estes colaboradores eram em sua maioria oriundos de famílias católicas. Geralmente estas famílias tinham o catolicismo mais como fonte de identidade social do que como religião propriamente dita. Muitas vezes, estes indivíduos se declaravam “católicos não praticantes”.

Não posso negligenciar o fato de que a relação destes indivíduos com suas famílias de origem não deixou de matizar o processo de adesão ao pentecostalismo. Porém, é necessário compreender que, se a família exerceu algum nível de influência neste processo, esta o fez de maneira indireta. Nestes casos a família não tentou definir as possibilidades de adesão religiosa dos indivíduos.

Isto não apenas por não possuir uma religiosidade proclamada, mas porque os membros que possuíam status de liderança na família em geral não se contrapuseram às escolhas religiosas dos seus pares. Justamente por estes motivos, a rede familiar acabou por permitir que outras redes influenciassem no processo de adesão religiosa dos indivíduos. Redes estas que também possibilitaram sua experiência no bairro, tais como as de vizinhos, amigos e membros de igrejas. É evidente que esta omissão já garante à família uma modalidade de agência no processo, mas sem o mesmo nível de influência que outros elementos identificados.

Bairro e igreja são contextos de interação marcados por um grau de diferenciação interna maior que o da família. São neste caso contextos de relações plurais e parcialmente indeterminadas e dão às trajetórias de conversão certo teor de publicidade. Quer dizer, as trajetórias de adesão religiosa que pude coletar se desenvolveram mais potencialmente nos contextos públicos das redes intra e extra-religiosas que na esfera doméstica da vida familiar – muito embora boa parte dos informantes tenha sido encaminhada à igreja sob influência de familiares convertidos. Por este motivo, resolvi adotar o bairro e a igreja como os principais contextos de análise das trajetórias de adesão religiosa que serão apresentadas.

Não obstante esta minha decisão, é necessário perceber que nos bairros populares de Salvador a distinção entre a rede familiar e as redes de vizinhança não é marcada por uma exclusividade tão intensa como talvez seja possível identificar em camadas médias. O modo de experiência dos indivíduos de bairros populares de Salvador tende a “colapsar” (porém sem eliminar) distinções entre público e privado.

A família interage o tempo todo com o bairro, projetando-se para além do círculo da domesticidade, estabelecendo uma relação de tensão e complementaridade com a vida extra-doméstica. Talvez este grau de permeabilidade seja inclusive um elemento que facilite o acesso de redes religiosas aos indivíduos. Esta minha observação parece revelar um paradoxo, porém destaca o aspecto dinâmico e multifacetado do modo de experiência dos indivíduos em bairros populares de Salvador. Neste sentido, a família será tomada nas discussões seguintes muito mais como contexto interativo do que como instituição modeladora, e isto tem a ver com características da própria amostra.

### Ordem e conteúdo dos capítulos

A tese é composta por oito capítulos, nos quais tentei abordar diferentes dimensões do aprendizado da experiência religiosa no pentecostalismo. No primeiro capítulo, farei algumas discussões de caráter introdutório, necessárias para um

esclarecimento das próximas análises que seguirão. Discutirei um pouco da história da inserção do pentecostalismo no Brasil, apontando algumas características do campo religioso soteropolitano. Ainda neste capítulo, discutirei alguns elementos relativos à pesquisa e à definição de alguns termos que serão utilizados nas análises.

No segundo capítulo faço uma breve apresentação dos principais bairros em que as trajetórias são desdobradas, tentando descrever um pouco do seu processo de formação bem como suas características mais imediatamente apreensíveis. No terceiro capítulo realizarei um esforço de compreensão dos mecanismos pelos quais se dá o processo de convencimento dos indivíduos a ingressarem em uma igreja. Atentarei tanto para os elementos objetivos quanto para os dispositivos motivacionais que estão na base dos processos de persuasão, tais como as redes sociais de parentesco e vizinhança como fatores objetivos e as situações existenciais dos indivíduos no processo no segundo caso.

O quarto e o quinto capítulos estão estreitamente relacionados. Abordo nestes dois capítulos os processos de aprendizado ritual no pentecostalismo, atentando para os contextos de ensino da experiência dos indivíduos no culto. Nestes dois capítulos atentarei para os procedimentos aplicados pelos agentes religiosos voltados para tornar o comportamento ritual dos participantes do culto ajustado aos modelos desejados, assim como as distinções de gênero que estão na base da utilização das técnicas corporais neste processo.

No sexto capítulo abordo alguns aspectos da experiência do recém convertido, atentando para a vulnerabilidade de sua situação, dividido entre dois modelos de experiência (a mundana e a religiosa). Realizo uma descrição dos mecanismos que as redes religiosas dispõem para tentar influenciar a manutenção da escolha do novato pela adesão religiosa. No sétimo capítulo, lanço olhares sobre a agência dos indivíduos convertidos na negociação de sua nova identidade social. Neste capítulo analisarei as múltiplas técnicas de que os convertidos deverão lançar mão para estabilizar sua auto-representação como de crente.

O oitavo capítulo está marcadamente ancorado na utilização de relatos de campo e transcrições de trechos de entrevistas que relatam experiências práticas vividas por fiéis no âmbito da resolução de seus problemas. O objetivo deste capítulo é descrever a maneira como a entidade do Espírito Santo é representada e vivida pelos pentecostais em suas vidas cotidianas. O argumento central é que, de maneira geral, na experiência do pentecostal o Espírito Santo possui uma dupla constituição característica, elemento importante para uma adequação mais eficiente entre os ensinamentos religiosos e a vida prática do converso.

## **CAPÍTULO 1 – QUESTÕES INTRODUTÓRIAS**

O cenário religioso brasileiro tem passado por transformações consideráveis principalmente nos últimos cinquenta anos com a inserção de novas religiões oriundas de várias partes do mundo e também constituídas em território nacional. De acordo com o IBGE, a proporção de evangélicos no Brasil em relação à população total pulou de 6,6% em 1980 para 14,6% no ano 2000. Desta porcentagem, 72,4% (cerca de 18 milhões) é de pentecostais. No nordeste brasileiro a população evangélica aumentou de 3,4% para 10,3% no mesmo período.

Desta atual proporção, 68,05% (cerca de 3,3 milhões) é de pentecostais (Bohn, 2004). O censo do ano 2000 registrou cerca de 844 mil pentecostais na Bahia, número este que acredito já ter sido superado em muito nos últimos oito anos. Este significativo crescimento do pentecostalismo tem se dado em quase todos os continentes, principalmente em países de terceiro mundo, o que leva muitos estudiosos deste movimento religioso a considerá-lo como o segmento mais expressivo do cristianismo no século XX.

Muitos autores têm apontado para o fato de que boa parcela dos atuais participantes do pentecostalismo no Brasil provém de outras religiões, ou seja, foram convertidos (Pierucci, 2004; Mafrá 2000). A interpretação mais comum a esta constatação consiste naquela que afirma que, por ser uma religião relativamente mais recente, o pentecostalismo cresce conquistando adeptos de outras religiões, fazendo do conflito com estas modalidades religiosas e da conversão de seus membros seu principal modo de crescimento e legitimação.

Tendo em vista estas transformações no campo religioso nacional através de processos de conversão, é comum que este tema venha a ser observado em detalhe sob diferentes perspectivas. Porém, o aumento na quantidade de conversões nos dias atuais é um fenômeno que não se restringe apenas ao Brasil. Autores têm notado que o fenômeno da conversão tem sido uma das mais importantes formas de adesão religiosa na contemporaneidade.

## 1.1 – Uma breve discussão teórica sobre a conversão religiosa: abordando diferentes aspectos

A temática da conversão, para além das diferentes acepções que o termo venha a adquirir nas ciências sociais, tem sido de maneira geral, tanto compreendida pela literatura quanto representada pelo discurso formal de informantes entrevistados, como uma transformação radical no fluxo de experiências do indivíduo, de tal maneira que suas estruturas de disposição, ação e percepção são remodeladas no curso da adesão religiosa. Embora partindo de uma interpretação similar sobre o sentido do termo conversão, é possível encontrar um conjunto de teorias voltadas para compreender este processo a partir de variadas perspectivas.

### *1.1.1.– Das possibilidades macro e micro-estruturais para conversão religiosa*

Poderíamos destacar duas grandes tendências metodológicas do estudo da conversão religiosa. É possível destacar uma gama de estudos que visa compreender este fenômeno em larga escala a partir de uma perspectiva antropológica, centrada nos impactos da inserção de religiões mundiais em culturas tradicionais. Por outro, poderíamos identificar estudos mais voltados para compreender o lugar dos sujeitos como elementos de recepção, assimilação e interpretação das mensagens religiosas a partir de suas experiências biográficas e bagagens culturais num determinado momento histórico. Tais tendências serão apresentadas mais detalhadamente a seguir.

### 1.1.2 – A abordagem centrada no contato cultural

Representando a primeira tendência listada, é possível encontrar nos estudos sobre o tema a noção de conversão como um processo fundamentado na formação de um amálgama de matrizes simbólicas de organização da experiência a partir da incorporação de um diferente modelo cultural – qual seja o religioso. As que concebem a conversão religiosa como contato entre culturas geralmente utilizam a perspectiva de Clifford Geertz (2008) a partir da qual a religião deve ser tomada como um sistema cultural. Na visão de Geertz é possível compreender a religião como um sistema simbólico que, embora em conexão com demais aspectos da vida social, pode ser destacável analiticamente. Orientando-se pela perspectiva de Geertz, a conversão religiosa pode ser compreendida como um processo de contato cultural, como encontro de dois sistemas simbólicos.

Estes tipos de abordagem sobre o fenômeno da conversão ancoram-se na tentativa de compreender de que maneira elementos de enunciação de uma determinada estrutura religiosa interagem com as especificidades culturais de um determinado grupo social, oferecendo aos seus integrantes a possibilidade de reinterpretar suas trajetórias e a opção pela reorientação de seus projetos de vida. A conversão religiosa é compreendida nestes trabalhos como mudança cultural, o que envolve um complexo processo de apropriação, interpretação e ajuste entre as diferentes matrizes culturais postas em relação pelos sujeitos.

A título de exemplo, em um artigo recente, o antropólogo Joel Robbins (2004a) realizou um panorama geral sobre o pentecostalismo na África. Neste artigo o autor, referindo-se a um trabalho já publicado, relata um processo de demonização da religião Ewe em Gana fruto da inserção das religiões cristãs no país. O autor argumenta que a manutenção desta relação de repúdio da religião “nativa” pelo pentecostalismo, além de representar a continuidade de um processo já instaurado pelo protestantismo histórico, demonstra um modo de adaptação da religião pentecostal no país. Em Gana, os deuses e divindades cultuados pela religião Ewe acabaram por se tornar os expiatórios da entifada contra o mal característica do pentecostalismo. Percebendo este fenômeno, o autor chega a uma afirmação

conclusiva. Em suas palavras:

Old Gods and spirits, and also witchcraft, continue to exist as Christian demons under the auspices of the devil (...) I argued for the need for scholars to consider also the negative incorporation of the spiritual entities in African religious tradition into the image of the Christian devil as part and parcel of local appropriations. In this way, the “old” and forbidden, from which the Christians were required to distance themselves, remained available, albeit in a new form (2004:9).

Joel Robbins propõe que a demonização das religiões e deuses tradicionais funciona como um mecanismo de adaptação da religião pentecostal às realidades locais em que se implanta. Esta discussão evidencia o caráter múltiplo e indicial do alastramento do pentecostalismo no mundo. Esta proposta oferece um interessante instrumental de interpretação da disseminação do pentecostalismo nas localidades em que se insere.

Ao longo de sua jornada de inserção nas diferentes localidades, o pentecostalismo adéqua diferentes conteúdos culturais à sua forma dualista de percepção do mundo, em que as práticas religiosas e as entidades cultuadas nos diferentes contextos locais são percebidas como o mal propriamente dito. Sua mensagem direciona para a esfera do ilegítimo (do demoníaco) toda e qualquer manifestação espiritual que não seja a do Espírito Santo. Esta negação intensa e ostensiva do “outro” é diametralmente proporcional à afirmação de si (Mariz, 1997), e o sucesso da inserção e consolidação das diferentes denominações pentecostais nas localidades é interpretado à luz de seus dogmas como a vitória de Deus sobre o diabo. Em outras palavras, a negação do outro é ao mesmo tempo uma forma de incorporação, que caracteriza a inserção local do pentecostalismo.

A disseminação do pentecostalismo no mundo tem se dado a partir de um processo de negociação com as especificidades locais, criando pontos de cisão e continuidade entre os diferentes modelos culturais defrontados, como afirmam alguns pesquisadores sobre o tema (Robbins, 2004a; 2004b; Bastian, 1993; Manning, 19801, apud Robbins 2004b; Austin-Broos, 1994).

### 1.1.3 – A abordagem centrada nos sujeitos

Como representantes da segunda tendência metodológica listada, é possível encontrar um conjunto de trabalhos teóricos e empíricos. Buscando compreender os estudos sobre adesão ao islã na Europa ocidental, Lewis Rambo (1999) fez um mapeamento das principais tendências teóricas de compreensão do fenômeno da conversão. Nos trabalhos analisados, o autor identificou um conjunto de orientações teóricas presentes em análises antropológicas, psicológicas, históricas e políticas da conversão. Quatro das abordagens listadas pelo autor me chamaram mais atenção: a concepção da conversão a partir de uma perspectiva intelectualista, as conexões entre a conversão religiosa e o fenômeno da globalização, a interpretação da conversão como um processo identitário e por fim, a importância dos rituais no processo de conversão. Estas tendências temáticas, embora focando em diferentes aspectos, têm o sujeito que se converte como epicentro de suas análises, como veremos.

A perspectiva intelectualista de compreensão do processo de conversão tem como um de seus representantes principais Robin Horton, que foi um dos mais influentes antropólogos no estudo da conversão nos anos 1970's. Segundo Horton, a conversão religiosa atende a uma necessidade humana de compreensão, controle e previsão do mundo a sua volta. Segundo esta perspectiva, os seres humanos buscaram ao longo da história diferentes maneiras de lidar tanto com a incerteza do meio em que viviam quanto com a necessidade de compreendê-lo. A religião não é a única fonte de respostas para os anseios humanos, temos a ciência, a filosofia e outras formas de entendimento do mundo. O que quero salientar é que, a conversão é compreendida por Horton como busca de explicações sobre o mundo.

A religião seria justamente o mecanismo pelo qual os indivíduos alcançariam segurança ontológica por terem acesso a um conjunto elaborado de explicações macrocósmicas para o mundo em que vivem. Esta explicação, embora esteja longe de esgotar o fenômeno, não deve ser desconsiderada.

A perspectiva dos estudos sobre globalização tende a compreender o fenômeno da globalização como processo que permite que movimentos religiosos de diferentes matizes se tornem amplamente difundidos a partir da ampliação dos meios de transporte e comunicação em massa. Estas perspectivas tendem a enfatizar como os indivíduos utilizam os meios de comunicação para terem acesso a mensagens religiosas.

Através de diferentes formas de comunicação em massa, os desejos, esperanças e objetivos de pessoas despossuídas e que buscam formas de renovação espiritual podem ser articulados e cultivados em novas opções religiosas. Dos principais representantes desta corrente, o autor destaca os trabalhos de Karla Poewe (*Charismatic Christianity as a Global Culture*, 1994); Barbara Metcalf, (*Remaking Ourselves': Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal*, 1994); Steve Brouwer. et al. (*Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, 1996) e Samuel Huntington (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996).

Os estudos de identidade, segundo o autor, presentes em análises sociológicas e psicológicas, tendem a compreender o processo de conversão como uma busca por pertencimento em um contexto marcado pela intensa urbanização, modernização e secularização. De acordo com tais teorias, devido aos processos anteriormente listados, antigas noções de si, de comunidade, de moralidades são postos em questão. Em função disto, as pessoas se lançam em uma busca por convicções, por relações estruturadas com outros e por uma visão de mundo que transcenda a vida fragmentada da contemporaneidade. Bailey Gillespie (*The Dynamics of Religious Conversion: Identity and Transformation* 1991).

A articulação entre globalização e identidade tem estado presente em diferentes trabalhos que buscam compreender o período contemporâneo. No que diz respeito aos estudos sobre religião, muitos autores chamam atenção para a conversão religiosa contemporânea como um processo individualizante que marca o colapso da religiosidade herdada. O século XX seria um período histórico marcado pelo que muitos teóricos caracterizam como de destradicionalização da ação e emergência de motivações cada vez mais individualizadas para o agir (Giddens,

1990; Touraine, 1997; Bauman, 1997; Harvey, 2009). Isto significa que os indivíduos estão se tornando cada vez mais resistentes em assumir uma identidade religiosa meramente por terem nascido em uma família ou país com um determinado credo.

Analisando processos de adesão de indivíduos a diferentes modelos religiosos na França, Danièle Hervieu-Léger (2008) observou algumas características desta nova onda de conversões contemporâneas. Para a autora, assim como já descrito em trabalhos clássicos e contemporâneos de sociologia da religião, a modernidade poderia ser compreendida como um período de declínio do poder das instituições e da tradição sobre as práticas religiosas dos indivíduos.

Uma explicação possível para este fenômeno será a articulação entre os processos de ascensão do individualismo; de intensificação do desencantamento do mundo e da secularização da cultura, assim também como a crescente incapacidade das instituições religiosas tradicionais de atenderem aos anseios individuais em um mundo marcado por experiências cada vez mais fragmentadas. Porém, embora o final do século XX seja caracterizado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, tem-se observado um notável crescimento das conversões a religiões, o que indicaria a olhos desatentos um paradoxo.

Segundo a autora, o paradoxo entre o enfraquecimento das instituições religiosas e o aumento das conversões é apenas aparente, pois, na medida em que se enfraquecem as identidades religiosas herdadas, abre-se espaço para a busca de identidades religiosas mais adequadas às demandas de cada indivíduo (2008:107). Se em comunidades tradicionais a família teria um peso fundamental na adesão religiosa dos indivíduos, na modernidade tardia o indivíduo se tornou o epicentro da condução das conversões religiosas.

Seguindo esta tendência teórica e observando a dinâmica demográfica dos grupos religiosos no Brasil contemporâneo, Antônio Flávio Pierucci (2000) notou que grande parte dos participantes do pentecostalismo era oriunda de diferentes matrizes religiosas. Descrevendo os elementos constituintes deste processo, o autor analisou a conversão ao pentecostalismo como um processo complexo composto

por um duplo movimento de desagregação da *pessoa* de sua religião de origem e pela complementar reagregação do *indivíduo* em uma religião de escolha.

Segundo o autor, a mensagem religiosa pentecostal transforma pessoas em indivíduos, na medida em que interpela o sujeito, que vive imerso na teia relacional de sua religião de origem, como um possível eleito capaz de se desvincular das relações mais nodulares nas quais foi inserido em sua trajetória biográfica (parentesco, vizinhança, localidade etc.) para tornar-se, via escolha, membro de uma comunidade religiosa seleta. Segundo o autor, este elemento caracteriza o pentecostalismo como uma *religião universal de salvação individual*. Universal por dispor sua mensagem a todo e qualquer que se interesse, e de salvação individual porque o foco de sua mensagem é justamente o indivíduo.

O que uma religião universal visa e quer é o indivíduo, e para isso os produz, produz indivíduos. O indivíduo destituído de laços é a unidade simples que deseja coletar, coisa que vai fazer interpelando-o na segunda pessoa do singular. Não a pessoa enquanto cortejo pulsante de relações já prontas, feixe complexo de posições sociais com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral, holística, *não a pessoa*, mas o indivíduo como unidade. (Pierucci, 2006:13 – 14).

Interpretando esta conclusão de Pierucci, poderíamos afirmar que o movimento de conversões ao pentecostalismo no Brasil contemporâneo teria uma estrutura similar à descrita por Hervieu-Léger. Quanto a este ponto, Clara Mafra (2000) apresenta semelhante argumento. Analisando comparativamente experiências de conversão ao pentecostalismo de indivíduos em Portugal e no Brasil, a autora salientou a importância de se atentar para o que denominou de conversão minimalista. A utilização deste termo visa fazer referência a uma experimentação da mudança de sentido promovida pela conversão centrada não mais na influência hegemônica do pastor e do corpo de fiéis, mas na ação do próprio indivíduo, em que *“ele mesmo vai adequando a sua própria conduta até, como dizem, se sentir bem”* (p. 02).

Uma vez tendo ingressado numa determinada comunidade religiosa, o indivíduo passa por um verdadeiro processo de aprendizado para que se torne um membro de fato daquele grupo. Neste processo, muitos antropólogos destacam a

importância dos rituais na formação de sua nova subjetividade. Segundo destaca Lewis Rambo, até 1969 os rituais, principalmente na academia de países de origem protestante, eram vistos negativamente como meras celebrações repetitivas e sem sentido.

Muitas vezes a importância atribuída a rituais em uma determinada sociedade era compreendida como marca de um suposto atraso evolutivo da cultura. Eis que em 1969, Victor Turner pôs em questão este ponto de vista com seu célebre trabalho *The Ritual Process*<sup>2</sup>. Com este livro, Turner abriu um novo campo de estudo sobre rituais, chamando atenção para o seu aspecto significante e criativo. Outro ponto muito fortemente tocado por Turner, diz respeito à importância dos rituais na formação de comunidades e na construção de subjetividades.

A partir dos trabalhos iniciados por Turner, os estudos sobre conversão religiosa passaram a dar uma maior importância ao papel dos rituais neste processo. O ponto comum entre os diferentes trabalhos sobre conversão religiosa a partir de então é a interpretação de que os rituais criam, formatam e sustentam a experiência religiosa e espiritual, promovendo assim um reforço da crença.

#### 1.4– Conversão pentecostal no campo religioso brasileiro

As formas de abordagem do estudo da conversão religiosa anteriormente referidas oferecem um importante referencial teórico de compreensão do tema, abordando as dimensões estruturais históricas e individuais das motivações, sentidos e disposições envolvidas no processo de conversão religiosa. A partir das análises referidas, é possível se ter acesso a um conjunto de explicações sobre a conversão que lançam luz sobre diferentes aspectos, localizando histórica e culturalmente os indivíduos convertidos. Do mesmo modo, oferece possibilidades de compreensão do fenômeno da conversão em território nacional.

---

<sup>2</sup> O trabalho de Van Genep sobre ritos de passagem tem também influência sobre esta modificação do modo de compreensão do papel dos rituais na construção da identidade social dos indivíduos.

O pentecostalismo tem sido responsável pelo mais significativo índice de conversões religiosas no Brasil pelo menos nos últimos trinta anos. A disseminação do pentecostalismo tem se dado a partir do diálogo com um campo religioso amplo e diversificado. O campo religioso brasileiro é caracterizado pelo que Pierre Sanchis (2001) considerou como possuindo certa porosidade, que remonta à sua sociogênese.

Trata-se de uma arena composta por diferentes instituições que possuem certo grau de permeabilidade entre si, proporcionada por uma circulação intensa de indivíduos e práticas entre diferentes (e às vezes antagônicas) religiões. Isto contribui para a composição de um modo de religiosidade rico, composto por diferentes elementos de significação teológica do mundo e orientação prática da experiência cotidiana. Muitos autores têm lançado olhares para elementos característicos do pentecostalismo a fim de compreender a eficácia de sua inserção no campo religioso nacional.

Ronaldo de Almeida (2006) propõe a compreensão da expansão do pentecostalismo no campo religioso brasileiro a partir da interação entre três elementos que lhe são constitutivos: a fluidez do seu conteúdo simbólico, um trânsito intra-religioso e o estabelecimento de vínculos sociais que visam o fortalecimento dos indivíduos frente a uma situação socioeconômica de exclusão e vulnerabilidade.

No que diz respeito ao trânsito intra-religioso, o pentecostalismo assume características similares ao próprio modo de religiosidade típico do Brasil, os indivíduos vão buscando nas combinações entre uma igreja e outra o tipo de pentecostalismo que é mais adequado às suas demandas – do ponto de vista ritual ou do nível de flexibilização moral de cada igreja, por exemplo.

Muitos autores têm observado uma marcante presença de igrejas pentecostais em áreas de pobreza e vulnerabilidade social (Bohn, 2004; Souza e Magalhães, 2002; Burdick, 1998; Corten, 1995). Simone Bohn (2004) retoma a observação de Novais (2001 apud Bohn 2004) de que o pentecostalismo tem conseguido *penetrar nas franjas da sociedade: em áreas que têm se mostrado inalcançáveis para outros segmentos religiosos* (p.5).

O argumento de Almeida quanto a este ponto é de que o pentecostalismo proporciona o estabelecimento de laços sociais de confiança e cooperação frente a uma situação social de vulnerabilidade provocada pela condição de pobreza. Desta maneira, a religião pentecostal seria um importante meio de fortalecimento dos indivíduos, aumentando sua auto-estima e suas possibilidades de lidar com a escassez de recursos em que vivem as classes populares.

O último elemento a ser listado pelo autor diz respeito a uma característica mais propriamente antropológica do pentecostalismo: a fluidez dos seus conteúdos simbólicos. Esta fluidez é representada principalmente no polissomo conceito de diabo, que, como já salientado em outros trabalhos como o de Robbins, ganha roupagens diferentes de acordo com as especificidades culturais com que a religião se depara. Através desta fluidez, o pentecostalismo realiza um movimento dialético de negação/assimilação e inversão/continuidade que Ronaldo de Almeida denominou com o termo de “*sincretismo às avessas*” (2006:112).

Semelhantemente, Pierre Sanchis (1994) nota que, ao mesmo tempo em que o pentecostalismo é uma religião monoteísta no que diz respeito à crença na sua entidade benevolente (Deus), do ponto de vista do mal, ela apresenta em sua estrutura simbólica um policentrismo marcado pelas diversas roupagens que pode adquirir a figura do demônio. Ou seja, os traços característicos das religiosidades localizadas com que o pentecostalismo se depara são incorporados, a menos ao nível discurso, como suas referências de negação.

Podemos afirmar que o pentecostalismo visa extrair dos grupos religiosos seus participantes, a partir de uma mensagem religiosa que, em última instância, reorienta a interpretação original da cosmologia das religiões de origem ao inserir suas entidades em um diferente universo simbólico. Similar à perspectiva de Joel Robbins, para estes autores a conversão religiosa e o alastramento do pentecostalismo podem ser compreendidos à luz da relação negação/incorporação em um campo religioso eminentemente plástico como o brasileiro.

### 1.3 – Breve histórico do pentecostalismo no campo religioso brasileiro

A presença de igrejas pentecostais no Brasil data do início do século vinte, quando foi criada a Congregação Cristã no Brasil. Os pesquisadores em geral adotam ou adaptam o modelo de Paul Freston (1994) de três fases ou ondas de implantação do pentecostalismo no Brasil, ondas que trazem consigo não uma variedade quantitativa, mas uma diversidade no que diz respeito a caracteres internos que diferenciaram as várias igrejas no seu contexto em relação às outras.

A primeira fase, como já relatado, presenciou a chegada da Congregação Cristã em 1910. A segunda onda de surgimento das igrejas pentecostais no Brasil se dá quarenta anos depois – entre as décadas de cinquenta e sessenta. Data desta época a Igreja do Evangelho Quadrangular, única igreja surgida neste período a não ter uma origem nacional. Após a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular surge a Igreja Pentecostal Brasil Para Cristo que, fundada em 1956, inaugurou uma leva de igrejas “genuinamente brasileiras” nesse período – que se encerra com a criação da Igreja Pentecostal Deus é Amor em 1962.

Nesta mesma época, começaram a surgir em maior número igrejas de menor porte, que até então se mostravam mais como pequenos grupos religiosos oriundos de fragmentações diversas das igrejas principais. Na segunda fase as igrejas pentecostais aparecem no território nacional com inovações a nível ritual e em relação à vida com o mundo, adaptando-se e dialogando com a realidade local com desaprovação do catolicismo e das religiões de matriz africana.

O terceiro período de implantação das igrejas pentecostais data dos anos setenta, fortalecendo-se nos anos 80. Essa nova onda é caracterizada pela centralidade da chamada Teologia da Prosperidade, que prega um pacto entre o fiel e Deus, iniciado com a oferta de dinheiro a igreja. A doação é vista como um sinal de fé no poder de Deus, enquanto o resultado almejado aparece como a recompensa a qual o fiel tem direito por ter confiado a Deus o seu destino.

Esta fase do pentecostalismo é marcada pela presença de duas principais igrejas: a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça, criadas em 1977 e 1980 respectivamente. O processo de expansão do pentecostalismo no Brasil se deu não apenas a partir do surgimento e consolidação das igrejas aqui relacionadas, mas também a partir da fundação de denominações com menor número de adeptos.

Cabe aqui salientar também a disseminação do modelo pentecostal em igrejas mais tradicionais, como a Igreja Batista e a própria Igreja Católica. No caso desta segunda o modelo pentecostal foi assimilado sob a insígnia da renovação carismática, corrente que tem chamado a atenção de estudiosos da religião (Csordas, 1997; Prandi, 1997; Maués, 2003), mas que não concentrará as atenções deste trabalho.

Segundo a visão pentecostal, o Espírito Santo, tal qual fez com os apóstolos de Cristo cinquenta dias após a sua morte, desce à terra e banha de glória todos os filhos de Deus, concedendo-lhes dons e transformando a sua vida. O pentecostes pode ser visto como um momento cotidiano de tripla renovação: renovação do fiel no poder de Deus, renovação do poder divino e renovação da aliança entre ambos.

A experiência do pentecostes pelo evangélico pode ser alcançada através de interpelações rituais realizadas durante toda a trajetória do culto ou no decorrer de experiências corriqueiras, quando o fiel é surpreendido pela presença do poder de Deus em sua vida, sem que tenha recorrido a nenhum método de interpelação. Durante os cultos, a manifestação maior da presença do Espírito Santo geralmente é atrelada ao ato de falar em línguas estranhas, incompreensíveis ao ouvido humano; profetizar acontecimentos, avisar quanto a eventuais perigos e adquirir cura de alguma aflição.

Se as igrejas da chamada segunda onda estabeleceram as bases de estruturação de um pentecostalismo genuinamente brasileiro, o neopentecostalismo desenvolvido em território nacional também não precisou de muito tempo para consolidar-se no cenário nacional. Acredito ser interessante uma pequena discussão sobre a adoção destes dois modelos no campo religioso baiano.

#### 1.4 – Pentecostalismos e pentecostalizações na Bahia

Em artigo homônimo sobre o *Trânsito religioso no Brasil* Paula Monteiro e Ronaldo Almeida elegeram o par IURD e Renovação Carismática para caracterizar as novas tendências de transformação do campo religioso nacional. Para os autores, estas duas denominações são indicativas do processo de desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil.

É como se, a partir delas, fosse possível recuperar parte do processo de interação das tradições católicas, evangélica e afro-kardecista. Esses exemplos mostraram o espraiamento do pentecostalismo pelo catolicismo e pelo protestantismo histórico (dando origem aos carismáticos e renovados) e, simultaneamente, a absorção de práticas e crenças da Umbanda, que, por sua vez, é resultado da articulação entre os universos kardecista e afro-brasileiro com a mediação do catolicismo, este sim, o grande doador não só de pessoas, mas também de um campo semântico comum às religiões no Brasil (2003:14).

A Renovação Carismática e a Universal representam duas das principais direções que têm assumido o processo de pentecostalização em território nacional. A RCC oferece a possibilidade de uma reorientação de certas práticas religiosas entre seus fiéis sem perder sua integridade institucional – não é mais necessário sair da Igreja Católica para compartilhar de práticas pentecostalizadas, a própria estrutura da instituição suporta esta transformação interna.

A Igreja Universal, por sua vez, mostra-se no campo religioso brasileiro como um importante centro de atração de adeptos ao neopentecostalismo, tendo contribuído significativamente para a disseminação desta modalidade religiosa. Porém, ainda que estas duas correntes tenham inserção em todo o território nacional, é preciso conceber outros possíveis modelos de pentecostalismo que podem estar sendo implementados e praticados com maior ou menor êxito de acordo com as especificidades locais.

No caso de Salvador (ao menos nos bairros em que tenho trabalhado), o que tenho notado em trabalho de campo não é algo diferente. O bricolado modelo

simbólico-ritual do neopentecostalismo ganhou inserção no campo religioso baiano sem grandes dificuldades. Porém isto se deu majoritariamente através do aumento quantitativo de filiais de uma rede específica de igrejas (IURD).

Não há como questionar a competência com que a Universal conseguiu conquistar os corações de aflitos mundanos, prometendo aos derrotados a glória; aos enfermos, a cura; aos que tinham sede, o batismo nas águas e aos que tinham frio, o batismo no fogo. O que quero chamar a atenção é para o fato de que, por mais que a quantidade de seguidores do neopentecostalismo na Bahia seja grande, isto tem se dado em virtude do crescimento de uma única igreja – a Igreja Universal tem conseguido beneficiar-se com o monopólio da prática neopentecostal em Salvador.

Isto pode estar acontecendo devido ao fato de que o modelo ritual da IURD foi desenvolvido e é agora hegemonicamente apropriado por esta instituição, de tal maneira que se tornou sua marca identitária. A IURD tem a intenção de se impor como instituição referência da religiosidade em território mundial. A nomenclatura Universal não deve ser vista como mero devaneio megalomaniaco, como alguns têm feito. A fim de atingir estes objetivos, a Igreja Universal conseguiu hegemonizar o modelo por ela criado, fazendo com que esta proposta de religiosidade seja facilmente atrelada à sua imagem. Em poucas palavras e grosso modo, até agora na soterópolis, neopentecostal como a IURD, só a IURD.

Para uma compreensão das transformações do campo religioso em Salvador, acredito ser importante focalizar a atenção no modelo de pentecostalismo que tem conseguido êxito não apenas no poder de conquista de fiéis, mas também na sua consolidação como referência as demais denominações que têm surgido em meio às camadas populares. Se a Renovação Carismática e a IURD têm se mostrado como modos institucionais específicos de cristianismo pentecostal, a meu ver, é o modelo da Assembléia de Deus que tem conseguido com êxito realizar a tarefa de se propor como um modelo de religiosidade facilmente adotável no campo religioso baiano. Para desenvolver melhor esta minha afirmação, gostaria de apontar algumas diferenças entre as duas mais proeminentes modalidades de pentecostalismo em Salvador.

- Diferenças entre o modelo da Assembléia de Deus e o modelo da IURD

Estas duas igrejas representam modos específicos de apropriação dos princípios cosmológicos e dos rituais pentecostais. Por um lado, uma propõe um modelo *específico de pentecostalismo* (Assembléia), em contrapartida, a outra propõe um modelo *de neopentecostalismo* (IURD). Muitos podem ser os pontos a serem listados como marcos de diferença entre estas duas tendências, assim como muitos outros podem ser os de similitude. A meu ver, o núcleo central desta diferenciação está pautado (ou refletido) na ênfase que cada uma delas dá a elementos específicos da cosmologia pentecostal.

A Assembléia de Deus costuma dar um peso teológico mais significativo a experiências de renovação da aliança com o Espírito Santo no culto e no cotidiano. A IURD, por sua vez, tende a garantir um espaço maior em sua teologia para a aquisição de bens materiais e simbólicos (aumento do poder aquisitivo e status na sociedade), assim como para o confronto direto contra o demônio. Estas opções específicas concretizam-se na experiência destes dois grupos de maneiras bem peculiares.

A IURD não deixa de acreditar na experiência de arrebatamento (muito cara ao pentecostalismo da Assembléia), mas costuma garantir um peso ritual maior a outro tipo de experiência corporal: a possessão demoníaca. Performances de exorcismo marcam a narrativa da vitória do Senhor, o mal é identificado, revelado, combatido e derrotado. Durante o culto neopentecostal da IURD é travada uma batalha entre Deus e o diabo, simbolizada pela tentativa do pastor de expurgar o demônio de um possesso.

As performances de expurgação do demônio do corpo das pessoas nos cultos da IURD são geralmente justificadas pelos pastores como procedimentos necessários para que o fiel supere os entraves de sua ascensão ou para que uma situação de aflição seja extinta. Quando o demônio é interpelado, geralmente o pastor exige que ele se identifique e diga por que estava instalado na vida do

possesso – geralmente o espírito diz que veio para provocar o mal do qual a pessoa se queixa.

A expurgação do demônio simboliza o início de uma transformação da vida do aflito, onde seus problemas serão resolvidos definitivamente após sua rendição a Cristo. O problema é que a ênfase na expurgação de demônios implica um contato cotidiano com os espíritos malévolos, o que para muitos fiéis contradiz o princípio de que a presença de Deus inibe a do diabo. Desta maneira, muitos indivíduos optam por aderir a outras modalidades de pentecostalismo visando escapar a este aparente paradoxo.

Muitas vezes, indivíduos que buscam controlar o cessar experiências de possessão espiritual vão à IURD por reconhecerem a eficácia desta igreja na expurgação de demônios. Geralmente, depois de ter a sua situação estabilizada, os indivíduos mantêm sua adesão religiosa, migrando para outras igrejas. Estes indivíduos compõem uma parcela relativamente volátil da clientela da IURD, composta por pessoas que utilizam seus rituais para a resolução de problemas específicos e pontuais. Isto faz com que a IURD se torne em grande medida uma importante porta de entrada de indivíduos de diferentes origens religiosas para o pentecostalismo.

#### 1.4.1 – As igrejas independentes da periferia de Salvador

O pentecostalismo no Brasil tem se alastrado não só através da difusão de igrejas consolidadas no cenário nacional, mas também por meio da difusão de igrejas menores, com um número reduzido de adeptos, surgidas em diferentes pontos dos bairros populares tais como antigas lojas, bares desativados e até mesmo garagens. Estas igrejas são geralmente ligadas entre si por meio de relações de cooperação. Elas têm sido o foco de parte significativa de minha pesquisa.

Para fazer referência a estas igrejas, utilizo o termo *independente*. A escolha deste termo foi motivada muito pela percepção de que elas não são parte de uma rede maior de instituições. Em geral são fundadas a partir de múltiplas articulações de interesses entre lideranças e seguidores e mantêm uma estrutura ritual que, por mais influenciada pelas denominações maiores que possa ser, apresenta suas peculiaridades.

O trabalho de campo foi desenvolvido em seis principais igrejas. Igreja Pentecostal Chamas do Avivamento; Igreja Primitiva de Cristo Jesus; Igreja Pentecostal do Poder Divino; Igreja Batista Apocalíptica; Igreja Batista Missionária Charisma e Igreja Batista Missionária Jesus é Vida, localizadas nos bairros de Castelo Branco, Vila Canária, Pau da Lima e Paripe. Estas igrejas são todas pentecostais ou pentecostalizadas a partir do modelo da segunda onda, já descrito anteriormente. Relatos de cenas colhidas em outras igrejas também foram incorporados ao trabalho, a fim de garantir uma maior diversidade à amostra.

Quando utilizo o termo igreja pentecostalizada me refiro a igrejas que foram fundadas com uma característica ritual específica e posteriormente adotaram representações e práticas pentecostais. Nos bairros populares de Salvador é comum encontrar igrejas que são fundadas como batistas e, por motivos diversos, adotam um formato pentecostal. Em alguns casos a mudança de “estilo” ritual se dá em virtude da troca de líderes. Em outros, a igreja pode incorporar práticas rituais e o modo de ser cotidiano dos pentecostais em virtude de tendências assumidas pela clientela em si.

Certa feita, em um encontro da federação estadual de igrejas batistas, eu reparei que o salão da igreja que sediava o encontro estava curiosamente dividido entre grupos de afinidade bem definidos. Perguntei a uma colaboradora o que significava esta divisão em subgrupos e ela, apontando nas direções dos grupos, os diferenciou: “Aqueles são batistas das águas, os outros são do fogo”. A colaboradora estava se referindo às igrejas batistas que seguem uma orientação mais convencional e às igrejas batistas pentecostalizadas que faziam parte da federação.

Como consequência da adoção deste termo, o pentecostalismo é compreendido aqui como conjunto de disposições, representações e modalidades de prática religiosa que podem ser incorporadas por grupos cristãos em diferentes contextos. As igrejas batistas do fogo são exemplos de seitas religiosas híbridas, surgidas a partir da adoção de práticas rituais e do modo de ser cotidiano do pentecostalismo. Este fator me permitiu realizar um trabalho de campo em uma pluralidade de instituições religiosas.

Estas igrejas com que tenho trabalhado geralmente têm templos menores e contam com um número menor de adeptos, o que permite uma interação ritual e um cotidiano de relações próximas entre seus participantes. Do ponto de vista ritual, estes pentecostais que seguem o modelo da Assembléia sentem e marcam a presença do Espírito Santo em suas vidas de uma maneira bastante diferente da dos neopentecostais.

Diferentemente da IURD, para os pentecostais do modelo Assembléia a vitória sobre o demônio é conquistada com a experiência de santificação dos participantes no culto, impedindo a abertura para a presença do mal – algumas vezes o fiel completa o tratamento de alguma aflição (doença ou outros problemas) com a experiência de ser preenchido pelo Espírito Santo.

Certa feita um pastor convidado que pregava numa igreja interrompeu o discurso que fazia e afirmou para os presentes que poderia quase ver o diabo do lado de fora da janela sem conseguir entrar. Segundo sua afirmação, o diabo tentava entrar, mas como todos estavam repletos do Espírito Santo, ele não encontrava lugar ali.

Em outra ocasião, eu participava de um culto num templo da Assembléia de Deus no bairro de Sussuarana em Salvador. Neste dia eu acompanhava uma comitiva formada por uma das igrejas de Pau da Lima em que eu fazia pesquisa. Era um dia de domingo e o culto que se iniciara pela manhã já havia avançado pela tarde. Cansado, resolvi ir para casa antes de o culto terminar. Fui surpreendido por dois missionários que estavam no culto e foram me resgatar na rua. Estes missionários tentaram me convencer a ficar até o término do culto, pois, segundo

eles, toda vez que os irmãos se reúnem para louvar o Senhor, o demônio fica à espreita do lado de fora. Sem ficar até o término do culto, o participante não fica suficientemente forte para enfrentar o mal fora do templo, e isto pode gerar fatalidades mil.

Estes dois relatos se me mostraram muito ilustrativos do modo como a experiência ritual do pentecostalismo delimitava fronteiras simbólicas entre o bem e o mal não só nos corpos, mas também nos espaços. Os lados de dentro e de fora do salão eram vividos naquele momento como trincheiras das partes em contenda.

Uma vez vencido o demônio nos cultos da IURD, é comum também a distribuição de objetos momentaneamente sacralizados (de tempo em tempo aparece um novo), “ungidos” com o poder do Senhor. Isto é feito para que o fiel possa concretizar a presença do Senhor em sua casa. Ramos de plantas, anéis, fitas e outros utensílios completam a experiência da purificação ritual vivida no culto, estendendo-a ao espaço doméstico.

Inclusive, dentre os estudos socio-antropológicos que abordam questões rituais relativas à IURD, é possível identificar uma quantidade de estudos que analisam ou constataam as possibilidades de semelhança entre as práticas da IURD e as religiões de matriz africana. Acredito que a relação com os objetos possa ser um dos elementos basilares desta semelhança.

Os pentecostais independentes em geral não têm hábito ritual de simbolizar a presença do Senhor através de artefatos, mas sustentam a crença no estatuto de pessoa do Espírito Santo. Entre estes pentecostais falar (literalmente) com Deus é considerado uma habilidade que, uma vez adquirida, indica uma maior possibilidade de que o indivíduo será (ou já foi) escolhido para a salvação. Como tenho notado em trabalho de campo, a prática de diálogos com o Espírito Santo aparece com certa constância na narrativa dos pentecostais sobre suas experiências religiosas e cotidianas<sup>3</sup>. Esta habilidade também ganha importância na distinção do status individual entre os conversos.

---

<sup>3</sup> Isto será discutido melhor no capítulo 8.

No cotidiano dos cristãos do modelo IURD a relação com o sagrado é também mais marcadamente mediada pelas coisas (objetos unguídos, TV, rádio etc.). No caso dos cristãos de igrejas independentes, o Espírito Santo é sentido como uma pessoa de fato. Não significa que estes modelos não sofram influências um do outro.

A meu ver o pentecostalismo tem se alastrado de maneira bastante acelerada no Brasil porque estes dois modelos são compatíveis com uma série de demandas (sociais, morais, espirituais) da sociedade brasileira. Do mesmo modo, variam entre si não em gradações, mas em tipos, o que lhes permite ter clientelas mais ou menos diferenciadas e diminui a possibilidade de que o crescimento de um modelo se torne impasse para o alastramento do outro. Porém, é importante salientar que isto não significa que não haja trânsito de pessoas entre estas denominações. Muitas pessoas com quem pude conversar tinham ingressado no pentecostalismo via IURD.

Pelo que tenho notado nos bairros populares de Salvador, a IURD e os *independentes*, inclusive, elegeram diferentes rivais contra quem se opor com maior ênfase. A IURD elegeu as religiões de matriz africana como seu principal alvo de rejeição, esforçando-se em convencer a sociedade de que seus procedimentos rituais eram completamente diferentes dos primeiros. Quanto a isso, Vagner Gonçalves Silva (2007) argumenta que é justamente a similitude entre estas duas religiões que dá origem a estas tentativas incisivas da IURD de combater e negar as religiões afro-brasileiras. Para compreender a guerra espiritual travada pela IURD contra as religiões afro-brasileiras, o autor utiliza-se da máxima levistraussiana de que “a diferenciação social é consequência de semelhanças estruturais” (p.194).

No caso dos pentecostais com que tenho maior proximidade, o seguimento religioso mais rejeitado é o dos Testemunhas de Jeová. Testemunhas de Jeová e pentecostais disputam entre si não só a hegemonia da clientela dos bairros populares, como também a legitimidade da interpretação da bíblia, principalmente no que diz respeito à natureza do Espírito Santo. Testemunhas de Jeová acreditam que o Espírito Santo é uma força ativa, que, ainda que vinda do sopro divino, é apenas a materialização de uma ação do Senhor, aquilo que nos garante a vida (o espírito). Os pentecostais com que tenho trabalhado, por sua vez, acreditam no Espírito Santo

como um mediador entre os homens e Jesus ou como o próprio poder personificado do Senhor.

Crêem que este é uma entidade dotada de sentimentos e planos para a sua vida; que se entristece quando um cristão peca, sente ciúmes quando o mesmo frequenta outra religião e fica feliz quando este segue a palavra de Deus – é uma *pessoa*<sup>4</sup> *de fato*. Essa diferença de interpretação bíblica constitui-se, dentre outros elementos, como estrutura basilar dos conflitos entre estes dois segmentos do cristianismo.

A IURD aceita as mediações entre o sagrado e os homens através das coisas, mas condena a maneira com que as religiões de matriz africana o fazem. Os pentecostais que seguem o modelo da Assembléia de Deus sentem a presença física do Senhor, como a de um amigo, e condenam uma corrente cristã que não acredita que este fenômeno é possível, ou seja, que o verdadeiro Cristo pode ser percebido através de faculdades sensíveis (audição, calafrios etc.).

As possibilidades de combinação dos elementos das denominações mais tradicionais e até mesmo de outras religiões são grandes. Isto que implica uma riqueza de hibridações que qualquer esforço etnográfico minimamente sistematizado pode trazer à tona. Olhando para o interior dos bairros populares de Salvador tem sido possível perceber o surgimento das denominações as mais diversas, formadas a partir de processos tão complexos quanto o próprio histórico de formação destes bairros.

#### 1.4.2 – A influência do modelo ritual e organizacional da Assembléia de Deus

Sustento a hipótese de que o modelo Assembléia de Deus tem dado origem a uma maior quantidade e diversidade de igrejas independentes porque, a partir de seus próprios elementos rituais e organizacionais, permite o surgimento de líderes

---

<sup>4</sup> Este tópico será abordado com maior detalhamento ao longo do trabalho.

religiosos autônomos com maior facilidade. O modelo Assembléia, que geralmente é incorporado nas igrejas de menor porte (assim como a sua pretensão missionária), facilita a aquisição de status pelos indivíduos justamente porque há a intenção de expandir o evangelho com a formação e emancipação de lideranças.

A IURD mantém um itinerário mais rígido para o processo de ascensão de seus sacerdotes, e dispõe de mecanismos de controle do acúmulo pessoal de carisma. Um destes mecanismos é a circulação de pastores. Segundo afirmou-me uma freqüentadora da IURD, um pastor desta igreja não costuma ficar mais do que dois anos à frente de um templo, logo é encaminhado para outro.

O modelo de disseminação do evangelho praticado pela Assembléia de Deus permite uma diversificação grande das denominações derivadas desta instituição, pelo menos nos bairros populares de Salvador. Faltam estatísticas mais consistentes sobre a proporção destas denominações em relação às mais conhecidas, bem como ainda são muito vagos os esforços de caracterização e compreensão destes novos empreendimentos.

A Assembléia de Deus foi uma das primeiras igrejas a se instalar nas regiões do Norte e Nordeste brasileiro. Sendo fundada no Pará no início do século XX por missionários pentecostais suecos de origem pobre, esta igreja não demorou muito tempo para se regionalizar. Sua expansão pelo nordeste é acompanhada pelo aumento majoritário de missionários nacionais. A Assembléia de Deus possui certa prevalência como modelo de pentecostalismo no nordeste (comparado com a IURD) tanto pela sua precedência histórica, quanto por características doutrinárias que assumiu.

A expansão da AD pelo nordeste foi acompanhada por um processo de regionalização de suas práticas. Do ponto de vista organizacional, a AD adotou um modelo de divisão de poderes muito influenciado pelo patriarcalismo típico da cultura nordestina do início do século. Paul Freston explicou este modelo em um interessante trabalho de reconstituição da história da igreja:

Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 1930 aos anos 1960 (1994a: 86).

Esta proximidade entre o modelo geral de organização interna da Assembléia de Deus com o modelo patriarcal da sociedade nordestina é um dos elementos que proporciona uma maior adaptabilidade dos indivíduos às práticas da igreja na região.

Outro motivo muito importante que permite que a Assembléia de Deus é a relativa facilidade de ascensão na hierarquia. Na AD não há uma diferença de especialização entre as funções relativas aos cargos, a distinção entre estes se dá muito mais por critérios de tempo de experiência na religião do que por especialização teológica. Conforme afirma Freston:

Tradicionalmente, um homem chega a ser pastor na AD, vencendo uma série de estágios de aprendizado: auxiliar, diácono, presbítero, evangelista, pastor. Embora haja elementos clericais no sistema (ritos reservados a pastores), não há um abismo entre clero e laicato. O pastor é apenas aquele que chegou ao topo da escada, mas não se distancia do membro comum por uma formação especializada (1994a: 87).

Esta flexibilidade propicia a ascensão sacerdotal dos indivíduos e a eventual emergência de novas lideranças internas à igreja. Por outro lado, a rigidez do modelo patriarcal de relacionamento possibilita o surgimento de conflitos internos, por espaço ou autonomia na prática ritual e litúrgica. Como resultado da combinação destes elementos, a possibilidade de dissidências se torna maior. Desta forma, lideranças secundárias podem captar parte da clientela de suas igrejas de origem e fundar novas denominações. E neste processo, o pentecostalismo vai se expandindo pelo território nacional.

Esta mesma possibilidade de luta por espaço não é o único fator que pode propiciar a multiplicação e variabilidade das igrejas pentecostais independentes. Em alguns casos ocorre a autonomização de filiais. A autonomização de uma igreja consiste em tornar uma filial mais ou menos independente em relação à sua sede.

Obviamente, os integrantes da filial autonomizada não perdem contato com os líderes e participantes da sede nem com qualquer outra filial da rede. A autonomização não significa uma separação radical de uma igreja em relação às demais que compõem aquela rede específica. Quando uma filial é autonomizada, esta assume o caráter de sede, recebendo um registro autônomo frente aos órgãos públicos e galgando a autorização para criar uma nova rede de igrejas com denominação e nomenclatura que lhe indicam pertencimento.

Esta nova rede não mantém mais uma relação de submissão com a antiga, torna-se legalmente diferenciada, mantendo vínculos de cooperação com a rede que lhe deu origem, mas sem atender necessariamente às suas determinações. Porém, eventuais conflitos entre lideranças não são o único motivo para que algumas igrejas adotem a prática da autonomização.

Autonomizar uma igreja significa também torná-la livre do compromisso de realizar as mesmas campanhas que a sede e lhe enviar parte dos dízimos conseguidos. Em alguns casos, a autonomização pode ser desvantajosa para a sede, pois uma filial pode arrecadar mais recursos que ela, porém, em se tratando de igrejas de pequeno porte, na maioria dos casos, manter uma quantidade grande de filiais pode significar uma escolha mais penosa.

Quando uma igreja possui muitas filiais, esta precisa contar com uma quantidade adequada de recursos financeiros e de mão-de-obra qualificada (missionários etc.) para manter sua rede. Se uma igreja não dispõe dos recursos adequados para a manutenção e administração de todas as suas sucursais, a tendência é autonomizar as mais desenvolvidas ou as que os pastores e missionários tenham um trabalho redobrado para manter.

A periferia de Salvador tem assistido ao surgimento de um pentecostalismo ainda não devidamente explorado pela literatura acadêmica. Trata-se de um pentecostalismo talvez tão periférico quanto os bairros onde surgem estas igrejas; em que a absorção das características mais gerais da religião lhe garante ainda a caracterização como pentecostais.

### 1.5 – Procedimentos metodológicos da pesquisa

Esta pesquisa consiste em uma incursão de cunho etnográfico sobre os processos de ajuste da experiência religiosa de indivíduos ao pentecostalismo. Ou, sob um diferente ponto de vista, pode-se afirmar que esta pesquisa servirá à compreensão dos mecanismos pelos quais o pentecostalismo dialoga com as especificidades locais na busca pela sua consolidação através da transformação da experiência religiosa dos indivíduos.

Já que estamos falando de uma negociação, ou um processo de influência multilateral, então se deve levar em consideração a maior quantidade de elementos envolvidos. No caso, trata-se de três categorias analíticas principais: as *especificidades locais* enquanto contexto de realização do processo de mudança existencial, o *pentecostalismo* enquanto matriz simbólica de orientação da vida e comunidade religiosa que orienta a prática dos indivíduos, e as possíveis especificidades das *trajetórias individuais*.

Do ponto de vista metodológico, antes de qualquer coisa, é necessário atentar para o fato de que: a) cada localidade possui suas matrizes culturais específicas; b) o próprio pentecostalismo não consiste em um movimento homogêneo – apresenta suas variações internas (denominações e igrejas diferentes) e c) as trajetórias biográficas podem apresentar múltiplas conexões entre estes dois elementos.

Temos então um quadro complexo que à primeira vista parece solicitar uma escolha de antemão entre uma análise focalizada nas particularidades e uma análise que busque generalizações que podem deixar escapar a riqueza dos detalhes. A meu ver, o caráter “etnográfico” deste empreendimento pode permitir uma saída a esta dicotomia, justamente por centralizar sua análise num ponto existencialmente ambíguo, onde o ato da construção do objeto e o próprio objeto construído se confundem na tensão entre as particularidades e a universalidade dos fenômenos.

Não se trata aqui de analisar apenas como no pentecostalismo em geral é realizada a transformação das experiências religiosas dos indivíduos *ou* como isto se faz na particularidade de um dado contexto, é necessário pensar o processo em sua complementaridade nestas duas escalas. Em outras palavras, não se trata aqui de captar o fenômeno em sua extensividade (quantitativa) e retirar dela um ponto médio forjado a partir do manejo estatístico dos dados, tampouco num esforço em si (e por si mesmo) de esgotamento intensivo de fenômenos focalizados. Trata-se de tentar se orientar por um modelo ideal-típico que permita elaborar interpretações sobre a complexidade constitutiva deste processo.

Do ponto de vista da modalidade de pentecostalismo, foi dada uma atenção especial às denominações que se assemelham ao modelo cosmológico e ritual cunhado pela Assembléia de Deus e em por igrejas de segunda onda. Neste caso, a ênfase dada ao batismo no Espírito Santo típica destas denominações implica num processo mais complexo de transformação da experiência religiosa dos indivíduos. Do ponto de vista do local onde a pesquisa foi realizada, os bairros populares de Salvador foram escolhidos por oferecerem um contexto plural para análise.

Estes bairros compõem um cenário de diversas formas de interação entre pentecostalismo, as demais religiões que compõem o campo religioso local e as próprias especificidades da cultura secular. Estas localidades abrigam um verdadeiro caldeirão cultural marcado, entre outros aspectos, pela presença de diferentes modalidades de cultos de possessão institucional e doméstica.

Estas modalidades religiosas se tornam alvo de diferentes modos de intervenção combativa por parte dos agentes religiosos pentecostais. Estes bairros de Salvador são vistos pelos pentecostais locais onde A palavra do Senhor deve chegar com certa urgência. Sendo assim, os bairros populares soteropolitanos se constituem como um campo rico para o desenvolvimento de diversas pesquisas.

A coleta de dados relativa a esta pesquisa envolveu diferentes técnicas voltadas para a captação de informações em dois níveis específicos: o nível dos procedimentos dos agentes religiosos e o nível da experiência dos indivíduos. A princípio, a observação direta e participante foi o procedimento metodológico

fundamental, sem o qual a análise aqui proposta não seria possível. A idéia inicial era que o tipo de informação alcançada através do modelo proposto de coleta de dados permitiria o acesso a diferentes aspectos da experiência religiosa dos indivíduos.

Para dar conta desta tarefa, foi elaborado um roteiro de atividades anunciadas no projeto de doutorado. Algumas tarefas foram cumpridas, outras foram substituídas na medida em que o desenho da pesquisa ia recebendo a influência transformadora do campo de investigação. De maneira geral, os dados disponíveis são oriundos da combinação da realização de entrevistas e da observação. Realizei entrevistas longas concluídas em apenas um dia com alguns pentecostais e entrevistas processuais (cada encontro um tema) com aqueles outros com quem tive mais proximidade. Participei de cultos e outras cerimônias, tomando o cuidado de chegar mais cedo para ver os preparativos, os critérios de divisão do trabalho etc. e registrei cenas em fotografias, vídeos e em diários de campo, registros estes que serão apresentados futuramente<sup>5</sup>.

Viver os e nos bairros também foi fundamental para o estabelecimento da reciprocidade *pesquisador/campo*. Uma compreensão do bairro em que as trajetórias religiosas se desenvolveram se revelou como fundamental para a compreensão dos processos estudados. Logo, decidi morar em alguns destes bairros. A experiência de morar nos bairros por período de alguns meses<sup>6</sup> em uns e alguns anos em outros foi muito importante na realização da observação participante, inclusive defendendo a bandeira.

Morando no bairro senti-me experimentando a maneira adequada de realização da observação participante. Pude viver as ruas do bairro sem ser apenas de passagem, tive tempo para ver as coisas sem a urgência de algum propósito maior – apenas passear pela manhã, à tarde e à noite, sentindo como o bairro acorda e dorme em seu ritmo. Conhecer os antigos e novos circuitos de

---

<sup>5</sup> Todas as entrevistas, fotografias e vídeos foram concedidos voluntariamente pelos colaboradores.

<sup>6</sup> Morei por quatro meses em Pau da Lima realizando trabalho de campo para os projetos: *Pobreza, Redes Sociais e Mecanismos de Inclusão/Exclusão Social* (Prof<sup>a</sup>. Maria Gabriela Hita) e o projeto *Religião Sexualidade e Enfrentamento da Violência Sexual Contra Crianças e Adolescentes* (Prof<sup>a</sup>. Miriam Rabelo). Moradia em campo em período de Janeiro a Abril de 2007. Depois fixei residência no bairro de Cajazeiras, próximo a Pau da Lima e vizinho imediato de Casto Branco, o que me permitiu boa frequência a este último bairro.

sociabilidade dos indivíduos e dos grupos, conforme recomendam alguns pesquisadores experientes (Magnani: 2002, Kusenbach: 2003).

Morando no bairro, pude estabelecer com meus informantes outros laços para além do compromisso de ceder e coletar informações. Por um período me tornei vizinho, ficamos mais próximos física e existencialmente, compartilhávamos um mundo em comum: o bairro. Pudemos compartilhar experiências menos formalizadas, e aos poucos fomos ajustando os nossos horizontes de percepção e compreensão. Isto me facilitou presenciar de maneira mais espontânea o cotidiano das pessoas, seus dramas, suas alegrias e suas expectativas.

Tive tempo para tentar amenizar a estranheza da minha presença, não precisei dividir minha atenção entre o irmão que me contava um testemunho longo após o culto (21:00h) e o horário do último ônibus para voltar. Morando no bairro eu tinha maior disponibilidade de tempo. Igualmente o deslocamento para os circuitos das redes me foi menos oneroso. Pude também amadurecer algumas questões relativas à própria pesquisa. Questões sobre as quais espero conseguir lançar olhares minimamente relevantes.

#### 1.6 – Algumas definições importantes

Como já salientado anteriormente, esta pesquisa visa investigar processos de aprendizado da experiência religiosa de indivíduos que aderiram ao pentecostalismo. Isto implica numa observação, dentre outros elementos I) das *redes de relações* que se articulam na constituição das mediações do processo de adesão religiosa e II) dos diferentes modos de intervenção dos *agentes religiosos* a fim de garantir o sucesso no processo de ensino da *experiência religiosa* e da formação do *habitus religioso* no pentecostalismo. Porém, para viabilizar as discussões, será necessária uma definição de alguns termos constituintes do objeto de pesquisa.

Um passo fundamental para a construção do objeto científico em geral e particularmente nas ciências sociais é definir o sentido dos termos utilizados na pesquisa. Esta etapa é considerada por alguns autores como fase de operacionalização de conceitos (Kérisit & Deslauriers, 2008; Quivy & Champenoudt, 1995). Trata-se de definir a amplitude que os termos definidores do objeto de análise e traçar assim os contornos do desenho da pesquisa em geral.

Como esta pesquisa se caracteriza por ser um esforço de investigação marcadamente qualitativo, possui a vantagem de poder se deixar influenciar pelas alterações e variações que a experiência de campo apresenta ao longo do processo. Isto faz com que a pesquisa de caráter qualitativo se torne um empreendimento dinâmico em que as técnicas e procedimentos inicialmente elaborados, assim como o próprio objeto de estudo, vão sendo modificados e adaptados às circunstâncias concretas da investigação.

Ao longo das discussões a seguir, os termos *rede de relações*, *agentes religiosos*, *experiência religiosa* e *habitus religioso* aparecerão em diferentes momentos de análise fazendo referências a informações colhidas em campo. Sendo assim, dado o caráter maleável destes termos e a fim de evitar incompreensões, resolvi apresentar qual o sentido que lhes atribuo em minhas discussões.

#### 1.6.1 – Redes de relações

A análise de fenômenos sociológicos a partir da formação de redes sociais pode ser considerada um dos principais aportes metodológicos utilizados em estudos contemporâneos. Este tipo de análise geralmente visa evitar tanto interpretações institucionalistas quanto excessivamente individualizantes dos fenômenos sociais. Esta busca compreender como os atores se organizam e se articulam a fim de garantir estabilidade aos processos em que se inserem. O conceito de redes sociais tem sido definido por uma plêiade de autores em uma vasta bibliografia. Não é meu objetivo resgatar aqui as diferenças e proximidades

dos aportes teóricos sobre redes sociais, e sim definir em linhas gerais qual o sentido que atribuo ao termo quando o utilizo.

A noção de rede que utilizo enfatiza o caráter dinâmico e conjuntural dos processos sociais, ao invés de apostar na estabilidade das condições estruturais de sua formação. Este termo se refere a ligações entre agentes numa cadeia contínua de relações, constituindo os fenômenos sociais a partir de uma teia de ações e relações integradas direta ou indiretamente. De maneira geral, acredito que a contribuição mais importante que esta abordagem pode oferecer a esta pesquisa consiste numa orientação por não estabelecer uma hierarquia prévia entre os potenciais elementos que influirão ou não num processo. Os fenômenos tendem a se concretizar a partir de diferentes possibilidades de articulação entre seus elementos componentes.

De tal maneira que uma antecipação teórica dos desdobramentos dos processos seria no mínimo arriscada. Ao invés disso, optei por realizar uma abordagem que me permitisse refazer os caminhos trilhados pelos indivíduos em suas trajetórias biográficas. A partir da reconstituição descritiva dos processos, é possível elencar que fatores foram realmente decisivos na trajetória analisada, sem que seja necessária uma sobre-determinação teórica dos fatos durante interpretação.

Os fenômenos de conversão ao pentecostalismo analisados nesta pesquisa foram em grande medida formados a partir de uma rede de articulações de diferentes elementos de mediação e contextualização. Como afirmei anteriormente, tais elementos envolveram principalmente características do ambiente ecológico em que o indivíduo está imerso, o tipo do pentecostalismo ao qual o indivíduo adere e especificidades biográficas de cada convertido.

A fim de buscar uma compreensão mais elaborada do processo de conversão, voltarei minha atenção para o modo como estas características se articulam na especificidade das trajetórias biográficas. Com esta minha abordagem, não pretendo negar a existência de uma estrutura de relações a ser utilizada como mecanismo de cooptação. Apenas considero que, paradoxalmente, esta rede que

constitui os fenômenos é dotada de estabilidade e precariedade. Sendo assim, será o processo mesmo de constituição do fenômeno que garantirá o nível de atualização e realização dos potenciais vínculos sociais entre os indivíduos envolvidos no processo.

Além de considerar outras formas de composição da rede de mediação do fenômeno analisado, considerarei que nem sempre esta rede atua da mesma forma. Seria melhor afirmar que estes laços podem formar uma teia de articulação de motivações e interesses de diferentes agentes no processo, porém que é operada ou não a partir de maneiras diferentes e de acordo com circunstâncias que potencialmente não serão as mesmas. Logo, para compreender o funcionamento de uma rede de articulações e de uma teia de relações, é necessário pensar não apenas *quem* ou o *que* esteve ou tende a estar envolvido, mas também *como* se deu este envolvimento e em que nível de relevância para o processo.

A intenção desta pesquisa foi justamente tentar compreender a conversão religiosa ao pentecostalismo nesta ambigüidade. Ambigüidade marcada pela combinação entre a generalidade das estruturas e a especificidade de cada caso; ou a tensão entre a estabilidade proporcionada pela existência de determinados mecanismos e técnicas de persuasão, cooptação e ensinamento e a precariedade da operacionalização situacional destes elementos.

#### 1.6.2 – Agência na rede de mediação

Durante a discussão do termo rede, acabei por apresentar de maneira implícita outro termo conseqüente, a saber, o de agente. Na acepção de rede social aqui utilizada, o termo agente faz referência aos múltiplos atores que estão coadunados na constituição de um fenômeno sociológico. Tais atores podem ser humanos ou não-humanos (como o Espírito Santo, por exemplo). O que lhes garante o estatuto de agente é o nível de influência que estes podem ter na formação e atuação de uma determinada rede. Assim, quando ao falar da conversão

de indivíduos ao pentecostalismo, saliento a importância da constituição de redes que atuam mediando o processo, chamo atenção para o papel destes variados atores.

O termo agente religioso é então abarcado pelo sentido que o conceito agente possui na discussão anterior sobre redes. Este termo faz referência à atuação de diversos elementos na operacionalização prática da rede de relações. Neste sentido, agência, ou a qualidade de agente, diz mais respeito ao nível de inserção e participação na rede que constitui um fenômeno do que uma característica ontológica de um ser determinado. Isto não significa afirmar a inexistência de qualquer diferenciação entre os elementos que compõem uma rede, implica apenas em atribuir agência a todo elemento que atue influenciando positiva ou negativamente no processo.

O pentecostalismo é caracterizado, dentre outros elementos, por uma ênfase na responsabilidade de cada indivíduo convertido na luta pelo estabelecimento da vitória de Deus na terra. Isto significa que os indivíduos devem manter uma atenção, um cuidado, tanto consigo mesmos quanto com outros. Isto transforma cada membro pentecostal em um agente multiplicador da obra de Deus no processo de salvação do mundo. Do mesmo modo, dota o termo agente de uma plasticidade notável.

Não obstante as igrejas possuam um corpo especializado de missionários responsáveis pela evangelização e administração da graça, muitos indivíduos funcionam como elementos exortadores da adesão à religião, assumindo neste momento a função de agentes religiosos. Neste sentido, o termo *agente religioso* possui ao mesmo tempo uma acepção estrutural e circunstancial.

Sua acepção estrutural é acionada quando o termo é utilizado para fazer referência aos integrantes do corpo sacerdotal das igrejas, atuando no âmbito de suas atribuições. Por outro lado, sua acepção circunstancial visa justamente dar conta da ação evangelizadora e pedagógica de indivíduos que não fazem parte da estrutura formal da igreja.

Uma pessoa que exorta e convence outra a freqüentar a sua igreja e a aderir à sua religião assume circunstancialmente o papel de agente religioso, embora esta não deva ser a sua tarefa principal na igreja. Do mesmo modo, um indivíduo que influi no aprendizado da experiência ritual ou cotidiana de outro também ganhará estatuto de agente religioso para fins de análise.

Ao fazer um estudo dos sentidos que atribuí a este termo durante a redação da tese, acreditei inicialmente que estava diante de um erro que provocaria uma confusão de interpretação e prejudicaria a compreensão da análise do objeto. Pensei então em utilizar termos diferentes que dessem conta dos diferentes papéis assumidos pelos indivíduos em diferentes níveis de status na comunidade religiosa.

Porém, observando mais atentamente a maneira como as experiências dos indivíduos estão entrelaçadas empiricamente, percebi que esta dupla acepção atribuída ao termo *agente religioso* não significa um equívoco ou uma inconsistência heurística. Antes, tenta considerar o caráter ambíguo e dinâmico das experiências concretas dos indivíduos em questão. Resolvi então manter a amplitude que atribuí ao conceito de agente religioso para fins de análise. Especificamente para fins descritivos, utilizarei em alguns momentos o termo *agente religioso formal* me referindo à ação exclusiva dos sacerdotes e administradores dos bens de salvação em seus trabalhos de evangelização e ensinamento da experiência religiosa.

### 1.6.3 – Experiência Religiosa

O termo experiência religiosa será utilizado em diferentes momentos da análise. Para compreendermos o conceito de experiência religiosa será necessário primeiro esclarecer o sentido atribuído ao termo experiência. Numa dimensão fenomenológica, o conceito de experiência busca dar conta da maneira como os indivíduos vivem e lidam com a realidade em que estão imersos, lançando mão de um conjunto de conhecimento práticos e pré-reflexivos em uma experiência encarnada e intersubjetiva do mundo. O conceito de experiência foi reformulado em um contexto de crítica das abordagens filosóficas de base cartesiana. As

abordagens cartesianas compreendiam corpo e mente numa dicotomia hierarquizante e davam primazia ao intelecto em relação ao corpo.

De acordo como esta abordagem é compreendida atualmente, a ação social seria interpretada como mera realização corporal de um projeto previamente estabelecido pela mente. Desta maneira, a teoria clássica aborda o corpo como um mero instrumento da mente. A ação seria sempre resultado da determinação de um projeto mental sobre o corpo, criando, do ponto de vista analítico a separação entre o pólo da contemplação e reflexão (mente) e o pólo da realização do projeto (corpo). A crítica a esta concepção implica numa reconstrução da teoria da ação.

Para compreendermos o conceito de experiência, é preciso tomar o mundo da vida como esfera primeiramente da prática. O mundo da vida seria dotado daquilo que Husserl (1970) caracterizou como “atitude natural”, um modo de ser orientado antes por um saber prático e corporal do que por uma elaboração intelectual bem definida. Isto significa que, antes de tomar o mundo como objeto de questionamento, os indivíduos o vivem; e o fazem a partir de um conjunto de conhecimentos práticos adquiridos ao longo de suas trajetórias biográficas.

Outro ponto fundamental a que o conceito de experiência nos remete é a importância de considerar os sujeitos como desde já lançados num mundo que lhes dá a presença reveladora de outros. O mundo da vida é por excelência intersubjetivo, e, para que possamos compreender a experiência dos indivíduos no mundo, precisamos considerar as estruturas desta intersubjetividade.

Intersubjetividade não deve ser compreendida aqui como o encontro de meras realidades mentais circunscritas em um organismo biológico apático. Se o elemento corporal teve que ser (re) considerado como fundamental para a compreensão da própria estrutura da ação do sujeito, este ganha um lugar central na compreensão da experiência intersubjetiva. Estou sempre com outros e imerso em um contexto, e é o corpo do outro que me garante a concretude de sua presença. Da mesma maneira é o meu corpo, como algo palpável, que me garante as possibilidades de avaliação do ambiente em que me encontro e das pessoas com que me relaciono.

Com esta discussão não quero afirmar que, para uma reeducação do modo de agir no e compreender o mundo, a religião também não deva figurar como matriz discursiva e simbólica de significação. É evidente que a estrutura simbólica da religião deve ocupar lugar na cognição dos sujeitos num contexto de conversão. Porém, tomando o aprendizado religioso em uma perspectiva fenomenológica, é importante notar que a significação do mundo se dá na dinâmica originária da prática dos indivíduos e não a partir de uma racionalização precedente.

Deste modo, falar em experiência religiosa é justamente apontar para o modo como a religião oferece um conjunto de saberes práticos, enquanto estoque de conhecimentos (Shutz, 1972) que orientam a vida cotidiana dos sujeitos – marcada pela sua dimensão intersubjetiva e encarnada. Isto pois *o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo* (Merleau-Ponty, 2002:201). Para tanto, é preciso compreender o modelamento intersubjetivo da experiência religiosa através das dinâmicas de interação (ritual e cotidiana), que articulam projeto, existência e significado no devir dos corpos.

O pentecostalismo possui um modo bastante peculiar de fazer com que a experiência religiosa transborde a esfera exclusiva dos rituais. Os indivíduos pentecostais são orientados a transformar todos os momentos de suas vidas em ambientes de realização dos ensinamentos e práticas religiosas. Isto também envolve transformar diferentes contextos de interação em momentos de difusão da palavra do Senhor. Tanto a abordagem teórica quanto a dimensão empírica do conceito de experiência religiosa trabalhado aqui me conduzem a voltar a atenção para os diferentes contextos de interação dos pentecostais. Isto envolve tanto a esfera dos rituais quanto os contextos cotidianos de práticas e relações.

De certo modo, ao afirmar em diferentes momentos neste trabalho que intenciono lançar olhares para a experiência religiosa dos pentecostais tanto na esfera ritual quanto cotidiana, estou fazendo uma diferenciação artificial e para fins de análise. Por um lado, eu posso destacar a existência de uma modalidade de experiência religiosa ritual – é irrefutável o papel do culto pentecostal na constituição da experiência religiosa, como será discutido posteriormente. Por outro lado, não posso fazer uma distinção tão grande entre experiência cotidiana e experiência

religiosa entre os pentecostais. Isto porque grande parte dos esforços doutrinários do pentecostalismo diz respeito justamente à exortação de seus adeptos em fazer com que a religião tenha lugar em todos os contextos de sua vida.

Certa feita uma senhora me contou uma anedota que representa bastante este elemento para o qual chamo atenção. A história diz que um homem havia convidado Jesus para jantar em sua casa e Jesus aceitou. O diabo ficou sabendo e também queria ir ao jantar. O homem viu o diabo do lado de fora pedindo para entrar, mas não ligou porque Jesus estava sentado na sala, e onde Deus está o diabo não fica. Eis que o diabo entrou pela porta dos fundos e comeu toda a comida. O homem perguntou a Jesus como foi possível e ele respondeu que o homem só havia oferecido a Deus a sala da sua casa, enquanto os outros cômodos ficaram abertos ao diabo. Interpretando a história, a mulher me disse: “É assim a vida do pentecostal. Ou você oferece toda a sua vida a Jesus ou o diabo vai estar presente nela de alguma forma. E quando ele chega só é pra destruir tudo”. Para o pentecostal, a religião deve estar presente como farol de orientação de cada momento distinto da experiência dos indivíduos. Somente assim, o soldado de Cristo poderá vencer a batalha contra o poder do demônio.

#### 1.6.4 – Habitus Religioso

O termo habitus religioso tem grande relação com o conceito de experiência apresentado anteriormente. A dimensão prática e o caráter corporificado da ação são elementos basilares de ambos os conceitos. Habitus religioso indica uma modalidade de ser aprendida no seio de uma determinada religião que orienta o fluxo das ações dos indivíduos que desta participam. O conceito de habitus, tal como foi amplamente utilizado por Bourdieu (2004), aponta para a dimensão ambígua da ação, na qual sujeito e estrutura se fazem e refazem na dinâmica contínua de um agir orientado por um saber prático e corporificado.

Bourdieu fala da vida social como uma modalidade de jogo, em que as regras vão sendo incorporadas pelos agentes, mais como saberes práticos do que como objetos de questionamento intelectual. O *habitus* para este autor seria justamente este esquema corporal que expressa uma modalidade particular de ser no mundo, um modo de ser dos agentes sociais como membros de uma cultura – *como o jogo social incorporado* (2004:82). Carrega consigo uma dimensão ontológica, expressa a formação de uma subjetividade e o funcionamento sistemático do corpo socializado. Sendo assim, enquanto dispositivo motivacional para a ação, o *habitus* abarca tanto a dimensão estruturante quanto estruturada da experiência.

Falar em *habitus* religioso significa referir-se justamente a um conjunto de disposições e modos de agir adquiridos pelos indivíduos em sua biografia como membros de uma determinada religião. Logo, falar do aprendizado do *habitus* religioso significa falar do processo pelo qual o indivíduo aprende um modo de ser característico de um determinado grupo religioso.

Neste sentido, uma análise centrada no corpo como algo isolado não seria suficiente para dar conta da compreensão de um processo de aprendizado corporal, processo este que envolve tanto instrução quanto demonstração. Uma análise da transformação da experiência religiosa no pentecostalismo, segundo os princípios aqui expostos, deverá ser pautada na compreensão do aprendizado daquilo que Thomas Csordas (2008) caracterizou como *modos somáticos de atenção*.

Para o autor, cada contexto cultural dispõe de dispositivos voltados para elaborar maneiras específicas de os indivíduos estarem atentos *a e com* o seu corpo em ambientes que envolvem a presença corporificada de outros. Trata-se de um modo de percepção e ação no mundo que é por excelência intersubjetivo e inter-corporal. Por isso, a atenção ao próprio corpo e ao corpo do outros é fundamental no compartilhamento de um horizonte cultural comum. Neste sentido, a meu ver, a compreensão da formação e desenvolvimento do *habitus* religioso entre os convertidos ao pentecostalismo deve passar tanto por uma atenção aos ensinamentos doutrinários dos indivíduos quanto pela observação da dinâmica de interação entre seus corpos.

## **CAPÍTULO 2 – OS BAIRROS**

Um breve olhar ensaístico sobre os campos da pesquisa<sup>7</sup>

As trajetórias religiosas que selecionei para trabalhar se desdobram em sua maioria nos bairros de Pau da Lima, Castelo Branco bem como em trechos de bairros circunvizinhos, tais como Cajazeiras, Vila Canária e Dom Avelar. Para compreendermos de maneira mais ou menos satisfatória as trajetórias futuramente expostas, será necessário levar em consideração o bairro não só como receptáculo de formas ou resultante da concretização de relações sociais, mas também como local em que estes elementos se entrecruzam possibilitando (ou limitando) os processos interativos desenvolvidos em sua seara.

Para tanto, torna-se necessária uma pequena exposição de suas principais características bem como um esboço descritivo de seu processo de formação. O que apresentarei em seguida é uma breve exposição sobre a ocupação e a formação destes bairros enquanto contexto sócio-cultural das biografias a serem analisadas. Ou seja, não tendo a pretensão de abordar todos os detalhes deste processo, atome-ei apenas aos elementos mais significativos para a análise a ser desenvolvida.

### **2.1 – Breve localização histórico-geográfica**

Os bairros de Pau da Lima, Castelo Branco estão situados em zonas periféricas de Salvador e compõem junto com outros bairros desta região as ocupações mais recentes da cidade. Castelo Branco e Pau da Lima estão localizados em uma região conhecida como subúrbio rodoviário. Como a parcela mais substancial do trabalho foi desenvolvida nos bairros de Pau da Lima e Castelo Branco, concentrarei meus esforços descritivos nestes dois bairros. Não obstante,

---

<sup>7</sup> Apresentei uma versão menos aprimorada da descrição deste bairro na minha dissertação de mestrado. Na minha pesquisa de doutorado mantive o campo aberto nestes bairros e cheguei a visitar outros. A decisão pela reapresentação desta descrição mais aprimorada foi motivada em virtude da necessidade reunir mais informações para dar suporte a alguns argumentos que irei tecer ao longo desta tese.

estou certo de que, com a exceção de alguns detalhes, o bairro de Paripe apresenta um alto grau de similaridade com Pau da Lima e Castelo Branco, tanto no que diz respeito ao processo de formação quanto a características culturais, demográficas, de composição étnica etc.

A chegada massiva dos moradores desta região tarda de duas ou, no máximo, três gerações. Os bairros que surgiram nesta região da cidade têm geralmente um histórico de ocupação similar, onde antigas fazendas abandonadas ou desapropriadas foram, com o processo de crescimento da cidade, dando origem a ocupações irregulares que passaram paulatinamente a serem formalmente incorporadas pela prefeitura através dos órgãos responsáveis pelo manejo do uso e ocupação do solo na cidade.

A periferia de Salvador foi constituída em diferentes períodos ao longo da BR 324, que é a principal porta de entrada e saída da cidade, e no caso de bairros como Castelo Branco e Pau da Lima, tem sido esta rodovia o principal meio de ligação de tais localidades com o centro. Pau da Lima e Castelo Branco são caracterizados por possuírem uma topografia bastante acidentada e são cortados em sua extensão por morros de grandes dimensões que abrigam um conglomerado de casas desordenadas e regiões mais planas onde se pode ver ainda vestígios de um esforço por ordenamento.

A história do crescimento destes bairros pode ser vista como a trajetória de uma tensão constante entre uma ocupação não planejada e as variadas, e muitas vezes catastróficas e truculentas, tentativas da administração municipal de conter ou controlar tal avanço. Ao crescimento acelerado da região podem ser tributados três fatores principais: uma onda massiva de imigração do interior do estado para as redondezas de Salvador em busca de melhores condições de vida (principalmente da região do Recôncavo baiano), à expulsão de moradores de bairros localizados no centro da cidade pela ação especulativa do Estado e de empreendimentos imobiliários, e também pelo alto índice de natalidade apresentado nesta localidade.

A onda de imigração do Recôncavo baiano para Salvador não é recente, mas podemos considerar que este processo sofreu uma intensificação nos últimos

sessenta anos, o que coincide com o brusco processo de urbanização e metropolização que sofreram as principais capitais brasileiras na segunda metade do século XX. A partir da década de quarenta a metropolização de Salvador pode ser compreendida à luz de dois processos simultâneos. Por um lado, a instalação de indústrias nas proximidades da capital gerou uma demanda por mão de obra semi-especializada, como afirma Cristiane Souza:

A crise econômica agroindustrial, do Estado e o investimento na industrialização da cidade e sua região metropolitana, com a implantação dos pólos industriais, trouxeram à nascente metrópole um contingente muito grande de pessoas do interior, principalmente do Recôncavo, em busca de novas possibilidades de sobrevivência. A década que se seguiu foi marcada pelas invasões de áreas desocupadas em varias partes da cidade, mobilizando milhares de pessoas em busca de resolver o problema da moradia, que se abatia sobre elas, com os custos altos dos aluguéis (2002:3).

Por outro, o intenso processo de modernização da cidade, atraiu uma grande quantidade de mão de obra não qualificada para trabalhar na construção civil, cuja quantidade abundante atenderia à demanda gerada pelas múltiplas obras públicas desenvolvidas no período e pelos empreendimentos imobiliários que desde a época reorganizavam a ocupação da cidade.

Com a ação de grandes construtoras (auxiliadas pela ação repressora do Estado baiano) uma parcela considerável da população pobre, que havia se instalado em locais estratégicos para o comércio diversificado (incluindo o imobiliário), foi expulsa ou pressionada a vender suas casas e ir morar em outras regiões do município que ainda não tinham sido alvo de olhares especulativos.

Parte dessa população foi transferida pelo Estado para conjuntos habitacionais construídos em bairros da periferia, enquanto uma outra parcela acabou por ocupar outras localidades ainda na região periférica. Estes mesmos empreendimentos atraíam, como já dito, boa parte da mão de obra não qualificada disponível constituída basicamente de migrantes do interior do estado que se alojaram nas regiões periféricas da cidade. Dentre os diferentes direcionamentos de fluxos migratórios que modificaram a paisagem urbana e demográfica de Salvador,

pode-se destacar dois principais tipos, que resultaram principalmente na ocupação das zonas periféricas. Um primeiro tipo de imigração, que poderíamos chamar de intramunicipal, foi forçado pela modernização da capital através da pressão provocada pelas políticas de desocupação do Estado e pela ação especulativa das empresas imobiliárias.

O outro tipo pode ser caracterizado como intermunicipal. Este foi se deu a partir da vinda de levas de trabalhadores tanto para atender a demanda do setor de construção civil por mão-de-obra desqualificada ou semi-qualificada, quanto para desenvolver outras ocupações braçais no setor de serviços ou na incipiente indústria instalada na região. É neste contexto que são formados bairros como Paripe, Pau da Lima e Castelo Branco.

Castelo Branco se diferencia de Pau da Lima e Paripe, no que diz respeito a seu processo de formação, pelo fato de que um trecho considerável de seu território foi planejado pelo Estado baiano a fim de oferecer a uma classe média baixa (formada principalmente por funcionários públicos) a oportunidade de obterem casa própria.

Desta maneira, o processo de ocupação que será descrito nos parágrafos que se sucedem tem o bairro de Pau da Lima como base de ilustração, mas pode ser encontrado também tanto em Castelo Branco quanto na maioria dos bairros populares da periferia de Salvador. Para não precisar ser redundante, tomarei o processo de ocupação das encostas de Pau da Lima e Castelo Branco como similares, o diferencial é que, no caso do primeiro bairro este processo pode ser tomado como o histórico da localidade como um todo; e, no caso do segundo, este processo diz respeito a uma parcela de seu território.

## 2.2. – Pau da Lima

Pau da Lima é um bairro cuja ocupação tarda mais ou menos da década de sessenta. Seus moradores mais antigos afirmam que o nome atribuído ao bairro foi

inspirado no fato de que este já havia sido anteriormente uma fazenda que tinha muitos pés de lima. Sua população é hegemonicamente negra (o que abarca pretos e pardos) e vem apresentando um crescimento demográfico considerável, o que lhe traz alguns problemas quanto à ocupação do espaço.

A população de Pau da Lima é composta basicamente de imigrantes ou moradores que se criaram no bairro, não raro filhos de imigrantes mais antigos. Muitos não escondem sua vontade de continuar morando no bairro após constituírem família. Ainda assim é possível identificar uma nova leva de migrantes do interior e de outras localidades da cidade chegando a Pau da Lima, geralmente atraídos por projetos de instalação de estabelecimentos comerciais.

A quantidade de mercearias, armazéns, lojas de roupas, eletrodomésticos, utilidades e futilidades presentes nas avenidas principais é impressionante. As lojas e mercadinhos são muito próximos uns dos outros, parecendo repetir a disposição espacial das residências. Muitas vezes é difícil discernir de soslaio onde termina uma loja e começa a outra. Os empreendimentos comerciais disputam os pequenos passeios com carros estacionados e pedestres, estes últimos forçados a caminhar pelas ruas devido à insuficiência de espaço físico.

A principal forma de divulgação da abertura de novas lojas e promoções de queima de estoque são carros equipados com microfone e potentes caixas acústicas que circulam todo o bairro anunciando as ofertas, o que acaba por gerar muitas vezes uma poluição sonora difícil de não ser percebida aos ouvidos de alguém que esteja por perto. Alguns moradores parecem não mais se incomodarem com o barulho dos carros de som, continuam desenvolvendo suas atividades corriqueiras sem demonstrar muito incômodo aos ensurdecidos anúncios de ofertas de todo o tipo. Outros se queixam da dificuldade de estar em silêncio.

Pau da Lima faz fronteira com os bairros de Sussuarana, Mata Escura, Dom Avelar e outros, sendo que as regiões das baixadas formam algumas zonas intermitentes entre estes. O bairro possui atualmente uma infra-estrutura razoável. Por estar localizado em uma zona de passagem acaba sendo contemplado por um sistema de transporte que, em relação aos demais bairros da periferia, permite uma

maior circulação entre as diversas regiões de Salvador – ainda que haja uma série de reclamações por parte dos moradores locais a respeito da demora dos ônibus e do tamanho dos trajetos.

É através de Pau da Lima que muitos bairros vizinhos têm acesso à Avenida Paralela (importante trecho de conexão entre a orla marítima, a periferia e o centro de Salvador) e à BR 324; desta maneira, é possível o acesso a linhas de ônibus que não são oferecidas diretamente, mas que, vindo de outras localidades, passam por alguns trechos do bairro.

No final de linha é possível encontrar ônibus e micro-ônibus. Os micro-ônibus fazem a conexão do bairro com a orla, enquanto os ônibus ligam Pau da Lima à Estação da Lapa, à Estação da Barroquinha, ao Terminal da França e ao Nordeste de Amaralina. Por meio destas últimas é possível ter acesso a importantes regiões da cidade, como a região do Iguatemi (que leva à orla e ao centro); Baixa dos Sapateiros e Pelourinho; Centro; Cidade Baixa e outras. Há expectativas quanto à construção de uma linha de metrô (primeira da cidade) que conectará a periferia ao centro de Salvador, segundo algumas discussões e comentários, Pau da Lima terá uma estação.

Não há uma diversidade muito grande no que toca ao oferecimento de espaços públicos de socialização e lazer no bairro. Há alguns campos de futebol feitos artesanalmente e poucas quadras construídas pela prefeitura. Não há praças nem parques ou quaisquer outros espaços que permitam o encontro de pessoas na via pública. Geralmente a população dedica seu tempo livre ao alcoolismo ou à religião; em uma caminhada rápida pela Avenida Raul Gonzalez, que liga o final de linha ao largo de Pau da Lima, foram contabilizados dezessete bares e treze igrejas pentecostais de diferentes denominações, além de um centro espírita e duas Lan Houses (bastante freqüentadas). Ainda que esta quantidade de igrejas contabilizadas já nos possibilite uma percepção do quão inserido está o pentecostalismo na periferia de Salvador, é válido salientar que o total de templos religiosos deste tipo certamente duplicaria em número se fossem contabilizadas as inúmeras casas de oração instaladas nos becos, vielas, e ruas paralelas à avenida principal.

Como o crescimento da periferia soteropolitana se deu sem uma participação efetiva da prefeitura municipal e do governo do estado, ocorreu a formação de grandes miolos urbanos formados por construções desordenadas e instaladas em locais de risco; Pau da Lima não conseguiu subverter a esta generalidade. Nas ruas principais, localizadas nas regiões planas, chamadas pelos moradores de *ruas de cima* é possível ver ainda certo ordenamento entre as construções mais recentes. Os logradouros de correio seguem uma ordem mais ou menos estável e os serviços de água, luz, esgotamento, iluminação pública e outros são oferecidos com freqüência.

Nas encostas e ladeiras dos recônditos do bairro, que não são vistos de imediato, há um contraste relevante. Nestas ruas, chamadas pelos moradores locais de *ruas de baixo ou baixadas*, a ação do Estado não é tão efetiva quanto nas ruas de cima. Há freqüentes queixas de racionamento intencional de água no bairro que afeta apenas as baixadas, há instalações de esgoto nas casas, porém a manilha principal corre a céu aberto fazendo com que matagais cresçam próximos às casas, se tornando em locais de reprodução de ratos e insetos. O controle de doenças “endêmicas” oferecido pela prefeitura em toda a região de cima muitas vezes não chega a estas localidades, assim como os serviços de ambulância e policiamento.

As diferenças de poder aquisitivo entre os moradores do bairro se refletiram na parcela territorial em que se instalaram. Nas ruas principais de Pau da Lima se concentram os principais mercadinhos, as igrejas pentecostais, os bares mais freqüentados, as lojas especializadas e as casas residenciais com melhor acabamento.



Avenida Raul Gonzalez – Pau da Lima – Cláudio Almeida (18/02/2007)

Em contraste, as ruas de baixo são estigmatizadas por serem locais muito perigosos. As casas estão sempre em estágio de construção com suas paredes sem reboco, cômodos mal acabados e arranjos estruturais improvisados.



Rua de baixo vista de uma das ruas de cima – Pau da Lima - Cláudio Roberto (18/02/2007)

Nas baixadas de Pau da Lima, onde se encontram as pessoas com menor poder aquisitivo, está localizada também a maioria dos terreiros de Candomblé. As igrejas estão localizadas, se não totalmente, em sua esmagadora maioria nas ruas de cima, enquanto os terreiros estão instalados nas ruas de baixo.

Demonstram se referem ao Candomblé localizando-os geograficamente no território do bairro. Em alguns casos a desvalorização do Candomblé pelos evangélicos de Pau da Lima reflete uma opinião que também desvaloriza a parcela do bairro em este se instalou. A título de exemplo, durante uma etapa da realização de trabalho de campo comecei a ter maior proximidade com uma evangélica do bairro que, além de ser uma pessoa agradável, era manicure e circulava bastante pelas ruas, o que lhe permitia conhecer muitas histórias locais.

Ela costumava me contar histórias que haviam acontecido quando ou onde eu não estava presente, geralmente focadas sobre adultérios, brigas ou sobre violência policial no bairro. Certa feita, esta colaboradora e eu conversávamos sobre a sua trajetória religiosa e ela me disse que há alguns anos atrás fora acometida por uma grave aflição existencial. Queria saber a origem e o sentido da vida, crise esta que veio a se agravar com alguns problemas financeiros.

Uma amiga sua lhe indicou um pai de santo e ela resolveu ir à sua casa em um dos dias de consulta. Avaliando a experiência por que havia passado à luz de sua concepção pentecostal, a moça me contou que, chegando lá, via apenas a imagem da derrota. Disse-me que o pai de santo era muito pobre e aparentava estar mais aflito do que ela. Depois de levar mais de meia hora descrevendo pejorativamente o terreiro, ela terminou a conversa me dizendo que *“o diabo era tão enganador que aquele pai de santo nunca conseguiu ter nada na vida, e a maior prova é que até hoje ele nunca havia conseguido sair daquela rua de baixo”*.

A dicotomia entre a rua de baixo e a rua de cima em Pau da Lima pode ser vista por alguns pentecostais locais como uma dicotomia entre lugares onde potencialmente habita o Senhor ou o inimigo. A rua de cima é o local dos mais abastados, onde as igrejas pentecostais das diferentes denominações estão localizadas, onde o “progresso” acontece – há sempre histórias de pessoas que iniciaram com uma pequena barraquinha e hoje são donos de mercados austeros na rua de cima.

Em compensação, a rua de baixo é o local onde as pessoas com menor poder aquisitivo estão instaladas (ou melhor, mal-instaladas), aonde a polícia chega com desrespeito, onde o tráfico de drogas acontece com enfática frequência, os terreiros de candomblé estão alojados, fazendo cultos a demônios e piorando ainda mais a situação local.

\*\*\*

A história das primeiras ocupações do bairro de Pau da Lima remete a processos de imigração de uma quantidade relevante de pessoas da região do Recôncavo da Bahia. Geralmente a estratégia de imigração consistia na manutenção de uma rede de cooperação entre os membros das famílias que já haviam se instalado no bairro e os que pretendiam fazê-lo

Os mais consolidados, que já tinham casas construídas em algum terreno iam aos poucos abrindo espaço para que novos membros pudessem, em igual equivalência na cidade em busca de melhores condições de vida. Estas estratégias de cooperação entre as diferentes casas admitiam arranjos que familiares formados pela instalação temporária de um ou mais parentes mais velhos que viessem para Salvador em busca de tratamento médico ou pela circulação de jovens e adolescentes nas diferentes casas dos parentes na capital a fim de procurar melhores serviços públicos educacionais. As múltiplas possibilidades de estabelecimento de estratégias de cooperação através destas redes de casas são inesgotáveis, ou precisariam de um estudo mais aprofundado.

Muitos moradores do interior são convidados por parentes para vir morar definitivamente em Salvador, assegurados por um acordo de apoio nos primeiros anos de instalação, que são os mais difíceis. Os imigrantes geralmente construíam casas próximas às de seus parentes, o que permite um acesso mais rápido aos possíveis auxílios necessários.

De início vem um ou dois irmãos, geralmente com seus cônjuges, se instalam, trazem mais um, e outro, e outro, agora é a vez do primo... E desta maneira as relações de vizinhança acabam se confundindo quase sempre com relações de parentesco. Há um modelo de família que, devido a diversas situações e sob variadas condições, acaba por se repetir na disposição imobiliária das camadas populares soteropolitanas.

Não tenho qualquer especialização em teorias urbanísticas, mas me incomodo quando alguém diz que os bairros populares são desordenados. Acho que estes seguem certa ordem que não coincide com os padrões de planejamento urbano pensado pelas autoridades. Ainda assim, é constituída por arranjos estratégicos de tal maneira que é possível perceber uma regularidade nas formas de ocupação do espaço das moradias de camadas populares. É possível identificar uma diferença básica entre bairros de classe média e bairros populares em Salvador pela variação de tipo e intensidade de intervenção que o Estado fez e tem feito nestas duas localidades.

Clara Mafra (2007) observa processo similar no Rio de Janeiro. Enquanto os bairros de classe média gozam do planejamento e de uma manutenção mais efetiva por parte do Estado, nos morros as regras de ocupação do espaço seguem muito mais o ritmo das relações interpessoais que os vizinhos estabelecem entre si. A autora definiu através do binômio cidade planejada/cidade negociada a estes dois modelos de se relacionar com o espaço e com os outros. Esta diferenciação é possível de ser encontrada também em Salvador.

Atualmente a cidade tem passado por um acelerado processo de expansão acompanhado por grandes investimentos da indústria imobiliária, principalmente nos arredores da Avenida Paralela, de todos os bairros que formam o mais recente centro comercial de Salvador; e na Orla, avançando a Linha Verde em direção a Sergipe. Esta diferença cabe também para os morros de Salvador, ou melhor, nas encostas.

O terreno de Salvador apresenta mais predominantemente encostas que morros muito altos. Também em Salvador as relações entre os moradores

orientaram a forma de ocupação do território nos bairros populares. É interessante perceber que os bairros que apresentam esta configuração de distribuição de casas têm uma história muito parecida, algo que seria interessante explorar com mais calma.

É importante notar também que estes arranjos entre as casas de parentes que permanecem no interior e as de parentes que migram para a capital não são unilaterais, ou seja, assim como muitas vezes a casa de algum parente pode servir como um importante ponto de pouso para aqueles que querem levar algum período em Salvador, assim também acontece entre aqueles que desejam ir ao interior em viagens de férias ou coisa do tipo.

Muitas vezes quando perguntava a algum informante onde ele estivera durante algum recesso ou férias mais prolongadas, a resposta geralmente apontava a casa de algum parente (geralmente tia) que morava no interior. Esta circulação permite o desenvolvimento até mesmo de laços de pertencimento. Por exemplo, certa feita eu estava em um mercadinho na fila para comprar pão (existem mais mercadinhos que vendem pão do que padarias nestes bairros) e ouvi uma disputa entre dois jovens:

- Meu interior é melhor do que o seu.
- Nada disso, meu é melhor.
- Oxe, o São João no seu interior é ruim como a zorra.
- Vá lá pra ver
- Eu não deixo de ir pro meu interior por nada, meu filho.

Os rapazes conversavam sobre qual das cidades do interior da Bahia era mais atrativa. Apesar de nenhum deles morar de fato na cidade do interior onde comemoram os festejos juninos, esta cidade representa para eles um local importante na construção de suas identidades. É para onde eles certamente vão ter com seus tios, primos e amigos e participar de festas familiares.

O exemplo dado anteriormente mostra como as alianças entre os parentes de famílias do interior da Bahia não são rompidas com o fenômeno da imigração, estas

são reorganizadas em torno de novos modelos de cooperação. Em Pau da Lima a leva de imigração do interior seguiu mais ou menos este arranjo, de tal maneira que muitas vielas do bairro, com o passar do tempo, passaram a ser ocupadas hegemonicamente por pessoas que tinham algum grau de parentesco.

O surgimento das gerações nascidas em Pau da Lima foi acompanhado testemunhado por levadas de pessoas vindas de outros locais. A intensificação da migração intra-municipal para Pau da Lima aconteceu mais ou menos entre a década de oitenta e noventa. Com o tempo, houve conflitos entre os jovens nascidos no bairro e os que para lá se mudavam. Muitos grupos de jovens passaram a lutar e a formar gangues que defendiam violentamente a entrada de suas ruas contra moradores de outras ruas.

A meu ver, tais conflitos assumiam um caráter duplo. Por um lado, estes podem ser compreendidos como processos de construção da masculinidade através da violência. Por outro, também podem ser percebidos como rituais de construção de identidades individuais e coletivas, tecendo relações de pertença aos grupos e aos bairros. Através da delimitação de fronteiras internas, marcavam a afirmação de uma relação de pertencimento a um grupo e a uma determinada parte do bairro.

O desenvolvimento do bairro se deu acompanhado de um processo paralelo de aumento da criminalidade desde o final da década de oitenta. O aumento quantitativo dos pontos de vendas de drogas e da prática de delitos no interior do bairro contribuiu decisivamente para sua estigmatização pela sociedade soteropolitana como um todo.

Pau da Lima ainda é considerado hoje um dos bairros mais violentos de Salvador. Constantemente são publicados dados coletados em pesquisas diversas que apontam este bairro como estando no ranking dos mais perigosos. Em meio a este conturbado contexto social as igrejas pentecostais se alastram com uma velocidade impressionante. A compra de antigas casas na região das ruas principais e a transformação destas em templos religiosos é um fenômeno constante no bairro.

É possível encontrar igrejas de praticamente todas das principais denominações pentecostais em uma única avenida de Pau da Lima, como Assembléia de Deus, IURD, Casa da Bênção, Congregação Cristã do Brasil e outras igrejas pentecostais menos conhecidas e batistas renovadas. No final de linha do bairro um templo da Igreja Católica resiste penosamente com uma quantidade considerável de adeptos, muitos de meia idade.

É importante notar o papel das igrejas pentecostais em uma, talvez não intencional, mas efetiva, política de pacificação local, o que pode ser percebido em duas principais perspectivas. Um ponto que é inicialmente inegável é a conversão religiosa de muitos daqueles que participavam dos grupos criminosos locais. A criminalidade não foi vencida (dependeria de um processo bem mais complexo), mas muitos perigosos infratores do bairro foram convertidos – quando não presos ou exterminados.

Um segundo ponto que merece ser observado neste processo é que, com o alastramento das igrejas pentecostais e as práticas de cultos durante a noite, a via pública de Pau da Lima passou a ser freqüentada por uma quantidade bem maior de pessoas, cristãos que transitavam entre as igrejas ou no caminho de ida e volta do culto para casa. Esta ocupação da via pública promoveu em certa medida um relativo constrangimento tanto da atuação de criminosos quanto dos excessos cometidos pela polícia, ao menos nas avenidas principais.

O crescimento do pentecostalismo em Pau da Lima promoveu diversas transformações no bairro, como já foi salientado ao longo deste texto. Além das diversas transformações já citadas, cabe apontar uma tendência bastante interessante que tem se desenvolvido no bairro: a adaptação do comércio às novas demandas dos convertidos. Com o aumento da população evangélica no bairro, é possível perceber uma reutilização de antigos espaços comerciais para a abertura de lojas de artigos religiosos especializados e afins.

Por exemplo, a regularização das uniões informais e a constituição de novas alianças matrimoniais foi um dos fatores de surgimento de uma loja de alugueis de vestido de noiva – bem cotados, me afirmou a dona. Outro fenômeno interessante é

o aumento de filmes evangélicos nas prateleiras das locadoras de DVD e camelôs, não raro em lojas especializadas.



Locadora de filmes evangélicos – Pau da Lima. Cláudio Almeida (18/02/2007)

Uma vez tomadas as ruas de cima, as igrejas pentecostais tentam agora chegar às baixadas para levar a obra do Senhor. Num pequeno período em que estive morando no bairro em uma ladeira bem próxima de uma das principais baixadas (cerca de quatro meses) pude observar cenas pitorescas de combate travado por algumas igrejas pentecostais contra o candomblé. Como o período em que morei neste local coincidia com a época da realização das cerimônias religiosas, era comum ouvir os atabaques dos terreiros disputando os ouvidos dos moradores locais com carros de som alugados pelos evangélicos para marcar a presença do Senhor no local.

A convivência entre igrejas pentecostais de diferentes denominações, centros espíritas e terreiros de candomblé faz do bairro de Pau da Lima um campo de pesquisa bastante rico. Porém, de maneira geral, este bairro não consiste em uma realidade *sui generis*, e sim, tanto em sua história como em sua estrutura geral, um rico exemplar da atual configuração dos bairros populares de Salvador.

### 2.3 – Um pouco sobre Castelo Branco

Castelo Branco, como já afirmei anteriormente, possui características muito similares a Pau da Lima, se inserindo no circuito dos bairros soteropolitanos cujo crescimento acelerado não pôde ser totalmente acompanhado pelas administrações municipal e estadual. O diferencial de Castelo Branco em relação a Pau da Lima é que este bairro se inseriu em um roteiro de ocupação planejada estabelecido pelo Estado baiano, que construiu prédios e vendeu lotes de terrenos para a construção de casas nas ruas principais do bairro.

Castelo Branco é hoje contrastado pela diferença entre as ruas planejadas (as de cima) e as que não sofreram uma intervenção estatal desde o início de sua formação (as de baixo). O bairro é repartido em três etapas que se confundem em uma relação de continuidade, de tal maneira que o término de uma o início da subsequente podem ser distintos apenas através de critérios formais de classificação (logradouros ou pontos de referência). Estas etapas estão subdivididas em quadras e ruas identificadas e organizadas segundo a seqüência das letras do alfabeto em português.

Por estar localizado em uma região de passagem que oferece uma das mais importantes vias de acesso da maioria de seus bairros vizinhos à BR 324, Castelo Branco beneficia-se pela quantidade de ônibus e vans que oferecem deslocamento para praticamente toda a cidade. São regulares no bairro o fornecimento de água encanada, luz elétrica, correios, esgotamento sanitário, controle de pestes e outros serviços relativos à urbanização.

O bairro é equipado com postos de saúde, escolas municipais e estaduais, um posto policial (atualmente desativado), algumas clínicas médicas, odontológicas e laboratórios de exame. O comércio é ativo e relativamente bem estruturado, embora alguns moradores reclamem da falta de diversidade dos produtos oferecidos. Nas ruas principais é possível identificar lojas de cosméticos, pequenas lojas de roupas, algumas lojas de materiais de construção, um supermercado de rede estadual, dezenas de mercadinhos e quitandas, uma loja de informática.

As casas da rua principal deste bairro têm suas fachadas bem conservadas, são pintadas com frequência, garantindo seu embelezamento por um tempo mais prolongado. Nas ruas periféricas os arranjos residenciais começam a assumir características mais diferentes e, à proporção com que avançam em direção às encostas, vão se parecendo mais com as casas em construção típicas desta área do bairro.

Podemos identificar neste trecho um padrão de espacialização dos contrastes sociais entre os moradores do bairro similar ao de Pau da Lima. As casas vão se tornando mais inacabadas à medida que o final das ruas (geralmente ladeiras) se aproxima. Da mesma maneira, os acontecimentos mais violentos do bairro se dão em meio às baixadas, assim como ações mais repressoras da polícia contra seus moradores.

Mesmo com a persistência destes contrastes sociais internos ao bairro, me parece que Castelo Branco dispõe de mais equipamentos para servir a seus moradores que Pau da Lima. Neste bairro também tenho percebido uma quantidade maior de pessoas de pele clara, ainda que oriundos do interior da Bahia ou de estados vizinhos. Diferentemente de Pau da Lima, é possível ver uma quantidade majoritária de residências nas bordas das ruas principais que servem de vias de circulação de automóveis. Outro detalhe importante de diferenciação de Castelo Branco em relação a Pau da Lima diz respeito à quantidade de espaços de lazer que este bairro possui.

Além de um Centro Social Urbano, Castelo Branco conta ainda com cerca de três ou quatro praças distribuídas ao longo de suas três etapas, duas delas equipadas com parquinhos para crianças e com bancos de concreto, onde jovens – não raro em idade escolar – se encontram geralmente às sextas-feiras para consumir bebidas alcoólicas e paquerar.



Praça próxima ao Centro Social Urbano de Castelo Branco \_Rua principal  
Cláudio Almeida (24/07/2008)

Um dos principais pontos de similaridade entre Castelo Branco e Pau da Lima, a meu ver, diz respeito à quantidade de igrejas pentecostais de diferentes denominações presentes em todo o seu território. Da primeira à terceira etapa do bairro pude notar a presença das igrejas Batista tradicional (de caráter histórico); Batistas renovadas (pentecostalizadas); Assembléia de Deus; Casa da Bênção; Messiânica e Universal dentre outras cujos nomes não pude registrar. Castelo Branco possui uma quantidade considerável de terreiros de Candomblé em suas baixadas e. Até o presente momento, não pude ter conhecimento de qualquer templo religioso deste tipo instalado nas ruas principais.

As características aqui salientadas não fazem de Castelo Branco uma antinomia organizacional de Pau da Lima. Muito pelo contrário. Este bairro vive atualmente certa fusão entre diferentes características, onde a urbanização planejada (presente majoritariamente nas ruas principais) convive com uma paisagem urbana constituída no e por um modo de organização espacial completamente diferente (no caso das ruas de baixo). Pode-se dizer que o bairro possui duas faces: por um lado, aquela estrategicamente construída para ser contemplada em sua simetria, sua organização e sua funcionalidade. Por outro, a materialização espacial da segregação social e do abandono político.

## **CAPÍTULO 3 – FORMAS, ESTRUTURAS E PROCESSOS DE COOPTAÇÃO**

Neste capítulo buscarei apresentar um modelo geral da estrutura de cooptação dos indivíduos às igrejas em bairros populares de Salvador. Para tanto, reunirei um conjunto de relatos, colhidos em campo, em que indivíduos falam sobre suas conversões religiosas, a fim de dar uma maior visibilidade ao processo mesmo de sua chegada à igreja escolhida. Salientarei uma articulação entre motivações e interesses dos indivíduos evangelizados e as estratégias e estruturas de cooptação dos agentes religiosos responsáveis pela evangelização.

Apresentarei a trajetória de Daísa, Eulália e José Américo, três lideranças pentecostais que possuem experiências bastante peculiares. Cada uma dessas histórias oferecerá temas diferenciados relacionados com o processo de cooptação. A trajetória de Daísa permitirá uma discussão sobre o bairro como campo de possibilidades religiosas. A trajetória de Américo servirá de base para uma reflexão sobre as relações entre idéias, sentimentos e interesses dos indivíduos cooptados. A trajetória de Eulália orientará considerações sobre o processo de formação e consolidação da liderança, enquanto processo que requer atenção aos fatores anteriormente listados.

### 3.1 – Apresentando algumas trajetórias<sup>8</sup>

#### ❖ A história de Daísa

Ao analisarmos a trajetória da liderança aqui discutida poderemos perceber como elementos da experiência religiosa pentecostal estão articulados no seu percurso biográfico. Começamos primeiramente com uma exposição sobre sua experiência religiosa. Daísa é uma mulher negra de aproximadamente cinquenta

---

<sup>8</sup> A partir desta etapa do trabalho serão apresentadas algumas transcrições de depoimentos dos colaboradores. Optei por manter os eventuais erros de português que apareciam na fala dos entrevistados como medida que garantisse mais autenticidade a seus relatos.

anos e idade, que mora com seu marido e seus três filhos em uma casa improvisada aos fundos do templo de sua igreja. Sua vida é marcada por muitas experiências aflitivas e também por uma trajetória de lutas em busca da estabilidade econômica e emocional da família. Há cerca de três anos foi consagrada pastora da igreja que fundou, da qual assumiu a liderança com o cargo de missionária.

A pastora Daísa nasceu em Salvador cidade em que sempre viveu. Embora fosse neta de freqüentadores do Espiritismo de mesa branca, foi na religião católica que teve seus primeiros ensinamentos religiosos. Sua mãe trabalhava como professora de corte, costura e artesanato com algumas freiras imigrantes da Itália quando adoeceu e deixou sob os cuidados das freiras a filha caçula de uma linhagem de quatorze filhos – momento em que Daísa passou a receber ensinamentos bíblicos. Sua mãe faleceu quando ela tinha treze anos de idade, e seu pai, relutante em casar novamente, deixou seus irmãos mais velhos sob os seus cuidados.

Depois dos vinte e um anos de idade Daísa passou a desenvolver uma série de atividades profissionais que desembocaram no início de sua carreira como auxiliar de enfermagem, quando conheceu o homem que seria o seu futuro marido e pai de seus quatro filhos. Este homem estava obcecado pela idéia de cometer suicídio após a morte de sua então noiva e pressionou Daísa para casar-se com ele sob a ameaça de dar fim à própria vida. Cedendo à pressão do namorado e ex-colega de trabalho (bem como dos familiares do mesmo), finalmente Daísa consentiu com o casamento ingressando assim em uma trajetória de sofrimentos articulada à experiência conjugal e familiar.

Daísa demorou um longo período até conseguir certa estabilidade emocional e financeira em sua família. A criação de seus filhos foi muito marcada pela cooperação de familiares, amigos e vizinhos. Diante de um quadro bastante conturbado, formado pelos surtos suicidas de seu marido, por inúmeros prejuízos financeiros e pela dificuldade de superar seus problemas, aliado a experiências perturbadoras como visão de pessoas mortas e audição de ruídos próximos sem que ninguém estivesse por perto, Daísa começou a cogitar a possibilidade de estar sendo atormentada por um espírito malévolo.

Fiquei muito tempo vendo coisas dentro de casa sem ter nada, vendo gente dentro de casa sem ter ninguém, via panela destampada sem ter ninguém, via bicho na parede, saía, tirava, não tinha bicho nenhum escorrendo, sem ter ninguém, aí ficou todo mundo dizendo que eu tava maluca, que não sei o quê...

Devido a este fato, resolveu recorrer ao Espiritismo. Seu contato com a religião espírita não foi muito longo. Hoje, depois de convertida ao pentecostalismo, ela conta que não acreditava no Espiritismo e achava que as entidades da religião não eram bem-feitoras.

Eu tentei até a visitar o centro espírita... Cheguei até a visitar, mas nunca tive simpatia, descobri algumas mentiras. Porque quando a gente tá assim procura socorro de todas as formas, todos os meios. E, depois que minha mãe faleceu, muito tempo depois eu sonhava muito por minha mãe. Eu ficava atormentada. Aí uma senhora perto de minha casa disse que era porque eu era média<sup>9</sup>, que não sei o que, que eu precisava fazer isso, fazer aquilo, e eu fui algumas vezes. Fui algumas vezes, mas fiquei com medo, não gostei, não gostei.

A situação permaneceu até que Daísa resolveu recorrer a uma vizinha que já era convertida ao pentecostalismo dando início ao seu contato com a religião. Daísa pediu à sua vizinha que realizasse orações em sua casa visando abençoá-la e expulsar possíveis influências malignas de sua família.

Aí um dia saí chorando, encontrei uma senhora que morava no fundo da casa do padre e era crente<sup>10</sup>. Ela louvava, e aquele louvor, e eu me sentia bem com o louvor. Aí um dia eu encontrei ela já casada já alguns tempos. Aí chamei ela, aí disse assim: vá lá em casa fazer uma oração. Aí contei a ela o que tava passando. Ela veio dois dias depois com um grupo de crentes, e nesse dia quando eles começaram a fazer as orações lá em casa, na cozinha deu um impacto muito forte como se estivesse estourando alguma coisa. E eu tinha uma dor de cabeça. Os médicos não descobriam o que era. Depois disso aí eu fui ficando melhor, com a oração, fazia oração na minha casa, comecei a evangelizar. E eu passei um tempo com vergonha por causa das freiras que me criaram, não queria que elas ficassem decepcionada comigo.

---

<sup>9</sup> A palavra “média” faz relação aqui a uma adaptação para o feminino do termo “médiun”, típico do vocabulário da religião Espírita, utilizado para designar pessoas que possuem a capacidade de sentir a presença, se comunicar ou incorporar espíritos.

<sup>10</sup> A palavra “crente” é utilizada em Salvador como referência aos evangélicos.

Mas a trajetória de aflições de Daísa não termina com a resolução dos primeiros problemas aqui apresentados. Novos problemas de saúde e com a família surgiram, fazendo com que a mesma recorresse mais uma vez às orações pentecostais.

Ai eu peguei uma enfermidade nos ossos que não agüentava nem me vestir os meninos que me vestiam, ai eu fica aflita, com muita dor, eu tinha muita dor mesmo, meu marido bebendo a situação difícil, essa coisa sem trabalhar sem nada. Ai um dia eu liguei o rádio, tarde da noite, num programa que tem, evangélico, e quem estava fazendo essa pregação era um pastor que se chama Divaldinho Bento, não sei se vocês já ouviram falar, no ministério lá na liberdade, ai eu ouvi. E aquela oração que tava lá do outro lado era condizente com o que eu tava passando, ai eu comecei a chorar e pedia Deus que tivesse misericórdia de mim nesse dia, ai eu disse Jesus eu quero que o senhor seja o meu salvador que mude a minha vida, e dali em diante eu já estou mudando ai eu sai, contei pra uma, uma cunhada minha a situação que eu estava, como eu tava me sentindo.

Um pouco depois de ter desabafado com sua cunhada, Daísa passou pela sua primeira experiência de contato direto com Deus. Durante uma conversa com sua filha, sentiu a presença divina e recebeu uma mensagem especial.

Um dia minha filha foi pro colégio eu fiquei em casa chorando, fiquei catando feijão e falei assim: “Deus, eu quero que o senhor mude a minha vida, que eu não agüento viver, não desse jeito”. Naquela hora meu marido pegou meus dois meninos e saiu. A minha menina caçula estava com minha cunhada em Boca da Mata<sup>11</sup>. E a minha menina mais velha estava no colégio eu comecei falando com Deus, assim sozinha e eu ouvi naquela hora como se uma voz falasse comigo ai eu fiquei quieta, pensei que tava maluca ai quando minha filha chegou do colégio, me sentei assim na cama eu Já não tinha colchão, já não tinha mais nada, uma tábua sim. Ela disse assim: “Mãe dizem que o mundo vai se acabar no ano 2000, não vai dar tempo eu me formar, porque eu quero estudar tanto, nessa vida tão difícil”. Ai eu disse assim: “É, filhinha”. Eu ouvi como se uma voz como se dissesse assim: “Jesus está voltando e o que você esta fazendo pra isso?”, aí eu repeti pra ela, só que aquela voz voltou e disse assim para mim assim, “Não é pra ela que eu estou falando, estou falando com você porque ela é criança”. Ai eu larguei ela assim ai eu ouvi assim no quarto, sentei na porta da cozinha olhei para os céus e comecei a falar com Deus e a chorar ai eu ouvi assim: eu estou com os olhos vedados para que não te vejas como minha filha ai eu abri o evangelho, o novo

---

<sup>11</sup> Boca da Mata é um bairro localizado na periferia da Cidade de Salvador, próximo ao bairro de Pau da Lima, onde a igreja da pastora está hoje instalada.

testamento, e no novo testamento falava sobre isso. Eu comecei a chorar e disse: “Deus tenha misericórdia a de mim eu quero ser sua filha, eu quero ser sua filha Deus, eu quero ser sua filha” e comecei assim, falando sozinha e chorando, falando sozinha e chorando, ai eu ouvi novamente uma voz assim: “O senhor, é, já perdoou seus pecados e já retirou a ira contra ti”.

Depois deste momento, Daísa diz que resolveu superar a sua descrença e se tornar uma serva de Deus.

Ai eu comecei a pular e a glorificar dizendo “Deus de agora em diante eu vou ser diferente, eu quero te servir”. Ai eu sai da que fui pra Boca da Mata, Conversei com uma cunhada minha e a gente era como irmãs e ela disse assim: “ali, vai inaugurar uma igreja ali hoje de crente, você quer ir? Aí eu disse: “quero”

Daísa afirma ter alcançado vitórias em período muito curto após a sua conversão. Seu primeiro ganho foi um emprego, o que ajudou na lida com os problemas materiais dos quais se queixou muitas vezes durante nossa entrevista.

A utilização de sua vida para a realização da obra do Espírito Santo começou a ser reconhecida entre os seus até então incrédulos irmãos e, paulatinamente Daísa saiu da condição de simples serva do Senhor para se tornar uma referência entre eles. O reconhecimento de suas habilidades fez surgir na comunidade religiosa a solicitação para que a mesma se tornasse uma líder. Um último acontecimento colocou esta solicitação como uma necessidade efetiva. Atendendo a repetitivos pedidos feitos pelos seus irmãos para que orasse por uma mulher que sofria de mal de Parkinson, Daísa acabou por livrar a mulher de sua enfermidade, como a mesma relata.

Ela teve mal de Parkinson, estava desenganada pelos medico, e teve crise ai quando foi um dia, veio a filha me chamar pra ir lá fazer uma oração, eu não queria ir, eu tinha medo, na verdade, né, porque não ma achava capaz ai não queria, mas eles vieram três vezes me chamar, nos fomos lá orar, quando chegou lá, ai... Essa mulher ta morrendo, ai fiquei, Jesus e agora o que é que eu faço aqui Jesus o seu nome tem que ser glorificado, ai fiz uma oração assim, mas eu fiz, mesmo porque tinha que fazer alguma coisa, mas sem nem saber como era que fazia, ai pra glória de Deus essa criatura ela começou reagindo, reagindo, reagindo, ai quando ela reagiu, nesse

dia ela aceitou a Jesus e mais dez pessoas dentro da casa dela. E ela quando teve essa crise ela já tava alguns meses doentes e não pegava nada que o que ela pegava caía da mão. E ela voltou a pegar tudo, a andar normal a falar, não ficava mais tremendo.

Depois desta vitória, o reconhecimento das habilidades de Daísa abriu espaço para que houvesse uma reivindicação entre os moradores da sua rua para que a mesma se tornasse uma liderança e fundasse uma igreja.

- Dois sacerdotes de Daísa

- ❖ Daniel

Daniel, 28 anos, casado, migrou junto com parte da família de São Paulo para a Bahia aos nove anos de idade. Morou na cidade de Amargosa (Recôncavo baiano) de onde finalmente instalou-se em Salvador já com treze anos de idade. Viveu alternadamente em casas e apartamentos entre o bairro de São Marcos e o condomínio Colina Azul, situado na Avenida São Rafael, ambos locais próximos a Pau da Lima. Atualmente mora há cerca de vinte metros da Igreja Batista Missionária Jesus é Vida, onde congrega e exerce a função de evangelista.

Filho de pais católicos não praticantes, Daniel narra que seu primeiro contato com o evangelismo se deu através de uma vizinha que o levava junto com sua irmã para participar dos cultos realizados em um templo da igreja Congregação Cristã do Brasil, quando ainda era criança. Lá permaneceu até os quinze anos, quando se afastou da igreja e da religião em geral, passando a contrair hábitos *mundanos*.

Depois de casado, Daniel voltou a ter contato com os ensinamentos bíblicos através de um companheiro de trabalho, que havia abandonado uma vida de crimes e vícios “para seguir ao Senhor”. Os dois amigos trabalhavam juntos na portaria de um prédio na Barra, bairro de classe média, na orla de Salvador.

Passando a noite acordados por conta de sua ocupação, os dois colegas dedicavam boa parte do tempo disponível discutindo questões relativas à religião pentecostal e à bíblia. Nesta época Daniel, mesmo estando casado, costumava

fazer farras nos finais de semana. Conta que tinha várias amantes e consumia álcool em excesso, bem como outras drogas. Seu casamento estava abalado por suas aventuras extraconjugais, e sua saúde começava a dar alguns sinais de enfraquecimento devido ao cansaço provocado por excesso de trabalho e farras. Sua esposa ainda não era convertida ao pentecostalismo neste período, mas já buscava solução para seus problemas familiares na religião.

Após cerca de um ano de conversas cotidianas, finalmente Daniel resolveu se aproximar novamente da religião, procurando uma igreja que pudesse freqüentar em Pau da Lima. Conversou com sua esposa e pediu que o acompanhasse na escolha de uma denominação que viesse a agradá-los. Após certo período testando as possibilidades ofertadas pelas diferentes igrejas do bairro, Daniel resolveu visitar a igreja de Daísa, que à época acabara de ser fundada. Ao chegar ao culto, ele foi arrebatado no Espírito Santo, o que para ele e sua esposa significou a confirmação de que ambos deveriam congregar naquele local.

Após um tempo de participação na igreja de Daísa, Daniel começou a se destacar como um bom orador e como um colaborador responsável para a obra do Senhor. Daísa não relutou em consagrá-lo com o cargo de evangelista. Daniel passou a fazer parte do corpo sacerdotal da igreja de Daísa, auxiliando nos trabalhos religiosos bem como na organização do trabalho burocrático da igreja.

❖ *José Américo*

José Américo tem vinte e sete anos, tem segundo grau completo, trabalhava como varredor de rua até receber demissão há pouco mais de um mês e atualmente ocupa o cargo de diácono na igreja de Daísa – onde casou com sua antiga namorada (cinco anos mais velha) “a fim de abençoar sua união e não contrariar ao Senhor”. Américo passou toda a sua infância em Pau da Lima, acompanhando a maioria das transformações acontecidas no bairro nas duas últimas décadas. Este fato permitiu que adquirisse um conhecimento aprofundado e percepção articulada do bairro, como o mesmo costuma afirmar em nossas conversas informais. Américo cresceu entre as ruas de Pau da Lima com seus irmãos, de onde costumava se

aventurar nos matagais ainda existentes para caçar passarinhos e desbravar lugares tidos como perigosos. Em pouco tempo, o acelerado e descontrolado crescimento da periferia de Salvador, dentre outros fatores (como aponta o próprio Américo) trouxe a violência para Pau da Lima. Um repentino processo de formação de quadrilhas e gangues aumentou vertiginosamente a violência do bairro.

Durante as décadas de oitenta e noventa, com a construção da Avenida Paralela e a expansão dos agrupamentos de moradores das bordas da BR 324, o bairro passou por um intenso processo de crescimento demográfico. Nesta época, começaram a surgir gangues de jovens que travavam disputas por território, marcando fortes distinções entre trechos do bairro e relações de identidade com os moradores de ruas mais próximas às sedes de cada grupo. Outro fator que contribuiu para o crescimento da violência foi o aparecimento de grupos que pretendiam controlar a distribuição de drogas na região. Durante muito tempo a ação de grupos criminosos promoveu um alto índice de assaltos, assassinatos e estupros em Pau da Lima – muitos moradores afirmam que a polícia combateu tais grupos através do extermínio da maioria dos infratores.

Américo não conseguiu se manter completamente de fora desta onda de violência que assolou o bairro. Durante sua adolescência e início da idade adulta era integrante de um grupo de praticantes de esportes radicais no bairro. Costumava se encontrar com os amigos para andar de skate e bicicleta e consumir álcool e outras drogas. Em pouco tempo a roda de amigos começou a chamar a atenção de muitas pessoas, o que lhe rendeu conflitos com a polícia e com outras gangues locais.

Em uma destas brigas, Américo espancou um rapaz de sua idade em uma briga que julgava justa porque ambos eram “*do mesmo top*”, como afirma. Vencedor da briga, o orgulhoso lutador não demorou muito tempo para tomar conhecimento de que acabara de machucar o irmão mais novo de um dos mais perigosos líderes de gangue da periferia. Motivado pela vontade de se vingar, o irmão do perdedor da briga perseguiu Américo durante cinco meses, acompanhando seus passos a fim de encontrar uma ocasião adequada para matá-lo. Desesperado e sem conseguir ajuda para impedir sua própria morte, já prometida, Américo seguiu conselhos de amigos do bairro que já haviam se convertido e foi ter com Daísa.

Em uma tarde de domingo aceitou tentar encontrar no Senhor alívio para seu sofrimento. Daísa já tinha Daniel como agregado de sua igreja e viu em Américo mais possibilidade de aumentar seu grupo de diáconos. Convenceu, então, Américo, de que nada aconteceria com ele caso se tornasse um filho de Deus, mostrou exemplos de pessoas próximas e contou histórias bíblicas. O jovem guerreiro não teve dúvida: largou o skate, os antigos hábitos, mudou de vestimenta, amansou o coração e a voz altiva. Aceitou Jesus, tomou uma bíblia em suas mãos e, pôs-se a pregar a palavra divina.

Dois meses após a conversão de Américo, o seu potencial assassino, que já não estava mais tão empolgado com a idéia de matá-lo, morreu em uma briga de bar. Aliviado, Américo convenceu-se de que tal acontecimento trágico havia sido uma nova chance concedida por Deus, prometeu para si mesmo não mais se desviar do caminho de Deus, mantendo-se fiel ao Senhor e leal a Daísa. José Américo recebeu o cargo de diácono cerca de seis meses depois de sua conversão, e permanece na igreja de Daísa até o presente momento.

#### ❖ Trajetória de Eulália

Eulália nasceu no ano de 1951 em uma fazenda na zona rural do município de Itabuna, no sul da Bahia. Lá viveu com seus pais e seus três irmãos (dois meninos e uma menina) até os nove anos de idade. Seu pai era um agricultor que havia conseguido acumular uma quantidade considerável de terras através do seu trabalho. Por não haver uma presença efetiva de órgãos públicos que regularizassem a propriedade de terras e a preservassem direitos de cidadania às populações da zona rural à época, era muito comum a confecção de alianças, tratados e pactos fundados apenas na confiança mútua como garantia de legitimidade.

A negociação que o pai de Eulália havia feito a fim de comprar as terras em que viveu com sua família foi feita apenas “de boca”, como se diz popularmente, ou seja, sem que houvesse uma formalização legal. Neste período o cultivo de cacau e plantio de seringueira eram as atividades mais proeminentes no litoral sul da Bahia. Após a morte de seu pai, a família perdeu as terras e Eulália foi morar na casa de uma família em Salvador, trabalhando como empregada doméstica.

Sua história no pentecostalismo começou no verão de sessenta e oito. Ao chegar à casa da mãe em um bairro da periferia de Itabuna, Eulália soube de um grupo de evangelistas da Assembléia de Deus que estava por ali pregando a palavra do Senhor. Nesta época a Assembléia de Deus já contava pouco mais de meio século de fundação (1911) e havia se disseminado pela maioria das capitais e principais cidades do Brasil, ganhando agora o interior do Estado. Missionários circulavam pela cidade, nos espaços públicos e principalmente nos lares que os recebiam pregando com entusiasmo a palavra do Senhor. Eulália aceitou a palavra e se converteu ao pentecostalismo.

Depois de casada e longe da casa dos patrões, Eulália se viu finalmente livre para freqüentar cultos evangélicos, desejo que nutria desde a época em que havia aceitado Jesus.

Um ano após seu casamento, ela conseguiu ajuda de uma pessoa que lhe emprestou o nome para que pudesse comprar uma casa no bairro de Castelo Branco, onde o Estado oferecia moradias populares com um plano de pagamento flexível. Era a oportunidade de sair do aluguel, uma dentre as muitas graças do Senhor alcançadas, reconhecida pela pastora. Foi no bairro de Castelo Branco que a trajetória de Eulália como uma liderança religiosa começou se desdobrar com enfática progressão. Neste período também Eulália começou a vivenciar as dificuldades que uma mulher enfrenta para se tornar uma liderança no meio pentecostal.

Eulália chegou a Castelo Branco no ano de setenta e quatro, quando tinha mais ou menos vinte e quatro anos de idade. Nesta época, o bairro ainda estava em fase de construção. Ela foi beneficiada com a aquisição de uma casa pequena com

quintal, que vinte anos mais tarde se tornaria o local onde sua igreja sede seria construída. Durante as visitas que lhe fazia, a pastora não se cansava de repetir que ela é uma das moradoras mais antigas de Castelo Branco, o que me leva a concluir que a sua trajetória religiosa acompanha a trajetória de formação do próprio bairro.

Castelo Branco, como já explicado é um bairro distante do centro de Salvador. Hoje em dia, principalmente com a construção da estação de transbordo de Pirajá, a ligação entre os bairros do complexo de Cajazeiras se tornou relativamente mais fácil. Porém, no período em que Eulália mudou-se para o bairro, a escassez de transporte era uma das principais dificuldades que o bairro apresentava. Em conversa com um morador antigo, o mesmo afirmou que logo no começo da formação do bairro havia apenas duas linhas de transporte circulando regularmente que ligavam Castelo Branco ao centro da cidade. Com as dificuldades de locomoção, a frequência de Eulália na filial do bairro da Carlos Gomes (centro soteropolitano) se tornou penosa. Muitos serviços demoraram em chegar a Castelo Branco, e assim também aconteceu com os religiosos. As igrejas pentecostais custaram a instalar no bairro, de tal forma que os poucos evangélicos que moravam em Castelo Branco, diante da dificuldade de transporte para ir ao centro e da ausência de templos no bairro ficaram sem opção de cultos de suas denominações.

Tendo em vista este problema, Eulália uniu-se a seus vizinhos evangélicos adotando uma estratégia que afirmou ter sido bastante eficiente: a realização de cultos domésticos mistos. Os evangélicos de diferentes denominações passaram a realizar cultos conjuntos na casa de algumas pessoas específicas, entre as quais a de Eulália, como forma de superar a dificuldade de ir para o seu templo no centro da cidade.

Pouco tempo depois foram instalados templos de igrejas protestantes e da Assembléia de Deus, atendendo a dois tipos bastante específicos de clientela. Mas o abandono dos cultos domésticos pelos integrantes de diferentes denominações não significou uma dissolução total do grupo. À altura em que a formação inicialmente mista dos cultos domésticos estava sendo desmanchada por conta da “evasão”, Eulália já havia conseguido angariar a fidelidade e o compromisso de uma quantidade suficiente de vizinhas para manter a realização de suas atividades

religiosas e compor um campo de absorção de fiéis para a denominação que participava.

Com a consolidação do círculo de oração que estava sendo realizado em sua casa, Eulália começou a empreender um trabalho religioso de expansão junto com as pessoas que havia conseguido converter. Os trabalhos religiosos feitos pela equipe de Eulália estavam vinculados à obra da igreja Monte Hermão; em Castelo Branco, estes compreendiam tanto à pregação da palavra do Senhor quanto à distribuição de sopa entre os moradores das baixadas. Com pouco tempo o trabalho das missionárias começou a ser reconhecido no bairro, muitas pessoas estavam se convertendo através deste trabalho. Isso chamou a atenção do pastor.

Com o desenvolvimento dos trabalhos, começava a surgir a demanda por um templo onde as pessoas pudessem congregar. O improvisado dos cultos nos lares começava a não ser mais suficiente para uma quantidade tão grande de pessoas. A esta altura, um homem que havia ficado cego e estava às vésperas de uma cirurgia reparatória pediu uma oração às missionárias e prometeu que, caso seu problema fosse resolvido, doaria um terreno para a construção do templo.

Dado o sucesso da operação, a promessa foi cumprida, e com a ajuda de moradores do bairro e políticos que atuavam no local, o templo foi construído e a igreja foi reconhecida e emancipada pela sede. Esta havia sido a primeira igreja que Eulália ajudara a erguer em Castelo Branco, foi batizada com o nome de Lírio dos Vales. Embora esta igreja não fosse uma filial da igreja em que Eulália congregava, a Monte Hermão, Eulália tinha no pastor desta igreja uma referência moral e sacerdotal. Como não era pastora nesta época, o pastor da Monte Hermão atuava nos momentos em que se precisava de uma autoridade como mediadora de processos e também na realização de cerimônias mais complexas, como a consagração de missionários.

A obra começou a prosperar, e Eulália estava cada vez mais consciente de que era necessário mais do que a evangelização para o povo do bairro. Neste período Castelo Branco já passava por um processo de intensificação de sua ocupação. As ruas da parte de cima já haviam sido ocupadas quase todas e as

encostas e morros dos fundos do bairro começaram a abrigar imigrantes do interior e de outros bairros. Ruas sem asfalto, esgotos a céu aberto e falta de serviços básicos como água encanada, eletricidade, iluminação pública, controle de pestes e outros eram os elementos que compunham a paisagem deste novo trecho de Castelo Branco, ocupado por sua vez por uma população miserável que tinha sérias dificuldades para se alimentar, se vestir e até mesmo conseguir documentos. Diante deste quadro, Eulália começou a perceber que o trabalho da igreja evangélica estaria para além da mera conversão religiosa, seria necessária uma intervenção social de fato.

Começou, então, a fazer trabalhos sociais sistemáticos com o povo das *ruas de baixo*, o que lhe despertou o desejo de ver a igreja cada vez mais envolvida na tentativa de resolução dos problemas sociais. As preocupações que mantinha em tentar combater a pobreza com ações missionárias foram aos poucos se estruturando em um sistema de trabalho cooperativo cada vez mais consistente,

Os trabalhos realizados pela equipe orientada por Eulália deram frutos quase imediatos. A igreja montou um sistema de distribuição de sopa e roupas, encaminhamento de pessoas a empregos através de indicação, evangelização de jovens inseridos no crime e apoio material para deixarem tal atividade, e por fim, uma escola que oferecia curso da alfabetização à oitava série. A escola funcionava com o apoio do governo do Estado, os contatos antigos que Eulália havia conseguido manter durante anos foram fundamentais para a implementação do projeto. Um pedagogo e um advogado que faziam da rede de amizade de Eulália ajudaram na elaboração dos documentos necessários e, uma vez regularizados os papéis, a Secretaria de Educação enviou profissionais para trabalhar no empreendimento.

O tempo passou, a escola cresceu em contingente de alunos, a igreja cresceu em quantidade de congregacionistas, as obras sociais também seguiram o mesmo rumo, e Eulália começou a sentir dificuldade de tocar todas as atividades como líder. A combinação de todas as atividades realizadas pela igreja começou a demandar um nível de complexidade organizacional maior, o que Eulália começou a perceber na medida em que enfrentava limitações técnicas para administrar os

empreendimentos. Diante de suas dificuldades, Eulália pediu ao pastor da Igreja Monte Hermão para lhe trazer alguém que pudesse ajudar na administração de alguma parte da obra. Eulália solicitou a vinda de um pastor com maior qualificação para tomar a frente da administração da igreja, pois esta havia se tornado tão complexa que exigia um tipo de conhecimento do qual não dispunha. Deu-se início a uma nova fase da sua trajetória, que optei por não explorar nesta descrição.

Eulália utilizou o mesmo método de divulgação da palavra para abrir mais duas igrejas, das quais, a última, fundada em 1996, ainda está sob sua liderança. O método de evangelização envolvia três procedimentos principais: a evangelização, as obras sociais no bairro e a intervenção política frente aos órgãos administrativos buscando melhorias para o local.

### 3.2– Do campo de opções religiosas

Daísa iniciou uma jornada ao longo de alguns anos em busca de solução para problemas familiares, espirituais e de saúde, e nesta sua busca diversas alternativas foram testadas e até mesmo combinadas até que certa estabilização de seu fluxo de experiências foi alcançada. Até conseguir estabilizar sua situação aflitiva, permutou entre técnicas de cura do espiritismo, mesa branca e diferentes igrejas pentecostais. Por fim encontrou no pentecostalismo um modelo de tratamento que lhe foi mais agradável e que lhe garantiu o resultado mais próximo do que esperava.

A trajetória de Daísa se dá em um contexto que oferece diferentes possibilidades de significação de suas aflições e diferentes maneiras de lidar com estas. A audição de vozes foi concebida no Espiritismo como indício de uma mediunidade aflorada, interpretação esta que resultou em uma solicitação para que frequentasse o doutrinamento a fim de estabelecer uma convivência não problemática com os espíritos.

No pentecostalismo Daísa encontrou como solução a expurgação definitiva de tais influências em sua vida e a tentativa de retorno de uma situação de estabilidade.

O pentecostalismo ofereceu-lhe um modelo de ruptura com experiências que a assustavam e incomodavam, enquanto o candomblé e o espiritismo apontaram a possibilidade de amenização, mas não o cerceamento deste tipo de experiências. O testemunho que Daísa ofereceu em uma entrevista me parece ser bastante ilustrativo desta sua opção.

Eu vivi espiritismo, eu vivi candomblé, eu vivi umbanda, quimbanda, mesa branca, eu vivi tudo isso porque a minha família fez parte de tudo isso, né. Vivi numa igreja católica que eu entrei na igreja católica com seis anos de idade, mas a palavra de Deus... Eu reconheço que só Jesus pode mudar a situação de um homem, só Jesus.

Porém, o que estou tentando chamar à atenção neste ponto não é tanto o nível de eficácia que o pentecostalismo ofereceu no atendimento das demandas existenciais e aflitivas de Daísa, mas o fato de que a escolha que Daísa fez pelo pentecostalismo frente às demais religiões se deu em um contexto em que todas estas possibilidades lhe estavam disponíveis. O pentecostalismo não representou a única forma de tratamento para suas aflições, muito pelo contrário, foi para ela a solução mais viável diante de outras possibilidades que lhe foram apresentadas e testadas em sua rede de relações e no convívio no bairro.

Acredito que esta conexão entre a vida do bairro e as possibilidades religiosas é típica da experiência da maioria dos habitantes pobres de bairros populares, pelo menos no Brasil. Muitos autores das ciências sociais têm concebido os desdobramentos de trajetórias individuais em busca por soluções religiosas de aflições como se desenvolvendo em uma arena competitiva pluri-religiosa. Esta arena é um contexto de experiência no qual as pessoas vão se defrontar não apenas com totalidades teológico-organizacionais, mas também com um complexo bricolado de discursos e práticas que se sobrepõem parcialmente. Ainda assim, cada seguimento da arena disputa a clientela com a oferta e serviços religiosos característicos de cada grupo.

Por exemplo, durante a década de 1980, John Burdick (1998) realizou um estudo sobre a arena religiosa do bairro de São Jorge, no Rio de Janeiro. Em seu

estudo ele comparou o setor da Teologia da Libertação da Igreja Católica, A Assembléia de Deus e os terreiros de Umbanda em termos de sua capacidade de adequação de seus serviços ofertados com a necessidade dos moradores.

Segundo o autor, a Assembléia de Deus estaria em vantagem diante das outras modalidades por oferecer aos indivíduos o fortalecimento do self necessário para o enfrentamento de situações de aflição, pobreza e discriminação racial. Independentemente de seus resultados, um dos pontos mais interessantes desta análise consiste na preocupação metodológica de conceber a importância da arena religiosa do bairro na constituição do leque de opções dos indivíduos.

Nos casos aqui analisados, temos algo similar. O bairro em si representou para Daísa o espaço onde esta arena religiosa estava sendo constituída. Ao mesmo tempo em que seu circuito de socialização ajudava Daísa a definir as combinações intra e extra-religiosas que fazia em sua busca pela cura, esta mesma busca delineava os contornos espaciais por onde sua vivência do bairro era realizada.

Uma vizinha chamou-a para ir ao centro espírita, outra a convidou para visitar uma igreja específica; foi no caminho de ida ao mercado que Daísa passou em frente a uma igreja onde o “Senhor Ihe havia reservado a cura para uma inflamação nos ossos”, etc. Desta maneira, cada passo dado por Daísa rumo a suas opções religiosas não deixou de ser também uma forma de viver o bairro.

Daísa não foi às ruas de baixo (onde estão os terreiros de candomblé) buscar a sua cura, foi entre os becos e vielas das sinuosas ruas de cima que sua cura fora encontrada – a opção pela religião foi também uma opção por uma parcela específica do bairro.

Depois de beneficiada pelas possibilidades que este circuito plural Ihe oferecera, Daísa passou a compô-lo como agente religioso efetivo, disputando a hegemonia da competência dos procedimentos de cura frente às demais alternativas religiosas presentes no campo. A cura da mulher que sofria do mal de Parkinson e a expurgação dos demônios de uma criança que Daísa ajudou a realizar Ihe permitiram alcançar uma posição de destaque dentro desta arena religiosa, e foram

justamente estes acontecimentos os principais elementos que contribuíram para a sua consolidação como liderança religiosa, garantindo-lhe um séquito e a formação de uma igreja.

### 3.3– Redes sociais intra e extra-religiosas e o processo de cooptação

Em seções anteriores, discutindo o caso de Daísa, apontei explicita ou implicitamente a importância de se perceber as trajetórias individuais de busca pelo tratamento de aflições como imersas em um contexto específico, composto por diferentes alternativas religiosas que ofertam serviços de cura e redes sociais que atuam mediando o acesso dos indivíduos “afritos”, por assim dizer, a estas alternativas; a fórmula para a compreensão do primeiro ponto aqui exposto mantém-se.

Para tornar mais compreensível esta discussão, bem como adequá-la com maior cuidado aos casos aqui analisados, é necessário levar em consideração outra característica predominante na maioria das denominações pentecostais: sua pretensão missionária. Fazer parte de uma igreja pentecostal ou pentecostalizada<sup>12</sup> de orientação missionária significa não apenas aceitar os preceitos religiosos do pentecostalismo como legítimos, mas aceitar, como o próprio nome já indica, a missão de difundir A Palavra onde quer que seja.

A pretensão missionária da religião pentecostal significa em última instância que os indivíduos pertencentes a esta religião estejam em contato com os que não foram afetados pela palavra do Senhor a fim justamente de convencê-los da urgência em se livrarem do mal. Ou seja, a pretensão missionária implica algum nível de permeabilidade da rede evangélica.

Neste caso, antigas relações constituídas na experiência coletiva do bairro não são completamente descartadas, são percebidas como novas possibilidades de

---

<sup>12</sup>O termo “igreja pentecostalizada” já foi esclarecido no capítulo introdutório deste trabalho.

cooptação. O convencimento do indivíduo para ao menos visitar a igreja raramente se dá de maneira individual. Em geral, são as redes de parentesco, vizinhança e amizade etc. que funcionam como verdadeiras estruturas de cooptação.

A transcrição de um trecho de uma entrevista com Américo me parece salutar neste momento. Neste dia eu conversava com Américo sobre alguns evangélicos que ele denominou de “radicais” por se recusarem a continuar mantendo contato com seus antigos amigos e colegas de trabalhos uma vez que estes não tinham optado pela conversão.

As pessoas deixam de falar com os outros que não são evangélicos porque na bíblia tem uma passagem que diz que não existe nenhum contato entre as trevas e a luz. Mas não são as pessoas que *são* as trevas, eles *estão* nas trevas. Eu não posso julgar ninguém porque quem julga é Deus. E também porque, se a missão é salvar o máximo de almas possível, como é que eu vou salvar uma pessoa se eu não falo com ela? (15/09/2005).

Para que Américo se convertesse, foi necessário que alguns de seus colegas que já haviam feito a escolha permanecessem distantes o suficiente para não serem cúmplices de ações que agora condenavam, mas também que continuassem próximos o suficiente para anunciar as transformações maravilhosas que Jesus fez em suas vidas e convencê-lo a aceitar a palavra e a missão. Igualmente, para que Américo pudesse trazer outras pessoas da vida mundana do bairro para a vida sacralizada da igreja (que também está no bairro), foi necessário que o mesmo não rompesse suas relações, mas abandonasse algumas experiências que compartilhava com eles.

As redes de relações pessoais são o mais importante instrumento de cooptação de indivíduos ao pentecostalismo em bairros populares. Por meio destes contatos pré-existentes à conversão os indivíduos conseguem ampliar a área de influência da religião, seja pelo convencimento direto de seus pares ou simplesmente pela evangelização aleatória em contextos de interação cotidiana.

Em 2009 participei da coleta de dados e análise do acervo de entrevistas e questionários de um projeto de pesquisa coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Miriam Rabelo do programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA. A análise revelou informações que confirmam esta minha afirmação. Com uma amostra, composta de treze homens e dezesseis mulheres pentecostais, pretendíamos ter uma dimensão comparativa das experiências religiosas.

Do ponto de vista do ingresso na religião, foi constatado que, dos treze homens da amostra, nove foram exortados e encaminhados à igreja por pessoas que faziam parte do seu círculo mais restrito de relações. Os outros quatro foram à igreja depois de terem sido evangelizados por agentes religiosos com quem não tinham proximidade. Da mesma forma, das dezesseis mulheres da amostra, dez foram encaminhadas à igreja pela ação de amigos e parentes. Duas mulheres foram encaminhadas à igreja pela ação de obreiros e quatro foram aparentemente por conta própria por motivos mais subjetivos, como aflições e até mesmo porque gostavam dos cânticos. Quando isolados os casos em que a decisão por ir à igreja foi incentivada ou por motivos pessoais ou por agentes religiosos em evangelização nas ruas, temos o seguinte quadro:

*Nível de relação dos mediadores do encaminhamento dos neófitos à igreja*

<b>AMOSTRA</b>	<b>MEDIADORES</b>	<b>TOTAL</b>
<b>Masculina</b>	Esposas (4); mães (2); cunhada (1); sogra (1); amigo (1)	<b>09</b>
<b>Feminina</b>	Mães (3); irmãs (3); vizinhas (3); amiga (1)	<b>10</b>

A conversão deve ser compreendida não apenas como aceitação de um compêndio simbólico de enunciados genericamente estabelecidos, mas também como entrada numa comunidade fraternal cujas interações dão o sentido que estes enunciados adquirirão em seu ajustamento às experiências individuais. Sendo assim, a compreensão do processo de conversão deve passar por uma compreensão do acesso ou da formação de uma rede que contribuiu para a

chegada da pessoa em uma determinada igreja e para a manutenção da opção pela conversão.

Apresentei em discussões anteriores a interpretação de alguns autores sobre a conversão pentecostal como mecanismo de fabricação de indivíduos. De acordo com este modelo interpretativo, a tomada de decisão pela adesão religiosa se dá no florescer de um indivíduo que se destaca de suas experiências religiosas e culturais herdadas. Ainda assim, é importante salientar que este processo se dá no seio de uma rede religiosa que atua mediando seus desdobramentos.

### 3.4 – Notas sobre uma dimensão de gênero do processo de cooptação

A organização dos dados das amostras colhidas em campo revela que a conversão religiosa de mulheres e homens evangélicos foi geralmente acompanhada por uma ou mais pessoas que os encorajaram a manter-se em sua decisão – geralmente pessoas do seu círculo mais restrito de relações. Neste quesito, é importante notar o papel fundamental das mulheres como principais influenciadoras, beneficiárias e mediadoras do contato com a religião, tanto no caso dos homens como no caso das mulheres. Isto nos chama atenção para o papel fundamental das redes femininas no processo de cooptação à rede religiosa no pentecostalismo.

O sucesso das mulheres no processo de evangelização se dá em muitos casos através de um estilo próprio de viver a experiência do bairro. Agier (1998), estudando as experiências de homens e mulheres no bairro da Liberdade, notou certas tendências de ocupação do espaço do bairro que podemos tomar como também existentes nos demais bairros populares de Salvador. O pesquisador notou que boa parte do circuito interativo das mulheres tinha como ponto de base relações entre as famílias ou internas a estas. A avenida seria o espaço por excelência onde uma “*cultura familiar forma o pano de fundo das trocas no bairro*” (1998:54). A partir da avenida as relações de cooperação entre mulheres tornam possível sua experiência no bairro.

Os homens vivenciam a experiência cotidiana dos bairros através de pequenos grupos de pares como times de futebol, rodas de jogo, bares etc. As mulheres, por sua vez, têm uma tendência muito mais acentuada em dispor suas relações sociais em uma teia, cuja amplitude tem por base uma estrutura de articulações familiares.

Esta estrutura feminina inicia-se com as diversas relações possíveis entre os núcleos domésticos, passando em seguida para as ruas e avenidas até, por fim, ganhar a extensão do bairro ou estender-se para além deste. A experiência feminina nos bairros populares estabelece uma rede de cooperação fundamental para a manutenção recíproca da vida entre as casas, é no seio desta teia de relações que diferentes tipos de cooperação podem ser estabelecidos.

É a partir deste modo de experiência que as mulheres se constituem como importantes mediadoras na organização diária das relações tanto internas à família como entre familiares e vizinhos. O autor pergunta-se em sua pesquisa se não seriam as mulheres as mais adaptáveis ao fenômeno urbano, dadas às especificidades de seus modos de sociabilidade.

No caso das sociabilidades femininas, é a manutenção de boas relações ao redor do grupo doméstico que ocupa as preocupações cotidianas (...) é o que leva as mulheres a circular em espaços mais esparsos: na *avenida* de residência; de uma avenida a outra; ou ao longo das redes de parentes de amigas ou de clientes no e fora do bairro. Podemos então nos perguntar se, partindo da cultura familiar e do ancoradouro doméstico, as mulheres do bairro não encarnariam as figuras sociais mais centrífugas, mediadoras e abertas à alteridade. Em outras palavras, as mais urbanas (1998:6).

Seguindo os passos desta afirmação, podemos salientar que um ponto muito importante da eficácia das mulheres no desenvolvimento de trabalhos de evangelização diz respeito à habilidade que as mesmas possuem de estabelecer relações de cooperação que têm como base uma estrutura de relações familiares.

Daísa e Eulália iniciaram os trabalhos que deram origem a suas igrejas com círculos de oração realizados no interior de suas casas.

O círculo de oração começou primeiramente com a congregação da parentela (com a exceção do primeiro círculo de Eulália) e foi aos poucos incorporando uma ou outra vizinha mais próxima, depois suas amigas, e assim por diante. O círculo de oração foi crescendo na medida em que foi avançando pelos percursos estabelecidos pela teia de relações pessoais de cada uma das missionárias. Isto aconteceu de uma maneira tal que, boa parte dos congregacionistas das igrejas acabou estabelecendo laços muito estreitos com Eulália e Daísa.

Parece-me que a constatação da eficácia das mulheres na disseminação da palavra do Senhor não é apenas minha. Em trabalho de campo, perguntando a um vice-pastor da Assembléia de Deus o que diferenciaria um círculo de oração de um culto, (já que ambos conservam mais ou menos o mesmo formato), o mesmo não me esperou terminar a formulação da questão e tomou de assalto minha atenção com uma resposta quase que decorada, fundada em uma diferença de gênero.

O círculo de oração é liderado geralmente por mulheres. Foi uma coisa inventada na Assembléia de Deus e incorporada pelas outras igrejas – Deus é Amor, Batistas e essas outras, sabe? É porque, como na nossa igreja as mulheres são proibidas de ministrar os cultos, foi inventado isso para que as mulheres pudessem organizar suas próprias orações (Vice-pastor Durval, 24/07/2008).

Não tenho qualquer condição de assegurar a veracidade da afirmativa do informante sobre a origem da prática de organizações de círculos de oração, contudo o que me interessa neste momento é o fato de que este mecanismo tem sido incorporado pelas igrejas pentecostais de maneira tal que tem se tornado um importante espaço para o alastramento do pentecostalismo bem como o desenvolvimento de práticas religiosas orientadas por mulheres.

### 3.5 – Idéias, sentimentos e interesses: das aspirações dos cooptáveis

Como é possível notar nos relatos de Daísa e Américo, a sua chegada na igreja foi em grande medida contextualizada por uma situação biográfica aflitiva. Daísa sofria de males diversos, como problemas espirituais, familiares, de saúde e financeiros quando resolveu testar a opção que havia sido oferecida por uma vizinha evangélica. Américo, igualmente, estava já há um tempo com sua vida posta em risco por um homem perigoso do bairro.

Um ponto de análise constante na organização de dados do projeto coordenado pela professora Miriam Rabelo dizia respeito também aos contextos biográficos dos indivíduos que foram convertidos ao pentecostalismo. A sistematização dos dados da amostra revelou um elemento peculiarmente importante a ser destacado. Os indivíduos que foram encaminhados à igreja, seja por meio da ação mediadora de conhecidos ou pela evangelização de agentes religiosos formais, foram mobilizados por motivos maiores que o mero convencimento retórico. Uma considerável parcela dos indivíduos entrevistados revelou estar imersa em algum tipo de aflição no período em que se deu a adesão religiosa. Destaque para a amostra masculina.

Dos treze homens entrevistados apenas três não afirmaram estar passando por algum tipo de aflição quando decidiram aderir ao pentecostalismo. Das dezesseis mulheres da amostra, oito aderiram ao pentecostalismo em um contexto de aflição, quatro não passavam por aflições quando se converteram e em quatro casos não foi possível coletar esta informação. A sistematização dos tipos de aflição que contextualizaram as tomadas de decisão pela adesão religiosa consta no quadro a seguir.

*Contextos de aflição do ingresso na igreja*

<b>AMOSTRA</b>	<b>PRINCIPAIS CONTEXTOS DE AFLIÇÃO DO INGRESSO NA IGREJA</b>	<b>TOTAL</b>
<b>Masculina</b>	Desemprego (4); Saúde (3); Cadeia (1); problemas no casamento relacionados a adultério (1); problemas relacionados à inserção na marginalidade (1)	<b>10</b>
<b>Feminina</b>	Doença (6 próprias e 2 de parentes)	<b>08</b>

Estas informações me levam a colocar em questão hipótese intelectualista sobre a conversão religiosa. Conforme já explicado no início do capítulo, esta forma de abordagem tende a compreender a conversão religiosa como uma opção voltada para resolver um problema existencial do indivíduo. Mais precisamente, o intelectualismo tenderia a ver a conversão como resultado de busca por um sistema com maior capacidade explicativa. A adesão religiosa aparece neste tipo de abordagem como resultado de uma busca por sentido para as experiências individuais no mundo. O que estes dados têm me mostrado é um pouco mais que isso.

Não seria prudente não reconhecer que a busca por sentido no mundo seria um motivo possível para o indivíduo aderir ao pentecostalismo, como outras religiões de salvação. As religiões mundiais oferecem, dentre outras coisas, uma cosmologia, uma teogonia que dá sentido ao passado e ao presente, assim como garante uma segurança quanto ao futuro por meio de uma escatologia da salvação.

Porém, acredito que, nos casos de adesão religiosa ao pentecostalismo em bairros populares, esta dúvida existencial, esta procura por idéias que signifiquem o mundo tendem mais facilmente a se articular com outros interesses, sejam eles materiais ou não. Aliás, a própria proposta de salvação e renovação anunciada pelos agentes responsáveis pela tarefa de evangelizar o mundo envolve a oferta de benesses que vão além da iluminação intelectual.

Como já salientado em discussão anterior, muitos autores têm observado uma relação estreita entre pentecostalismo e situações de vulnerabilidade social. De fato, ao aderirem ao pentecostalismo, os indivíduos buscam algum tipo de redenção. Porém esta redenção não é procurada num plano abstrato, e sim em referência a experiências muito concretas. Esta discussão que aqui desenvolvo não é nova. Max Weber (2002) chamou atenção para o fato de que os projetos de salvação de indivíduos oriundos de diferentes camadas sociais foram constituídos a partir de uma sofisticada articulação entre idéias e interesses ao longo da história das religiões racionalizadas no Ocidente.

O autor tratou do papel modelador que as camadas sociais tinham nas direções interpretativas das concepções de redenção e renascimento. Segundo Weber, o *estado empírico* (2002:197) destas idéias variou de acordo com o caráter da camada social que o adotou. Weber destaca o papel de duas grandes camadas sociais no processo de definição racionalizada da aceção e das direções da concretização destas concepções: os intelectuais e os comerciantes (estes últimos compostos por artesãos e mercadores). Os intelectuais foram responsáveis pela consolidação de um racionalismo religioso relativamente teórico, enquanto os comerciantes fundaram um racionalismo religioso prático.

Por exemplo, em seu clássico trabalho, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2002), o autor apresenta de maneira sistemática a gênese da ética religiosa do protestantismo, cujo modo de ser entrava em comunhão com a necessidade capitalista de uma disciplina do trabalho. Segundo o autor, com o florescimento do protestantismo no seio de camadas comerciais, a idéia de salvação individual foi sendo paulatinamente transferida de um plano supra-terreno e futuro para o cotidiano do mundo.

O puritanismo protestante que havia evoluído em suas formas de racionalização e radicalização do luteranismo ao calvinismo, abriu mão da relação mágica com o mundo, transferindo o plano da salvação do além para a terra. Assim, centralizou o método de alcance da graça no comportamento do indivíduo. Surge aí o chamado ascetismo intramundano, uma forma de atingir a salvação negando o mundo sem fugir dele.

A ascese intramundana da forma calvinista de protestantismo encontrou no acúmulo do lucro a concretização e a prova da graça alcançada. Seu elemento de justificação do acúmulo desigual das riquezas era a idéia de que o enriquecimento seria a prova da salvação dos indivíduos, em um destino já traçado por Deus. Esta é a chamada doutrina da predestinação. Este seria um bom exemplo de como fé e interesses de articulariam na interpretação da salvação em uma determinada camada social. Seguindo estas linhas argumentativas, o autor afirma.

A concepção da idéia de redenção, como tal, é muito antiga, se por ela entendermos uma libertação da desgraça, fome, seca, enfermidade e, em última análise, do sofrimento e da morte. Não obstante, a redenção só alcançou significação específica quando expressou uma “imagem do mundo” sistemática e racionalizada e representou uma posição face ao mundo, pois o significado bem como a qualidade pretendida e real da redenção, dependeu dessa imagem e dessa posição. Não as idéias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem. Muito freqüentemente, as “imagens mundiais” criadas pelas “idéias” determinaram, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, “podia” ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo (2002:197).

Estas observações desenvolvidas por Weber são importantes para uma compreensão das trajetórias aqui analisadas. Não é possível negar que eventuais interesses de caráter material ou ideal podem estar articulados na tomada de decisão pela adesão religiosa ao pentecostalismo. É importante salientar que Weber chamou atenção também para a interferência de interesses práticos dos indivíduos na motivação pela adesão religiosa, algo bastante próximo dos casos aqui descritos. Para adequar esta argumentação à discussão que venho desenvolvendo neste tópico, adoto a acepção mais ampliada da noção weberiana de interesse e abarcar algumas dimensões existenciais e subjetivas. Isto nos permite acrescentar mais uma variável a ser considerada pela hipótese racionalista.

A explicação racionalista é falha não por tomar a religião como fonte de explicações sistemáticas para o mundo, mas por não considerar (ou considerar em menor grau) que o interesse por tais idéias não é meramente intelectual. Os indivíduos buscam sim explicações para o mundo onde vivem, mas a aceitação destas explicações não se dá meramente pelo nível de coerência das idéias –

muitas idéias religiosas, inclusive, carecem de uma coerência mais sólida, sendo sustentadas mais pela fé que os seguidores nela depositam.

Se considerarmos o interesse como um conjunto de anseios e aspirações que mobilizam os indivíduos em seu curso de ação, podemos tentar alcançar uma dimensão mais existencial do significado deste termo. Uma aflição pode lançar um indivíduo numa busca por redenção e mobilizá-lo por outros tipos de interesse. Não obstante o caráter do interesse que funciona como móbil no processo de adesão religiosa, é importante atentar para a existência destes como elementos influentes na tomada de decisão por fazer parte de uma religião.

Quando, por exemplo, Américo abandonou sua vida mundana e tornou-se um pentecostal, não foi apenas uma decisão por uma salvação *post mortem*. Ele tinha interesse em continuar vivo e sabia que aquele seu estilo de vida não lhe garantiria segurança por muito tempo. Era necessário mudar de vida. A mensagem transmitida pelos agentes religiosos responsáveis pela evangelização trouxe um projeto de mudança de vida, que Américo acabou por aceitar. Isto, aliado a uma idéia abstrata de salvação; um interesse concreto de redenção e sobrevivência e um meio para articulá-los. Sua decisão foi assertiva e radical. Para permanecer vivo, Américo renasceu em Cristo.

### 3.6 – O trabalho dos agentes religiosos formais

Parece-me que, ao elaborar e praticar seus modelos de evangelização e manutenção do fiel na igreja, os agentes pentecostais nos bairros em que trabalhei levam em consideração a articulação de alguns interesses práticos dos seus potenciais correligionários. Muitas igrejas costumam realizar trabalhos sociais de diferentes tipos conciliados com suas missões de evangelização. Podemos tomar como exemplo o caso das missões estabelecidas por Eulália em seu bairro.

Eulália utilizou um método de evangelização a partir do qual a igreja levava não apenas a palavra do Senhor aos necessitados, mas também tentava suprir

certas demandas sociais das comunidades mais pobres que haviam se instalado nas ruas de baixo. Quando uso o termo “método” ou “estratégia” de evangelização, não estou tentando afirmar necessariamente a existência de um empreendimento plenamente arquitetado em suas minúcias para a disseminação da palavra do Senhor, mas refiro-me a processos pelos quais, no próprio desdobramento das experimentações de evangelização, algumas atividades trouxeram resultados positivos, sendo repetidas em diferentes situações. Na medida em que estes resultados positivos eram novamente alcançados, tais atividades eram incorporadas no repertório de procedimentos de evangelização daquele grupo.

Ainda que se possa afirmar que algumas igrejas já consolidadas, por força do hábito ou do planejamento, disponham de procedimentos mais ou menos elaborados para a implementação de atividades de evangelização, é preciso atentar para o fato de que estas atividades estão em negociação com os contextos socioculturais em que as próprias igrejas estão inseridas (ou pretendem se inserir), e vão sendo testadas e remodeladas a fim de garantirem uma maximização dos resultados efetivos a serem alcançados.

Foi com uma combinação entre a oferta de roupas, encaminhamento de pessoas a órgãos públicos a fim de tirarem documentação e com a distribuição de sopa que Eulália conseguiu se constituir tanto como liderança proeminente na religião quanto como moradora querida no bairro. Eulália havia despertado para o fato de que a tarefa da igreja não seria apenas a de levar a palavra do Senhor aos que não a conheciam ainda, mas também seria criar condições para que as pessoas pudessem dedicar seu tempo e sua atenção à evangelização.

A seu ver não seria possível que a igreja pregasse a palavra de Deus e se mantivesse em uma total desconexão com a realidade do bairro. O bairro estava em processo de estruturação e as pessoas careciam de uma série de serviços, e, na visão de Eulália, caberia à igreja então realizar a mediação necessária para que os problemas materiais da comunidade fossem resolvidos assim como os espirituais.

A gente não tem que se preocupar só em evangelizar, levar a palavra pro povo. Se eu levo a palavra pra você e você tá com fome e eu não

dou de comer... Se você tá nu, não tem uma roupa pra vir pra igreja e eu deixo você da mesma forma, pra mim isso não é obra social, pra mim isso não é obra e Deus completa. Pra mim a completa obra de Deus é você se preocupar, como teve crianças naquela época que não iam pra escola, os pais eram analfabetos, não tinham essa visão, e você conseguir levar tanto os pais quanto os filhos pra escola. Consegui também tíquetes de leite na época. Então andei por aí tudo e Deus me ajudou, consegui apoio dos políticos e tudo e daí a obra cresceu. O povo se anima quando vê que tem comida, que tem tudo, que tem o que dar aos filhos, você vai e leva uma roupa (...).

A tomada de decisão de Eulália em realizar obras sociais teve um reflexo não apenas na comunidade de fora da igreja, que era a beneficiária direta dos trabalhos, mas também serviu como uma forma de integrar as mulheres do bairro, envolvendo-as em atividades extradomésticas. Muitas mulheres passaram a costurar roupas para doar para as crianças, trabalhar na organização de eventos voltados para angariar materiais para serem doados e participar ativamente no processo de produção e distribuição das sopas.

Foi justamente criando um clima de mutirão que Eulália conseguiu tanto manter os já convertidos, quanto atrair cada vez mais os que ainda não tinham sido convencidos da palavra de Deus. Aceitar Jesus e ir trabalhar nas obras sociais junto ao grupo que Eulália integrava não era apenas assumir os princípios cosmológicos da religião evangélica, mas significava também para os moradores de Castelo Branco uma tomada de posição frente à necessidade de melhorias no bairro como um todo.

Esta tomada de posição tinha um duplo significado. Por um lado, podemos considerar este acontecimento como uma decisão por parte dos moradores do bairro em colocar-se como sujeitos ativos das transformações necessárias ao local. Por outro lado, isto significava também um processo de estabelecimento de laços de vizinhança mais aprofundados tanto entre aqueles que estavam envolvidos na realização dos trabalhos diretamente quanto com aqueles que recebiam as doações, cujas visitas aos lares para a evangelização eram constantes. Esta estratégia foi inclusive alvo de muitos elogios por parte das outras lideranças religiosas do bairro e chegou a ser copiada pelos missionários dissidentes dos trabalhos.

O caso de Eulália não é isolado, muitas igrejas dispõem de diferentes instrumentos de suporte aos indivíduos, que, ao mesmo tempo em que os seduzem para a vida em Cristo os auxiliam no processo de mudança de vida. Não é incomum a inauguração de centros de tratamento e recuperação de jovens viciados em drogas por igrejas pentecostais e pentecostais. Da mesma maneira como não são raras a missões de evangelização nos presídios, em que os que aderem ao novo estilo de vida ganham maior confiabilidade das instituições quanto ao bom comportamento.

Atualmente, o mecanismo de sedução mais utilizado por igrejas pentecostais nos bairros em que tenho trabalhado é a fundação de creches. São creches pequenas, criadas em casas próximas ao templo ou na mesma área da igreja, e até mesmo na casa das lideranças. Salientei em minha dissertação de mestrado que algumas creches funcionam no mesmo salão do templo, porém pela manhã, enquanto o culto era à noite. Nestes casos a diferença entre o espaço sagrado e o não sacralizado seria muito mais temporal do que espacial. Estas creches atendem a um número limitado de pessoas devido a sua capacidade física, mas são numerosas no bairro.

As creches cumprem um papel importante para as famílias que se evangelizam. A oferta de creches para a comunidade oferece vantagens tanto para as igrejas quanto para os moradores. Uma primeira vantagem é que as creches podem funcionar como mecanismos de captação de recursos de públicos e privados. Quando uma igreja possui uma creche comunitária que atenda às exigências mínimas para reconhecimento<sup>13</sup>, e seus administradores estão devidamente articulados, estas podem ser regularizadas junto à prefeitura e cadastradas para receberem envio de alimentos.

A demanda por creches públicas nos bairros populares é significativa, visível tanto nas reivindicações das associações de moradores quanto nas promessas de

---

<sup>13</sup> Não tive acesso aos documentos de cadastro das creches para parcerias com a prefeitura, logo não tenho como listar todos os requisitos formais necessários para tanto. Mas, a partir de observação e conversas informais com algumas lideranças, posso listar alguns requisitos básicos. A creche precisa ter uma determinada área de para instalações que dependem da quantidade de crianças matriculadas; precisa estar em boas condições estruturais e de higiene e deve possuir um projeto político-pedagógico.

candidatos em período eleitoral. Uma das soluções que o município tem encontrado para o problema é o apoio a creches comunitárias cadastradas. Não sei se este apoio envolve repasse de verbas, mas posso afirmar que, pelo menos durante a primeira fase do meu trabalho de campo (2006, 2007 e 2008), a prefeitura fazia doações de alimentos não apenas às creches das igrejas, mas às creches comunitárias que tinham acesso às informações sobre o cadastro.

Para se ter acesso a estas informações, as lideranças precisavam freqüentar ambientes em que estas circulam como as associações de moradores. Isto não é grande dificuldade para muitas lideranças de igrejas porque muitas eram ou conheciam pessoas importantes no bairro, figuras que atuam em prol de sua melhoria – Eulália é um bom exemplo. Mantendo relações com as associações de moradores, estas igrejas também podem ter acesso a vereadores e deputados que possuem projetos políticos no bairro, o que também é uma boa oportunidade. Somando-se a estas duas oportunidades, há também o apoio da própria rede de instituições religiosas em que as igrejas estão inseridas.

No caso das igrejas batistas pentecostalizadas, é importante notar o apoio da convenção estadual de igrejas batistas. Do ponto de vista do mercado religioso de competência para concretização da obra do Senhor, pode-se destacar a importância das creches como mecanismos de cooptação dos moradores do bairro. Como tal, a creche pode funcionar de várias formas. Com a creche a igreja tem a oportunidade de dar uma educação religiosa para as crianças de famílias pentecostais e também para crianças de famílias não pentecostais.

No caso das famílias não evangelizadas, o acompanhamento das crianças pelos pais implica no mínimo de contato destas com as igrejas sua conseqüente exposição às mensagens religiosas. Esta exposição pode acontecer nas tarefas conjuntas realizadas pelas creches, nas festas e nas reuniões de pais e mestres por meio das professoras e até mesmo no contato cotidiano com as crianças. No caso de famílias de correligionários, a manutenção das crianças na creche abre a possibilidade de marido e esposa se inserirem no mercado de trabalho, aumentando a renda familiar e tornando ainda mais concreta e possibilidade da vitória prometida.

### 3.7 – Considerações para este capítulo

O processo de conversão ao pentecostalismo envolve diferentes fases que vão desde o convencimento retórico dos indivíduos no processo de evangelização até o aprendizado propriamente dito dos modos de engajamento ritual e cotidiano característicos desta religião. Este capítulo foi confeccionado com o intuito de analisar as possibilidades e estratégias de convencimento e encaminhamento dos indivíduos ao grupo religioso.

Reunindo as principais conclusões das discussões dos dois últimos capítulos, podemos afirmar que a cooptação pode acontecer a partir do entrecruzamento de quatro principais fatores. Quais sejam: 1) o bairro, que funciona como verdadeira arena plurireligiosa e paisagem de possibilidades de escolha para os indivíduos; 2) a agência as redes sociais formadas a partir de laços de parentesco, vizinhança e afinidade presentes no ambiente interativo do bairro; 3) a capacidade das igrejas de atender aos diferentes interesses dos cooptáveis e, por fim, 4) os momentos biográficos e existenciais dos indivíduos. Uma das formas possíveis de articulação entre estes fatores pode ser resumida da forma seguinte.

O pentecostalismo obtém sucesso em seu processo de alastramento em camadas populares em grande medida porque consegue fazer parte do cotidiano dos moradores. Isto se dá através da sua presença cada vez mais marcante nos meios de comunicação em massa, assim como da presença em diferentes pontos dos bairros populares de igrejas.

Acredito que, para uma compreensão das múltiplas experiências de adesão religiosa em classes populares, é importante atentar para o papel facilitador da experiência do bairro no contato com a religião. O bairro pode ser tomado como paisagem primária que constitui o pano de fundo em que as experiências de conversão são desdobradas. Esta constatação parece não ser relativa apenas ao meu campo. O trabalho de John Burdick descrito anteriormente foi realizado em um

bairro pobre do Rio de Janeiro e aponta similaridades entre o Rio de Janeiro da década de oitenta e a Salvador atual quanto a este ponto.

Muitas vezes as relações de vizinhança e parentesco se confundem com as relações estabelecidas entre os membros das igrejas justamente pela aproximação que os circuitos do bairro proporcionam. Até mesmo porque, em se tratando de pessoas que têm uma renda mensal baixa, o deslocamento para além da circunscrição do bairro em busca de novas opções religiosas poderia se tornar mais oneroso.

Pierre Sanchis (2000) realizou uma análise sobre as diferentes modalidades religiosas e as diferentes formas de adesão à religião no campo religioso nacional. O autor observou a convivência de duas dialéticas que orientam o campo da religião dos brasileiros, entrelaçadas muitas vezes nos mesmos casos empíricos.

A primeira dialética seria entre um nível institucional de reivindicações de disciplina e ortodoxia e um crescente centramento das experiências subjetivas, idiossincráticas e, paradoxalmente, comunitárias. A outra dialética seria entre vertentes tradicionais de sincretismo e pluralismo interno e o surto de identidades religiosas definidas e excludentes. Sanchis afirma que o campo religioso brasileiro como um campo de convivência sincrônica entre três grandes fases de formação sociogênica: a pré-moderna, a moderna e a pós-moderna. Fases estas que foram tomadas como sucessivas na história ocidental.

A meu ver é no cenário do bairro que uma série de elementos tais como os listados na discussão teórica de Sanchis se coadunam na experiência dos indivíduos de camadas populares. O bairro seria o contexto fundamental que proporcionaria a possibilidade desta escolha, uma vez que, como já discutido, este se constitui como uma verdadeira arena em que diferentes modalidades religiosas disputam o monopólio dos bens de salvação e redenção.

É importante notar neste caso que geralmente os indivíduos são motivados a frequentar a igreja de algum conhecido que lhe auxilia no estabelecimento de referências de pertencimento comunidade religiosa.

A tomada de decisão em aderir a uma determinada modalidade religiosa raramente se dá a partir de forma individual, isolada – ainda que consideremos o período contemporâneo como marcado pela ênfase das opções individuais pela adesão religiosa. Da mesma forma, a inserção na comunidade religiosa é tão importante quanto a aceitação das idéias professadas, como será mais bem discutido posteriormente.

Outro elemento que também foi salientado é que a tomada de decisão pela adesão religiosa, além de imersa numa teia de relações, dificilmente se dá por mero convencimento racional das idéias religiosas. Os indivíduos aderem à religião geralmente motivados por diferentes formas de aspirações e as igrejas precisam estar atentas a isto. As igrejas vão tendo mais sucesso no processo de cooptação na medida em que vão se tornando mais competentes em lidar com estes diferentes aspectos subjetivos dos indivíduos.

Complementarmente nesta discussão, é importante salientar mais uma vez a dimensão de gênero neste processo, representada pela prevalência das mulheres como as principais influenciadoras e mediadoras da tomada de decisão em ingressar na igreja, como apontam os dados apresentados anteriormente.

## **CAPÍTULO 4 – O CULTO PENTECOSTAL**

### A constituição ritual da experiência religiosa (PARTE I)

Para compreendermos o processo pelo qual o indivíduo torna-se um membro do pentecostalismo, é importante lançar olhares sobre os as diferentes instâncias que marcam o aprendizado e a consolidação desta transformação. Isto significa atentar em grande medida para a importância dos cultos neste processo de aprendizado, assim como para os múltiplos processos cotidianos de interpretação e adaptação aos ensinamentos bíblicos.

O culto pentecostal possui um importante papel no ensino deste novo modo de ser-no-mundo. Na esfera do culto um conjunto representações e percepções que indicam o modo de ser pentecostal são postos em prática numa dinâmica ritual de interatividade e comunhão. Três procedimentos podem ser identificados no processo de aprendizado da experiência pentecostal na esfera do culto, quais sejam: a *solicitação*, o *controle* e a *suspensão*.

A solicitação envolve o procedimento de construção da abertura do indivíduo para viver a experiência religiosa pentecostal. De maneira geral, poderíamos dizer que esta etapa do aprendizado religioso inicia-se no próprio processo de evangelização, quando o indivíduo é convencido de tentar encontrar no poder de Deus respostas para seus anseios ou resolução para seus problemas. No culto, este procedimento é constituído pela ação dos agentes religiosos sobre os corpos dos indivíduos, pela ação do cenário enquanto elemento definidor da espacialidade da experiência e também pela própria estrutura do ritual enquanto encadeamento temporal e fonte de significação das diferentes formas de engajamento dos participantes.

O controle e a suspensão da experiência são etapas um pouco mais complexas do processo de aprendizado. Estes dois últimos procedimentos consistem no estabelecimento dos limites físicos, morais e temporais da experiência de engajamento corporal através da intervenção direta dos agentes religiosos sobre

os participantes. É neste momento que um conjunto de representações e práticas é acionado na definição e na aplicação dos critérios de legitimidade das experiências religiosas dos participantes, por parte, é claro, dos agentes religiosos. Desta maneira os pentecostais tentam garantir um modelo de engajamento ritual adequado à expectativa nutrida pelo grupo.

A solicitação, o controle e a suspensão dos modos corporais de engajamento ritual no culto pentecostal não devem ser compreendidos como ações que se sucedam no tempo, não há uma seqüência correta em que tais empreendimentos devam ser realizados. Da mesma forma, estes processos precisam ser atualizados de acordo com as circunstâncias de cada momento. Isto faz do aprendizado da experiência religiosa um processo contínuo e dinâmico, que pode revelar tanto sua eficiência quanto sua precariedade. Isto na medida em que é posto à prova no desdobramento das experiências dos indivíduos.

Na maior parte das vezes estas três referidas formas de modelamento ritual se confundem. A distinção aqui feita mais atende a interesses analítico-descritivos do que representa a realidade em sua plenitude. Tais procedimentos indicam o processo mesmo de docilização dos corpos e imputação de um habitus religioso que, enquanto discurso corporificado de distinções sociais<sup>14</sup>, define os limites e possibilidades de ação e da subjetividade dos indivíduos no âmbito ritual e, concomitantemente, cotidiano. Neste capítulo a discussão será mais concentrada no primeiro aspecto do modelamento ritual da experiência, a solicitação.

Ao longo dos próximos capítulos, um conjunto de cenas extraídas de relatórios de campo será apresentado a fim de dar maior sustentabilidade à análise. Estas cenas foram retratadas em cultos de igrejas pentecostais que seguem o modelo ritual típico da Assembléia de Deus, como já afirmado anteriormente. Algumas também são influenciadas por igrejas que fazem parte de um momento da história do pentecostalismo classificado por Paul Freston (In Antoniazzi, 1994) *como de segunda onda*.

---

<sup>14</sup> Esta dimensão do aprendizado religioso será discutida mais detalhadamente no capítulo 4.

Como já descrito anteriormente, Freston faz uma distinção dos diferentes tipos de denominações pentecostais que foram implantadas no Brasil agrupando-as em ondas que indicam características específicas das igrejas. As igrejas de segunda onda são as primeiras representantes nacionais do pentecostalismo como a Igreja Pentecostal Deus é Amor e outras. Uma das características fundamentais destas igrejas de segunda onda é a ênfase ritual no recebimento do Espírito Santo, em que os indivíduos são exortados a sentir a presença viva de Deus no momento do culto.

As igrejas registradas em trabalho de campo seguem em geral esta tendência. Embora tenham nomenclaturas distintas, se aproximam em termos cosmológicos e procedimentais. Em Salvador, estas igrejas têm tido uma grande aceitação em bairros populares, onde sua visão encantada de mundo encontra também um ambiente cultural marcado pela magia, inclusive incentivada e sustentada por outras modalidades religiosas, como as religiões de matriz africana por exemplo.

Muitas das igrejas estudadas tiveram fundadores originados na Assembléia de Deus e na Deus é Amor, o que cria uma semelhança ritual e de representação para além das particularidades de cada grupo religioso. Neste capítulo e no seguinte será abordada importância do culto pentecostal no modelamento ritual dos corpos e das subjetividades dos conversos. Para tanto, será necessária uma prévia apresentação geral da estrutura ritual do culto pentecostal.

### *Rápida descrição do culto pentecostal*

Descrever a estrutura geral dos cultos pentecostais não é uma tarefa muito fácil. A principal dificuldade está no fato de que, ao tentar ater-se às suas características mais gerais, perde-se de vista as especificidades das diferentes denominações. Por outro lado tentar abarcar todas as especificidades é um esforço que só caberia a Sísifo. O que tentarei desenvolver neste momento é uma discussão do culto pentecostal que estará medianamente balizada pela combinação da observação de aspectos mais gerais extraídos em uma parte da literatura acadêmica

e em outra com o que foi apreendido em pesquisa de campo.

De maneira geral, os cultos pentecostais são temáticos, cada dia da semana é dedicado a um determinado aspecto da realidade a ser transformado ou agraciado pelo poder do Espírito Santo. Talvez devido a sua freqüência ou à disponibilidade de tempo dos envolvidos, costumam durar entre duas e duas horas e meia. Contam com a presença dos fiéis ligados à igreja, convidados de outras igrejas e eventuais visitantes (que podem ou não se tornar futuros membros).

A quantidade e diversidade destes estão diretamente relacionadas com a extensão das redes de contato da igreja. Poderíamos identificar uma estrutura tripartite nos cultos formada pela escuta da palavra, pela percepção mágica da presença divina e, por fim, pela consagração da aliança com Deus. Estes momentos são cadenciados em fases diferentes, dando em certo sentido uma linearidade e progressividade ao culto, que pode ser compreendido como uma simbolização ritual da experiência de conversão propriamente dita.

Na primeira etapa, não necessariamente consistente com sua abertura oficial feita pelo pastor, se realizam orações individuais. As orações individuais são o primeiro procedimento assumido pelo fiel no intuito de preparar-se para o recebimento do Espírito Santo. São realizadas no momento em que cada fiel chega à igreja; ocorrendo independente do fato de o culto ter sido iniciado ou não, embora geralmente o precedam. As orações iniciais marcam pontualmente um diferencial entre a temporalidade de realização coletiva do culto e o início do engajamento do fiel neste.

O fiel pode chegar ao meio do culto, mas antes de atentar para participar da performance coletiva, precisa preparar-se através de uma oração individual. Para tanto, ajoelha-se com a testa apoiada sobre a cadeira onde irá sentar-se e realiza louvores e pedidos solitários. Este é o momento em que faz os pedidos voltados para sua própria vida, caso esteja passando por algum problema ou almeje algum resultado (cura, emprego, etc.) com a performance coletiva. É nesta ocasião que a demanda é apresentada ao Senhor.

As orações nos cultos assumem funções diferenciadas de acordo com seu tipo. Quando individuais, reafirmam o laço de fidelidade e fé do fiel através de seu pessoal e inalienável contato com o Jesus; quando coletivas mostram a união da família de Deus para celebrá-lo e dele receber a bênção, geralmente acontecem já na realização do culto. Ainda nesta primeira fase o pastor pronuncia-se sobre o tema do culto, é então que o fiel vive a renovação da palavra de Deus através da pregação dos pastores ou eventuais oradores do culto. É feita a leitura de trechos da bíblia por diferentes sacerdotes e pessoas que podem ocupar cargos na igreja ou não. Estes trechos, embora extraídos de diferentes livros e capítulos, circulam em torno do mesmo tema – o tema do culto. A primeira modalidade narrativa é desenvolvida nesta fase, com a leitura das epopéias bíblicas.

Não é sequer um pouco incomum que frases de louvor sejam proferidas e recebidas de maneira repetitiva na sucessão dos cultos no dia ou na semana. São também bastante comuns os testemunhos de pessoas que aceitaram Jesus e tiveram suas aflições amenizadas ou suprimidas pela graça alcançada. Comprova-se assim o sucesso dos cultos anteriores ao mesmo tempo em que é assegurado que a cerimônia que está por se desenvolver será também eficaz. Neste momento o cristão que está dando o seu depoimento. Durante o testemunho, o fiel, ao mesmo tempo em que ratifica as promessas de prosperidade para seus irmãos de crença, colocando-se como prova viva da obra do Espírito Santo, reafirma para si mesmo a coerência e verossimilhança daquilo sobre o que se debruça a sua fé: o poder de Deus.

A segunda etapa consiste no clamor pelo Espírito Santo propriamente dito. Neste momento os envolvidos no ritual vivem cada um à sua maneira a presença do Senhor, que é anunciada e aplaudida pelas lideranças que estão na administração do culto. Na terceira fase são realizadas orações de bênção aos presentes e os votos de paz e felicidade são novamente oferecidos e recebidos por todos. Finalmente o culto é encerrado com palmas e cumprimentos, agora o fiel já pode voltar sossegado para casa, pois em sua vida Jesus venceu mais uma vez.

#### 4.1 – Narrativa e Narratividade: sobre a estrutura de significação do culto pentecostal

O pentecostalismo é considerado por muitos autores a mais expressiva modalidade de cristianismo da atualidade. Um dos principais diferenciais desta religião de origem protestante é o fato de que o acesso aos seus dogmas não está necessariamente ancorado numa interpretação rigorosa realizada através de uma leitura minuciosa da bíblia. Boa parte das conversões religiosas e da própria sustentação da fé no pentecostalismo se dá através de recursos de oralidade, como testemunhos e pregações.

A oralidade é um recurso bastante utilizado pelos integrantes das religiões pentecostais como método de transmissão de seus princípios. Embora os pentecostais dêem uma relativa importância à leitura da bíblia, utilizam bastante a comunicação oral através de pregações em casas, locais públicos e todo e qualquer espaço onde tal empreendimento seja possível.

O pentecostalismo pode ser percebido em sua cosmologia como uma radicalização da concepção cristã que compreende o mundo como arena de uma batalha entre bem e mal na qual os humanos estariam envolvidos como vítimas ou beneficiários. Porém, o ascetismo moral praticado pelo protestantismo histórico como maneira de combater o mal – mantendo-se afastado de qualquer relação hedonista com o mundo – não seria mais suficiente para marcar a vitória de Deus sobre o diabo. Além deste recurso, o pentecostalismo lançou mão de práticas rituais a fim de consolidar a sacralização do mundo em detrimento das tentações do demônio.

Correntes de oração, programas de rádio e TV e cultos são as principais armas usadas pelo soldado do Senhor para conquistar trincheiras em direção ao campo inimigo, guerra esta que tem os recursos narrativos como um importante elemento de combate. As correntes de oração podem ser realizadas nos lares, igrejas ou quaisquer outros espaços onde tal empreendimento tenha sido necessário, enquanto os programas de rádio e TV subvertem a oposição entre

público e privado, se constituindo como um importante meio de garantir a presença do Senhor na maior quantidade possível de lugares.

Os cultos pentecostais, por sua vez, são geralmente realizados no interior das igrejas, mas dado o alto volume das caixas de som, não raro, ganham as ruas expandindo o alcance da palavra profética. Estes são reconhecidos por seu caráter eminentemente encantado: garantem um espaço relevante para a presença física de Deus, através das experiências de recebimento do Espírito Santo. A narrativa é um elemento bastante presente na realização destes cultos. Pode ser realizada de três maneiras principais. I) O fiel pode ir à frente de todos para contar a trajetória de sua vida, mostrando as transformações ocorridas após a sua conversão religiosa; II) um orador pode ler trechos da bíblia que relatam uma história vivida por personagens do antigo testamento ou III) o sacerdote encarregado da administração do culto “*narra*” ao Senhor algum problema recorrente no mundo descrevendo os malefícios de tal situação e pedindo uma solução para isto.

Os testemunhos apresentados pelos fiéis geralmente relatam os processos pelos quais os indivíduos aceitaram a palavra do Senhor, tornando-se seus servos. Estes relatos possuem um formato que reflete o modelo pentecostal de retratar experiências de gênero.

Os homens, de maneira geral, tendem a reproduzir em suas narrativas de conversão um modelo mais formalizado de representação das experiências masculinas. Geralmente as narrativas dos homens tendem a enfatizar, na experiência mundana prévia à conversão, atos moral ou legalmente condenáveis. Vícios, promiscuidade e comportamento agressivo, que indicam uma aproximação bastante recorrente entre masculinidade e contravenção na vida pública nos bairros populares, são os principais elementos encontrados nas narrativas dos homens pentecostais sobre suas experiências anteriores à conversão. Não por acaso, estes são os elementos da experiência masculina mundana mais combatidos pelas igrejas pentecostais.

As mulheres também não abandonam um modelo narrativo centrado na transformação profunda em suas vidas com a conversão. Porém, geralmente, os elementos destacados em suas narrativas são bastante diferentes dos listados pelos homens. A maioria das mulheres costuma salientar o ganho ou a manutenção de certa estabilidade espiritual, emocional, afetiva e/ou familiar com a conversão religiosa.

De maneira geral, o conteúdo destes modelos narrativos tende a expressar os contrastes de gênero das experiências apresentadas. Os homens tendem a apresentar uma narrativa mais dramática porque, em geral, se expõem mais a experiências que envolvem diferentes modalidades de risco, como a boemia, a criminalidade, e o uso da violência como afirmador de identidades de gênero.

Nas freqüentes leituras dos textos bíblicos nos cultos geralmente são enfatizadas muito mais as grandes epopéias que marcaram a trajetória do *povo de Deus* do que enunciados mais abstratos. Os ensinamentos do Senhor no culto pentecostal são realizados geralmente através da narração de histórias bíblicas, de onde se pode extrair sempre um tipo de lição condizente com o tema abordado no dia. As peripécias narradas pela performativa leitura da bíblia vão aos poucos solicitando modos específicos de engajamento corporal dos fiéis, tornando o aprendizado da palavra uma experiência que é – e acontece através de – uma experiência emotiva e estética.

E por fim, há nos cultos, como já salientado anteriormente, o relato do pastor sobre algum problema mundano. Durante todo o culto o pastor testemunha a Deus os problemas por que estejam passando integrantes da igreja ou até mesmo condenáveis práticas morais dos *mundanos*. Neste momento, as palavras do pastor são ratificadas por frases como “*é verdade, Senhor*” ou “*glória a Jesus*” vindas do público, dando um caráter coletivo ao testemunho realizado.

A narrativa para o Senhor dos problemas que afetam a comunidade é feita através de um processo conjunto no qual o pastor narra e os fiéis ratificam a descrição. Todas estas situações relatadas oferecem uma referência da importância e centralidade da narrativa no desenvolvimento do culto pentecostal.

Conforme observei o culto pentecostal é marcado pela presença de narrativas. Entretanto não é apenas um momento privilegiado para a confecção de histórias: a própria estrutura do culto possui um formato de narrativa. . A narratividade é um aspecto fundamental da organização do culto no pentecostalismo. Por meio deste tipo de estrutura ritual o pentecostal tem acesso a um modo particular de viver e renovar a promessa de salvação que lhe fora feita. . Porém, inicialmente, é necessário marcar o sentido que estou aqui atribuindo ao termo narrativa.

Para a realização da análise aqui proposta, é preciso compreender a narrativa não apenas como um ato neutro ou mecânico de descrição de um acontecimento. Poderíamos eleger como componente fundamental da narrativa o seu caráter de *ação social*. A narrativa assume o caráter de ação social na medida em que o narrador é orientado por uma dimensão de sentido extraída da estrutura sociocultural em que está inserido. É desta estrutura que elementos de cognição são postos em exercício na dinâmica de atribuir sentido a um fenômeno – o que lhe confere um caráter coletivo por excelência.

Mais que isso, a narrativa também envolve um conjunto práticas performativas voltadas para garantir o compartilhamento do sentido atribuído à história. Assim, a narrativa é ação na medida em que envolve dois ou mais agentes em um processo mútuo de compreensão e engajamento na constituição significativa de um fenômeno.

Por meio da narrativa a experiência vivida pelos atores ganha coerência e significado através da organização retórica e performativa dos acontecimentos vividos em uma ordem temporalmente estabelecida. No caso do pentecostalismo, esta organização temporal dos acontecimentos vividos pelo fiel no culto lhe garante a oportunidade de reconhecer o mal a ser tratado e a identificação do agente malfeitor em uma escatologia geral da salvação anunciada.

É com e através da estrutura eminentemente narrativa dos cultos que os indivíduos conseguem localizar suas experiências em um universo de significação e

num horizonte de sentido, as reordenando e reposicionando em momentos específicos de suas trajetórias biográficas. A narrativa é, então, este elemento que garante sentido explícito à existência anunciada de uma pluralidade de ações e agentes que compõem a experiência do indivíduo.

#### 4.2 – Narratividade e Cura: O desfecho do processo ritual

As três etapas descritas anteriormente nos cultos pentecostais constituem uma narrativa engajada na qual o pastor evoca o Espírito Santo por meio de orações, apresenta os problemas relativos aos temas dos cultos e em seguida vive a renovação da promessa de redenção ou a vitória propriamente dita sobre algum eventual impropério. A narrativa constituída na estrutura do culto pentecostal é sempre uma narrativa de vitória, na qual os males apresentados pelo orador, uma vez considerados obras do demônio, são superados no momento mesmo do culto. Durante o culto pentecostal é travada uma batalha simbólica entre Deus e o diabo, em que as diversas maneiras de manifestação do Espírito Santo marcam a continuidade do avanço do poder do bem sobre o mal.

O exemplo apical deste elemento ritual é a realização do culto pela Igreja Universal do Reino de Deus. O culto da IURD é uma versão radicalizada desta performance da Guerra Espiritual, elemento inclusive, constitutivo e identitário da cosmologia desta denominação. A batalha a ser travada entre bem e mal pelo poder da cura é vivida na IURD concretamente nos momentos de enfrentamento entre os agentes administradores dos bens carismático-religiosos e o próprio demônio incorporado.

Nestes cultos as batalhas não são apenas retoricamente instituídas, mas dramatizadas através da presentificação corporificada das duas forças em contenda. De um lado, o pastor ostenta o orgulho de representar o poder infinito da bondade divina. De outro, o participante em tratamento cede seu corpo para a manifestação da força diabólica que se apoderou de sua vida. O demônio é instigado a tornar

públicos os malefícios que promoveu à vida do indivíduo possesso e depois é humilhado e expulso pelo agente religioso designado para tal.

Porém, nos cultos pentecostais das igrejas em que fiz pesquisa a presença física do demônio não é uma constante, não há espaço para outra presença que não a de Deus. Nestes cultos a presença do Senhor é conclamada a todo o momento como requisito para um bom desfecho no ritual. Uma vez tendo evocado a Deus na figura do Espírito Santo a descer em meio a seus filhos e tendo estes vivido corporalmente sua descida, o objetivo do culto é finalmente atingido. A presença do Espírito Santo no culto pode ser compreendida como um processo de purificação, limpeza ou cura, no qual os fiéis carregados de problemas mundanos ou de ordem pessoal são aliviados. Os problemas narrados a Deus no início do culto vão, a cada passo da cerimônia, sendo dissolvidos e vencidos pelo poder do divino.

As múltiplas performances que são desenvolvidas ao longo do ritual, ao mesmo tempo em que funcionam como técnicas de cura ou purificação, agem como descrições instantâneas deste processo. Primeiramente o fiel apresenta a mácula, pede ao Senhor que o livre de tal aflição (seja esta individual ou coletiva) e, por fim, a cura vai acontecendo na medida em que o Espírito do Senhor se apodera de todo o espaço ritual, inclusive ocupando os corpos dos presentes.

Todos estes processos são narrados através dos cânticos, das performances corporais e do próprio pastor, que a todo o momento anuncia que “*Deus está aqui, Deus está conosco*”. A relação torna-se circular. Quanto mais a presença de Deus é *narrada* por estar sendo *vivida* no momento do culto, mais é *vivida*; isto justamente por estar sendo *narrada*. O ápice deste processo é a vitória do bem contra o mal, ou seja, a cura definitiva das aflições trazidas pelo fiel naquela noite.

Nestas cerimônias uma história é contada, a história da vitória de Deus no presente imediato. É como batalha cósmica que a origem e a natureza dos problemas apresentados no culto são tratadas, ou melhor, este é o *enquadramento* que os fiéis realizam para compreender a situação em que estão inseridos. A situação é definida e conduzida através do recurso aos elementos simbólicos da

religião, o que demanda, como já descrito anteriormente, modos definidos de engajamento por parte de todos os envolvidos na situação.

As aflições apresentadas no início do culto são tomadas como sinais de uma vida de pecado, ou, no caso dos já convertidos, como indicadores da necessidade de uma maior aproximação com Deus. De certa forma as aflições podem ser consideradas como elementos que proporcionam uma ruptura com um dado estado ideal de equilíbrio. A partir daí, toda a realização do culto consiste na tentativa de “reparação” desta ruptura, ou seja, uma normalização é buscada. O bem vence o mal e o equilíbrio é retomado.

Ao final do culto, a felicidade vivida pelos fiéis indica que naquele dia mais uma vez o exército do Senhor foi vitorioso. Como na cosmologia pentecostal o diabo está a todo o momento tentando contra a obra divina, a realização de cultos cotidianos atende a necessidade de lutar contra este incansável inimigo todos os dias. Desta maneira, a vida do pentecostal torna-se a experiência de uma epopéia, muitas vezes concebida como continuação das peripécias vividas pelo povo de Deus tal qual são descritas no Antigo Testamento.

Sociologicamente, a freqüência da realização dos cultos marca a continuidade do processo de aprendizado da experiência religiosa, caracterizada pela conformação do comportamento do indivíduo e pela reafirmação rotineira da percepção mágica sobre o mundo. É através desta percepção do mundo como arena onde é travado o combate entre bem e mal que o culto pentecostal, enquanto performance ritualística, *narra* a vitória de Deus.

Enquanto narrativa, *vive* esta guerra. Esta dramatização oferece aos indivíduos a oportunidade de conceber suas aflições como parte de uma teia de significados grandiosos. O culto é o momento por excelência onde ocorre a organização simbólica da experiência de vida dos indivíduos através da organização narrativa do mundo.

É justamente por meio do pareamento destas três estruturas (mito, rito e experiência) que a cura se efetiva. A experiência do pentecostal é inserida no mito,

ao passo em que o próprio mito é revivificado e a conclusão do culto sintetiza presente, passado e futuro através da transmissão do que já foi feito em outrora (relatos bíblicos); do testemunho vivido naquele ritual realizado e da certeza de que outras batalhas ocorrerão e poderão ser vencidas igualmente.

O culto pentecostal constitui-se como um ritual terapêutico que opera a transformação narrativa ao nível da experiência corporal dos indivíduos. Porém, para que este objetivo seja atingido, é necessário que onexo de significados e os processos de significação acionados e realizados no ritual ocupem lugar na experiência mesma dos indivíduos. É necessário que tal transformação intencionada ganhe concretude na experiência ritual e cotidiana dos participantes.

É preciso que o ritual tenha eficácia para os seus participantes. Do contrário, o objetivo inicial de redenção não será atingido. Quando utilizo o termo eficácia me refiro à capacidade atribuída pelos indivíduos ao culto de produzir um determinado efeito de transformação ou estabilização em suas vidas – ou de determinadas dimensões destas. Tais efeitos geralmente confundem-se com as motivações mesmas de participação do ritual, seja por meio de expectativas criadas e sustentadas pelos participantes, seja por benesses prometidas pelos agentes religiosos responsáveis pelo processo de evangelização.

Para que esta eficácia seja possível é preciso que os indivíduos estejam aptos e dispostos a viver tal transfiguração ritual ao nível de suas próprias experiências. A eficácia não é algo dado, e sim constituído. Constitui-se por meio de um processo complexo e gradual que envolve em grande medida I) O convencimento retórico dos indivíduos pelos agentes religiosos responsáveis pela evangelização e II) A intervenção performativa dos agentes religiosos no modelamento da abertura existencial dos indivíduos para acreditar, reconhecer e viver a cura esperada.

Isto faz com que o culto não seja apenas um momento de celebração ou vivificação da aliança com Deus, mas também parte de um processo de aprendizado da experiência religiosa – parte fundamental, eu diria. O culto tem um papel importante no processo de (re) construção simbólica e interativa dos corpos e do

mundo fenomenológico dos sujeitos. O culto, tomado como ritual terapêutico, é o pano de fundo para o aprendizado do modo pentecostal tanto de abertura existencial quanto de engajamento sensório (Csordas, 2008; Langdon, 2007) dos participantes do ritual.

A fim de compreender melhor como este processo de aprendizado se dá, será necessário atentar para alguns elementos constitutivos da experiência interativa do culto no pentecostalismo. Dois elementos fundamentais serão abordados a seguir. Ainda neste capítulo, é importante compreender o papel do cenário, ou melhor, da forma de organização do ambiente emotivo e espacial do culto como solicitação prefigurada do modo de disposição dos participantes. Em seguida, já no próximo capítulo, será de igual importância atentar para as relações intersubjetivas estabelecidas entre os participantes, voltadas para garantir o modelamento mútuo das experiências corporais no seio da religião.

#### 4.3 – O Cenário: compondo o pano de fundo do ritual

A relação entre o cenário enquanto ambiente ecológico da ação e o modo como a agência dos indivíduos se desdobrará tem sido alvo de diferentes análises nas ciências sociais. Isto desde as abordagens sociológicas sobre a relação entre cenário e ação (Goffman, 2008) ou sobre o papel mediador dos elementos componentes de um determinado espaço na conformação das modalidades de agência (Latour, 2002) a discussões mais específicas sobre a relação entre o cenário ritual e os modos corporais de engajamento nestes cenários (Turner: 1995).

A despeito de suas especificidades, pode-se identificar um ponto comum nestes trabalhos: todos conferem atenção ao cenário, frisando a importância que a disposição dos elementos componentes do espaço assume na constituição das modalidades de agência dos envolvidos.

Do ponto de vista de uma apreciação das modalidades e graus da experiência religiosa no culto pentecostal, podemos afirmar a existência de uma correlação entre

a arrumação do espaço e um tipo geral de engajamento corporal insinuado na realização do ritual. A maneira como os templos são arrumados diz bastante sobre os objetivos, a organização e execução dos cultos no pentecostalismo. Considero como partes constitutivas do cenário do culto o tipo de música utilizado, a disposição das cadeiras, dos adornos, dos instrumentos musicais e dos próprios agentes religiosos. Estes elementos irão implicar em um modo específico de realização da cerimônia e serão discutidos nesta seção.

Os cultos, ainda que conservem uma estrutura similar entre si, são diferenciados em termos de tema, duração e modos de participação, como já afirmado. Os temas dos cultos podem ser compreendidos como tipos diferentes de serviços religiosos a serem oferecidos pela instituição, que, de acordo com os objetivos previamente anunciados, podem implicar em formas diferenciadas de dramatização ritual.

Como já afirmado, cada dia da semana é geralmente dedicado a um tema/tipo específico de culto. De acordo com cada tema abordado, as cerimônias enfatizam um modo específico de engajamento corporal e de aprendizado religioso entre os participantes. Alguns temas podem exigir uma duração maior do culto que outros, da mesma forma como podem atrair públicos mais específicos.

Os temas que orientam a realização dos cultos podem ser diversos e variar de acordo com os objetivos estabelecidos por cada igreja. Porém, em função da demanda dos participantes e da própria necessidade de capacidade de concorrência no mercado de bens de salvação e cura do campo religioso, é possível encontrar alguns temas de cultos presentes em diferentes denominações ou redes de igrejas.

Podemos destacar o culto de libertação, que enfatiza a superação de algum tipo de problema circunstancial pelo qual esteja passando o fiel ou mesmo a libertação do mundo dos grilhões criados por uma história de afastamento de Deus. Outro culto importante é o da família, que, freqüentado em sua maioria por mulheres, é voltado para a harmonização da casa e o sucesso dos membros da parentela.

O culto de louvor, como o nome já indica, é voltado mais para a celebração da aliança com Deus. Neste tipo de culto podem ocorrer também processos de ensino/aprendizado de trechos bíblicos que orientarão a experiência prática dos fiéis. Por fim, uma importante cerimônia precisa ser salientada: o culto de mistérios ou do avivamento, dedicado à experiência de *arrebatamento*, onde o fiel vivifica a presença do Espírito Santo. Nestes tipos de culto são enfatizadas as experiências de êxtase religioso, em que os fiéis aprendem a desenvolver a experiência corporal de tornar-se um “vaso”.

A título de esclarecimento, é importante frisar que o termo vaso é utilizado em igrejas pentecostais para fazer referência a pessoas que estão abertas para o que comumente é chamado de trabalhar de Deus. O termo indica duas acepções principais. Por um lado, faz referência à pessoa cuja vida é permeada pela intervenção divina na resolução de problemas cotidianos. Por outro lado, o termo também faz referência àqueles que vivem a experiência de êxtase religioso nos cultos. Não há antagonismo entre as duas acepções. Na verdade, o ideal de harmonia com Deus apresentado pela maioria das igrejas pentecostais indica certa continuidade entre estes dois significados. É importante notar que a maioria dos rituais de cura e resolução de problemas no pentecostalismo envolve a experiência extática de tornar-se um vaso. Uma leitura diferente desta concepção são os rituais da IURD nos quais os problemas pelos quais passa uma pessoa são dramatizados enquanto demônios e a cura consiste na substituição da ocupação dos corpos de uma entidade malévola por outra benévola.

Os cultos de louvor e avivamento são similares, porém se diferenciam em termos de intensidade. Ambos os cultos são marcados por uma ênfase maior na experiência de contato com o sagrado, sendo que o culto de avivamento apresenta uma experiência ritual mais intensa que a de louvor. Ao nível da experiência mesma dos participantes, a fronteira entre estes dois tipos de culto é tênue, a diferenciação que estou fazendo para fins de análise focaliza-se mais nas intenções almejadas pelos realizadores que nos resultados concretos atingidos.

De acordo com cada tema que orientará a realização das cerimônias, o cenário do culto pode ser organizado de modo diferente, de tal forma que, ao falar

em performance ritual no pentecostalismo, é necessário atentar para o tipo específico de tema que orienta a realização daquele culto para extrair os elementos necessários para a descrição. A seguir apresentarei o relato de três cultos de temas diferenciados que observei em trabalho de campo para ilustrar o argumento que estou construindo neste trecho da análise sobre a relação entre cenário e experiência religiosa.

### Cenário 1

Vencidas as etapas do caminho entre o ponto de ônibus e a última rua antes da ladeira que leva ao campo de barro improvisado para o lazer necessário, finalmente cheguei até a igreja. A cerimônia era a penúltima de um conjunto de quatro eventos que, durante este final de semana, festejariam o aniversário de três anos da igreja. O culto era predominantemente feminino. A ornamentação da igreja deixava clara a sua orientação estético-emocional. Dos homens, posso afirmar que, com a exceção dos pastores, apenas dois fiéis se comportavam empolgadíssimos louvando ao Senhor, todos vieram acompanhados de suas esposas. Havia também uma quantidade razoável de crianças com oito anos de idade em média – todos meninos. Estavam todos muitos bem arrumados. Ternos e gravatas em cores discretas davam aos homens um ar de sobriedade-naquela noite. Saias de tecidos muito bonitos com suas comedidas estampas torneavam a cintura das mulheres e iam ao encontro de seus joelhos. Ninguém parecia estar vestido de maneira como habitualmente se “imagina um crente”. Era perceptível a alegria e a vaidade daquelas pessoas que se exibiam uma para outro durante o culto. As mulheres que pertenciam à igreja destacavam-se das outras por vestirem uma farda que haviam encomendado para a festa. A farda era composta por uma saia acompanhada de uma blusa branca, gola triangular e mangas que se estendiam até o cotovelo. Um decote discreto e ao mesmo tempo belo consolidava a dubiedade da aparência daquelas mulheres que se equilibravam com seus pés protegidos por uma sapatilha de bico fino. A farda das mulheres que pertenciam à igreja as destacava de todos os outros presentes ao passo que as confundia com o espaço propriamente dito. As cortinas e toalhas bem como todos os outros ornamentos da igreja estavam organizadas em tons decorativos de verde claro e branco, fazendo com que as mulheres fardadas parecessem fazer parte deste conjunto. Quando uma destas mulheres se movia ou mudava de posição durante o culto, parecia que parte do cenário do culto se reorganizava. Em toda a minha vida nunca tinha visto, (ou ao menos prestado atenção em), uma interação tão profunda e espontânea entre corpo e lugar. Havia oito fileiras de cadeiras brancas de plástico, arrumadas em grupos de quatro fileiras em cada canto da sala, deixando um espaço livre entre a porta da rua e o púlpito. O culto foi mais comedido– lembrou-me em muitos momentos uma missa católica. Durante o culto não houve pregações bem organizadas ou elaboradas sobre a moral ou qualquer outro tema, parecia que as pessoas estavam ali mais para “congragar” que “tematizar”. Cantavam louvores ao Senhor, às vezes acompanhados de uma guitarra solitária, às vezes ao som de um cd de músicas

pentecostais. Não houve glossolalia no culto, todas as pessoas estavam emocionadas, porém canalizavam sua emoção para uma postura afetiva tenra e doce. Os homens, de maneira geral, davam glória ao Senhor de forma mais exaltada, ainda que mantendo o respeito ao ritual. As mulheres mais velhas – todas de outras igrejas – não abriram os olhos durante boa parte do culto, enquanto as crianças pareciam encarar aquilo que estava acontecendo como um programa qualquer de sábado à noite.

*Descrição de culto na Igreja Batista Missionária Jesus é Vida. (Cláudio de Almeida, 03/09/2005).*

A cerimônia descrita anteriormente pode ser identificada como um culto de louvor. Esta cerimônia foi marcada por uma aura de serenidade e por um comedimento maior em relação a outras cerimônias já presenciadas na igreja. Neste culto o cenário solicitava das pessoas um tipo de experiência religiosa mais branda, marcada mais pela participação conjunta nos cânticos e em atos de felicitação entre os presentes que por uma intensidade na experiência de arrebatamento. Este parecia ser o objetivo do culto.

Houve duas experiências de recebimento do Espírito Santo neste culto, uma de um homem e outra de uma mulher mais velha cuja intensidade parecia acompanhar o ritmo do culto. Apresentarei a descrição destas experiências para ilustrar.

#### Experiência 1

No segundo banco à minha frente, um dos dois homens que estavam desacompanhados tratou de ser exceção entre os demais. Começou a se emocionar e intensificar proporcionalmente sua experiência de contato com o sagrado. Os movimentos do seu corpo eram semelhantes aos da copa de uma árvore flexível sendo arrebatada pelo vento. Seu tronco apontava para o céu como uma haste fincada no solo do topo de um monte. Sua coluna vez por outra ficava ereta e seu corpo ainda mais imponente. Sua cabeça baixa indicava respeito e reverência com o Espírito Santo enquanto seu braço parecia querer ramificá-lo por todo o salão. Gritava frases incompletas pela emoção e pelo tremor do queixo. Suas mãos buscavam solitárias tatear em vão a presença que sentia. Suas pernas permaneciam imóveis e, mesmo estando entre quatro cadeiras ocupadas, não tocava nas coisas próximas, não se esbarrava em um objeto ou pessoa sequer. Na ponta da fileira de cadeiras do meu lado esquerdo, na penúltima cadeira depois de uma outra caixa de som, uma mulher de idade já avançada por volta dos setenta

anos, vestimenta humilde e muito bonita, começou também a manifestar seu contato com o Espírito Santo alguns minutos após o homem à minha frente. Era de estatura baixa e tinha uma postura corporal diferente em relação a este homem que eu observava. A mulher não gritava, sequer falava durante o arrebatamento. Fazia um movimento com a parte superior do tronco semelhante ao de um robô nos filmes antigos de ficção científica. Era desajeitada e descompassada em seus movimentos a ponto de uma parte do seu corpo funcionar muitas vezes em detrimento das outras na incorporação. Seu tórax parecia travar seu abdômen e vice-versa. Seu corpo desengonçado se apoiava sobre suas pernas imóveis e seus pés não saíam do chão. Ao mesmo tempo, a mulher simbolizava com o corpo movimentos verticalizados. Seus braços quase não existiam recolhidos sobre seu ventre, que dividia seu corpo perfeitamente em cada vez que se curvava e voltava rapidamente para sua posição inicial como se estivesse passando uma corrente elétrica em sua coluna. Permaneceram nesta situação durante aproximadamente quinze minutos, quando se encerraram os cânticos e se iniciou o processo de encerramento do culto.

*Descrição de culto na Igreja Jesus é Vida. (Cláudio de Almeida, 03/09/2005).*

É interessante notar neste culto que as experiências de recebimento do Espírito Santo estiveram de certa forma orientadas pela conformação do cenário. Neste caso, o tipo das músicas selecionadas (músicas mais serenas) solicitou um modo de engajamento corporal mais comedido entre os participantes. Para aqueles que passaram a manifestar a presença do Espírito Santo, a própria disposição das cadeiras implicou em uma limitação física para possíveis deslocamentos espaciais. Os movimentos dos corpos dos fiéis em estado de êxtase religioso se limitaram a variações e sincronias de posicionamentos entre seus membros, mantendo-se o posicionamento de seus pés, o que me fez ter a impressão da imagem de uma árvore sob a força do vento.

Como já sinalizado nas anotações acima, deslocamentos horizontais foram praticamente inexistentes. Os dois fiéis em questão ocuparam apenas a área circunscrita pela sua cadeira e, mesmo estando de olhos fechados e cercados de outras pessoas, os esbarros não aconteceram. Se presença do Espírito Santo é representada através da imagem do elemento fogo, a chama do espírito de Deus foi figurada e sentida através de uma imagem de força. As próximas descrições mostram uma experiência corporal um pouco diferente.

## Cenário 2

Era uma noite de domingo precedida por um dia de sol intenso, o carnaval havia acabado de terminar e as pessoas do bairro de Pau da Lima estavam pouco a pouco retornando às suas atividades rotineiras. Nas noites de domingo ocorre o culto de avivamento nesta igreja. A palavra avivamento indica, entre outras coisas, a renovação da aliança do fiel com Deus e geralmente ocorre através do batismo no Espírito Santo ou do recebimento da chama do Senhor. É esperado neste culto que as pessoas que nunca sentiram a presença do Espírito Santo tenham tal oportunidade, e que as pessoas que já foram batizadas no fogo sintam mais uma vez a chama de transformação do poder de Deus. Neste dia o culto foi repleto de experiências de recebimento do espírito. As pessoas que ali se encontravam foram tomadas por um clamor ainda mais forte do que em outras cerimônias. À frente da fileira de cadeiras na qual eu havia me acomodado, um banco de comprimento médio (aproximadamente um metro e meio) e mais seis cadeiras foram colocadas para alojar mais pessoas durante o culto. As cadeiras foram postas em local privilegiado, de onde era possível ter uma boa visão da banda e do pastor, algo que não me interessava tanto quanto poder assistir as outras pessoas em seus rituais de louvor. O banco fora alojado entre a fileira perpendicular de cadeiras e uma parede da qual uma longa cortina de cor azul descia do teto ao encontro do piso. As seis cadeiras estavam posicionadas com a frente para o púlpito e com uma das laterais voltada para a fileira de cadeiras na qual eu me encontrava, o que me permitia um ótimo ângulo de observação. O banco fora posicionado com o fundo para a parede da cortina e a frente voltada para a fileira na qual eu me encontrava. Nestas cadeiras foram acomodadas mulheres jovens, que auxiliavam no controle das crianças, muitas das quais se encontravam sentadas no banco. Havia um bom espaço livre entre o banco em que estavam sentadas as mulheres e as crianças, o púlpito e as outras fileiras de cadeiras.

O diferencial deste cenário em relação ao primeiro é a existência de espaço entre o/s objetos decorativos e funcionais do culto, como cadeiras, bancos, cortinas, instrumentos da banda etc. No primeiro caso narrado, havia pouco espaço livre entre as pessoas e as coisas, o que implicou num tipo específico de engajamento corporal. Apresentarei agora um tipo de experiência de recebimento do Espírito Santo que se deu de forma predominante neste culto.

## Experiência 2

Em uma das cadeiras da fileira que se mantinha de frente para o púlpito, uma jovem que usava uma saia branca e uma camiseta preta chamou-me atenção

quanto a sua experiência de recebimento do Espírito Santo. Enquanto a banda entoava canções de louvor, para glorificar ao Senhor, esta jovem começava a manifestar um comportamento bastante específico, o que dava sinais de que esta já havia começado a receber o Espírito Santo. É importante salientar, aliás, que ela costuma manifestar a presença do Espírito Santo de maneira bastante peculiar, sua experiência de *arrebatamento* é sem dúvida uma das mais intensas da igreja. Ainda durante as canções de louvor, a postura corporal desta jovem começou a sofrer transformações bastante visíveis. Seus braços se moviam de maneira sincrônica, ainda que desajeitados, em uma performance que me dava a impressão de simbolizar os movimentos de uma onda; seu busto ia de encontro à sua cintura a cada vez em que seus joelhos eram subitamente dobrados, como se a jovem estivesse suportando um peso repentinamente colocado sobre seus ombros. A jovem lançava no ar louvores ao Senhor, que eram intercalados por expressões de glossolalia – esta alternância entre glossolalia e linguagem corriqueira acompanhou todo o processo de intensificação do estado emocional da jovem.

A jovem começou a ficar cada vez mais emocionada e demonstrava sentir um poder dentro de si crescia em razão inversamente proporcional ao controle que mantinha sobre seu corpo – o que não lhe parecia ser indesejado, ao contrário, a mesma parecia fazer esforço para intensificar sua experiência. As frases de glossolalia ficaram cada vez mais longas e emocionadas até que ela começou a girar em torno do eixo do próprio corpo e a fazer movimentos desajeitados com os braços, porém, ainda assim, sem se bater nas outras pessoas ou objetos à sua volta. Repentinamente, a jovem começou a fazer movimentos circulares próximos ao púlpito e a tocar em algumas pessoas como se estivesse lhes passando um pouco da energia que se alojara dentro de si. As músicas foram aos poucos se tornando ainda mais intensas, sugerindo aos presentes a entrada no modo de disposição diferenciado: os cânticos preparavam a todos para receberem o Espírito Santo. Como se não se contivesse em si, a jovem começou a andar por todo o salão da igreja, às vezes girando em torno de si mesma, às vezes tocando algumas pessoas nos ombros (quase sempre femininos) que encontrava à sua frente.

*Descrição de culto de avivamento, Igreja Primitiva de Cristo Jesus, março de 2007*

Como já notado na descrição deste trecho, o modo como o templo estava organizado implicou uma relação de espacialização diferente em relação ao primeiro relato de engajamento corporal dos participantes no culto. Nesta segunda experiência descrita já é possível notar a existência de deslocamentos laterais mais acentuados, até mesmo de casos em que houve circulação por todo o templo. Alguns participantes também circularam em torno do eixo do próprio corpo, algo pouco possível caso estivessem encurralados por pessoas e coisas. A possibilidade de um deslocamento espacial maior está também relacionada com a probabilidade de uma experiência mais intensa de manifestação do Espírito Santo, onde variações

entre os diferentes tipos de engajamento podem surgir. Seguirei a discussão com a apresentação de um terceiro relato que dará mais ênfase ao argumento.

### Cenário 3

Era por volta das 20:00h e o culto dava a impressão de estar sendo iniciado, algo que foi confirmado pelo pastor, que justificava o atraso com o fato de que acabava de voltar de uma viagem ao interior, onde tentava abrir uma filial. O templo era modesto, de pequenas dimensões. As paredes eram pintadas de branco e tinham ainda suportes de prateleiras, indicando que aquele local havia sido um armarinho ou mercadinho anteriormente. Ao fundo da igreja, atrás do púlpito, via-se uma cortina de cor azul celeste que forrava toda a parede dando mesmo a impressão de se estar vendo o céu num dia ensolarado. Havia apenas três fileiras de cadeiras de plástico, sendo duas no canto esquerdo e uma no canto direito do templo, o garantiu um bom espaço livre no resto do salão. No lado posterior esquerdo do templo (eu estava sentado à porta da rua, oposta ao púlpito como em qualquer outra igreja) havia dois atabaques sendo tocados por uma moça de cerca de vinte e três anos que era antecedida por um rapaz mais ou menos da mesma idade que tocava alternadamente meia lua e pandeiro. Do lado posterior esquerdo uma guitarra encorpava o som dos louvores com acordes em tom menor (os mais apropriados, pois são mais macios aos ouvidos). Todos os instrumentos eram de cor vermelha.

Quase todas as pessoas estavam descalças e vestindo uma espécie de túnica branca de gola alta que cobria o pescoço, mangas compridas que iam até os punhos e bairha que lhes ganhava as coxas. Por baixo da túnica homens trajavam calças compridas e mulheres saias longas. A túnica escondia detalhes dos corpos como se estivesse negando suas individualidades; não se podia ver contornos nem seios nos troncos femininos; nem músculos, cicatrizes ou tatuagens nos braços masculinos; nem quaisquer outros detalhes que evidenciassem um pouco da biografia de cada um dos presentes – já que os corpos trazem consigo a sedimentação das experiências vividas. A impressão que tive era de que naquele momento a túnica pretendia anular qualquer distinção entre os indivíduos em uma generalidade cosmológica. Não se tratava ali de homens ou mulheres, mais jovens ou mais velhos etc. Eram todos vasos do Espírito Santo. Assim me pareceu, assim eu descrevo. O pastor também estava trajado desta forma, só não estava descalço. Durante o culto, muitos cânticos de louvor foram proferidos e o espaço para o que se poderia considerar como uma liturgia me pareceu mais reduzido, não sei se por causa do tipo específico de cerimônia ali ministrada ou por alguma idiosincrasia daquele grupo religioso. O pastor dizia que os instrumentos percussivos não deveriam ser rejeitados pelos irmãos, pois estes inspiravam festa e alegria na casa de Deus. Se alegria e afetação eram a intenção do pastor, posso afirmar que seu propósito foi alcançado com um razoável êxito.

### Experiência 3

As músicas eram bastante fervorosas e instigavam movimentos cada vez mais bruscos. A intensidade das músicas acompanhava a progressão do culto até que em certo momento chegou-se a um clímax em que todas as pessoas de branco estavam de pé dançando no espírito. As pessoas começaram a gritar palavras de louvor, falar em línguas e se movimentar freneticamente por entre as cadeiras. Cerca de duas fileiras horizontais de cadeiras à minha frente uma mulher de meia idade levantou-se bruscamente de onde estava sentada e, com os pés fixos no chão e os braços estendidos à altura dos ombros, começou a fazer movimentos cada vez mais descompassados com os dedos primeiramente, com as mãos em seguida e posteriormente com o tronco, dobrando-o por sobre as pernas. Poucos minutos depois, a fixidez em que se encontrava não era mais suficiente. A mulher ganhou o centro do salão e pôs-se a dançar com suas irmãs de igreja, que rodopiavam e gritavam ao som dos atabaques quase rufantes e dos acordes agudos da guitarra. Em pouco tempo havia uma reunião de corpos em êxtase ao centro do salão, que por vezes sincronizavam seus movimentos. O desenho formado pelas coreografias em relação uma com a outras acabou criando uma cena muito bonita, mas que parecia se limitar pela imposição das paredes e cadeiras presentes. O diácono que nos recepcionou apressou-se em reduzir o espaço ocupado pelas cadeiras encaixando uma sobre a outra. O rapaz me pareceu bastante preocupado em livrar o local de quaisquer coisas que não fossem os corpos que dançavam, chutando alguns sapatos para o canto. Não foi preciso muito tempo para que o Espírito Santo se manifestasse no diácono, que, saltitando da porta dos fundos ao centro do templo, encontrou-se com seus irmãos e uniu-se à comunhão com Deus. O diácono girava em torno do próprio eixo e gritava sons desconexos tornando ainda mais intenso o ambiente. Ao término deste momento, que durou cerca de vinte minutos, o diácono reposicionou as cadeiras a fim de que os presentes pudessem se sentar para ouvir as palavras de encerramento do pastor.

*Descrição de campo, Igreja Pentecostal Chama Viva, março de 2009*

Este caso narrado traz um elemento bastante peculiar em relação aos dois anteriores. Primeiramente, podemos notar a existência das túnicas brancas que pareciam homogeneizar os corpos. A túnica não permitia o aparecimento de qualquer detalhe que garantisse alguma diferenciação entre os corpos, neste culto o próprio pastor se referia aos presentes apenas como vasos, expressão esta que tenho notado cada vez mais em igrejas pentecostais. A utilização da túnica, parte componente do cenário, pareceu indicar a ausência de individualização, a idéia de

que naquele momento valia mais o que os membros tinham em comum (a relação com Deus) que suas idiossincrasias.

Um elemento bastante peculiar neste relato é o fato de que o cenário foi modificado em função do modo de engajamento que passou a predominar entre os presentes. A intensificação da experiência de contato com o Espírito Santo implicou na necessidade de adaptação do espaço para as performances que ali estavam a se desenvolver. Neste relato que apresentei, a peculiaridade está na relação de mobilidade possível entre cenário e engajamento.

Se nos dois primeiros casos demonstrei como a performance ritual dos participantes do culto estava ligada às possibilidades oferecidas pelo cenário, neste caso a relação se complexificou: foi o cenário que se adaptou às múltiplas performances em desenvolvimento. No que diz respeito a este último tópico, a maleabilidade do cenário do culto pentecostal, é necessário salientar o papel fundamental de um dos diferentes tipos de objetos que compõe a maioria esmagadora dos templos pentecostais. Refiro-me às cadeiras plásticas.

A utilização das cadeiras plásticas permite uma complexa articulação entre mobilidade e experiência religiosa durante os cultos pentecostais. Sua conformação no espaço *indica*, ao mesmo tempo em que constitui, modos específicos de engajamento dos participantes no culto pentecostal. Ela indica no sentido de que a sua arrumação pode dar sinais e indícios das intenções temático-estruturais da cerimônia. Ao mesmo tempo, a arrumação das cadeiras constitui modos específicos de engajamento corporal dos participantes na medida em que lhes delimita uma circunscrição espacial e simbólica de atuação.



Cadeiras plásticas em culto pentecostal – Cláudio de Almeida, Pau da Lima (2006)

Em momentos do culto em que é dada uma maior atenção às leituras dos textos bíblicos, elas ficam dispostas em fileiras, agrupadas em dois, três ou mais blocos deixando sempre um corredor de acesso ao púlpito. Em momentos do culto em que é dada uma ênfase maior à experiência de recebimento do Espírito Santo, estas são recolhidas e empilhadas em um canto, abrindo espaço para as *danças no Espírito*. As cadeiras também são utilizadas em outros tipos de cerimônia. Em momentos de aulas bíblicas ou em reuniões administrativas, elas geralmente são dispostas em semicírculos, por exemplo.

#### 4.3.1 – *Uma nota para a música*

Até o presente momento, quando discutida a relação entre cenário e performance, foi dada uma atenção focalizada à disposição dos objetos na organização do culto e sua relação com as possibilidades de desenvolvimento de modos específicos de engajamento por parte dos fiéis. Porém, é igualmente importante salientar o papel de outro elemento fundamental na organização do cenário que já foi anunciado anteriormente e que também está bastante presente nos relatos de campo apresentados: a música.

O tipo de música utilizada ao longo da cerimônia é um elemento fundamental

de composição do ambiente emotivo e da forma de engajamento que o cenário do culto irá solicitar. As músicas que serão selecionadas pelos administradores do culto, tanto em termos das letras como da composição melódica, indicam muito a maneira como as experiências corporais dos participantes serão administradas. Por um lado, através da música cantada e geralmente executada com instrumentos de corda e percussivos, os administradores do culto proferem frases de louvor ao Senhor e/ou lições de moral aos presentes.

Por outro lado, é também através da música que uma modalidade específica de engajamento é solicitada ao fiel, muitas vezes como elemento facilitador de sua abertura para o modo de disposição solicitado em cada momento específico do culto ou em cada tipo específico de culto. Este elemento é notado também no trabalho de André Corten, que afirma que a música nos cultos pentecostais...

Produce, sobretudo quando prolongada, uma elevação do clima emocional. Sua repetição torna-se enfeitiçadora. Esta elevação do clima é de natureza a produzir a harmonia, mas um aspecto do ritmo desses cantos pode também ser de revolta. O canto também contribui fazendo do culto um acontecimento; às vezes é apenas uma fachada, às vezes polariza a emoção (1995:62).

Segundo, a classificação dos frequentadores de uma das igrejas acompanhadas em atividade de campo, há dois tipos principais de canção: canções de louvor e canções de fogo. As canções de louvor, como seu próprio nome já indica, são canções voltadas para enaltecer ao Senhor. Abaixo transcrevo o refrão de duas músicas representativas deste último modelo.

Estrofe 1 (Lugar de Delícias)

Junto ao trono de Deus preparado  
Há, cristão, um lugar para ti;  
Há perfumes, há gozo exaltado.

Há delicias profusas ali;  
Sim, ali; sim, ali,  
De Seus anjos fiéis rodeado,  
Numa esfera de glória e de luz,  
Junto a Deus nos espera Jesus

Estrofe 2 (A incomparável glória de Deus)

*Diante dEle se dobram os reis*

*E se prostram para O adorar*

*Nem os anjos que O cercam louvando*

*Se permitem sua face olhar*

*Os tesouros do mundo*

*Não expressam o valor*

*E a grandeza do céu é incapaz de conter*

*Nem o brilho do sol pode se comparar*

*Com a glória do trono de Deus.*

As chamadas canções de fogo são geralmente cânticos utilizados para preparar o fiel para receber o Senhor, o que muitas vezes se transforma em um eficiente mecanismo de indução do êxtase religioso. Segue abaixo o refrão de duas canções de fogo.

Refrão 1

*Tem labareda de fogo na igreja, tem labareda de fogo!*

*Tem labareda de fogo, tem labareda de fogo!*

*Fogo, fogo, fogo, fogo!*

*Tem labareda de fogo!*

Refrão 2

*Eu sou pentecostal, eu sou pentecostal.*

*Quando eu canto, quando eu oro, o diabo passa mal.*

*Cai, cai. Cai, sim. O poder de Deus está caindo aqui.*

*Está caindo aqui, está caindo aqui.*

*O poder de Deus está caindo aqui!*

As canções geralmente são de estrutura melódica simples – suponho que para serem cantadas com maior facilidade – e dão geralmente a idéia de redenção e de vitória. A música tem uma função importante na composição do culto na medida em que produz o ambiente emotivo necessário para o desenvolvimento da experiência corporal intencionada. Atualmente uma tendência muito marcante nas igrejas pentecostais dos bairros populares de Salvador é a utilização mais acentuada de instrumentos percussivos. Até mais ou menos há três anos, eu costumava notar mais a presença de teclados e instrumentos de corda, que contavam apenas com a marcação da bateria na execução das músicas.

Não têm sido raros os casos em que tenho presenciado cultos de denominações diferentes onde se utilizam instrumentos como timbales, pandeiros, chocalho e outros. A percussividade tem sido um elemento melódico bastante recorrente na execução das melodias deste pentecostalismo mais recente. Talvez seja possível salientar este elemento como um dos fatores distintivos da nova modalidade de pentecostalismo que tem se desenvolvido nos bairros populares soteropolitanos.

Nos relatos anteriormente apresentados é possível notar uma relação estreita entre o tipo de música executada nos cultos e modo de engajamento desenvolvido pelos participantes. No caso do primeiro relato, tratava-se de um culto de louvor, onde se esperava uma postura mais terna e comedida entre os fiéis. Isto implicou na

seleção de músicas com estrutura melódica mais suave e com letras que enfatizavam a grandeza de Deus, o amor ao próximo, a promessa de salvação etc. No caso dos dois últimos relatos, a situação foi um pouco diferente. Tratava-se de dois cultos de avivamento, caracterizados pela ênfase no êxtase religioso. Isto implicou na seleção de músicas com tons mais frenéticos, com melodia mais instigante e repetitiva. Nestes dois últimos cultos o uso de instrumentos percussivos foi notável.

A música também é um dos mais importantes marcadores da temporalidade do culto. A música, pela duração e seqüência das melodias e também pelas letras cantadas, é um dos mais importantes marcadores das diferentes etapas rituais do culto. Os tipos de melodia executadas marcam os diferentes estágios do culto e são de importante utilidade enquanto referência do modo de disposição solicitado em cada estágio. A partir de um tipo específico de melodia utilizada, o participante pode estar a par tanto do que representa aquele momento ritual em termos de engajamento corporal, quanto sobre qual a próxima etapa do culto que se aproxima. Os cultos geralmente começam com músicas mais serenas e de melodia mais suave, passando em seguida para músicas mais agitadas a depender do tipo do culto.

Acompanhando esta percussividade característica, é importante notar também nos cultos pentecostais a utilização das palmas como eficazes marcadores do estado de disposição no ritual. Assim como as melodias e as letras das músicas, a intensidade das palmas executadas pela maioria dos participantes do culto também é referencial dos estágios em que se encontra a cerimônia. No início do culto, é possível perceber a execução de palmas mais moderadas e suaves, compassadas com o ritmo das músicas cantadas.

Durante os momentos de efervescência no ritual a palmas tendem a se tornar mais frenéticas e a preencher algum eventual espaço vazio entre o som dos múltiplos instrumentos percussivos e as vozes em oração, gerando um clima emocional verdadeiramente envolvente. O término do culto geralmente é ambientado por músicas mais suaves, dando sensação de certo alívio após o ritual. Neste momento final do culto, o espaço do templo é esvaziado de palmas, é

possível ouvir apenas algumas músicas pentecostais geralmente reproduzidas de CDs de bandas e cantores já conhecidos pelo grupo.

\*\*\*

Os relatos de campo apresentados anteriormente demonstram uma relação estreita entre cenário e engajamento nos cultos pentecostais. De maneira geral, a compreensão do papel do cenário no desenvolvimento das modalidades de engajamento corporal nos cultos é importante na medida em que oferece mais elementos para uma compreensão mais aprimorada dos processos de aprendizado da experiência religiosa.

Os cenários indicam em boa medida o tipo da experiência que será solicitada em relação àquele tipo específico de culto. Desta forma, para cada tipo de culto haverá um tipo específico de cenário e será solicitado um modo específico de engajamento. Neste sentido, poderíamos falar na construção de uma relação significativa entre ambiente e corporeidade nos processos de desenvolvimento da experiência religiosa dos membros no pentecostalismo.

O cenário, a música e a própria estrutura organizacional do culto foram os elementos apresentados neste capítulo como primeira parte do processo de constituição da experiência religiosa dos indivíduos no pentecostalismo. No próximo capítulo, abordarei em parte os múltiplos processos interativos entre os indivíduos, onde técnicas corporais são aplicadas em procedimentos de constituição da experiência religiosa e da subjetividade dos participantes do culto.

## **CAPÍTULO 5 – CORPOREIDADE E SIGNIFICADO**

### A constituição ritual da experiência religiosa (PARTE II)

Até o presente momento, um conjunto de elementos foi discutido no que diz respeito à relação entre a estrutura do culto pentecostal e a experiência de transformação que avanta realizar na vida dos fiéis. Foi salientado o papel do cenário na constituição de um tipo específico de solicitação ao engajamento do participante da cerimônia e também a relação entre o modo de estruturação do culto pentecostal e a experiência religiosa de cura ou redenção do fiel. Porém, apenas salientar a existência de uma correlação entre estes fatores não é suficiente para elucidar a eficácia do ritual.

Como já sinalizado anteriormente, para que a narrativa constituída no culto seja eficaz enquanto anunciação e concretização da cura, é necessário no mínimo que: a) o indivíduo esteja convencido desta eficácia e da possibilidade desta bênção lhe ser lançada; b) que este aprenda a criar uma disposição de abertura para isto e também que c) aprenda a estruturar a sua experiência corporal de acordo com a organização narrativa do ritual.

A crença do indivíduo quanto à eficácia deste ritual é constituída em grande medida a partir do trabalho proselitista dos agentes religiosos; isto tanto durante o culto quanto em outros contextos, como nos períodos de evangelização, por exemplo. A disposição de abertura do indivíduo é solicitada de várias formas, tanto pela ação dos agentes religiosos quanto pela própria estrutura ritual do culto. Neste capítulo será dada uma atenção maior ao modelamento da experiência religiosa dos indivíduos por meio da ação dos agentes religiosos. Será voltada uma atenção mais focalizada para as técnicas pelas quais os *agentes religiosos* solicitam, controlam e suspendem o êxtase religioso dos participantes do culto.

Estar no culto pentecostal significa estar exposto a um ambiente que oferece múltiplas influências sobre a experiência dos indivíduos. Os momentos apicais do

culto são geralmente muito envolventes e criam uma esfera de união por meio do compartilhamento da emotividade. Durante o culto, um conjunto de experiências corporificadas integra a dinâmica de ensino/aprendizado do modo de ser pentecostal, que envolve tanto.

Para que o convertido aprenda a sentir o Espírito Santo em sua vida é necessário que entre em estado de comunhão com seu grupo religioso. Nem todas as pessoas no culto são arrebatadas pelo Espírito Santo ou mesmo falam em línguas. A intenção do ritual é que as pessoas possam viver a renovação da experiência com Deus e a atualização da promessa de vitória a partir de uma experiência coletiva de cumplicidade. Por esta razão, assim eu creio, o Espírito Santo deve ser apresentado para os fiéis no culto, não apenas como um elemento ou uma força direcionada, mas como uma energia que toma o espaço e os que nele habitam. Desta maneira é garantida a possibilidade de alcance da graça para todos. Nesta seção enfocarei a experiência religiosa das pessoas que sentem e manifestam a presença do Espírito Santo em seus corpos. Para tanto, um conjunto de relatos de campo serão inseridos a fim de garantir uma maior sustentabilidade ao argumento.

### 5.1 – Interação ritual

Quando o culto está em um momento de efervescência, as pessoas passam a manifestar a presença do Senhor de várias maneiras, interagindo umas com as outras e compartilhando a maravilha da bênção alcançada. Quando os participantes já estão mais treinados, giram no Espírito Santo e até mesmo compartilham a experiência de recebimento do Espírito Santo em uma performance de sincronia. Estes não precisam da intervenção de um agente religioso que solicite e instigue o rodopio, já o fazem por si mesmos. Seguem duas cenas ilustrativas deste caso.

## Cena 1

Um homem começou a manifestar o Espírito Santo e a andar por todo o salão fazendo movimentos bruscos com as mãos e os braços, como se estivesse imitando movimentos frenéticos de um robô. Seu pescoço, seus braços e mãos se movimentavam ao sabor da intensidade das palmas que ouvia. O homem atravessou o salão e encontrou-se com outro homem que estava recebendo o Espírito Santo em um canto solitário do salão. Ambos deram-se as mãos e começaram a rodopiar, formando uma ciranda.

*Igreja Pentecostal do Poder Divino Cláudio de Almeida. Salvador, 30/05/2009*

## Cena 2

O culto chegou a um momento de intensidade em que as pessoas começaram a manifestar o Espírito Santo. Uma senhora que parecia ser uma das mais velhas da igreja começou a circular pelo templo emitindo sons de glossolalia. À medida que esta senhora ia passando por algumas outras mulheres e tocando-lhes o ombro, estas iniciavam suas performances de recebimento do Espírito Santo. Em um dado momento era possível traçar a rota feita pela senhora no templo pela disposição espacial das pessoas com quem interagia. Após as mulheres tocadas estarem rodopiando no espírito, a senhora escolheu algumas para dançarem. Algumas mulheres foram abraçadas por ela e com ela dançaram abraçadas. Outras foram apenas pegas pela mão e dançaram em ciranda.

*Igreja Pentecostal chamas do Avivamento – Cláudio de Almeida. Salvador, 07/08/2009*

Estas duas cenas mostram o modelo esperado de engajamento corporal. Pessoas que, num dado momento do culto, atendem às modalidades de solicitação e realizam suas performances de recebimento do Espírito Santo, inclusive em interação umas com as outras. A fotografia que segue foi feita por mim em um momento ritual de batismo nas águas da lagoa do Abaeté em Salvador no ano de 2007. Nesta cena, as pessoas que estavam ingressando oficialmente na igreja já haviam sido batizadas no Espírito Santo. É possível notar uma esfera de intensa emotividade e de cumplicidade entre os envolvidos.



Cerimônia de Batismo nas Águas – Salvador, 2007. Cláudio de Almeida

Porém, estes modos de engajamento descritos e retratados anteriormente são típicos de corpos já socializados. Iniciantes nem sempre conseguem desenvolver por si só tais habilidades. Para que a experiência de comunhão aconteça, muitas vezes os participantes são solicitados a se abrir para ela. Isto implica na influência multilateral dos corpos em interação, por um lado, e, por outro, na aplicação de técnicas corporais<sup>15</sup> pelos agentes religiosos responsáveis pela administração da graça. A seguir seguem alguns relatos que demonstram este processo.

### Cena 3

A pastora segurou na mão de uma mulher e abraçou-lhe a cintura como se estivesse iniciando uma dança. Levou-a até o centro do salão e começou a girá-la suavemente em sentido anti-horário. A mulher começou a responder aos estímulos e a pastora lançou-a ao centro do salão para que dançasse sozinha. Quando a mulher começou a intensificar a sua experiência, a pastora já não a tocava mais, apenas

---

<sup>15</sup> A noção de técnica do corpo foi elaborada por Marcel Mauss (2003) fazendo referência ao conjunto de conhecimentos corporais adquiridos no processo de socialização numa cultura. Tais conhecimentos teriam relações com as experiências individuais em diferentes contextos de engajamento. As técnicas eram vistas como formas de intervenção sobre o corpo dos indivíduos, modelando conseqüentemente suas subjetividades. Utilizo neste trabalho semelhante acepção dada ao termo técnica corporal para fazer referência ao modo de intervenção modeladora da corporeidade e da subjetividade do neófito, feita pelos agentes religiosos no âmbito ritual e no cotidiano.

fazia um círculo em torno do seu corpo como se estivesse criando um redemoinho. Movia-se em torno da mulher de maneira repetitiva até conseguir solicitar-lhe um grau específico de intensidade emocional. A mulher passou a girar mais intensa e constantemente, a pastora a deixou e foi ter com outras.

*Igreja Pentecostal do Poder Divino, Cláudio de Almeida. Salvador, 25/03/2010*

Nesta primeira cena uma mulher foi solicitada a viver a experiência de contato com o Espírito Santo por meio de um modo específico de engajamento corporal. É interessante notar nesta cena que a pastora conduziu os movimentos corporais da mulher com quem interagira a partir de uma simulação do que deveria ser a sua experiência, girando-a em sentido anti-horário.

Uma vez tendo a segurança de que aquele corpo já estava adequadamente orientado, a pastora permitiu que a mulher apenas seguisse o *feeling* da performance coletiva, limitando-se a fornecer as bases e a desenhar os limites espaciais para sua experiência. Passemos agora para mais duas cenas que trazem experiências um pouco mais complexas.

#### Cena 4

A pastora recebeu o Espírito Santo e começou a circular pelo templo emitindo sons originados de uma supressão grande de ar, quase assobiando. Foi ao encontro de uma mulher mais nova que até então apenas assistia ao culto em pé. A pastora começou a rodopiar perto da mulher e a tocá-la como se quisesse sensibilizá-la a sentir o Espírito Santo. Aproximou-se dela por trás e lhe tocou no ombro direito com a mão esquerda, quase que se apoiando nela. Em seguida começou a circular lentamente em torno da mulher, fazendo com que esta girasse em torno do próprio eixo, ambas em sentido anti-horário. A pastora, então, começou a profetizar no ouvido da mulher e, de repente, ergueu o braço direito e fez um semicírculo com o punho fechando mão como se estivesse pegando algo no ar. Levou a mão fechada até a mulher como se quisesse lhe entregar algo. Esta abriu as duas mãos com as palmas para cima e a pastora fez um gesto como se estivesse depositando algo nas mãos da mulher. Após este momento a mulher começou a rodopiar em torno do próprio eixo e se deslocar lateralmente. A pastora se afastou e foi ter com outra mulher também mais nova.

## Cena 5

Um homem que recebia o Espírito Santo se aproximou do porteiro da igreja, que até o momento apenas assistia à cerimônia. O homem tocou o obreiro no braço direito com a mão esquerda e o conduziu até quase o meio do salão. O homem começou a fazer movimentos verticalizados flexionando os joelhos e curvando a coluna um pouco, criando uma angulação de cerca de setenta graus em relação ao chão. O obreiro começou a marcar passo acompanhando o ritmo da música e das palmas. O homem tocou o obreiro no pescoço abaixando a sua cabeça. Ao curvar sua cabeça para frente, o obreiro quase encostou a cabeça no rosto do homem com quem interagira. O homem ergueu o braço direito com a mão aberta e fez um gesto como se estivesse pegando algo no ar. Após isso, o homem levou sua mão à nuca do obreiro, que ainda estava com a cabeça baixa, quase que lhe depositando algo na coluna. O obreiro ergueu a cabeça com os olhos bem abertos e ficou com a coluna totalmente ereta, como se estivesse sendo erguido. O homem começou a girá-lo lentamente em torno do próprio eixo até que conseguiu que o obreiro passasse a girar por si mesmo. O homem começou a gesticular com o braço insinuando um movimento circular como se estivesse criando um redemoinho em torno do obreiro. Em poucos segundos o obreiro já estava totalmente tomado pelo Espírito Santo, rodopiando freneticamente ao centro do salão<sup>16</sup>.

*Igreja Pentecostal Poder e Glória – Cláudio de Almeida. Salvador 07/07/2008*

Estas duas cenas anteriormente apresentadas são bastante ilustrativas das técnicas corporais utilizadas pelos agentes religiosos no procedimento de condução do modo de engajamento ritual dos participantes. O princípio básico da técnica de solicitação consiste no adestramento dos corpos ao rodopio em estado de transe. Por meio do rodopio, os participantes passam a dispor de mecanismos de intensificação da experiência de êxtase e contato com o sagrado.

Rodopiar no espírito é uma experiência ritual considerada por muitos agentes religiosos como fundamental para a quebra de todo o mal que por ventura queira se apossar ou esteja se apossando da vida do fiel. Certa feita, um obreiro me explicou a importância deste movimento na quebra do poder do mal.

---

<sup>16</sup> Uma coisa que me chamou atenção nesta cena é que quem atuou como atuou como pólo de atividade neste processo não foi o obreiro, e sim seu colega. Isto pode indicar que talvez a ocupação de cargos na igreja não implique necessariamente na prevalência do sacerdote sobre os demais. Porém, não tenho condições de fazer afirmações mais consistentes porque este acontecimento não foi registrado em campo novamente.

Rodar ali no meio do salão é muito importante porque você vai rodando ali e o Senhor vai se apossando do seu corpo todo, não fica nenhuma brecha. E você vai rodando e vai se purificando, e vai recebendo a glória, e o Senhor vai te protegendo, te abençoando... Até que saia tudo de ruim, tudo que é do inimigo da sua vida. Você vai rodando e a sua vida toda vai sendo purificada. A sua casa, a sua família, a sua vida toda e a de todo mundo que está por perto vai sendo cuidado pelo Senhor (Obreiro Matias).

Rodopiar no Espírito de Deus é a parte mais fundamental do recebimento da bênção do Senhor. O rodopio é ao mesmo tempo uma experiência singular, específica e genérica. Ele é singular e específico porque é um corpo (ou alguns corpos determinados) que realiza tal movimento. Ao mesmo tempo, é genérico na medida em que não apenas aquele indivíduo recebe a glória do Senhor, mas também todas as pessoas que com ele tenham contato, como outros presentes no culto que não estejam no estado de êxtase religioso. O processo de purificação é então uma experiência compartilhada por todos, embora tenha alguns indivíduos específicos como epicentro.

Nas duas últimas cenas descritas algo interessante pode ser notado. Em ambos os casos, os agentes religiosos que conduziam a experiência de seus pares lançaram suas mãos ao ar como se estivessem pegando algo em suspenso. Em seguida depositaram o elemento supostamente captado nos corpos destes últimos intensificando suas experiências.

As performances destes dois agentes indicaram o poder divino como algo palpável que poderia ser fisicamente apreendido e passado adiante. Esta apresentação performativa do Espírito Santo como energia apreensível e passível de transmissão talvez seja um elemento distintivo da modalidade de pentecostalismo aqui estudada. Na interação ritual, o poder de Deus se torna algo tão próximo e os corpos se tornam sacralizados de tal forma, que é possível se apropriar deste poder como quem se apossa de uma coisa.

Esta performance de *pegar* o poder do Espírito Santo está relacionada com as experiências mais intensas de êxtase religioso, como as que envolvem a perda

quase total de controle corporal do sujeito que recebe tal poder por meio do depósito de um terceiro. Para melhor exemplificar o que afirmo, apresentarei mais dois relatos.

## Cena 6

Ao término do culto o apóstolo pediu àqueles quisessem receber a glória do Senhor que fossem ter com ele à frente do púlpito. O apóstolo orava com um tom de voz intenso, com frases intercaladas de glossolalia. O apóstolo erguia sua mão esquerda para o alto enquanto a direita segurava o microfone. Ao passo em que as pessoas se aproximavam para receber sua bênção, o apóstolo descansava sua mão erguida sobre seus ombros, lhes tocava os ombros criando e mantendo uma ligação entre seu corpo e o “vaso” que intencionava preencher com o Espírito. Ao término de cada oração, o apóstolo erguia o braço e fazia um movimento com a mão como se estivesse pegando algo no ar. Em seguida se remetia ao fiel à sua frente e fazia um gesto como se estivesse empurrando algo contra a sua testa, sem chegar a tocá-la. Este último gesto era sempre acompanhado da frase “receba a sua glória” ou simplesmente pelo imperativo “receba!”. Após este gesto algumas pessoas manifestavam o Espírito Santo, outras apenas se recolhiam a seus lugares de origem e algumas caíam no chão em estado extático. As pessoas que caíam no chão, lá permaneciam. Estas não eram removidas pela pastora, apenas tinham suas mãos apoiadas sobre o peito e eram cobertas com um pano de cor branca. Lá permaneciam até despertarem.

*Igreja Pentecostal do Poder Divino. Cláudio de Almeida. Salvador, 20/12/2009*

## Cena 7

A mulher que falava à frente no púlpito mostrava-se bastante envolvida com a experiência em si de contato com Espírito Santo e envolvia a todos à medida que sua experiência se intensificava. Muitas pessoas manifestaram o Espírito Santo em momentos diferenciados do culto, principalmente algumas mulheres que pareciam ter uma relação mais presente com esta primeira. Um elemento me chamou bastante atenção neste culto. À medida que a mulher tinha a sua experiência de recebimento do Espírito Santo intensificada, ela chamava pessoas à frente para lhes dar palavras de incentivo, fazer repreensões, dar avisos, etc. Quando a mulher chamava alguém à frente, ela parecia falar como se fosse o próprio Espírito Santo. “Eu repreendo o mal em você”, “Não me desobedeça” “Não vá procurar novamente o que eu não quero” “Se lembre do que você me pediu, eu só posso dar se você pedir só a mim”... Após revelar as profecias às pessoas que eram chamadas à frente, a mulher punha a mão em suas testas; com chiados parecia estar

depositando nelas um pouco do poder do espírito de Deus. Depois de certo período de tempo, as pessoas que recebiam a glória caíam para trás em estado extático, sendo amortecidas até o chão por um auxiliar que se colocava sempre atrás de suas costas justamente com esta finalidade. Após a pessoa que recebeu a bênção ter caído sobre o chão, um segundo auxiliar se aproximava com um pequeno pano de cor branca e o colocava sobre seu peito ou cintura do irmão em Cristo. O pano permanecia sobre o corpo do arrebatado até este voltar ao estado de vigília, quando geralmente voltava para o seu lugar de origem ainda preenchido pelo Espírito Santo.

*Igreja Pentecostal Chamas do Avivamento – Cláudio de Almeida. Salvador - 05/07/2010*

Estas três cenas aqui apresentadas são bastante interessantes como ilustração do argumento que eu tecia ainda há pouco. A performance de *depositar* um pouco da glória de Deus no indivíduo está relacionada com as experiências mais intensas de êxtase religioso.

A fotografia seguinte foi feita em uma cerimônia de consagração de pastores e obreiros. No final do culto, após a confirmação da consagração dos cargos para seus respectivos ocupantes, os pastores mais velhos e obreiros mais experientes depositaram descansaram suas mãos sobre a cabeça dos novos sacerdotes, fazendo orações. As orações duraram algum tempo, até que a pastora que conduzia a cerimônia acenou para os demais obreiros e em um clamor conjunto e sincronizado, despejaram o poder divino sobre os neófitos gritando “Receba a Glória!”.



Consagração de Obreiros (IBMC) – Cláudio de Almeida (Castelo Branco, 30/12/2006).

Estes atos de deposição das mãos sobre a cabeça dos indivíduos solicitam uma das mais intensas experiências de recebimento do Espírito Santo. Segundo afirmam alguns membros, os indivíduos geralmente não suportam receber tanto poder e, arrebatados por tanta força que lhes é concedida, caem ao chão e perdem o controle de seus corpos. Muitos agentes religiosos explicaram-me que a queda e a permanência no chão é um momento fundamental de operação da glória sobre aquele indivíduo. Quando o indivíduo está no chão, a sua vida está sendo preenchida pelo poder de Deus. Os indivíduos que caem ao chão quando recebem a glória de Deus ao final do culto são geralmente os mesmos que *dançam* no Espírito ao longo do ritual.

É possível que este desdobramento da experiência de êxtase religioso com a queda ao chão seja uma característica distintiva do pentecostalismo. Este tipo de engajamento ritual foi registrado em outros cultos pentecostais. Raimundo Maués (2003) descreveu em um artigo a experiência e recebimento do Espírito Santo em que o agente religioso utiliza a técnica do descanso das mãos na cabeça do participante. Em sua descrição, o autor salientou uma estrutura de experiência bastante similar à que notei em minha pesquisa.

A situação-padrão era a seguinte: um iniciado experiente (homem ou mulher) impunha as mãos sobre a pessoa, tocando-a (na cabeça, principalmente, mas também às vezes no ombro, no peito ou nas costas), e começava a orar, em vernáculo e, algumas vezes, entremeadamente, em línguas. Quando a pessoa começava a perder seu equilíbrio e passava a balançar, um outro iniciado, do sexo masculino e geralmente mais forte, fisicamente, também impunha as mãos sobre a mesma pessoa e, esperando que ela caísse, gentilmente a amparava até que se acomodasse no chão do auditório. As cadeiras eram rearrumadas para que no chão pudesse caber tanta gente deitada. Tanto os neófitos como os iniciados repousavam no Espírito, geralmente por vários minutos; quando se levantavam, procuravam sentar-se logo nas cadeiras do auditório e, ainda, por alguns minutos, permaneciam como que concentrados, aparentemente meditando sobre ou se recobrando da experiência. Esta pode ser, para os neófitos, a experiência do "batismo no Espírito" (que também ocorrerá de outras maneiras) e que, muitas vezes, é precedida ou passa a ser seguida pela glossolalia. (Maués, 2000, p. 134-135, apud Maués, 2003, p.16).

Na fotografia seguinte, registrei uma experiência de ápice do êxtase religioso vivida por uma mulher num culto de celebração do aniversário de três anos de uma igreja. Como é possível notar, a mulher permanece em estado de semi-vigília, quase adormecida. Esta experiência durou cerca de dez minutos ao final do culto. A mulher começou a rodopiar em torno do próprio eixo expelindo frases de glossolalia. Após certo tempo de intensificação de sua performance, a mulher começou a demonstrar dificuldade em ficar de pé. Um obreiro se aproximou da mulher e a ajudou a deitar-se no chão.



Mulher arrebatada pelo Espírito Santo – Cláudio de Almeida (17/09/2005)

Diferentemente da cena de queda narrada anteriormente, a mulher foi ao chão sem que tivesse sido manejada por um sacerdote. A experiência de rodopiar em torno do próprio eixo, dançando no espírito é recorrente em igrejas pentecostais. Em alguns casos o pentecostal pode atingir um estado mais elevado de êxtase ritual sem a mediação de outros. Porém acredito que na maioria dos casos os participantes do culto são influenciados pelo manejo feito pelos agentes religiosos em seus corpos.

Em seu trabalho de campo feito em Belém, Maués também notou este tipo de experiência. O autor narra seu artigo a vivência de uma oficina realizada pela RCC voltada para despertar e aprimorar a habilidade de “bailar no espírito”.

Muitas partes da oficina eram especialmente destinadas a esses neófitos e visavam, sobretudo, ensinar-lhes técnicas corporais capazes de propiciar ou facilitar a chamada "efusão do Espírito". Chamou-me atenção, sobretudo, a técnica que foi denominada pelo jovem pregador de "bailar no Espírito", ensinada na tarde do segundo dia do encontro. Tocando ao violão uma música suave, o mesmo sugeriu que todos, de pé, cada um por si e de olhos fechados, comesçassem a dançar, "entregando-se ao Senhor", até que a maioria dos participantes, inclusive os neófitos, entrou em êxtase e ficou, então, *bailando com o Senhor*, de modo que, em pouco tempo, vários caíram ao solo – o que também se chama de "repouso no Espírito" (2003: p.4).

Comparando as descrições feitas por mim e por Raimundo Maués, pode-se identificar muitas similaridades. Os termos êmicos utilizados para descrever e nomear as experiências são distintos entre os dois grupos, mas a estrutura geral do modo de engajamento ritual é muito similar. Quando utilizo o termo "estrutura do modo de engajamento" refiro-me a certa ordem de desencadeamento de experiências consonante com os diferentes períodos e/ou estágios emocionais do culto.

Em se tratando deste aspecto, as duas cenas apresentam desencadeamentos e desfeches similares. Em um determinado momento de efervescência ritual há a deposição do poder sobre os indivíduos, sua subsequente queda ao chão e sua permanência em estado extático por certo intervalo de tempo. As técnicas utilizadas para realizar este ato são igualmente similares. Um sacerdote descansa suas mãos sobre a cabeça ou sobre os ombros de uma pessoa, faz orações e ali deposita parte do poder de Deus.

Mais um fator de similaridade diz respeito à maleabilidade do cenário da experiência. Em capítulo anterior, foram dedicados alguns parágrafos descrevendo o fato de que o cenário dos cultos pentecostais tende a mudar de acordo com o momento da cerimônia. Em sua descrição, Maués chamou atenção também para a rearrumação das cadeiras no culto. Segundo afirma, tal rearrumação permitiria um maior espaço para as quedas.

É interessante notar que o trabalho de campo desta pesquisa de Raimundo Maués foi feita também em um bairro periférico, porém na cidade de Belém (PA) no

ano de 1999 com grupos carismáticos católicos. A comparação entre estas duas cenas solicita a consideração I) das diferenças culturais e da distância espacial entre estas duas cidades; II) do fato de que as experiências religiosas foram descritas em períodos diferentes e II) os grupos religiosos de registro destas práticas são também distintos. Os relatos e fotografias apresentados por mim foram extraídos de cerimônias em igrejas pentecostais e batistas pentecostalizadas. Os relatos feitos por Maués foram extraídos de cerimônias da RCC, um seguimento pentecostalizado da Igreja Católica.

Estes fatores sugerem a conclusão que este modo de engajamento não é uma especificidade da amostra que estudo desta pesquisa, podendo ser tomada como prática típica do pentecostalismo. Em passagem anterior deste trabalho (primeiro capítulo), afirmei estar me referindo ao pentecostalismo como conjunto de representações, disposições e práticas religiosas. Talvez, do ponto de vista ritual, esta estrutura de experiência anteriormente descrita possa ser o elemento identitário das múltiplas instituições religiosas que exibem a nomenclatura de pentecostal, pelo menos no Brasil.

\*\*\*

Na a cena 7, dois novos elementos chamam atenção: a prática de se colocar um pano branco em cima das pessoas que caem ao chão e a performance em que a pastora que falou como se fosse o próprio Espírito Santo. Quanto à primeira prática, devo admitir pouco conhecimento a respeito. Não consegui informações muito consistentes sobre a deposição do pano branco nos indivíduos que caem em êxtase religioso nas igrejas em que notei isto. Toda vez que eu perguntava diretamente sobre isto, recebia uma resposta vaga. Os indivíduos com quem conversei reconheciam a existência da prática, mas não tinham uma explicação para isto. Não tenho certeza se este ato tem um valor simbólico ou não no ritual.

Esta não me parece ser uma prática muito antiga, eu ouvi falar a respeito pela primeira vez há cerca de três anos. Cheguei a procurar, sem sucesso, igrejas que realizavam esta prática em seus cultos. Quando comecei a testemunhar esta prática,

já estava no final do meu trabalho de campo e não tive tempo de me aprofundar no seu estudo. O que pude notar é que, todas as vezes que vi o pano sendo utilizado, isto aconteceu com mulheres. Porém, esta é uma informação que não me leva a lugar algum, já que todas as pessoas que observei caindo em êxtase eram mulheres.

A utilização do pano pode portar diferentes significados – ou sequer possuir um. Esta pode desempenhar função significativa em determinado momento do engajamento ritual ou ser simplesmente um instrumento de preservação da moralidade das mulheres. A grande maioria das mulheres (pra não dizer todas) usa saias e/ou vestidos e, uma vez ao chão, podem expor detalhes íntimos do seu corpo. Em alguns cultos não notei muita reverência no manejo do pano, o que me deu a impressão de estar desempenhando uma função prática. Em outros vi o pano ser manejado com maior cuidado, assim como vi sua deposição sobre o corpo esmorecido ser feita com mais delicadeza.

É evidente que, mesmo desempenhando função de instrumento de cobertura do corpo, o pano já teria um lugar no ritual. Neste caso, embora ele não fosse utilizado como instrumento de intervenções mágicas, poderia desempenhar a função de garantir o aspecto de sobriedade e moralidade convenientes com o momento. Isto em si já lhe garante algum espaço na composição do culto. Porém, quaisquer que sejam as minhas especulações, serão pouco eficazes. Não tive tempo hábil em campo para confirmá-las ou refutá-las por meio de entrevistas com os participantes.

Quando comento sobre este tipo de prática ritual, alguns colegas me chamam atenção para um nível de similitude com práticas rituais do candomblé. Também em alguns momentos das cerimônias religiosas do candomblé, quando as pessoas caem ao chão em êxtase, é colocado um pano branco sobre seu corpo. De alguma maneira muitos colegas têm sido seduzidos pela conclusão de que esta pode ser uma incorporação de elementos rituais do candomblé no culto pentecostal.

É possível encontrar na literatura sobre o pentecostalismo trabalhos que se voltam para identificar e compreender possíveis apropriações rituais de elementos de outras regiões mediúnicas (Silva, 2002; Birman, 1996). Estes trabalhos acentuam

fenômenos como a incorporação de práticas, objetos e técnicas corporais de cultos mediúnicos como a umbanda, o candomblé e até mesmo de cultos de pajelança no ritual pentecostal. A compreensão da utilização do pano branco no pentecostalismo poderia se dar por esta via.

Particularmente, prefiro não arriscar fazer tal conexão em relação ao uso do pano branco por não dispor de informações suficientes para isto – muito embora só o fato do pano ser branco já me deixa intrigado. Porém, para afirmar que a prática de deposição do pano branco sobre os corpos no culto de algumas igrejas pentecostais seria uma influência direta de experiências que os indivíduos tiveram no candomblé, eu precisaria de uma série de dados. Seria necessária uma gama de informações que me permitissem ligar uma ocorrência e outra em uma cadeia de causalidade.

Eu precisaria dispor de informações que, pelo menos, me esclarecessem o significado que este ato ritual tem em cada uma das modalidades religiosas, percebendo se há uma homologia da localização estrutural desta prática com a dinâmica do culto. Do mesmo modo, seria importante ter alguma informação sobre a possibilidade de incorporação desta prática pelos pentecostais e ainda saber se em cada caso, a eventual ligação é verdadeira. Outras possibilidades mais complexas de análise exigiriam mais dados. Não disponho sequer de tais informações iniciais. Este pode ser objeto de novos trabalhos, por enquanto esta constatação servirá apenas como registro.

A segunda modalidade de engajamento listada diz respeito à performance da pastora. Conforme foi descrito nesta última cena, a obreira profetizou aos seus correligionários em primeira pessoa, não como alguém que está sendo iluminado, mas como se o Espírito Santo estivesse falando diretamente através dela. Em geral, quando um agente religioso profetiza no Espírito anunciando alguma bênção ou dando algum aviso de cautela, ele inicia a sua profecia com a frase na terceira pessoa: “*O Senhor manda lhe dizer que...*”.

A idéia é mostrar para aquele a quem a mensagem se direciona que a profecia não foi feita pelo agente e sim que ele estava apenas reproduzindo a

vontade de Deus. Não é à toa que, embora os fiéis recebam as mensagens com respeito, um elemento de dúvida permanece. Quando um fiel recebe uma profecia, este sempre comenta com seus pares: “só o tempo vai dizer se foi da boca de Deus ou se foi da boca do homem”. Ou seja, ao mesmo tempo em que há um respeito pelo que foi profetizado, sua veracidade é colocada em suspenso até ser confirmada.

Numa experiência extática como esta, o nível de confiabilidade do que é dito pode ser bem alto. É importante frisar que são muito raros os momentos em que este tipo de performance acontece, porém esta experiência relatada anteriormente não foi a única de que tive conhecimento. Uma vez em campo um informante havia me dito que tinha falado diretamente com Jesus. Perguntei se ele havia ouvido a voz de Deus e ele me disse que olhou nos olhos de Deus. Fiquei curioso com o que ele havia me falado, mas tive que esperar mais alguns meses para entender o que de fato ele havia me dito.

Certa feita eu fui a uma vigília realizada por uma igreja na periferia de Salvador em que as pessoas esperavam com muita ansiedade um missionário que eles diziam que era muito abençoado, pois punha fogo na igreja. O missionário chegou à vigília um pouco atrasado, foi recebido pelas obreiras e encaminhado diretamente à frente do púlpito, que então era ocupado reversadamente pelas mulheres que organizaram a vigília. Com uma voz forte e rouca, esbanjando energia e empolgação, o missionário manteve intenso o nível emotivo do culto durante todo o período em que esteve à frente, cerca de duas horas.

Nesta noite muitas pessoas foram arrebatadas no Espírito. O missionário começou a intensificar ainda mais a sua performance. A esta altura, as pessoas estavam bastante envolvidas e o clima de alegria era contagiante. Em um determinado momento da sua performance, o missionário começou levar algumas jovens à frente do púlpito para dançarem no Espírito, girando-as e as fazendo-as quebrantar ao chão diante da intensidade da dança. Quando os corpos das jovens já estavam quase totalmente dominados pelo poder de Deus, o missionário dirigiu-lhes repreensões e conselhos individuais na frente de todos. As frases eram sempre em primeira pessoa: “você vai obedecer papai?” “você vai me obedecer?” “você vai

fazer o que eu te disse em oração ontem?” “ Não me desobedeça, me siga e esqueça aquele rapaz que não está comigo”. E assim prosseguiu o missionário/Espírito Santo conversando com as pessoas presentes àquela vigília.

Este tipo de performance em que o missionário ou outro agente cede seu corpo ao Espírito Santo pessoa não é comum. Costuma acontecer em momentos de extrema intensidade e com pessoas consideradas consagradas para isto. Muitos pentecostais que estiveram presentes nesta vigília que relatei me explicaram que aquela experiência era perfeitamente possível porque Deus já havia falado a Ló (personagem do antigo testamento) por meio de um burro. *Ora, se Deus falou por meio de um burro, por que não pode fazer isso com uma pessoa?* - me explicou/indagou um informante.

## 5.2 – O manejo dos corpos

Até o presente momento, um conjunto de práticas e técnicas de contato com o sagrado foi descrito como mecanismo de ensino/aprendizado corporal no pentecostalismo. Dois momentos foram destacados nas seis cenas apresentadas, a saber: a solicitação e o ápice. A solicitação da experiência dos indivíduos foi descrita por meio das técnicas corporais aplicadas pelos agentes religiosos a fim de ensinarem as pessoas a rodopiar no Espírito Santo.

O ápice do êxtase religioso foi apresentado em duas acepções. Por parte dos indivíduos que freqüentam o culto, o ápice da experiência extática consiste na perda de controle do corpo e na queda ao chão. Por parte dos agentes religiosos, o ápice da experiência de êxtase se dá em alguns casos extremos na incorporação da entidade sagrada e na utilização do corpo deste agente como meio de comunicação direta com os demais presentes no culto.

Porém, o processo de aprendizado não implica apenas na progressão da experiência religiosa até o seu ápice. Há momentos em que é desejado que alguns modos de engajamento sejam controlados. Este controle pode se dar de duas

maneiras: ou pela *suspensão* da experiência extática ou pela diminuição da sua intensidade.

A suspensão do êxtase geralmente acontece em momentos em que o participante do culto se mostra em posição de vulnerabilidade ou em momentos em que os agentes, de alguma maneira, avaliam que devem interferir na dinâmica do engajamento corporal do fiel. Em todos os casos que presenciei tal procedimento, as técnicas de suspensão foram aplicadas em pessoas que estavam arrebatadas ao chão, em um estado de transe paralisante. Por outro lado, em todos os casos de controle do recebimento do Espírito Santo que eu presenciei em campo, a aplicação das técnicas pelos agentes religiosos se deu em indivíduos que rodopiavam ou dançavam no Espírito.

Nesta subseção irei explorar tanto as técnicas utilizadas pelos agentes religiosos para suspender o êxtase dos participantes quanto os procedimentos voltados para modelar suas condutas. Começarei descrevendo as técnicas de suspensão do êxtase religioso porque pretendo me concentrar mais nas técnicas de controle e nas mensagens prováveis que estão na base destes procedimentos. Seguem abaixo duas transcrições de experiências de suspensão do êxtase religioso.

## Cena 8

Uma mulher que estava próxima ao púlpito começou a manifestar o Espírito Santo após ter sido tocada por uma colega que, enquanto rodopiava pelo salão, ia ter com as pessoas, tocando-as e transmitindo a força que lhe tomara o copo. A mulher começou a rodopiar de maneira intensa, quase tocando nas outras pessoas que faziam um semicírculo em torno do salão e batiam palmas acompanhando o ritmo dos instrumentos percussivos. Ela intensificou ainda mais a sua experiência a ponto de cair ao chão em êxtase religioso. Caída no chão, mantinha-se com os olhos fechados e os braços descançados ao lado do corpo. Vez por outra, tronco e membros mexiam-se em espasmos involuntários, como se estivessem sendo transpassados por correntes elétricas. A mulher permaneceu no chão ao meio do salão enquanto as outras pessoas que também recebiam o Espírito Santo passavam por ela quase que lhe pisando as mãos. Notando o risco por que passava a mulher, a pastora resolveu removê-la do local, e para isso precisava tirá-la do estado extático em que se encontrava. Aproximou-se da mulher e pressionou levemente a palma da mão contra o seu peito retirando em seguida de maneira mais brusca.

Imediatamente a mulher abriu os olhos e foi levantada pela pastora como se estivesse acordando naquele momento.

*Vigília para a vitória. Igrejas Pentecostais de Salvador (Paripe, 25/05/2010)*

## Cena 9

Em uma das cadeiras que estavam próximas à porta, uma mulher começou a receber o Espírito Santo de maneira intensa, de tal forma que em pouco tempo já tinha seu corpo estendido no chão em êxtase religioso. A mulher caiu muito próxima às cadeiras e chegou a derrubar uma delas, estendendo sua perna até a passagem da porta de entrada do templo. A pastora se adiantou em retirá-la de lá, o que implicava em ter que levantá-la e conduzi-la a um lugar. O procedimento foi similar. A pastora agachou-se ao lado da mulher e lhe levou a mão ao peito. Após um curto tempo de espera enquanto a mulher parava de se mexer, a pastora lhe pressionou a mão contra o tórax, retirando em seguida. A mulher despertou do estado em que se encontrava e foi levantada pela pastora.

*Vigília para a vitória. Igrejas Pentecostais de Salvador (Paripe, 25/05/2010)*

Estas duas cenas foram extraídas de uma vigília em que participavam diferentes denominações. Nesta vigília havia uma quantidade de pessoas responsáveis por zelar pela segurança e pela estabilidade da cerimônia. Embora eu tenha reproduzido imagens de atuação de uma mesma pessoa, posso afirmar que tal procedimento foi aplicado ao longo do ritual por diferentes agentes. O que é interessante notar nestas duas cenas é o modo como foi suspenso o estado de êxtase das duas mulheres descritas. Primeiramente a pastora colocou a sua mão sobre o tórax das mulheres e a retirou bruscamente, despertando-as do estado em que se encontravam.

Esta experiência de suspensão do êxtase realizada pela pastora é bastante similar a um dos procedimentos de solicitação da experiência de recebimento do Espírito Santo relatados anteriormente. Naquele os agentes religiosos pareciam pegar algo no ar e literalmente depositá-lo no corpo domesticado. A suspensão segue uma estrutura similar. A pressão que a pastora fez com sua mão sobre o

corpo das mulheres parecia indicar a retirada de algo que pudesse ser aderido às suas mãos.

Assim que a mão da pastora se afastou do corpo das mulheres, estas acordaram. A performance deste procedimento, mais uma vez, indicou o poder do Espírito Santo como algo palpável que, assim como fora depositado em outros de cultos de outras igrejas, poderia ser retirado. A imagem que me veio à mente no momento em que eu assistia a esta cena era de que a pastora estivesse tomando para si parte de um poder que as mulheres não conseguiam suportar. A pastora usou seu próprio corpo como instrumento de escoamento do rio de fogo que corria naqueles corpos despreparados.

### 5.3 – Técnicas corporais e distinções de gênero

Até o presente momento foram discutidas as técnicas de solicitação e suspensão do recebimento do Espírito Santo. Por meio da apresentação de relatos de campo e de imagens, foi possível demonstrar como é o processo pelo qual os indivíduos desenvolvem as habilidades corporais necessárias para realizar o modo de engajamento ritual legitimado no interior das comunidades religiosas, como desejável.

Porém, o processo ritual de aprendizado da experiência religiosa não se dá apenas por meio dos procedimentos de solicitação e intensificação das experiências corporais, este processo envolve também o controle dos corpos. Uma vez tendo aprendido a rodopiar no espírito, o indivíduo precisa saber quando e como deve fazê-lo, atentando para possíveis limites físicos, temporais e morais da performance. É justamente o aprendizado desta habilidade que torna o processo de ensino da experiência ritual mais complexo. Para que isto ocorra, outro conjunto de técnicas procedimentais é aplicado pelos agentes religiosos a fim de garantir a docilização adequada dos corpos dos participantes.

Nesta seção eu irei explorar as técnicas e procedimentos pelos quais esta experiência religiosa é ensinada pelos agentes religiosos. Atentarei também para outros possíveis ensinamentos que estão associados a este aprendizado ritual da performance do êxtase. Seguindo a metodologia expositiva empregada até o momento, as discussões serão acompanhadas por uma quantidade de descrições de cenas extraídas em trabalhos de campo a fim de tornar mais compreensíveis e fundamentados os meus argumentos.

## CENA 10

O pastor dava gritos comedidos de *glória ao Senhor* e era respondido com maior intensidade por aqueles que se encontravam no momento. As mulheres mais velhas mantinham-se em certo controle, enquanto as mais novas pareciam se entregar sem maiores constrangimentos ao poder da presença do Senhor. Num determinado momento o pastor começou a diminuir o ritmo das canções para que fosse iniciado o recebimento das doações e pagamento dos dízimos (o que durou mais ou menos quinze minutos) e logo recomeçou com as canções, desta vez com cânticos de fogo. À medida que o pastor aumentava a intensidade de seus louvores uma jovem parecia entrar num estado de disposição ainda mais específico. Algumas vezes era possível ver algumas mulheres mais velhas lhe fazendo carinhos, como se a estivessem acalmando. A jovem permaneceu caminhando por todo o salão por aproximadamente cinco minutos, até que demonstrou sentir a presença do Senhor de maneira ainda mais intensa. Chegada a esta fase do recebimento do Espírito Santo, ela já não mais falava, fazia apenas alguns barulhos com a boca através de uma expulsão violenta de ar, como se estivesse assobiando. Neste mesmo momento a jovem começou a percorrer o templo com pequenos saltos dados com as duas pernas juntas uma à outra, como se estivessem amarradas. Algumas mulheres mais velhas com quem a jovem se encontrava no fundo do salão colocavam as mãos sobre seus ombros como se estivessem contemporizando algo ou alguém.

*Igreja Pentecostal Primitiva de Cristo Jesus Salvador, 13/03/2007.*

## CENA 10

Numa das várias idas e vindas do fundo à frente do salão, a jovem de camiseta preta acabou parando bem atrás de mim, o que fez com que minha curiosidade se tornasse maior do que o desconcerto que sentia em olhar para trás. A

jovem foi ter com uma adolescente que dava gritos e gemidos sentada numa cadeira logo atrás da minha. Ela, então, segurou na cabeça da adolescente e começou ter uma experiência ainda mais veemente de recebimento do ES. A jovem segurava na cabeça da adolescente da mesma maneira com a qual segurava nos ombros das pessoas que encontrava durante sua trajetória pelo templo. A posição que uma estava em relação à outra suscitou uma espécie de transmissão de energia. Enquanto a mais velha estava em pé com suas mãos postas sobre a cabeça da outra fazendo movimentos bruscos com o corpo e mantendo os braços imóveis, a segunda mantinha-se, ainda que gritando, com a cabeça imóvel e o restante do seu corpo extremamente agitado. Tão logo uma demonstrava receber fortemente o poder do Senhor, a outra parecia intensificar em igual ou superior medida a sua experiência. Este contato durou aproximadamente cinco minutos, quando foi interrompido pela esposa do pastor (evangelista da igreja). De maneira bastante carinhosa e delicada, a evangelista encaminhou a jovem até o seu lugar sussurrando-lhe aos ouvidos coisas que não pude entender porque a adolescente sentada atrás de mim parecia estar quase à beira de um transe por exaustão, gritando e gemendo. No intervalo entre uma sessão de gemidos e outra, que coincidiu com a chegada da jovem acompanhada da esposa do pastor ao seu lugar de origem, pude ouvir a evangelista falar carinhosamente aos ouvidos daquele corpo tornado vaso: “chegue leve, Senhor. Chegue leve, calmo...!”.

*Igreja Pentecostal Primitiva de Cristo Jesus. Cláudio de Almeida. Salvador, 13/03/2007*

## Cena 11

Uma mulher começou a dançar no Espírito em um momento já apical do culto. Começou a se movimentar de maneira frenética, abrindo uma circunferência entre as pessoas que estavam em seu entorno. Devido à intensidade da sua experiência, as pessoas correram para livrar o seu corpo de adornos e utensílios frágeis como óculos e relógios, para não quebrarem. As pessoas que estavam próximas à mulher começaram a bater palmas intensamente, como se quisessem intensificar ainda mais aquela experiência. A mulher ficou rodopiando freneticamente por todo o período de ápice do culto até que o pastor deu sinal à banda para suspender as músicas frenéticas e iniciar os louvores de pano de fundo para as ofertas e dízimos. As pessoas que estavam em torno da mulher batendo palmas simplesmente suspenderam o incentivo e a ignoraram, concentrando-se cada um em sua oferta. Mas a mulher não parou. O culto já tinha superado este momento de êxtase religioso e caminhava para a típica pregação do pastor ao fim das cerimônias. A mulher continuava com a dança frenética e, como todos se organizavam em fila para as doações, a mulher chegava a tocar em um ou outro com seus braços lançado ao ar. Uma obreira foi ter com ela a fim de controlar sua performance. Acredito que a intenção era apenas a de amenizar a intensidade. A obreira tocou a mulher pelo braço e começou a fazer carinhos em seus ombros e cabeça, acariciando de cima para baixo. Quanto mais frenética a mulher rodopiava, mais suaves eram as carícias. Por fim a mulher amenizou a sua performance, limitando-se a movimentos verticais sobre a cintura e a chiados de glossolalia.

*Igreja Batista Apocalíptica. Cláudio de Almeida. Salvador, 08/04/2008.*

Estas cenas foram coletadas em cerimônias de duas igrejas de denominações independentes da periferia de Salvador. Embora os momentos e os espaços rituais sejam diferentes, as cenas se assemelham pela maneira como as performances foram controladas. Nas três cenas as mulheres apresentaram um modo de engajamento corporal muito intenso para a conveniência dos momentos do culto ou para o tipo de cerimônia de tal maneira que as agentes religiosas resolveram intervir sobre os seus comportamentos. Nos três casos, a tentativa de suavização da experiência se deu por meio de carícias e afagos e sussurros como se estivessem querendo acalmar o Espírito Santo.

É interessante notar nestas cenas que as partes dos corpos mais tocadas foram ombros e cabeça. Os carinhos aplicados sobre o ombros eram feitos de cima para baixo, o que indica leveza e suspensão ao ar. A técnica corporal utilizada pelas agentes religiosas neste caso parecia ter como intenção diminuir a leveza, deixá-la menos perigosa, para que não se tornasse insustentável. Passemos agora para mais três cenas.

## Cena 12

Um homem começou a rodopiar no Espírito e circular o templo, passando muito rente das pessoas. Havia uma mesa com vários copinhos de água mineral que estavam sendo abençoados para serem distribuídos entre os participantes ao término do culto. A mesa era improvisada. Tratava-se de três bancos plásticos que equilibravam um tampão de tapume que poderia ir ao chão com um esbarro mais intenso. Em seu estado de êxtase, o homem vez ou outra se dirigia a um local demasiado próximo da mesa e isso chamou a atenção de alguns diáconos que zelavam pelo culto. Os diáconos foram até o homem que recebia o Espírito Santo e tentaram controlar a sua empolgação. Não o tocaram nem lhe falaram qualquer coisa, apenas se posicionaram com os corpos eretos em torno deste homem criando uma circunferência que reduzia bastante a espacialidade da sua performance. Os diáconos pareciam colunas de sustentação com seus corpos inertes e inflexíveis posicionados ao redor daquele homem. O homem, mesmo em um estado frenético de rodopio, não se esbarrou em qualquer um dos diáconos, ainda que girasse intensamente, mas reduziu bastante os deslocamentos laterais. Após certo tempo, a intensidade de seus rodopios começou a diminuir e os movimentos de seus membros foram acalmando. Ele, então, foi aos poucos caindo no chão com

movimentos cada vez menos intensos. Ao fim, apoiou-se nas pernas de um dos diáconos enquanto se recuperava. Após ter se controlado, o homem levantou-se e voltou a rodopiar no espírito, porém de maneira mais suave.

*Igreja Pentecostal Ovelhas de Cristo. Cláudio de Almeida Salvador  
20/12/2008.*

### Cena 13

Um homem começou a girar no espírito e circulava no salão emitindo sons de glossolalia enquanto tocava em algumas pessoas. À medida que rodopiava pelo templo, este homem instigava o recebimento do Espírito Santo nos demais em que tocava. Depois de um período circulando pelo templo, o homem avançou em direção à área do púlpito, onde ficam também algumas cadeiras em que sentavam os líderes da igreja, uma urna para depósito das ofertas e dízimos e uma pequena mesa onde ficavam vasos de vidro com óleo ungido. Esta parte do templo me parece ser restrita a poucos, pelo menos em momentos rituais. À medida que avançava em direção à área do púlpito, o homem chamava a atenção do pastor e de um obreiro que o acompanhava, oscilando entre a decisão de interferir ou não na performance. O homem avançou mais ainda para o púlpito e se deparou com o pastor em pé, imóvel e calado, apenas demarcando com o corpo os limites do seu deslocamento. Após um tempo, o pastor retornou para sua cadeira e voltou a assistir os cânticos da banda e as danças no espírito. O homem continuou em estado extático, voltando a se aproximar do púlpito, mas sem sequer ultrapassar o limite que o corpo do pastor havia estabelecido.

*Igreja Pentecostal Chamas do Avivamento. Cláudio de Almeida Salvador,  
20/07/2010*

### Cena 14

Um homem começou a girar no espírito em um espaço compreendido por uma pilha de cadeiras e uma pilastra central de sustentação do templo. Vendo, provavelmente, que o homem poderia provocar algum tipo de acidente com a intensificação progressiva da sua performance, o vice-pastor Eduardo resolveu intervir. A esta altura o homem já rodopiava bruscamente, com movimentos frenéticos dos braços. Pareceu-me que a intenção do pastor não era de repreender a intensidade da experiência, mas conduzir aquele homem para outro local. O pastor se posicionava em locais diferentes ao redor do corpo do homem bloqueando ou permitindo o avanço lateral e frontal de acordo com suas intenções. Após um tempo, o homem já havia sido conduzido ao meio do salão, onde pôde dançar no espírito com maior segurança.

*Igreja Batista Missionária Charisma. Claudio de Almeida. Salvador, 17/11/2009.*

Estas três cenas anteriores mostram outros tipos de técnicas corporais utilizadas no controle das experiências rituais no pentecostalismo. No caso narrado destas três experiências, os agentes religiosos utilizaram um procedimento diferente dos três casos apresentados no bloco anterior. Ao invés de abordar os indivíduos em êxtase e conduzi-los a algum lugar ou de com eles falar alguma coisa, os agentes religiosos simplesmente posicionaram os seus corpos nos limites que intencionavam dar-lhes, configurando indiretamente a sua espacialidade. Os agentes religiosos utilizaram seus próprios corpos para compor os limites físicos do cenário em que se desdobrava esta experiência, evitando tocar nos irmãos em êxtase.

Os dois blocos aqui apresentados de cenas de engajamento religioso mostram uma diferença em termos de tipos de técnicas corporais utilizadas em procedimentos de controle do êxtase e da experiência ritual no pentecostalismo. Estes dois blocos apresentam não apenas diferenças de utilização de técnicas, mas também distinções sociais que orientam o seu uso.

As três primeiras cenas, que apresentam técnicas que envolvem o acesso direto aos corpos dos fiéis, tiveram como participantes mulheres. Tratava-se nestas primeiras cenas tanto de mulheres que controlavam quanto de mulheres que eram controladas. Sobre os corpos das mulheres foi aplicado um conjunto de técnicas que envolviam contato físico e de certa forma até mais intimidade, como sussurros aos ouvidos.

Por outro lado, as três cenas apresentadas no segundo bloco mostram a aplicação de técnicas corporais profundamente marcadas pelo distanciamento. Em nenhum momento nestas cenas houve contato intencional entre os corpos – exceção para o momento em que o homem que estava em êxtase se apoiou nas pernas do diácono, mas se tratava de uma falta de equilíbrio. É válido notar que o segundo bloco foi composto por cenas que envolviam apenas homens.

Há diferenças sociais que estão na base da utilização deste conjunto de técnicas de controle. Eu não percebi esta distinção nos procedimentos de solicitação da experiência, homens e mulheres eram igualmente instigados pelos agentes

religiosos e por seus colegas mais próximos a rodopiar no espírito a partir da utilização de técnicas bastante similares. Foi em relação aos procedimentos de controle que pude observar diferenças. Há distinções de gênero orientando a utilização destas técnicas. Uma vez tendo adestrado estes corpos a um modo de engajamento desejado, torna-se necessário refinar este ensinamento com a introdução de um ethos específico para cada indivíduo.

Foi possível notar no caso das experiências femininas de controle do engajamento que as agentes religiosas eram mulheres e geralmente mais velhas que as participantes que recebiam os ensinamentos. No caso dos homens, a recorrência foi similar. Não pude perceber uma diferença geracional entre aprendizes e orientadores, mas pude notar que todos os agentes responsáveis pela condução da experiência masculina eram homens. Homens cuidam de homens e mulheres cuidam de mulheres.

Este tipo de recorrência não deve causar espanto. Um dos pontos fundamentais do projeto pentecostal de redenção do mundo diz respeito à reconstituição da família e do papel social dos indivíduos na vida pública. Ao longo dos intercursos cotidianos de socialização um conjunto de práticas é constantemente acionado a fim de constituir os papéis sociais de homem e mulher.

Em dissertação de mestrado sobre experiências de ascensão de mulheres ao pastorado no pentecostalismo<sup>17</sup>, salientei que o aprendizado das lideranças passava por um conjunto de experiências que iam além dos contextos formais de ensino. Por exemplo, percebi que não demora muito tempo de conversão para que um homem seja chamado a dar o seu testemunho e fazer pequenas aparições em momentos de pregação em cultos nas redes de igrejas em que se inserem. As mulheres são mais incentivadas a assumirem a responsabilidade por tarefas ligadas a representações tradicionais de gênero, como cuidar das crianças na creche, zelar pela limpeza e ornamentação do espaço etc.

---

<sup>17</sup> Ver Almeida, Cláudio. Flores no Concreto: gênero e liderança institucional no pentecostalismo da periferia Salvador. Dissertação de Mestrado. Salvador : Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFBA, 2008. Disponível na biblioteca Isaias Alves FFCH/UFBA.

Outro ponto importante a ser notado sobre esta questão. A chegada do Espírito Santo no culto é representada e vivida de maneira genérica como um fogo que toma a todos os presentes, destruindo e renovando. Porém, as narrativas sobre as sensações corporais do recebimento podem ser agrupadas por grupos de gênero. Mulheres tendem a afirmar em suas descrições de recebimento do Espírito Santo sensações ligadas à passividade, emotividade e até mesmo à sensualidade. Segue abaixo a transcrição de um trecho de entrevista com uma informante que narra suas sensações no momento do batismo no Espírito Santo.

Eu sinto como um poder muito grande, uma força muito grande eu sinto uma coisa gostosa. É uma coisa que não é daqui, é uma coisa espiritual. Eu não sei nem como explicar o que sinto, é uma coisa espiritual, e as coisas espirituais, só Deus mesmo que pode explicar. É parecida com um gozo muito gostoso dentro do meu coração é uma coisa que dá vontade de você gritar, dá vontade de você sorrir, você sente uma paz dentro do seu coração você sente ali Deus bem pertinho de você, naquela hora você não sente nada mais, sente que Deus é tudo na sua vida (Carla, 27 anos).

Por outro lado, o Batismo no Espírito Santo é geralmente narrado pelos homens como uma experiência de aquisição de poderes diante do mundo. O depoimento de Marcelo é um exemplo interessante deste caso.

Quando o Espírito desce, você fica leve, e quando você acaba de receber, é como você tivesse revestido de uma armadura, você se sente invencível com o Espírito de Deus, e você tem que estar na igreja com a presença do Espírito de Deus. Não só na igreja, mas onde quer que você esteja, você se sente armado e protegido pelo Espírito de Deus (Marcelo, 28 anos).

Estas distinções também se manifestavam no tipo de dons espirituais desenvolvidos por cada grupo. Homens, por exemplo, afirmavam ter desenvolvido o dom da palavra, da liderança, da responsabilidade, da profecia e da cura. Todas estas qualidades são muito importantes para um líder no pentecostalismo. As mulheres, por sua vez, afirmavam em sua maioria ter desenvolvido o dom do amor, da paz, da premonição, como outros. Ou seja, os dons desenvolvidos pelas

mulheres reforçam representações sobre a subjetividade feminina não só no pentecostalismo, como na sociedade como um todo.

#### 5.4 – Práticas discursivas, técnicas corporais e a construção ritual das subjetividades

As cenas anteriormente apresentadas e discutidas tornam visível um processo concomitante ao aprendizado da experiência religiosa no pentecostalismo. As técnicas corporais empreendidas pelos agentes religiosos são também *embasadas em e definidoras de* diferenciações sociais de gênero. O aprendizado da experiência religiosa de homens e mulheres já traz consigo a experiência de distinções sociais sobre a subjetividade masculina e a feminina. Ou seja, o processo de ensinamento da experiência religiosa é ao mesmo tempo um ensinamento e um reforço ritual das distinções de gênero e da (re) construção das subjetividades dos indivíduos em função de tais distinções.

Esta intervenção dos agentes religiosos sobre os corpos dos participantes no culto não deixa de ser marcada por relações de poder. Os líderes religiosos e agentes responsáveis pela administração do culto são imbuídos do poder e da responsabilidade de instruir o modo de engajamento ritual desejado na performance dos participantes.

A interpretação do poder e do discurso como mecanismos de construção das subjetividades é um tema caro às ciências sociais contemporâneas, marcando muitos trabalhos principalmente sobre relações de gênero e instituição de sexualidades. Um dos principais representantes desta perspectiva analítica é Michel Foucault, que desenvolveu uma ampla reflexão sobre as modalidades de construção dos sujeitos na sociedade moderna.

Segundo Foucault, o sujeito contemporâneo é fruto de uma trajetória de construção das subjetividades por meio de práticas discursivas e relações de poder que incidem diretamente sobre o corpo. Daí a inescrutável relação entre os sujeitos e os discursos socialmente legitimados sobre estes, como afirma Judith Butler:

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita na superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável (2010:195).

Para Foucault relações de poder podem ser tomadas como relações que atravessam toda a tessitura da realidade social. Um dos pontos fundamentais da teoria de Foucault é a recusa em conceber a precedência dos sujeitos frente às relações de poder. O poder não deve ser compreendido como atributo ou substância que possa ser depositado ou retirado de acordo com as conveniências de dominação ou emancipação.

A perspectiva analítica de Foucault apresenta o caráter ontogênico das relações de poder. Ou seja, é por meio do exercício de dispositivos de poder sobre o corpo que se dá o processo de formação dos sujeitos. O poder, pensado enquanto relação fundante, constitui a base pela qual os indivíduos se experimentam e vivem a experiência do mundo. Esta característica conduziu Giddens (2009) a concluir que, *pelo significado mais abrangente de "poder", o poder é logicamente anterior à subjetividade. À constituição da monitoração reflexiva da conduta* (p.17). Através da aplicação de um conjunto de práticas disciplinadoras e reveladoras de discursos que marcam diferenças sociais, as relações de poder definem os limites e possibilidades de expressão das subjetividades.

No entanto, o poder não deve ser concebido apenas em sua acepção negativa, limitadora, mas como uma relação que, ao mesmo tempo em que limita, garante as possibilidades de agência dos indivíduos. Isto significa afirmar que o poder não deve ser visto apenas como ação que promove resultados sobre os indivíduos, mas também como ação que incide sobre a ação dos indivíduos. Isto significa que as relações de poder constituem subjetividades em uma dinâmica que envolve ao mesmo tempo passividade e atividade. Neste sentido, existe um elemento construtivo no poder, assim como existe um elemento de agência na subordinação.

Conceber os sujeitos como resultados de relações de poder não significa retirar destes as suas possibilidades de agência, mas afirmar que o poder, ao mesmo tempo em que constrange, garante a abertura para a expressão autoconsciente das subjetividades. Este elemento é para Foucault o “paradoxo da subjetivação” (Mahmood 2001 apud Rabelo e Motta, 2006).

É por meio deste processo paradoxal que as técnicas corporais aplicadas pelos agentes religiosos no processo de controle do engajamento ritual não apenas servem como procedimentos de ensinamento da performance internamente desejada. Enquanto procedimentos que incidem sobre os corpos destas pessoas, estas técnicas corporais também marcam distinções práticas discursivas de gênero por meio de práticas disciplinadoras.

No caso das mulheres, tocar, acariciar, sussurrar aos ouvidos são técnicas voltadas para a docilização do corpo feminino enquanto algo a ser tomado como maleável, frágil, manipulável. Rabelo e Mota (2006) analisaram a aplicação de um conjunto de práticas disciplinares e técnicas corporais sobre as mulheres no culto pentecostal e que são constituintes de sua subjetividade. As autoras acentuam o caráter complexo da construção ritual dos corpos femininos no pentecostalismo. Por um lado, o pentecostalismo age liberando as mulheres de certos constrangimentos cotidianos. Por outro lado, promove um regulamento incisivo sobre seu comportamento.

A espontaneidade e o aparente descontrole que caracterizam a experiência de recebimento do Espírito Santo tampouco podem ser tomados como meras vivências de um corpo temporariamente liberto de constrangimentos: supõem, ao contrário, o desenvolvimento de uma certa sensibilidade ou de modos específicos de engajamento com outros e no espaço e, portanto, um aprendizado que envolve mecanismos de controle e subordinação. (p.6).

No caso dos homens, o distanciamento, a falta de contato, a limitação figurativa do espaço pela pura restrição física do movimento revelam um projeto de autocontrole, de disciplina, de responsabilidade por si que compõe parte o modelo

socialmente legitimado de masculinidade no pentecostalismo. Com isto não quero criar dicotomias entre masculino e feminino, como se os homens representassem o pólo da pura atividade por meio do disciplinamento dos seus corpos e as mulheres representassem a maleabilidade.

Autocontrole e maleabilidade dos corpos são critérios requeridos tanto a homens quanto a de mulheres no processo disciplinar de tornar-se um pentecostal. Porém, do ponto de vista das práticas rituais e dos discursos distintivos de gênero que orientam a aplicação das técnicas corporais pelos agentes religiosos, posso afirmar que há ênfases diferentes dadas em cada um dos casos.

Neste sentido, no culto, não se aprende apenas a receber o Espírito Santo, aprende-se a ser um homem pentecostal recebendo o Espírito Santo, tornando-se forte e determinado para vencer a batalha do cotidiano. Do mesmo modo em que se aprende a ser uma mulher pentecostal recebendo o Espírito Santo, aprendendo a ser humilde, afável e dócil. No âmbito do processo de ensino/aprendizado dos modos adequados de engajamento ritual no pentecostalismo, um conjunto de técnicas é aplicado não apenas para a reconstrução dos corpos, mas também para o remodelamento discursivo das subjetividades.

## **CAPÍTULO 6 – A FASE DE ADAPTAÇÃO PARTE I:**

A agência das redes religiosas na permanência do novato na igreja

Nos capítulos anteriores, foram apresentados diferentes fatores e estágios que compõem o processo de tomada de decisão pela adesão ao pentecostalismo, assim como os elementos que envolvem o aprendizado ritual da experiência religiosa. Não obstante a eficácia dos elementos listados, é importante compreender que o processo de conversão religiosa não se dá com etapas que se sucedam linearmente. O fato de ser convencido pela oratória proselitista, aceitar participar do culto e até mesmo vivenciar experiências extra-cotidianas no culto por si só não garante que o recém converso permaneça na religião ou na igreja.

O processo de conversão ao pentecostalismo envolve, dentre outros fatores, dois momentos importantes: o Batismo no Espírito Santo e o Batismo nas Águas. O batismo no Espírito Santo marca o recebimento do poder do Espírito Santo pelo fiel em uma experiência emotiva de consolidação da aliança. O batismo do Espírito Santo – a consagração da aliança do fiel com Deus – é o momento no qual o cristão vive uma experiência de contato efetivo com o Senhor. O também chamado batismo no fogo – que indica a referência do divino como um fogo, simbologia na qual criação, destruição e renovação se confundem – pode ser vivido enquanto experiência corporal durante interpelações ocorridas na realização do culto ou no âmbito de atividades cotidianas.

Este momento é muitas vezes relatado como um contato mágico com o poder do Senhor, no qual o cristão vive concretamente a experiência de ser vaso; seu corpo é tomado pelo poder da divindade. Nos cultos esta experiência é marcada por uma alta efervescência emocional e uma performance de interatividade entre os envolvidos que consagra a comunhão de todos na força última do poder de Deus. Clara Mafra concebe o transe religioso no pentecostalismo como uma experiência conduzida ritualmente e elaborada de maneira tal que possa ser tomada como instrumento a mais na conversão, que pretende atingir a pessoa em sua completude (200:19).

O Batismo nas Águas, por sua vez, diz respeito à ligação do fiel com o segmento religioso, marca a sua entrada na comunidade religiosa com a qual mais se identifica, sua inserção numa nova rede de relações sociais – a igreja<sup>18</sup>. Este momento também está relacionado com a intensificação institucional da pressão para que o recém convertido passe a apresentar novo modo de comportamento, fundamentado principalmente na mudança ou abandono de alguns hábitos. É claro que a pressão por parte dos agentes religiosos para que os indivíduos mudem de comportamento é algo que faz parte já do processo proselitista de evangelização, muitas vezes esta pressão contribui para a decisão individual de buscar salvação.

Do mesmo modo, se, mesmo percebendo a existência desta pressão, o indivíduo aceitou entrar para a igreja, de certa forma, ele já demonstra alguma abertura para isto. Na verdade estar disposto a mudar de comportamento é uma condição *sine qua non* para que o indivíduo opte por se converter. Porém, o que pretendo afirmar é que, quando o indivíduo opta por tornar-se membro da igreja, a necessidade de mudança de comportamento torna-se um fator compulsório. Com o batismo nas águas, há uma pressão institucional para a mudança de comportamento e este é, inclusive, um elemento importante para a concretização do projeto de conversão.

É por isso que o Batismo nas Águas e o Batismo no Espírito Santo são importantes fenômenos do processo de conversão. Por um lado, o primeiro momento oferece, por meio de uma experiência emotiva de fusão existencial com o divino, a prova concreta de que o Senhor atua na vida do indivíduo e de que a Sua promessa será cumprida. Por outro lado, o segundo momento oferece algum nível de garantia de que o projeto individual de conversão será mantido e concretizado. E isto se dá por meio da vigilância e orientação tanto dos correligionários que compõem o séquito quanto dos agentes religiosos especializados na manutenção e administração dos bens de salvação.

Não há uma hierarquia temporal entre estes dois modos de experiência. O indivíduo não precisa ser batizado nas águas para viver o batismo no Espírito Santo.

---

<sup>18</sup> Ver fotografia na página 131 de cerimônia de Batismo nas Águas da Igreja Primitiva de Cristo Jesus na Lagoa do Abaeté em Salvador.

Do mesmo modo, muitos indivíduos batizados nas águas nunca viveram a experiência do batismo no fogo. De maneira geral, é possível afirmar que a experiência de Batismo no Espírito Santo é mais acessível aos indivíduos do que a de Batismo nas Águas. Para batizar-se nas Águas, o convertido precisa passar por todo um roteiro doutrinário e por avaliações de comportamento e conhecimento bíblico. Depois de um período que pode durar alguns meses, finalmente é decidido se já é chegado o tempo adequado para que este passe a fazer parte oficialmente da comunidade religiosa. Para batizar-se no Espírito Santo, o indivíduo deve estar em um estado de abertura para deixar-se envolver pelo ambiente emotivo do culto e modificar ou resignificar parte de suas experiências cotidianas.

O Batismo nas Águas envolve uma série de benefícios e responsabilidades para o converso. Por exemplo, nas igrejas em que fiz pesquisa trabalhei somente os que foram batizados nas Águas tinham direito a pleitear cargos na hierarquia sacerdotal da igreja, a casar-se com outro membro ou representar a igreja em encontros. Por outro lado, geralmente ao se batizar nas águas o indivíduo sai da condição de ofertador para a de dizimista.

A distinção entre a oferta e o dízimo tem a ver com a quantidade e o grau de regularidade das doações. A oferta é feita em determinada parte do culto e não é passível de pressões ou monitoramentos. O dízimo é uma contribuição compulsória que o indivíduo deve fazer quando é aceito como membro daquela comunidade religiosa específica. Esta modificação estatutária é bastante interessante.

Enquanto o indivíduo não se batiza nas águas, pode apenas ofertar à igreja a quantidade de doação que achar conveniente ou até mesmo não fazer ofertas regulares. Quando se batiza, o indivíduo deve garantir uma parcela de seus vencimentos mensais para a igreja. Geralmente é estipulada a proporção de 10% do total arrendado. O interessante é que em muitos casos, mesmo tendo se tornado dizimista alguns indivíduos não deixam de fazer ofertas no culto.

Talvez, devido ao fato de, ao se batizar nas águas, os indivíduos adquirirem alguns direitos e responsabilidades, esta etapa da inserção dos neófitos seja mais acompanhada de cautelas. Enquanto isso, o neófito permanece numa situação de

liminaridade. A sua passagem para a estabilidade do estatuto de membro irá depender tanto de fatores individuais e como de elementos relacionados à sua comunidade religiosa.

Uma vez tendo decidido freqüentar uma determinada igreja, o indivíduo passa por uma série de idas e vindas, com deslizes diante de um mundo que o solicita e ainda o atrai. O sucesso na tentativa de tornar-se um crente de fato depende de um conjunto de fatores relacionados a duas grandes dimensões. É importante salientar por um lado, a *capacidade do grupo religioso de auxiliar o indivíduo a manter sua nova decisão*, criando condições para que possa lutar contra as tentações do mundo. Do mesmo modo, são de igual importância a *disposição e a capacidade do indivíduo de atuar ativamente na transfiguração de sua identidade pessoal e social*, frente a seus novos e antigos pares. Este capítulo se ocupará do primeiro conjunto de fatores.

Antes de aderir à “religião” o indivíduo entra para a “igreja”, ainda que não formalmente. Ou seja, antes de aceitar os princípios religiosos do pentecostalismo, os indivíduos aceitam conviver com aquele grupo religioso específico. Começa-se geralmente com visitas esparsas a um templo, seguidas da aproximação aos seus freqüentadores e daí para o estabelecimento de relações sociais mais estáveis no interior do grupo que ancoram a (e são ancoradas pela) participação mais assídua do novato.

O indivíduo, ainda incerto e confuso entre duas escolhas (“o mundo” e a igreja), é acompanhado pelos pastores, obreiros e participantes da nova rede religiosa. Neste momento o acesso a esta nova rede de relações pelo convertido se torna um elemento fundamental na manutenção de sua escolha pelo caminho do Senhor. Laços de amizade e companheirismo forjados pelo novo cristão com seus irmãos assumem um papel importante na permanência do neófito na religião. Mesmo ainda não tendo passado pelo Batismo nas Águas, o seu contato com a nova comunidade religiosa é fundamental.

O interessante é que, do mesmo modo como os contatos pessoais podem ser fundamentais para a manutenção do indivíduo na igreja e na religião, também

podem surtir o efeito contrário. Um desentendimento com os indivíduos componentes da igreja pode impulsionar o converso a abandonar a religião. Em trabalho de campo pude notar que alguns indivíduos que faziam parte do círculo de relações dos meus informantes já haviam freqüentado igrejas pentecostais antes, tendo abandonado a religião por desentendimentos com os correligionários. Este fato só reforça a minha compreensão. As idéias e promessas religiosas não são suficientes para manter o indivíduo na religião, é necessário que este se sinta bem na igreja que freqüenta.

Nas seções seguintes deste capítulo tentarei explorar um pouco as experiências vividas pelo indivíduo que entra para a igreja, discutindo os mecanismos de que a igreja dispõe para manter a presença e a vontade dos indivíduos em fazer parte da rede religiosa. A permanência dos indivíduos na religião é tão importante quanto (ou em alguns casos até dependente de) sua boa adaptação à comunidade religiosa. Conscientes disto ou não, as igrejas em que trabalhei elaboraram um conjunto de mecanismos voltados para a manutenção do indivíduo em sua decisão.

Para melhor descrever estes mecanismos, optei por reuni-los em dois grupos: o grupo das atividades formais e o grupo das atividades informais. Com isto pretendo salientar que nem todos os mecanismos de manutenção dos indivíduos na igreja são estrategicamente elaborados, alguns são utilizados de maneira mais espontânea. No entanto, independentemente das intenções iniciais, algumas práticas promovem o efeito de manutenção dos indivíduos na comunidade religiosa. Desempenham uma *função latente* no sentido atribuído por Merton<sup>19</sup> (1977).

---

<sup>19</sup> A distinção teórica entre funções manifestas e latentes feita por Robert K. Merton trouxe um grande avanço para a teoria funcionalista. Segundo o autor, um dos maiores problemas da abordagem funcionalista clássica é a pretensão de encontrar para cada regularidade sociológica uma funcionalidade estrutural explícita e identificável. Isto cria uma série de dificuldades, da qual listarei duas principais. Primeiramente, os elementos sistêmicos cujas funções já foram definidas pelo analista não são reconsiderados quanto a outros eventuais efeitos. Em segundo lugar, os elementos estruturais que não são explicitamente ligados a uma função pelos membros de uma determinada sociedade são simplesmente desconsiderados. Tentar perceber as funções latentes significa atentar para um conjunto articulado de ações sociais que, embora não tenham sido previamente planejadas ou explicitamente justificadas, desempenham funções importantes para aquele determinado grupo. Embora eu não pretenda desenvolver uma análise funcional, acredito que esta observação de Merton pode proporcionar uma análise mais complexa do meu objeto.

## 6.1 – Atividades formais: cultos, eventos formativos, reuniões setoriais e visitas

As igrejas desenvolveram um roteiro de atividades de formação para ao neófito e manutenção dos adeptos experientes que garante a possibilidade dos indivíduos utilizarem a maior parte do seu tempo livre em atividades relacionadas à religião. Estas atividades são distribuídas ao longo da semana de tal maneira que possam ser freqüentadas por indivíduos que possuem diferentes escalas de atividades extra-religiosas.

### 6.1.1 – A agenda dos cultos

Muito já foi dito a respeito dos cultos pentecostais e muito mais poderá sê-lo. Nesta seção gostaria de destacar um elemento importante relativo à realização dos cultos e que facilita a freqüência dos participantes: a maleabilidade do calendário de realização. Os cultos pentecostais são geralmente realizados no período da noite e na maioria dos dias da semana. Embora estes tenham temas diferentes ao longo da semana, proporcionam a possibilidade de freqüência de indivíduos que não podem acompanhar calendários muito rígidos.

Muitos freqüentadores de igrejas pentecostais são inseridos no mercado de trabalho em atividades profissionais pouco estáveis do ponto de vista da escala de trabalho. Muitos são vendedores e trabalham em lojas cujas atividades se estendem ao período da noite em alguns dias da semana, outros são vigilantes, policiais, auxiliares de enfermagens, trabalhadoras domésticas etc. Este tipo de atividade profissional dificulta a freqüência de indivíduos em cerimônias que tendem a acontecer em poucos dias da semana com horários fixos.

Os horários de realização dos cultos são também um detalhe importante nesta adaptação da igreja ao tempo hábil dos indivíduos. Em alguns dias da

semana, há cultos em diferentes turnos para que aqueles que não conseguem freqüentar a igreja à noite possam fazê-lo em outros horários. De maneira geral, o maior nível de freqüência está nos cultos realizados à noite.

Estes geralmente são iniciados em cerca de uma ou duas horas depois do final do expediente comercial, o que permite que o trabalhador tenha tempo de retornar para casa e se arrumar ou que vá direto do trabalho para a igreja sem chegar muito atrasado. A maioria dos cultos que freqüentei iniciava entre as 19:00h e as 20:00h e terminavam entre as 21:00h e as 22:00h. Os cultos não podem demorar muito para começar por terem um prazo já estabelecido para o seu término.

O alastramento das igrejas pentecostais nos bairros populares trouxe consigo a poluição sonora decorrente de suas atividades. Como reação ao comum excesso de volume, as igrejas têm sido pressionadas a não ultrapassarem a margem das 22:00h estabelecida por lei para controle de atividades “perturbadoras” em bairros residenciais. Ao mesmo tempo, a extensão dos cultos realizados no meio da semana até horários muito avançados tende a não ser visto com bons olhos pelos líderes religiosos porque isto pode provocar dificuldades para o freqüentador que precisa acordar cedo no dia seguinte. Em alguns momentos de trabalho de campo, pude notar o pastor apressando os obreiros convidados ou internos a terminarem sua pregação apresentando esta justificativa. Algumas vezes ouvi o pastor ou a pastora se justificado com seus irmãos: “irmãos, graças a Deus, amanhã nós temos que trabalhar”.

Outro motivo importante para que os cultos não se estendam até muito tarde é o fato de que muitos freqüentadores costumam procurar os pastores e obreiros para aconselhamentos após o culto. As conversas não são muito longas, mas, às vezes, a quantidade de indivíduos que buscam aconselhamento retém o pastor por certo tempo na igreja.

É importante destacar o alto nível de assiduidade nos cultos dominicais. Os cultos realizados nos dias de domingo são geralmente os que mais atraem público. Nos cultos de domingo os indivíduos se dedicam com maior ênfase à tentativa de viver a experiência de Batismo no Espírito Santo. Geralmente os cultos de domingo

são organizados em torno de temas como “libertação”, “vitória”, “conquista” e outros. Nestes cultos as pessoas geralmente vão mais dispostas à participação e é quando acontecem as experiências mais intensas de recebimento do Espírito Santo. Batismos nas Águas, consagrações de sacerdotes, conversões e quaisquer outras cerimônias que tenham uma relativa importância para a igreja são geralmente realizados aos domingos à noite.

Talvez isto aconteça por uma escolha das lideranças religiosas. Dada a pluralidade e certamente a incongruência de tempo livre entre os participantes, as lideranças devem optar por um horário em que todos estarão razoavelmente isentos de atividades profissionais e/ou domésticas. Sendo assim a possibilidade de reunião de um considerável número de pessoas é bem maior.

#### 6.1.2 – Os eventos de formação religiosa

Além da realização de cultos em horários diferenciados da semana, as igrejas dispõem de outro importante mecanismo de retenção do seu neófito: a realização de eventos de formação religiosa. Todas as igrejas em que trabalhei possuíam algum tipo de encontro no qual os ensinamentos bíblicos são passados. Geralmente o evento de formação religiosa mais importante é a escola dominical. Como o nome já indica, a escola dominical é uma prática adotada pelas igrejas pentecostais (e também por outras) para garantir que seus membros sejam devidamente doutrinados. Esta consiste na realização de encontros ministrados por um membro mais experiente da igreja em que são passados não só os ensinamentos bíblicos, mas a interpretação que aquela igreja sustenta sobre estes. Os encontros acontecem geralmente nas manhãs de domingo e são sucedidos de pequenos cultos.

O que me chamou atenção nas vezes em que participei da escola dominical é que este não é só um momento para que os indivíduos tenham acesso à leitura da bíblia. Durante a escola dominical os neófitos podem esclarecer dúvidas quanto à

maneira como devem agir durante os cultos; aprendem a utilizar os jargões daquela comunidade e entender algumas distinções sutis entre sacerdotes, freqüentadores antigos e novatos no que diz respeito ao acesso às estruturas da igreja, como a secretaria.

Também na escola dominical homens, mulheres e jovens são instruídos sobre o modo de vestimenta, a maneira como devem tratar seus pares dentro e fora igreja e até mesmo sobre como o pentecostal deve se comportar em momentos íntimos da vida doméstica. De certa forma, a escola dominical, além de cumprir a função de formação religiosa, funciona como verdadeiro curso pentecostal de “boas maneiras” para os novatos.

Além da escola dominical, são também organizados cursos bíblicos de pequena duração, retiros espirituais e congressos com igrejas outras igrejas pentecostais. Nestes eventos o novato e os veteranos têm a oportunidade de trocar conhecimentos com irmãos de outras igrejas e ampliar sua teia de contatos entre os seguidores da religião na cidade e no Estado.

### 6.1.3 – A igreja e o parentesco virtual entre seus participantes

A participação do novato na comunidade religiosa é facilitada pela própria forma como a igreja se organiza em termos de relações de cooperação e consideração entre os participantes. Como já venho afirmando em outros trabalhos (Almeida, 2009) a igreja é definida, pelo menos ao nível do discurso dos pentecostais, como uma grande família. Deus é chamado de pai, o templo é considerado a casa do Senhor e os correligionários se tratam como irmãos em Cristo.

A constituição deste parentesco virtual permite que os novatos possam se sentir menos estranhos entre os demais. Geralmente os pentecostais costumam, ao se referir uns aos outros, utilizar o termo irmão antes dos nomes próprios de cada indivíduo.

O termo irmão carrega consigo a ambigüidade do tratamento que o pentecostal recebe de seus pares na religião. Ao mesmo tempo em que este termo denota certa formalidade, reafirma, a cada vez que é pronunciado, o fato de que aquele indivíduo possui um status diferenciado no seu círculo de relações do interlocutor. Mesmo não sendo íntimos, os irmãos em Cristo se reconhecem como compartilhando uma forma de experiência que os aproxima e distingue dos demais. Esta distinção é importante para que o novato se sinta parte do grupo que passa a frequentar. O tratamento como irmão cria uma proximidade maior entre os congregacionistas.

Ainda assim, é importante salientar que a utilização do modelo de família na igreja tem conseqüências que ultrapassam a mera consideração entre os correligionários, ganhando espaço na organização político-administrativa da igreja. Em minha dissertação de mestrado analisei as conseqüências deste modelo de relacionamento para a ascensão de mulheres na hierarquia sacerdotal.

Argumentei que o modelo pentecostal de família prima pela dominação política do homem como marido ou pai no núcleo doméstico. As igrejas não apenas se inspirariam no padrão de companheirismo entre irmãos numa família para tecer os modelos de relacionamento entre os correligionários. Também o modelo androcêntrico de organização e distribuição de poderes na família é reproduzido na organização da igreja.

O modelo teológico que o pentecostalismo incorporou como legítimo enfatiza uma harmonia hierárquica que organiza o plano do sagrado, o plano terreno e a relação entre estes. O plano do sagrado está organizado por uma hierarquia que põe Jesus como intermediário da relação da humanidade com Deus. A relação do plano terreno com o divino é de uma submissão total. Por sua vez, o plano terreno é organizado através da hierarquia fundamental entre homens e mulheres.

Na bíblia há uma passagem que já vi ser utilizada para naturalizar através da palavra de Deus a preponderância da autoridade do homem sobre a mulher, esta passagem afirma que *“a cabeça de todo homem é Cristo; por sua vez, a cabeça de*

*toda mulher é o homem; por sua vez, a cabeça de Cristo é Deus*" (Co, 11:3). Com a igreja, algo muito similar acontece. Neste sentido, a adoção do modelo de organização política da igreja de acordo com o da só família cria uma estrutura sacerdotal peculiarmente androcêntrica.

Em resumo, o tratamento entre os pentecostais a partir de um parentesco virtual permite que o novato se sinta mais à vontade entre os demais participantes da igreja e também que ele aprenda a maneira como a igreja e a família pentecostal devem se organizar.

#### 6.1.4 – As reuniões setoriais

As reuniões setoriais constituem um mecanismo importante de inclusão do novato na comunidade mais ampla da igreja. Embora os indivíduos sejam encaminhados à igreja geralmente por um conhecido (conhecida na maioria dos casos), estes precisam ter um nível de contato com os demais membros.

Para tanto, as igrejas buscam mecanismos ainda mais sofisticados de integração do novato. Desenvolveram um tipo de atividade que permite que novatos e veteranos se reúnam tendo por base critérios mais específicos que o simples pertencimento à igreja. Geralmente as reuniões setoriais são organizadas principalmente a partir de critérios etários e de gênero.

Durante a agenda de atividades da igreja no mês há espaços reservados para reunião do grupo de jovens, do grupo de mulheres, do grupo de varões e do grupo de jovens. Embora haja um incentivo à frequência nestes grupos, a adesão dos indivíduos não é compulsória na maioria das igrejas. Da mesma forma, não há regras que determinem a participação em um ou outro grupo, até mesmo porque estes critérios de elaboração dos grupos são bastante genéricos.

Uma adolescente pode querer participar do grupo de jovens e não participar do grupo de mulheres. Ao mesmo tempo, um jovem casado pode escolher participar do grupo de varões<sup>20</sup>, o que lhe garante mais status. Os critérios de participação nos grupos dependem muito da interpretação que os indivíduos fazem sobre a categoria que mais os representa.

As possibilidades de atividade destes subgrupos são grandes. Em geral, nestas reuniões os subgrupos discutem aspectos da bíblia relacionados à sua identidade e situação específicas; propõem atividades a serem realizadas nos cultos da igreja, como coreografias, corais e até mesmo encenações de histórias bíblicas; criam roteiros de visitas a setores similares de outras igrejas etc.

A seguir apresento duas fotografias em que registrei apresentações de grupos de jovens e crianças das igrejas com que trabalhei. A primeira foto é de uma coreografia realizada no aniversário de uma das igrejas em que os adolescentes compuseram uma música com base no tema da campanha: “pede-me e te darei as nações por herança”.



Grupo de jovens realizando coreografia. Igreja Jesus é Vida – Cláudio de Almeida (Pau da Lima, 15/07/2009)

A segunda foto registra apresentação de uma banda mirim de percussão em um evento promovido pela UFBA em parceria com diferentes igrejas, parte de um

---

<sup>20</sup> Este termo será explicado mais adiante

projeto de pesquisa/ação voltado para a prevenção e o combate à violência sexual entre crianças e adolescentes.<sup>21</sup>



Banda infantil de percussão da Igreja Charisma – Cláudio de Almeida (Pau da Lima, 26/10/2008)

Em alguns casos, os subgrupos podem organizar eventos setoriais de caráter local, estadual ou até mesmo nacional, criando grandes redes de contato e instituições representativas. Um exemplo interessante disto são os seminários organizados pela associação de mulheres da Assembléia de Deus ou de congressos realizados por associações de juventude das igrejas.

É a partir de atividades como as listadas que as reuniões setoriais podem oferecer uma oportunidade bastante interessante para que os novatos possam ter mais contato com outros membros da igreja, com quem compartilham certas experiências e identidades. Isto tem como efeito facilitar o estreitamento de suas relações e sua maior inserção na comunidade religiosa.

---

<sup>21</sup> O projeto Religião, Sexualidade e o Enfrentamento à Violência Sexual contra Crianças e Adolescentes foi financiado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) e coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Miriam Rabelo. Tratou-se de um projeto de pesquisa/ação realizado entre os anos de 2006 e 2008 que tinha como principal objetivo capacitar lideranças religiosas para o combate à violência sexual. O projeto foi desenvolvido em parceria com a ONG CEDECA e contou com a participação de grupos católicos, espíritas, pentecostais, e terreiros de candomblé dos bairros de Pau da Lima, Castelo Branco, Canabrava e Bairro da Paz.

### 6.1.5 – A prática de visitas à casa dos neófitos

A prática de visitas às residências dos novatos é um eficaz mecanismo de manutenção de sua escolha por continuar na religião. Quando os indivíduos aderem ao pentecostalismo ou simplesmente passam a freqüentar a igreja, seus amigos e integrantes da rede de relações mais próximas vivem certa experiência de estranhamento. Alguns se recusam a aceitar esta escolha e intensificam a solicitação para que os novos conversos ou simpatizantes da igreja participem de atividades que antigamente eram corriqueiras, como a freqüência em bares, shows ou o simples bate papo na praça ou na esquina.

As visitas dos antigos amigos se tornam mais freqüentes e, quando estes têm algum nível de proximidade, muitas chacotas são feitas. A desqualificação da escolha religiosa dos novatos pode promover o seu constrangimento e conduzir a opção de abandonar a igreja. Em alguns casos, os indivíduos tentam conciliar os dois modos de vida, alternando entre as atividades mundanas e as religiosas. O depoimento de um informante sobre este momento é bem interessante:

Eu, quando aceitei Jesus, não tinha muita noção das coisas. Eu não levava as coisas muito a sério. Mesmo depois de crente, eu continuei participando de racha nas ruas. Dava cavalo de pau com o carro, brigava, bebia muito e me envolvia com muitas mulheres. Eu cheguei ao ponto de ir para a igreja com cigarro de maconha apertado no bolso. Quando acabava o culto, tava lá o pessoal me esperando. Ficava todo mundo sentado num murinho me esperando. Aí, da igreja, eu ia direto pra farra (Pastor Élcio, 35 anos).

Os agentes religiosos percebem que não é suficiente desenvolver atividades na igreja, é necessário expandir o raio de suas atividades de formação. As igrejas desenvolveram uma metodologia de acompanhamento dos novatos baseada na visita regular aos domicílios. Reune-se um grupo de missionários que fazem uma sondagem sobre o tempo livre do novato e estabelecem um cronograma de visitas.

As visitas são curtas, mas bastante intensas. Os missionários costumam elogiar a decisão do novato em entrar para a igreja, incentivando-o a permanecer firme na sua escolha. Às vezes, quando possível, um membro da família é chamado para dizer ao novato o quanto está satisfeito com sua decisão. Geralmente o pai, a mãe ou a esposa fazem esta declaração, que é seguida de alguma comoção. Os agentes religiosos ratificam os elogios realizam orações.

Depois de encerrada aquela seção, o novato é convidado a aderir ao grupo de missionários e ir a outra casa auxiliá-los na sua tarefa ao apresentar o seu testemunho para o novo colega. Esta prática de visitas possui um duplo efeito estratégico. Ao obterem sucesso no pedido para que o novato os acompanhe nas visitas, os missionários adquirem uma oportunidade valiosa de exibirem às pessoas do bairro que aquele indivíduo está fazendo parte de sua rede. Este desfile quase que exibicionista pelas ruas do bairro promove um efeito notável de demarcação de espaço na disputa por aquele crente em potencial.

O outro efeito estratégico é também muito interessante. Ao irem à casa dos novatos para celebrar sua escolha, os missionários têm acesso a outros membros da família ou a eventuais visitantes. Neste sentido, o que começou como uma celebração da adesão religiosa de um indivíduo, pode se tornar uma manobra de cooptação de outros. Em algumas situações em que acompanhei este exaustivo trabalho, observei que, ao aceitar aderir ao grupo e missionários, o novato levava consigo um irmão, um primo ou amigo mais simpático à religião.

Quando o amigo ou parente do novato concorda em aderir ao grupo de trabalho, os missionários põem em prática toda a sua habilidade de convencimento. Vão ao longo do caminho fazendo pedidos para que aquele acompanhante vá ao culto pelo menos naquele dia. Ao chegar ao culto, uma das primeiras coisas que o missionário faz é pedir ao ministro da cerimônia que faça com que a presença daquele indivíduo seja do conhecimento de todos. O ministro geralmente anuncia da seguinte forma: *“Quero dar glória a Deus pela visita do nosso irmão fulano por ter vindo nos visitar hoje, amém?”*. Todos respondem: *“Amém”* ou *“Seja bem vindo, irmão!”*. Este simples ato de noticiar a presença do visitante é uma estratégia bastante interessante. Este tipo de recepção faz com que o convidado se sinta à

vontade e traz algum grau de proximidade na primeira experiência de contato com o grupo.

A visita aos domicílios dos novatos acaba por desempenhar diferentes funções. Ao mesmo tempo em que promove, ou tenta promover, o reforço de sua adesão e o sentimento de que fez a coisa certa, abre o grupo de missionários à possibilidade de novas cooptações.

#### 6.1.6 – As visitas coletivas a outras igrejas

Outro mecanismo importante de re-socialização do novato é a visita a outras igrejas. Às vezes as igrejas organizam verdadeiras excursões pelo estado para participar de grandes vigílias realizadas em galpões, aniversários de outras igrejas e até mesmo cerimônias coletivas de batismo ou casamento. Esta prática proporciona ao novato a possibilidade de conhecer novos lugares, novas igrejas e criar conexões com membros de igrejas maiores.

Estas visitas feitas às demais igrejas são também uma oportunidade para que os obreiros e pastores dos diferentes grupos religiosos exibam suas habilidades de oratória. Embora haja uma liderança que ministre o culto em geral, há um revezamento entre os sacerdotes mais proeminentes de cada igreja no processo de pregação, nos cânticos e na realização de testemunhos. De maneira não intencional, acredito, este revezamento funciona como uma espécie de duelo entre pregadores e mobiliza os ânimos dos participantes.

É evidente que este ato não corresponde a uma disputa explícita. O ambiente das cerimônias coletivas de igrejas é de comunhão, parceria e celebração. Porém, é notável que cada orador tenta dar o melhor de si, utilizando as suas melhores técnicas de indução ao êxtase em cada momento que têm acesso ao microfone. Esta é uma oportunidade que o novato e os veteranos têm de medir as habilidades

de seus líderes comparando-os com os membros de outras igrejas e certificando-se que está inserido em um grupo forte, abençoado.

## 6.2 – Atividades informais: a importância da formação dos grupos de pares

O processo de tornar-se um membro de fato da comunidade religiosa envolve não apenas tarefas formais organizadas pela igreja. Para que a passagem se dê de maneira mais tranqüila é importante que o indivíduo seja imerso em outras modalidades de experiência que tenham conexões com o seu cotidiano e que o permitam ter ainda mais prazer em participar daquele grupo.

É claro que esta separação entre atividades religiosas e atividades lúdicas é artificial. Uma das características identitárias da experiência religiosa no pentecostalismo é justamente a frequência aos cultos e atividades religiosas como atividades recreativas. O crente não vê na frequência ao culto uma obrigação que deva ser cumprida. Ao contrário, ida ao culto é, em geral, feita com prazer e devoção.

Porém, esta exortação aos indivíduos para substituírem o prazer mundano pelo prazer advindo da prática religiosa implicou na negação de outras formas de entretenimento por lideranças mais antigas. A título de exemplo, certa feita eu conversava com um homem nascido em família pentecostal que não tinha se mantido na religião. Ao me explicar os motivos de sua dissidência, o homem relatou-me que sempre foi apaixonado por esporte e gostaria de ser atleta. Quando ainda era adolescente, a igreja condenou sua inclinação para os esportes alegando que, assim como no mundo da arte, as atividades esportivas o deixariam mais próximo do mundo. Sua família acatou o conselho e o proibiu de continuar praticando esportes.

Conforme pude verificar em campo, embora as igrejas mantenham a instrução para que os indivíduos tomem as atividades religiosas como também propiciadoras de prazer e recreação, já não há mais esta desconfiança quanto a algumas práticas recreativas. Cheguei a perguntar a alguns líderes religiosos o que

eles achavam da prática de esportes e do envolvimento dos crentes em atividades artísticas. Não obtive respostas desfavoráveis.

Os grupos religiosos com que trabalhei dispunham de algum tipo de atividade lúdica em horários diferentes das cerimônias e eventos da igreja. É importante salientar que estas atividades recreativas não são desenvolvidas de forma intencional, como tarefa da igreja.

Estas atividades são elaboradas a partir de grupos de afinidade que surgem nas reuniões setoriais ou no próprio convívio com os demais membros. Embora não sejam atividades formais, desempenham função semelhante a estas. Os grupos de atividades recreativas a que tive acesso são os formados por homens, que desenvolvem atividades em momentos de folga do trabalho.

As mulheres também possuem suas atividades lúdicas, porém em círculos mais restritos de relação. Em trabalho de campo pude notar que muitas mulheres freqüentavam as casas das pastoras e de outras lideranças das igrejas. Às vezes uma ou outra as convidavam para passeios no bairro. Porém, visando evitar qualquer tipo de conflito com seus maridos, optei por não tentar participar destas atividades. Descreverei a seguir dois eventos lúdicos de igrejas diferentes que pude presenciar.

#### 6.2.1 – O jogo de futebol

Os membros da Igreja Primitiva de Cristo Jesus do bairro de Pau da Lima organizam partidas de futebol com certa freqüência. O sogro do pastor da igreja foi durante um tempo jogador da liga profissional de futebol na Bahia, tendo defendido grandes e pequenos clubes estaduais. Este senhor organiza, junto com outros homens da igreja, partidas de futebol em que convidam membros de outras igrejas para testarem suas habilidades desportivas. As partidas acontecem geralmente aos

sábados pela manhã ou no final da tarde e duram cerca de duas horas, onde times se revezam na utilização do campo.

Uma vez ao ano acontece um campeonato de futebol entre igrejas. No ano em que participei como torcedor (2007), havia cerca de quinze times inscritos. O campeonato é bem organizado. Tem uma tabela de pontos, uma comissão gestora e distribui troféus e medalhas para os vencedores. O critério de participação no time é bem restrito. Qualquer um pode assistir, mas para jogar, tem que ser batizado na respectiva igreja.

O campeonato mobiliza muitas pessoas, que enchem os arredores dos campos de futebol de barro apilado dos bairros em que se realizam as partidas. Nas vésperas do campeonato o time treina intensamente. Os encontros são constantes e os jogadores tentam fazer uma conciliação dos tempos livres em suas escalas de trabalho para treinarem durante a semana. O pastor da Igreja Primitiva é, por coincidência, o capitão e o artilheiro do time. Os jovens ficam admirados com sua habilidade e condicionamento físico, considerando que ele já beira os cinquenta anos.

Os novatos não podem participar do campeonato, mas podem jogar nos treinos e nas partidas não oficiais. Durante as partidas os jogadores brincam e fazem piadas entre si, ensaiando alguma intimidade com o novato. Esta rotina de esportes cria mais oportunidades de estreitamento de laços.

#### 6.2.2 – O churrasco na casa do pastor Élcio

Os homens da Igreja Charisma de Castelo Branco reúnem-se aos sábados a cada quinze dias para fazer um churrasco e socializar informações de outras igrejas ou informações de utilidade, como vagas de emprego etc. O churrasco é um evento muito descontraído e amistoso. Outras pessoas do círculo de relações da igreja

podem participar sem complicações, mas em geral a maioria dos participantes é de homens adultos.

Os novatos são exortados a participarem do churrasco para conhecerem melhor seus irmãos da igreja e, quando vão, se tornam o centro das atenções por certo período de tempo. Os homens brincam entre si e fazem piadas uns com os outros na frente do novato para tentar desinibi-lo. Durante o churrasco os participantes conversam sobre temas diversificados, que vão desde ensinamentos bíblicos à maneira como devem criar os filhos. Em uma ocasião, pude testemunhar os homens dando instruções a um jovem que queria pedir uma integrante da igreja em casamento. O interessante é que o pai da noiva em potencial estava no momento e deu a sua aprovação de antemão, inclusive dando dicas ao futuro genro sobre as coisas que a filha gosta. O churrasco se torna, assim, um momento em que os participantes podem trocar confidências e conselhos, estreitando os laços com seus irmãos de igreja.

Estas atividades listadas mostram a importância complementar que a formação do grupo de pares tem para a familiarização do novato com a igreja. Além das atividades religiosas, as atividades informais criam uma aura de coleguismo e de amizade nos grupos de pares. Estes laços que vão sendo construídos são importantes, pois funcionam de alguma maneira como compensações de hábitos e relações que por ventura o novato tenha que abandonar em sua formação como crente.

\*\*\*

Conforme venho afirmando ao longo deste capítulo, o processo de modificação da identidade social dos sujeitos convertido não é simples. Este é marcado por momentos delicados, nos quais eles se vêem imersos numa tensão entre duas formas de vida (a religião e o mundo). Esta tensão certamente os acompanhará ao longo de toda a sua trajetória, sendo mais “perigosa” nos primeiros momentos de sua formação.

Foram apresentados neste capítulo alguns mecanismos utilizados pelas redes religiosas e pelos indivíduos para estabilizar a modificação da identidade social dos convertidos. Todas estas dimensões apresentadas demonstram a riqueza que envolve a tomada de decisão e a manutenção da escolha pela adesão religiosa, o que faz daquilo que é considerado como uma escolha individual um processo complexo de negociação e ajustamento.

Este processo não se dá de maneira linear, desencadeado por fases que se sucedam tão claramente como venho descrevendo nesta tese. Do mesmo modo, os mecanismos desenvolvidos pelas redes religiosas não são infalíveis. Mesmo que as redes religiosas despendam vários esforços para que o indivíduo mantenha sua decisão pela religião, há certo nível de desistência. A permanência do indivíduo na religião e na igreja depende também da sua disposição e da sua agência neste processo, elementos que serão analisados no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 7 – A FASE DE ADAPTAÇÃO (PARTE II)**

A agência do novato no processo de tornar-se um pentecostal

Nos capítulos anteriores foram salientadas as maneiras como as redes religiosas atuam no modelamento das experiências dos convertidos, seja na esfera do culto, seja no cotidiano. Embora as descrições e análises anteriores tivessem enfatizado diferentes formas pelas quais as agentes e redes religiosas atuam neste processo, é necessário conceber que estes procedimentos também envolvem a participação do convertido. Ou seja, a experiência religiosa do novato não é simplesmente objeto e resultado de procedimentos aplicados pelos agentes religiosos.

No que diz respeito ao estudo das conversões religiosas, é importante conceber que os convertidos são também agentes da transformação de sua experiência. Estes não representam mera passividade no processo, mas atuam na constituição intersubjetiva de sua experiência. É importante atentar para o papel do indivíduo na estabilização de sua nova condição de crente. Este terá atuação fundamental em dois níveis principais: sendo o sujeito da escolha pela salvação e atuando na manutenção cotidiana desta escolha.

Os pentecostais afirmam o tempo inteiro a necessidade de o indivíduo se esforçar em se abrir para que Jesus possa atuar em sua vida. Certa feita, em uma pregação, um pastor comparava a forma como Jesus se comporta na vida dos homens com a maneira como o demônio o faz. Ele afirmava que o diabo era ousado, e ia invadindo a vida dos outros de acordo com a vontade dele. Jesus, por outro lado, é muito educado e não entra em lugar algum sem ser convidado. Para que Jesus faça parte da vida do indivíduo, é necessário que ele abra suas portas para o Senhor.

Do mesmo modo, para ser habitado pelo Senhor, ser tomado como vaso, o pentecostal deve atuar na sua abertura para a experiência religiosa. Esta pregação me chamou muito a atenção por sintetizar de maneira simples esta ambigüidade de atividade/passividade que envolve a formação do habitus religioso.

No caso da experiência ritual, por exemplo, a tomada do corpo do fiel pelo Espírito Santo é descrita como uma perda parcial de controle. Porém, esta perda do controle só pode acontecer se o indivíduo contribuir para isto de acordo com a situação em que esteja imerso. “Receber” a glória do Senhor é um ato que ao mesmo tempo em que indica uma condição de passividade, conserva certo voluntarismo do indivíduo que a recebe.

Mesmo a igreja dispondo de múltiplas estratégias de influência sobre a adesão religiosa e a manutenção da escolha, o foco de todo o processo de conversão é, em última instância, o indivíduo. O pentecostalismo tem como princípio moral a responsabilização dos indivíduos pela sua salvação. Os convertidos são exortados a assumir a responsabilidade pelo alcance da graça. Para tanto, devem se adequar aos preceitos da religião. Sendo assim, os convertidos exercem agência ao atuar ativamente na concretização da sua escolha. Isto se dá principalmente através da modificação de traços do comportamento numa dinâmica que envolve a transfiguração de sua identidade social e o modo como se compreende no mundo.

À medida que o novato vai se tornando mais envolvido pela rede de relações da igreja e vai sendo seduzido a permanecer na religião, a maneira como é visto e recebido pelos antigos e novos pares vai passando por ajustes e modificações. Há um momento no processo de tornar-se crente em que o indivíduo precisa demonstrar para os demais a certeza da sua decisão por aderir àquela religião.

Este é um momento em que o convertido deve reorientar sua forma de participação nas redes de relações que frequenta. Terá que fazer transparecer a sua nova identidade. Para tanto, o novato terá que se adequar a um conjunto de expectativas de comportamento nutridas no seio da comunidade religiosa e da sociedade mais ampla. Assim fazendo, poderá ter maior probabilidade de ser identificado e reconhecido como membro efetivo daquela comunidade religiosa.

É neste sentido que o processo de conversão deve envolver a agência fundamental do convertido na criação e manutenção de sua fachada como crente. O termo fachada não deve ser compreendido ao modo do senso comum, como uma

mentira, uma farsa. Utilizo este termo com a acepção que Erving Goffman (2008) atribuiu, como modo e representação de si na interação com os outros. Segundo o autor, na tentativa de estabilizar a sua identidade social diante dos outros, os indivíduos adotam de formas de comportamento que podem garantir que eles sejam identificados como desejam. O conjunto destas formas de agir é chamado de fachada. Em suas palavras,

Fachada, portanto, é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação (...). Entre as partes da fachada pessoal podemos incluir os distintivos da função ou da categoria, vestuário, sexo, idade e linguagem, expressões faciais, gesto corporais e coisas semelhantes (2008:29).

Neste sentido, a fachada não deve ser vista como aparência falsa. Esta deve ser compreendida como uma maneira possível de que os indivíduos dispõem para fazer-se reconhecer a partir do papel social que representam. Neste capítulo tentarei explorar algumas dimensões destes métodos de que o indivíduo precisa lançar mão, conscientemente ou não, para estabilizar a sua identidade social de crente.

## 7.2– Aprendendo a forma adequada de se vestir

Uma das características aparentes mais distintivas do pentecostal está na forma de se vestir. Quando o indivíduo resolve sustentar a sua identidade como crente, a observação da sua vestimenta passa a adquirir um importante valor estético e simbólico. Em um protesto silencioso, os pentecostais transmitem para os outros, por meio de sua vestimenta, a maneira como eles enxergam os excessos de vaidade solicitados pela cultura mundana e pelo modismo sensualizado.

A vestimenta típica do pentecostal envolve, no caso dos homens, calças, camisas de manga longa ou média, geralmente fechadas por botões, sapatos ou sandálias. O uso de bonés, bermudas, camisetas, gorros e viseiras é evitado, sendo admitidos em alguns casos chapéus mais sóbrios, utilizados pelos mais velhos. As

mulheres passam a fazer uso mais intensivo de saias e vestidos que geralmente cobrem as coxas, se estendendo aos joelhos ou mais abaixo. Roupas extravagantes que acompanham a moda são evitadas. Nos dois casos, as cores das roupas também não são tão chamativas.

Especificamente em Salvador, a sobriedade na cor e no tamanho das roupas dos pentecostais exhibe uma distinção marcante frente aos demais. Nos bairros populares de Salvador, as pessoas costumam utilizar roupas coloridas e curtas. Garotas desfilam com shorts curtos que sem inibição quanto ao aparecimento de suas coxas; as blusas são apertadas, modelando o corpo, ou às vezes usam tops que exibem parte de suas barrigas.

Os rapazes desfilam pelas ruas do bairro com bermudas sintéticas de diversas estampas, camisetas de manga cavada e sandálias. Ao sinal do calor mais ténue, não se inibem em tirar a camisa, exibindo suas eventuais tatuagens. E assim vão aos bares, mercadinhos, farmácias ou simplesmente se instalam em alguma parte da rua para conversar.

O modo de ser pentecostal não admite este tipo de comportamento. Uma vez tendo se convertido, o indivíduo deve adquirir outros modelos de roupa e deixar claro que não age mais desta maneira. Esta modificação na maneira de se vestir está relacionada, entre outras coisas, ao modo como a via pública passa a ser vista e à mensagem simbólica que aquele indivíduo pretende passar para os demais.

O crente é instruído a ver via pública como um local em que se deve demonstrar e exigir sobriedade e respeito. Sua caminhada pelo bairro deve surtir o efeito de demonstração espontânea das maravilhas que o Senhor tem operado em sua vida.

A promessa geralmente feita pelo pentecostalismo é que a graça do Senhor terá repercussões na alma e na vida social do salvo. A exibição de vestimentas sóbrias e formais acaba criando esta áurea de respeitabilidade.

Esta aura de sobriedade lhe permite renegociar a forma como é visto pelos seus vizinhos e familiares. A mensagem que ele transmite com suas roupas é a de que aquele que transita pela rua não é mais o antigo farrista, brincalhão, às vezes com comportamento moralmente condenável. Trata-se de um novo homem, renascido em Cristo e que exige respeito.

Acredito que em geral, esta transfiguração identitária tenha maior repercussão na vida dos homens do que das mulheres. As mulheres convertidas tendem a sofrer mudanças menos bruscas em sua forma de agir do os homens. Isto porque, sendo mulheres, seu comportamento já é moralmente constrangido tanto na esfera pública quanto na esfera privada. Talvez com a exceção da vestimenta, boa parte dos vícios e hábitos condenados na igreja já não era praticada pela maioria das mulheres. Acredito que homens são o alvo mais incisivo das mudanças de comportamento, como notam outros autores (Machado, 2004; Chesnut, 1997).

### 7.3 – A formalidade na interação com os outros

A vestimenta não é o único marcador das diferenças entre o pentecostal e os demais. A sua forma de comportamento deve ser pautada em um modelo diferente do que eventualmente estaria acostumado a seguir, principalmente no que diz respeito às interações com os outros. O convertido deve estabelecer novos padrões de relacionamento com seus antigos e novos pares; deve aprender uma maneira típica de tratamento dos outros na via pública. Em geral, este modo de tratamento é marcado por certa formalidade.

Se antes de se converter o indivíduo tratava seus vizinhos com irreverência e certo grau de intimidade, geralmente típicos das relações entre amigos nos bairros populares, agora o novo convertido deve abandonar tais padrões de relacionamento. O principal alvo desta transformação comportamental para estabelecer a formalidade são os apelidos e gracejos, estes devem ser evitados. O crente passa a

chamar a todos pelo seu nome próprio e não por apelidos. Em situações em que estes são tratados por seus antigos apelidos, o desconcerto é quase inevitável.

Certa feita eu caminhava pelas ruas de Pau da Lima com um adepto de uma das igrejas em que fiz pesquisa. Íamos à casa do líder da banda de uma igreja para acertar detalhes quanto a um culto em que o músico participaria. Na ida para a casa deste músico, o informante me mostrava lugares em que costumava se encontrar com seus antigos amigos. De repente, uma voz interferiu na nossa conversa. Um homem havia gritado: “E aí, Mig!”. Mig era a maneira como o informante era conhecido na turma que freqüentava. O obreiro ficou constrangido ao ver seu antigo apelido sendo publicizado diante de mim. Ele acenou com a cabeça e continuou a conversa, tentando fazer com que o evento não tivesse mais repercussões do que já havia tido.

Fiquei bastante curioso com o que tinha acontecido. Na minha visão, embora o obreiro não se apresentasse mais com o seu apelido, não deveria ser problemático o fato de ainda ser conhecido pelo seu apelido. Porém, o que eu não considerei em minhas reflexões é que este pequeno ato traz consigo um elemento bastante desconcertante para o obreiro.

Ao ser chamado pelo seu apelido, toda a representação que sustenta de si mesmo é ameaçada. O obreiro José Américo vê em um único ato do seu colega a sua fachada maculada. Chamá-lo pelo apelido, dentre outras coisas, significa lembrar a todos que aquele obreiro fazia parte daquele grupo de que agora tenta manter certa distância e possuía um modo de comportamento bastante diferente do atual.

As experiências mundanas são constantemente lembradas pelos indivíduos em seus testemunhos. Porém, eles o fazem com certa vergonha, se referindo a estas como algo que não deveria ter acontecido. Quando um terceiro provoca um tipo de situação como a narrada, o indivíduo se vê vulnerável.

Esta vulnerabilidade provém do fato de que, quando relata a sua experiência mundana, o indivíduo tem a oportunidade de fazer o controle da informação sobre si

e o conseqüente manejo da sua identidade social (Goffman, 1988). A presença deste outro se torna ameaçadora pela possibilidade de revelar informações não controladas da sua trajetória biográfica. Este outro pode romper com o véu de formalidade e colapsar a auto-tipificação que o indivíduo maneja na elaboração da sua identidade.

Esta impessoalidade é um importante mecanismo de manutenção de estabilização da nova identidade pentecostal. Neste caso aqui discutido a busca pela impessoalidade não está necessariamente no desejo que o pentecostal nutre de ser chamado pelo nome próprio. A busca pela impessoalidade estaria mais acentuada na sua negação em ser identificado por um apelido. Ainda que formalidade que o pentecostal deve estabelecer não pode se confundir com a austeridade ou a arrogância (já que a humildade é um valor cultuado no grupo), esta demanda por um modo mais formalizado de relações entre pares é comum entre os pentecostais. Quanto mais impessoais as relações, menos trabalhosa será a manutenção da auto-representação.

### 7.3 – A mudança nos circuitos de vivência do bairro

A vivência no bairro constitui-se como uma importante parcela da experiência de muitos indivíduos de camadas populares de Salvador. É o bairro o principal contexto de desenvolvimento de laços de cooperação, amizade e desafeto. De maneira geral, as alianças tecidas pelos indivíduos com seus grupos de pares estão relacionadas direta ou indiretamente à sua maior freqüência a determinadas regiões do bairro. Assim, bares, quadras, campos de futebol de barro, lajes de casas de amigos, lanchonetes, casas de shows, bem como outros locais vão sendo ocupadas por diferentes grupos do bairro.

Conforme já venho afirmando em trechos anteriores, quando o indivíduo se converte, a sua mudança de hábitos e a modificação das redes de relações de que participa, implicam numa mudança sensível no modo como passará a ocupar o bairro. Muitos lugares que não lhe eram atrativos passam a ser freqüentados. E

muitos lugares que freqüentava devem ser evitados. Ao invés de bares, lanchonetes; ao invés da casa de um ou outro amigo antigo, agora ele passa a ir à casa de um irmão, e assim sucessivamente.

Esta mudança no modo de ocupação do bairro é também um importante elemento de sustentação desta nova identidade social do convertido. O abandono de certas partes do bairro funciona como indicador de que aquele indivíduo deixou de cometer atos relacionados àquela esfera de interação. Esta modificação de circuitos do bairro funciona também como medida preventiva para que o indivíduo não ceda à tentação de voltar a explorar antigos hábitos e vícios. A título de exemplo, apresento a narrativa de um rapaz que era viciado em drogas e havia se convertido.

Eu fui levar um irmão em casa depois do culto. Já era quase meia noite neste dia. Deixei o irmão em casa e resolvi ir pela rua de trás, porque é mais iluminada. De repente, eu senti uma coisa me puxando para trás. Meu coração disparou e não parava de bater forte. Teve uma hora em que eu fiquei totalmente paralisado. Eu só me lembro de ter erguido a mão e dito: "Satanás, me deixa em paz que agora eu sou servo do Senhor". Aí eu senti um alívio e fui logo correndo para a casa do pastor. Conversando com o pastor, ele me disse que não era mais para eu passar por ali porque aquele lugar estava consagrado para o demônio. (Elias, 28 anos).

Fiquei intrigado com a narrativa do informante e resolvi ir à rua sobre a qual ele havia me dito. Chegando lá percebi que aquela rua tinha uma forte conexão com experiências vividas pelo informante antes dele ter se convertido. Havia ali um grande terreiro de candomblé, que ele freqüentava de vez em quando. Tive notícias depois que, no local em que Elias havia passado, funcionava à noite um ponto de venda de crack, para onde ele ia quando queria comprar a droga.

O interessante neste relato é que a negação de um tipo específico de experiência se deu a partir do abandono de locais delimitados do bairro em que esta é possível. O que poderia ser considerado mais um local qualquer do bairro passa a ser visto como local de atuação do demônio. É como se, na batalha entre bem e mal, aquela rua fosse uma trincheira do inimigo.

Deixando de passar por ali, aquele convertido especificamente, pode não apenas se afastar da tentação, mas também deixar visível a sua escolha pelo abandono de hábitos tomados como condenáveis. Desta maneira, os circuitos de vivência vão reinventando os bairros, sobrepondo diferentes estilos de consumo deste.

Para que a experiência de afastamento dos maus hábitos não signifique um enclausuramento, muitos pentecostais têm “adaptado” os serviços oferecidos pelo bairro às suas novas premissas. Assim, é possível encontrar lojas específicas de produtos evangélicos, locadoras de DVDs bíblicos e até mesmo bancas de quitutes que vendem o polêmico acarajé do Senhor. Desta maneira, os pentecostais tornam mais viável a conversão e a possibilidade de realização prática da retórica do afastamento dos vícios mundanos. Estas adaptações permitem com que o crente não *seja* do mundo, mas *esteja* nele sem se privar de ter acesso a seus benefícios menos prejudiciais.

#### 7.4– Matrimônio, endogamia, monogamia e sexualidade: a constituição da família

Uma etapa importante no processo de estabilização da adesão religiosa é o estabelecimento do matrimônio. O matrimônio é defendido na retórica pentecostal como a única maneira legítima de exploração da sexualidade. Na visão das lideranças, todas as outras formas de aliança que envolvem a possibilidade do afeto sexualizado devem ser vistas com desconfiança e reprovação, pois rompem com o sacramento que purifica a união sexual.

A ênfase discursiva na necessidade do casamento está também relacionada à prática de controle da sexualidade dos pentecostais. A exploração “não orientada” da sexualidade é vista pelos pentecostais como pecaminosa em si, e possivelmente abre espaço para que outros pecados sejam cometidos. Quando um indivíduo se converte, pode receber diferentes instruções quanto a sua sexualidade, dependendo de sua situação.

Pessoas que já possuem alianças não sacramentadas são consideradas como vivendo em pecado e ficam alijadas de certos benefícios oferecidos pela igreja, como a possibilidade de participação na hierarquia sacerdotal do grupo e até mesmo o batismo. Em casos como esses, geralmente os homens são mais pressionados a formalizarem sua união do que as mulheres.

Acredito que isto se deva ao fato de que os pentecostais acreditam que uma mulher tem menor influência sobre seu parceiro não convertido. Ao contrário das mulheres, os homens devem deter o controle político sobre suas famílias, o modelo de família pentecostal é representado como tendo o homem como líder. Isto que faz com que a expectativa quanto a seu poder de influência seja bem maior.

Homens e mulheres solteiros são exortados a romper relações esporádicas que possam ter com outros não convertidos. O caso dessas pessoas pode ser visto como mais complicado, pois, já tendo uma vida sexual ativa, são obrigadas a preservarem sua “integridade moral” até encontrar um par à altura. O noticiamento do interesse sexual por indivíduos da religião é geralmente esperado como vindo acompanhado da proporcional divulgação de interesse pelo matrimônio. De certa maneira, esta obrigatoriedade tem proporcionado o surgimento de noivados entre pessoas que têm pouco tempo de paquera.

Em geral, os pentecostais são exortados a contrair matrimônio com parceiros também convertidos. O discurso das lideranças é que esta é uma maneira eficaz de ter a garantia de que a pessoa escolhida será respeitosa e honrará o matrimônio durante toda a sua vida. A expectativa maior é que os pentecostais possam casar com membros da própria igreja, pois o casamento com membros de outras igrejas pode provocar a substituição do local de culto do fiel. Mas, nem sempre isso é possível.

Muitas igrejas não possuem equilíbrio entre a quantidade de homens e mulheres na sua clientela. Além do mais, a dinâmica dos interesses sexuais entre os indivíduos vai muito além da simples relação entre oferta e demanda. Os indivíduos tendem a escolher seus parceiros a partir dos critérios mais variados possíveis, tornando esta expectativa endogâmica nutrida pela igreja apenas uma leve

esperança. Desta maneira, para as lideranças, se o casamento não puder ser endogâmico, que seja pelo menos intra-religioso.

Porém, não é só o afastamento da possibilidade do pecado que está na base da ênfase pentecostal sobre o matrimônio. Este é também visto como importante instrumento de reconstrução das subjetividades de gênero, principalmente da subjetividade masculina. Segundo Maria das Dores Machado (2005), o pentecostalismo estaria proporcionando tanto a nível representacional quanto na experiência dos seus adeptos, um processo de reconfiguração da esfera familiar, marcado tanto por um redimensionamento do comportamento do cônjuge masculino quanto por uma maior presença e participação da figura paterna na criação dos filhos. A autora comenta:

O pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc. (...), além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos. Tais alternativas revelam uma reconfiguração da subjetividade masculina, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários (2005: 389).

Nas representações pentecostais sobre a família encontramos o modelo de pais casados convivendo em uma mesma casa liderada pelo homem, com filhos e filhas. Embora este modelo tenha o pai como líder, a orientação é voltada também para uma valorização do papel da mulher como companheira, mãe e parceira na divulgação da palavra do senhor. Este elemento pode proporcionar uma maior isonomia na relação entre os cônjuges.

A adesão a esta forma de religiosidade também provoca a redefinição da subjetividade feminina na medida em que o pentecostalismo estimula o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos. A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da auto-estima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na

esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praça pública, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais, e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos e, mais recentemente, dedicando-se à militância política em favor dos candidatos da igreja (205:389).

Observando estes elementos anteriormente listados, é possível perceber que o controle da sexualidade e a construção das subjetividades estão articulados na ênfase pentecostal na necessidade do matrimônio.

O casamento também proporciona uma aquisição relativa de status no interior na comunidade religiosa. Em muitas igrejas em que fiz pesquisa havia uma distinção interna na comunidade masculina estabelecida por duas categorias: a dos varões e a dos mancebos. Em tese, varão é o aquele que adquire responsabilidade e merece o respeito dos demais. O mancebo é aquele que ainda não dispõe de todos os elementos para tornar-se um varão.

A passagem do status de mancebo para varão pode se dar pelo matrimônio ou pelo avanço da idade. Um jovem casado pode reclamar o estatuto de varão na igreja. Ao mesmo tempo, um solteirão de idade avançada dificilmente aceitará ser classificado como mancebo. Em geral, o jovem que ainda não casou possui status secundário na igreja. A pouca idade e a condição de solteiro podem ser interpretadas como falta de experiência de vida, já que a não aquisição de matrimônio pode ser também vista como falta de iniciação sexual de alguns jovens.

Em relação ao convertido, o matrimônio com uma mulher da religião está também relacionado à possibilidade de uma maior estabilização de sua escolha religiosa. Tendo uma esposa pentecostal, o convertido fica muito mais submetido à vigilância do seu comportamento do que se sua esposa não fosse da religião.

Não só isso. A constituição do matrimônio com uma pentecostal pode ser visto tanto por seus pares quanto por pessoas de fora da religião como prova satisfatória de que o convertido está de fato concentrado na mudança da sua vida. Desta maneira, o casamento com alguém da igreja pode ser concebido, do ponto de vista da necessidade de sustentação da adesão religiosa, como mais um elemento

que compõe a fachada da nova identidade social do convertido.

#### 7.5– O aprendizado da percepção mágica, dos jargões do grupo e a modificação do modo de falar: naturalizando a linguagem

Dois elementos fundamentais no processo de modificação da identidade social dos pentecostais são os jargões de seu linguajar e o modo de falar. Os jargões do pentecostalismo não são códigos lingüísticos difíceis de aprender. A todo o momento, crentes e *mundanos* têm tido acesso ao modo como os pentecostais se expressam em canais de televisão, programas de rádio ou na via pública. Programas de humor e pessoas fazendo chacotas nas ruas imitam a maneira como o crente fala.

No linguajar do pentecostal, a bênção aos próximos e a reverência ao Senhor estão sempre presentes. É comum ver um crente entusiasmado intercalando sua fala com frases como “Glória a Deus” ou “Só Jesus” ou “Aleluia” e assim por diante. Quando algo não dá certo, o crente não deve blasfemar xingando ou expressando ira por coisas pequenas, pois isso apenas alimenta o poder do demônio.

Em situações ruins, o crente chama por Deus e procura algum propósito divino naquele problema. É comum em Salvador ver um crente se referindo a algo incômodo ou ruim como bênção. Por exemplo, se seu ônibus está atrasado, o pentecostal geralmente pode exclamar: “é uma bênção!”. Evidentemente, esta frase carrega um bom teor de ironia, mas nada na vida do crente deve ser proclamado como maldição.

O conteúdo da fala não é o único traço distintivo da linguagem pentecostal, mas também seu modo de falar. O pentecostal deve se esforçar para não exprimir agressividade em seu modo de expressão para com os outros. A agressividade na fala é admitida apenas quando o crente está professando A Palavra. A mansidão e a paciência são valores cultivados entre os pentecostais e devem ser transparecidos

no momento em que este interage com os outros na família, na igreja e nas demais esferas em que atua.

Conhecer os códigos lingüísticos e o modo de falar do pentecostal não é tarefa difícil para o novato. O grande divisor de águas está no momento em que o recém convertido passa a utilizá-los de maneira natural, sem esforço. Para que isto aconteça, é necessário que ele esteja razoavelmente desinibido em falar como um crente e que tenha domínio sobre um conjunto de representações pentecostais sobre o mundo. O novato passa a utilizar o linguajar pentecostal com naturalidade na medida em que compreende a necessidade de combater o mal a todo o momento em seu cotidiano.

Esta minha afirmação não é uma novidade para os pentecostais. O depoimento da pastora Daísa mostra que os agentes religiosos estão atentos a esta necessidade do convertido conseguir se abrir para o modo pentecostal de compreender e agir no mundo.

Quando a gente fala da Igreja, tem saber a diferença entre o convencido e o convertido. O convencido vai pra igreja todo dia, se veste como crente, vive com a bíblia de baixo do braço e não agrada a Deus. Porque ele não traz Deus no coração, só tem aparência. Agora, o convertido faz tudo isso aí e agrada a Deus. Agrada porque faz de coração, acredita no milagre e glorifica o Senhor (Pastora Daísa).

As palavras adquirem um teor mágico. Os xingamentos, as gírias, as blasfêmias reafirmam uma experiência mundana, cheia de impurezas e colonizada pelo inimigo. As palavras de bênção, ao contrário, trazem a luz e marcam a presença divina no lugar em que são professadas. Para que o novato abandone um modo de expressão em função de outro, é importante que ele compreenda e aceite todo o significado cosmológico que está por trás da utilização de simples palavras.

Por este motivo, a necessidade de expressar-se como um crente é ligada à necessidade de perceber o mundo como um crente. Tornar-se membro significa não apenas participar de uma comunidade, mas também dispor dos mecanismos simbólicos necessários para participar da constituição contínua do grupo, bem como

da ordem social que este instituiu em uma teia de significados e relações. Por este motivo, Garfinkel (apud Coulon 1997) observou que a noção de membro significa o domínio da linguagem de um determinado grupo.

Dominar uma linguagem socialmente estabelecida não significa apenas ter acesso a um conjunto de jargões e elementos de significação que garantem a identificação de um determinado modo racionalizado de interpretar o mundo. Conforme afirmam alguns autores (Heidegger, 2004, Gadamer 1998) a linguagem é o meio pelo qual sujeito e mundo se revelam em uma dinâmica de constituição mútua. O modo pentecostal de habitar o mundo, deve se tornar para o convertido, além de um conjunto de representações racionais e ordenadas, um modo de engajamento corporal difuso e pré-reflexivo.

A significação tematizada da realidade pelo convertido deve se revelar como um desdobramento fundado na sua experiência da vida cotidiana. A cosmologia pentecostal deve figurar como pano de fundo sobre o qual se revela o mundo do fiel no âmbito de sua vida cotidiana, marcada tanto por uma disposição para a prática quanto por uma reflexão. Mas isto não significa dizer que primeiro o convertido deva “internalizar” a cosmologia da religião para depois agir de acordo com esta. Tal afirmação indicaria um argumento pautado numa sobre-determinação da prática pela representação.

Assumindo uma perspectiva metodológica baseada na prática, seria possível apresentar um argumento diferente. É possível afirmar que o fiel se esforça para dominar o modo de falar pentecostal e em dado momento se vê falando com naturalidade. Do mesmo modo em que a maneira pentecostal de compreender o mundo vai sendo mais incorporada na medida em que é acionada como mecanismo de significação e orientação prática da vida. Sendo assim, tanto representações como práticas que identificam o modo de agir e pensar do pentecostalismo são transmitidos aos indivíduos no fluxo mesmo de suas experiências encarnadas.

É talvez através de vários esforços e práticas que aos poucos a cosmologia começa a ganhar concretude na vida do convertido. Assim, ao invés de dizer que a introjeção é o que garante a prática competente, podemos dizer que a prática,

guiada por outros mais experientes, e a convivência em redes pentecostais é que garantem a familiaridade com o modo de ser e a cosmologia pentecostal.

Este aprendizado da forma de ver o mundo está ligado a diferentes dimensões da vida do pentecostal e por isso é muito importante na adaptação do novato à sua nova vida. Motiva tanto a sua disposição em participar dos cultos com frequência quanto o auto-disciplinamento para seguir os preceitos bíblicos no cotidiano.

A meu ver, o processo de tornar-se crente ganha grande concretude neste momento. Quando o convertido passa a perceber o mundo a partir da estrutura simbólica que constitui a cosmologia de sua religião, começa a utilizar a linguagem pentecostal de modo *natural*. Neste momento, o convertido deixa transparecer espontaneamente para os outros a sua opção religiosa. Não só a sua identidade social é remodelada, mas também o modo como ele/ela enxerga a si mesmo. Torna-se um crente de fato.

#### 7.6 – O aprendizado da leitura e da utilização da bíblia

O aprendizado da leitura da bíblia é uma tarefa bastante interessante de ser analisada no estudo dos pentecostais. Trata-se do desenvolvimento de uma espécie de habilidade que tem muito a ver com o modo como o pentecostal deverá proceder em sua relação com Deus. A bíblia é considerada pelos pentecostais a principal fonte de sabedoria e conhecimento – por alguns fundamentalistas é vista como a única. Porém, as mensagens presentes na bíblia nem sempre são literais, precisam ser decodificadas. Esta interpretação depende de uma habilidade que o indivíduo deve adquirir ao longo de sua trajetória.

Não existe um roteiro oficial do que se deve fazer para aprender a ler a bíblia, mas é possível identificar algumas prerrogativas gerais para interpretá-la. A principal condição para que seja possível interpretar a bíblia é estar com “o coração aberto”,

ou seja, disposto a aceitar mensagens de Deus sem as submeter a questionamentos racionalizados sobre seu sentido.

Estando aberto a qualquer trecho da bíblia, sua mensagem pode ser extraída através de um método desprezioso: a seleção aleatória. Neste exercício, o pentecostal literalmente abre a bíblia em qualquer página, e fixa seus olhos em algum trecho. Ao concentrar-se naquela leitura, haverá sempre de extrair uma boa mensagem, um aviso, um conselho ou uma palavra de sabedoria.

Certa feita, quando estava em campo acompanhando uma pastora se preparar para o culto, tive a oportunidade de presenciar este ato. A pastora me disse que nem sempre as pessoas estão inspiradas para falar em público e, quando isso acontece com ela, ela se concentra, pede a Deus uma iluminação, ora e abre a bíblia. Segundo a pastora, em nenhuma vez que fez isso foi decepcionada. Pouco tempo depois, vi uma jovem pentecostal ensinando uma colega a maneira correta de ler e entender a bíblia. Suas instruções foram tão interessantes que pedi para que ela me ensinasse também. Liguei o gravador e coletei a sua instrução.

É assim: você esvazia seu coração de todo pensamento ruim. Depois você pede a Deus que te dê uma luz sobre aquilo que te atormenta. Você pega a bíblia e abre. Olhe para o primeiro lugar que seu coração mandar e lá estará a resposta. “E se eu não encontrar a resposta?” (perguntei). É porque você ainda não vive o mistério do Senhor (Adriele, 25 anos).

O que mais me chamou atenção nesta instrução é a confiança que tanto a pastora quanto a jovem a demonstraram na aleatoriedade de seus métodos. Nos dois casos, as informantes acreditavam que de fato a bíblia teria a resposta para suas dúvidas. Mas esta resposta poderia não ser encontrada naquele trecho devido à falta de preparo de quem a procura.

Quando considerada a maneira como os pentecostais enxergam a influência de Deus em suas vidas, esta confiança passa a fazer sentido. Para o pentecostal, nada que lhes acontece é por acaso<sup>22</sup>. Deus e o inimigo estão o tempo inteiro

---

<sup>22</sup> Este detalhe da experiência religiosa e cotidiana do pentecostal será mais trabalhado no próximo capítulo.

intervindo em suas vidas. Desta maneira, mesmo tendo aparentemente aberto de modo aleatório a bíblia e selecionado um trecho para leitura, já houve ali uma orientação divina para a resposta que o crente procurava. Deus falou com seu filho por meio da Palavra escrita.

É evidente que nem toda vez em que o pentecostal abre a bíblia para ler, ele o faz de maneira aleatória. Esta pesquisa aleatória acontece muito em momentos em que o fiel sente-se desorientado ou precisando de uma palavra de sabedoria. Por outro lado, muitos trechos da bíblia são marcados e decorados para que possam ser usados em pregações ou simplesmente para releituras futuras.

A boa utilização desta técnica de leitura aleatória pode permitir que o pentecostal seja reconhecido como agraciado por um dom. A depender das circunstâncias em que seja aplicada, esta técnica, quando bem manejada, pode ser tomada como sinal de que o crente desenvolveu o dom do discernimento.

Este tipo de aprendizado, assim como a habilidade de interpretar outras mensagens que venham por sonhos, profecias e até vozes, constitui parte importante da formação do pentecostal. Esta habilidade desenvolvida será apresentada pelo convertido como seu diferencial frente aos demais com quem se relaciona.

#### 7. 7 – O desenvolvimento de dons religiosos

Um elemento razoavelmente presente na experiência religiosa do pentecostalismo é o desenvolvimento de dons mágicos. O desenvolvimento de dons dados pelo Espírito Santo indica um nível de maturidade do convertido na sua relação com Deus. Segundo afirmam os pentecostais, quando o indivíduo alcança certo grau de “purificação”, é possível que este adquira alguma habilidade mágica, doada diretamente de Deus. É como se o dom fosse resultado do intenso contato que esta pessoa conseguiu manter com o criador. O desenvolvimento desta habilidade garante ao novato certa notoriedade entre os irmãos.

Os dons mágicos, ou habilidades extra-cotidianas podem variar quanto ao tipo e a intensidade. Os dons mais comuns são o dom de falar em línguas; o dom da cura; o dom da palavra; dom da profecia e o dom do discernimento. O dom de falar em línguas é o mais comum, se revela no ato mesmo da experiência ritual e cotidiana de contato com o Espírito Santo. Consiste na habilidade de realizar a glossolalia, já discutida anteriormente. O dom da cura consiste na capacidade que o pentecostal desenvolve de realizar todo tipo de curas, que vão desde o desaparecimento de enfermidades no corpo até problemas conjugais, emocionais e espirituais. O dom da palavra é a habilidade que o indivíduo desenvolve para se tornar um bom orador na igreja ou pregador nas ruas.

O dom da profecia se revela quando, recebendo uma iluminação divina, um crente pode anunciar alguma coisa que irá acontecer com alguém da igreja ou um próximo. Geralmente a profecia anuncia coisas boas para a pessoa. Porém, nem sempre a profecia revela algo que de fato acontecerá. Na visão dos pentecostais, é possível que muitas profecias sejam projeções de bons desejos e esperanças que os indivíduos nutrem quanto a seus pares. Os pentecostais costumam distinguir dois tipos de profecia: aquela que vem de Deus e aquela que vem dos homens.

Quando uma profecia é anunciada, é necessário que haja uma identificação do seu tipo. Quando uma pessoa consegue fazer bem esta distinção, sua habilidade também é considerada um dom, este é o dom do discernimento. Segundo alguns afirmam, o dom do discernimento também pode habilitar uma pessoa a interpretar frases de glossolalia ou mensagens bíblicas mais complexas.

Mesmo havendo uma expectativa nutrida no seio da comunidade religiosa quanto à aquisição de dons espirituais, este não é necessariamente um critério determinante para que o convertido seja identificado como pentecostal na sua rede religiosa. Nem todos os indivíduos convertidos desenvolverão dons espirituais, embora este seja um desejo que todos aprendem a cultivar. Ao mesmo tempo, a quantidade e o tipo de dons que um indivíduo pode desenvolver variam de acordo com cada um.

Embora não haja uma obrigatoriedade no desenvolvimento de dons espirituais, o indivíduo que consegue desenvolvê-los adquire uma posição de relativo destaque na comunidade religiosa. Os dons da cura e da palavra são geralmente os mais valorizados. Quando um indivíduo é reconhecido pelo desenvolvimento de um destes dois últimos dons, se vê diante de uma boa oportunidade para adquirir um papel de destaque na igreja. O desenvolvimento desta habilidade pode lhe garantir uma inserção maior na comunidade religiosa e até mesmo no seu entorno. É válido lembrar a trajetória de Daísa, que se tornou uma figura de destaque no seu bairro por ter curado uma senhora com mal de Parkinson e depois exorcizou uma criança.

Os tipos de dons espirituais desenvolvidos pelos pentecostais estão também ligados a experiências de gênero. Geralmente homens e mulheres desenvolvem dons espirituais que têm conexões com representações tradicionais de gênero sobre a experiência religiosa. No terceiro capítulo relatei que havia participado da coleta e sistematização de dados de pesquisa sobre diferentes aspectos da experiência religiosa de indivíduos no pentecostalismo<sup>23</sup>. Desta amostra foram também investigadas as narrativas relativas ao desenvolvimento de dons espirituais. O contraste de gênero relativo aos tipos de dom adquirido foi também notificado nesta sistematização.

Dos dezessete entrevistados da amostra masculina, sete afirmaram ter desenvolvido algum tipo de dom espiritual. Destes sete, seis desenvolveram o dom da palavra e um desenvolveu o dom da visão. A amostra feminina apresenta maiores variações de tipos de dom espiritual. Da amostra de vinte e três mulheres evangélicas catorze declararam o recebimento de dons espirituais. O quadro a seguir ilustra os contrastes relativos aos dons espirituais manifestados pelos informantes.

---

<sup>23</sup> Projeto de pesquisa coordenado pela professora Miriam Rabelo na UFBA já referido no capítulo 3.

*Relação de dons espirituais recebidos nas duas amostras*

<b>AMOSTRA</b>	<b>DONS ESPIRITUAIS</b>	<b>TOTAL</b>
<b>Masculina</b>	Dom da palavra (6); dom da visão (1)	<b>07</b>
<b>Feminina</b>	Oração (3); Visão (3) cura (3); Amor (2); premonição (1); revelação (1); Interpretação dos sonhos (1)	<b>14</b>

Os tipos de dom que os informantes afirmaram ter recebido do Espírito Santo são também indicativos de certas expectativas quanto a experiências de homens e mulheres no seio da religião. Se anteriormente foi discutido que as narrativas de sensações masculinas de recebimento de batismo no fogo divergem das femininas e mantém relações com representações e expectativas sobre a experiência de religiosa de homens e mulheres, mesmo é possível de ser afirmado quanto ao desenvolvimento de dons espirituais.

Quando vistos os tipos de dom que aparecem em cada amostra, os contrastes entre as experiências e narrativas se revelam com maior facilidade. Os tipos de dom apresentados pelas mulheres dizem respeito muito mais a expectativas quanto a uma experiência feminina na igreja. Os homens, por um lado, afirmam ter recebido dons fundamentados na representação de uma experiência sóbria e racional e que envolvem o exercício da liderança. Por outro lado, os dons listados pelas mulheres dizem respeito à capacidade de amar, curar, de ter presságios e interpretá-los etc., o que indica a representação de uma experiência feminina mais emotiva.

Estas diferenças de modalidades de dom possuem uma similaridade como os contrastes de gênero reativos à experiência ritual de recebimento do Espírito Santo. Ambos os casos indicam como expectativas nutridas pela igreja quanto ao temperamento e o comportamento relativo aos gêneros, adquirem repercussões no

tipo de experiência religiosa vivida pelos indivíduos no pentecostalismo.

### 7.8 – Emergência de lideranças: o cargo como reconhecimento

Uma vez tendo desenvolvido dons espirituais, o convertido encontra uma possibilidade de atuação na hierarquia da igreja. A logística de distribuição e ocupação dos cargos e desenvolvimento de funções não sacerdotais nas igrejas obedece aos critérios mais diversificados. Esta distribuição pode se dar a partir da decisão do pastor ou da demanda criada pela igreja. Quanto maior o cargo, mais específicos são os critérios para a sua ocupação.

De maneira geral, a oferta de um cargo ou a atribuição de uma função está ligada ao nível de inserção que o convertido adquire na rede religiosa, seu contato com as lideranças mais proeminentes e o grau de confiança que as pessoas depositam nele. Em geral estas funções e cargos são distribuídos em uma lógica de premiação. Um indivíduo pode tornar-se diácono pela assiduidade no culto e pelo hábito de chegar sempre mais cedo.

Um diácono é geralmente responsável pela portaria e deve estar habilitado a chegar mais cedo e sair mais tarde nas cerimônias. Um secretário, por sua vez, pode ser eleito ou indicado pela sua experiência como auxiliar administrativo, e assim sucessivamente. Geralmente estes cargos de menor visibilidade são ofertados a membros menos experientes na igreja e funcionam também como mecanismos de permanência do novato na igreja.

Por outro lado, a ocupação dos cargos de maior destaque obedece a critérios mais rígidos de seleção. Para tornar-se, por exemplo, um obreiro, é necessário que o indivíduo tenha certo tempo na religião, conheça a bíblia e tenha desenvolvido a habilidade da oratória – ou o dom da palavra, os pentecostais como chamam. Deve haver nestes casos uma combinação entre o tempo de experiência na religião e a habilidade mesma de desenvolver a função relativa àquele cargo.

Conforme já foi afirmado, o desenvolvimento de dons mágicos pode implicar numa aquisição relativa de status individual na comunidade religiosa. Esta posição de destaque pode proporcionar a emergência de novas lideranças. Quando isso acontece, geralmente aquele indivíduo é agraciado com um cargo na hierarquia sacerdotal. Caso seu destaque na comunidade religiosa seja grande, este indivíduo não demorará em ascender à posição de pastor e ser enviado para presidir uma filial da igreja.

O caso Carlinhos, um missionário muito querido numa das igrejas que pesquisei, é um bom exemplo para esta discussão. O missionário costumava ministrar os cultos de domingo, reservados ao mistério. A grande maioria das pessoas vivia suas mais intensas experiências de Batismo no Espírito Santo sob o ministério deste missionário, muitas só freqüentavam os cultos de domingo. Percebendo a proeminência de Carlinhos, o pastor Antônio logo tratou de enviá-lo numa missão.

O missionário ficou encarregado do ministério de uma filial aberta no interior e foi consagrado pastor pouco tempo depois. É evidente que a decisão do pastor envolveu uma manobra de contenção de eventual concorrência interna na disputa pela liderança da igreja. Mas, esta medida em si já é um reconhecimento de que o missionário estava sendo agraciado por Deus.

O desenvolvimento de dons mágicos pode ser considerado um interessante catalisador do processo que possibilita a mudança de status do recém convertido em pentecostal experiente. Como visto, a aquisição desta habilidade pode implicar na ascensão na hierarquia interna. Porém, é importante salientar que esta relativa facilidade não está disponível para todos na igreja. Novamente, distinções de gênero operam no controle destes processos de ascensão hierárquica.

Em dissertação de mestrado defendida há cerca de dois anos (Almeida: 2009), analisei alguns casos de ascensão de mulheres na hierarquia sacerdotal. Eu estava interessado em compreender que possibilidades estariam abertas para o surgimento do pastorado feminino em igrejas pentecostais dos bairros populares de Salvador.

Constatei que as poucas mulheres que haviam ascendido a tal ponto tiveram que contar com uma complexa articulação de elementos conjunturais que iam desde a fragilidade em que se encontravam suas igrejas, com a morte de um pastor, por exemplo, até o fato de que seus maridos não pertenciam à religião. Se seus maridos fossem da mesma igreja, elas dificilmente ascenderiam ao cargo de pastoras, pois não é concebido que uma esposa ocupe posição superior a do seu marido no pentecostalismo. Concluí minha análise afirmando que

Os dons espirituais são necessários para que as mulheres consigam angariar alguma ascensão na hierarquia religiosa pentecostal, mas, ainda assim, não são suficientes – é preciso uma combinação de outros fatores. Por outro lado, os dons espirituais não são necessários para que os homens consigam uma ascensão na hierarquia sacerdotal, mas podem ser suficientes, caso este seja o seu intuito e o seu nível de inserção nas redes possibilite (2009:130).

Entre os irmãos em Cristo, sua fachada como crente ganha ainda mais força quando este consegue desenvolver dons espirituais. O desenvolvimento dos dons é concebido como prova cabal de que o indivíduo está seguindo a palavra do Senhor. Como recompensa por sua retidão, Deus pode lhe dar o dom. Como reconhecimento de sua graça, a igreja pode lhe conceder um cargo.

## **CAPÍTULO 8 – O ASCETISMO MÁGICO DO COTIDIANO**

Nos capítulos anteriores demonstrei diferentes aspectos do aprendizado do modo de ser pentecostal, indo desde o processo de cooptação à igreja até os mecanismos de ensinamento do habitus religioso no culto. Ainda no primeiro capítulo salientei que uma diferenciação entre experiências religiosas e cotidianas na análise surtiria apenas efeitos artificiais quando estudamos o modo de ser pentecostal. Neste capítulo busco demonstrar como indivíduos já experientes na religião interpretam sua relação com o Espírito Santo e adaptam os ensinamentos religiosos a suas experiências cotidianas.

Melhor seria dizer que procurarei demonstrar como os indivíduos lançam mão de interpretações de fatos concretos vividos com o intuito de transformar todas as esferas da vida em uma dimensão da experiência religiosa. Ainda assim, seria também importante salientar como esta nova forma e percepção e interpretação do mundo ganha espaço nas experiências concretas dos indivíduos. Esta descrição e análise se voltam para compreender a experiência do pentecostal já formado. Antes é preciso atentar para elementos relativos ao modo pentecostal de viver a experiência religiosa no nível cotidiano.

### **8.1 – Magia e ascetismo**

O crescimento notável do pentecostalismo principalmente nas classes populares tem sido interpretado por pesquisadores e teóricos como um importante indício de uma retomada da magia na experiência religiosa do mundo. O papel central que a magia tem ocupado na experiência religiosa do cristianismo pentecostal se reflete basicamente em dois principais pontos. Por um lado, na ênfase teológica e prática na experiência de transe religioso como mediador importante da transformação da experiência do converso e consolidação da identidade do crente.

Por outro lado, pode-se identificar uma maneira específica de interpretar e se relacionar com o mundo, de acordo com a qual o destino e os desdobramentos das escolhas dos homens são definidos por uma correlação de forças sobrenaturais. Ou seja, a magia está presente como traço característico da vida religiosa do pentecostal tanto no nível representacional quanto da experiência ritual e cotidiana.

Observando mais atentamente a narrativa pentecostal é possível perceber que Deus aparece como importante protagonista dos acontecimentos vividos pelo fiel, a quem o Espírito Santo não pretende abandonar; isto caso Ele cumpra o seu compromisso em manter a sua aliança com o criador. Para o pentecostal, assim como para os demais cristãos, a aliança entre Deus e o fiel é mantida pela obediência aos preceitos bíblicos. O cuidado com o corpo moralizado e o abandono de antigos hábitos considerados indesejáveis são tomados como medida necessária à manutenção desta aliança.

Porém, o fato de afirmar que o pentecostalismo é responsável por uma retomada da magia no cristianismo parece a princípio entrar em contradição com uma das características principais de sua religião de origem (o protestantismo) que é a ênfase teológica no ascetismo moral como maneira de atingir a salvação, ou seja, justamente o afastamento da magia como balizadora da experiência do fiel. Quando falo em magia não pretendo apenas salientar a possibilidade da existência de procedimentos rituais mágicos na resolução de problemas religiosos e práticos, mas também a existência de uma forma *encantada* de ver o mundo.

Esta forma encantada de ver o mundo é marcada por uma compreensão de Deus e do diabo como forças vivas e presentes no cotidiano dos fiéis. O pentecostalismo conserva consigo tanto características de uma religião ascética (no sentido da moralização da conduta intra-mundana) quanto de uma religião mágica, cujas características já foram referidas anteriormente.

A combinação destas duas características parece apontar para o surgimento de uma contradição para o pesquisador, já que, numa importante ala da sociologia da religião, magia e ascetismo são atributos teoricamente referenciados a modelos

religiosos diferentes. Religiões mágicas ou ascéticas estão diretamente relacionadas com uma maneira específica de compreender o tipo de relação entre o homem e seu Deus. Do mesmo modo como também marcam uma maneira específica de compreender a própria natureza da entidade divina cultuada (segundo o grau de proximidade ou distância que Deus mantém com o mundo dos homens).

Em uma religião de caráter mágico, as entidades sobrenaturais são compreendidas geralmente como sujeitos ou forças reais que atuam diretamente na Terra, tornando-a mais confortável ou mais angustiante. No protestantismo ascético ocorre uma responsabilização do fiel na manutenção da aliança com o criador por meio da disciplina moral do comportamento. O bem e o mal passam a ser compreendidos nas religiões ascéticas mais enfaticamente como resultado de escolhas feitas pelo próprio homem do que como resultado de alguma intervenção direta da esfera sobrenatural.

Um olhar sobre o pentecostalismo exige a reconsideração de tais distinções e a busca por modelos analíticos mais adequados à compreensão da natureza da entidade divina. O argumento que sustento aqui é que o pentecostalismo tem garantido com êxito a aceitação da proposta de transformação de vida por parte dos fiéis justamente através da superação desta dicotomia entre ascetismo e magia. É por meio deste mecanismo que a vida prática e as concepções teológicas dos pentecostais tornam-se mais afinadas, assim também como a relação entre experiência religiosa e experiência cotidiana ganha mais pontos de ligação.

Tanto o ascetismo do comportamento quanto a concepção mágica de interpretação do mundo pelos pentecostais tem sido tema de diversos estudos (Reinhardt: 2007, Mitchem: 2005, Birman: 2001, Burdick: 1998, Corten: 1995). Neste capítulo pretendo fazer uma descrição analítica da maneira como a natureza mágica da entidade divina é vivida pelo fiel pentecostal no decurso de sua experiência no mundo, buscando compreender como se torna possível a superação desta dicotomia entre magia e ascetismo a partir da concepção e da experiência da natureza do ES pelo pentecostal.

## 8.2 – Experiências Cotidianas

Para realizar esta análise, decidi evitar realizar entrevistas com perguntas diretas sobre o que teoricamente significaria Deus para o pentecostal, pois tais perguntas me trariam respostas mais formalizadas, talvez pouco ilustrativas da maneira como se desdobra tal experiência. Optei por coletar e realizar diferentes relatos de situações nas quais a intervenção direta de Deus foi compreendida pelo pentecostal como fundamental.

Optei por este modelo de descrição com o intuito de perceber e demonstrar como a natureza divina é concebida no âmbito da experiência prática e cotidiana do fiel. É evidente que o que coletei foram narrativas sobre as experiências vividas, o que envolve um elemento de plasticidade e intencionalidade na constituição dos relatos. Porém, sendo estas narrativas constituídas pelos fiéis, elas já apresentam em si o modo pentecostal de descrever as suas experiências de vida, utilizando-se da linguagem e das representações sociais aprendidas no seio do grupo religioso.

Sendo assim, reuni uma quantidade de relatos de campo coletados onde os pentecostais que descrevem diversas formas e situações em que Deus operou em suas vidas, apresentando o modo como compreendem a natureza da entidade divina, bem como sua relação com esta. Os entrevistados são membros de diferentes denominações, o que nos permite ter uma segurança maior quanto ao grau de generalidade da análise a ser feita. Estas concepções foram reunidas em seções de apresentação e serão retomadas ao final do capítulo.

### 8.2.1 – Espírito Santo como entidade capaz de intervir na confluência dos acontecimentos

Para o crente, não existe coincidência, o que existe é “jesuscidência”. Não existe acaso, só Jesus Cristo (Romilson, Assembléia de Deus).

É comum para o pentecostal interpretar acontecimentos ocorridos em sua vida como resultado da ação direta de Jesus, seja para punir, abençoar, confortar, advertir, livrar de algum perigo ou qualquer outra coisa que o Espírito Santo esteja intencionando. Uma das principais formas do pentecostal compreender esses acontecimentos é a crença de que Deus usa pessoas (convertos ou não) para ajudar seus filhos geralmente em situações em que o mesmo não consegue resolver sozinho algum problema que tenha se tornado fonte de aflições.

Os relatos e transcrições que seguem mostram de maneira diversa como, usadas pelo Espírito Santo, pessoas podem se tornar importantes intermediários no enfrentamento de obstáculos relativos à obra ou até mesmo à vida pessoal dos fiéis. Para dar ilustração a esta dimensão da análise, reapresentarei alguns detalhes das trajetórias de Daísa e Eulália. As histórias que seguem são bastante ilustrativas da maneira como os pentecostais vivem e interpretam a intervenção de Deus em suas vidas.

- *Usando pessoas como instrumento*

#### Daísa e Eulália

Daísa e Eulália, duas personagens anteriormente apresentadas, desenvolveram experiências bastante representativas. Daísa estava imersa em uma situação muito complicada, em que um misto de problemas de saúde e problemas

familiares eram agravados pela dificuldade financeira por que passava. Morava de favor na casa de uma vizinha, e comia sobras que esta trazia da cantina do colégio onde trabalhava. Após sua conversão, Jesus lhe garantiu algumas conquistas que merecem ser relatadas por ela mesma.

Quando eu aceitei Jesus, com dois meses depois, Deus abriu uma porta de emprego pra mim, três meses depois Deus *usou* uma pessoa pra me dar um cheque em branco pra eu comprar material e construir a minha casa pra eu ir pagando a ele como eu pudesse. Assim Deus foi abençoando, abençoando, e eu permaneci no evangelho e até hoje estou assim para a glória de Deus.

A história de Daísa não é a única. A pastora Eulália passou parte da sua infância e sua adolescência trabalhando gratuitamente como empregada na casa de uma família rica no bairro da Graça. Esta família mantinha a mãe e os irmãos da pastora como empregados numa fazenda, submetidos a situações humilhantes em troca do abrigo da casa de empregados da propriedade e do pouco de comida que podiam plantar, caçar e pescar em um pequeno trecho da fazenda.

Cada vez que a pastora pensava em ir embora, os “patrões” (seqüestradores, eu diria) ameaçavam fazer mal à sua família. Eulália permaneceu nesta situação até os seus vinte e dois anos, quando um empregado da família que já há muito havia se apaixonado por ela, decidiu que iria tirá-la de lá de qualquer maneira.

O rapaz pediu sua mão em casamento e levou-a para morar de aluguel num quarto e sala no bairro de Cosme de Farias. Um ano depois, quando congregava em uma igreja no bairro, a pastora conseguiu uma pessoa que abriu uma linha de crédito na URBIS<sup>24</sup> e emprestou o seu nome para ser usado como comprador de um terreno em Castelo Branco, dado que ela não podia assinar o contrato por não ter renda fixa.

Quando perguntei à pastora Eulália por que esta pessoa havia feito algo tão arriscado por ela (tendo envolvido o seu próprio nome na compra de uma casa e se

---

<sup>24</sup> URBIS é uma antiga empresa do Estado da Bahia responsável por políticas de urbanização e habitação da cidade.

endividado com o Estado) ela me falou que também não tinha entendido, mas que hoje ela sabe que, nos dois casos relatados, tratava-se da intervenção de Deus. Deus havia usado um funcionário da casa onde trabalhava para livrá-la daquela situação, o mesmo que viria a se tornar o seu marido. Do mesmo modo, havia usado este irmão para lhe ajudar a comprar uma casa.

\*\*\*

Os casos de Daísa e da pastora Eulália são bastante emblemáticos de algo que, pelo menos ao nível da narrativa, é bastante recorrente na experiência pentecostal: a utilização por Deus de uma pessoa para intervir em alguma situação na qual o fiel esteja precisando de ajuda. Este tipo de relato reafirma a idéia de que, uma vez tendo aceitado sua palavra e renovado freqüentemente sua aliança, o fiel não será abandonado por Deus.

Nas circunstâncias mais difíceis em que o fiel estiver envolvido, Deus intervirá e utilizará de diferentes recursos para ajudar o seu filho. O recurso anteriormente apresentado foi a utilização de pessoas (fieis ou não) para cumprir o propósito divino. Na próxima seção apresentarei outra dimensão da experiência do pentecostal com o Espírito Santo: a sua possibilidade de transmissão de poder e tomada do corpo dos indivíduos no seu cotidiano.

#### 8.2.2– O Espírito Santo como poder capaz de ser transmitido

A experiência de ser preenchido pelo Espírito Santo é um elemento valioso na cosmologia pentecostal. Em muitas situações de interação ritual ou cotidiana, o fiel afirma ter sido ou estar sendo tomado pelo poder de Deus. Porém, muitas vezes o tipo de poder que emana da entidade divina é relatado de maneiras diferentes. No capítulo 5 apresentei diferentes modos de performance ritual que descreviam a transmissão do Espírito Santo para o corpo dos fiéis como se fosse possível “derramá-lo” sobre alguém. Nesta seção veremos que este tipo de experiência não

se restringe apenas ao momento ritual, pode acontecer também no cotidiano de diferentes maneiras.

Em geral, existem dois modos principais de se viver e representar nas narrativas as experiências de transmissão do poder do Espírito Santo. A primeira é a idéia de que este pode ser transmitido de uma pessoa para outra. A segunda, de que o Espírito Santo (ou pelo menos seu poder) pode ser passado de uma coisa para uma pessoa. Esta segunda maneira de perceber o poder do Espírito Santo é bem mais típica dos integrantes do neopentecostalismo. Os neopentecostais lançam mão de diferentes objetos unguídos ritualmente para servirem de instrumentos na batalha contra o mal. No pentecostalismo, esta prática não é tão recorrente, porém pode ser identificada em algumas situações específicas. A seguir apresentarei três cenas ilustrativas destes modos de compreensão da experiência com o Espírito Santo.

#### Cena 1: Relato de um contágio

Certa feita, eu realizava uma entrevista com um pastor que havia acabado de chegar de São Paulo de volta a Salvador após ter passado cerca de dois anos à frente de um ministério na capital paulista. Conversávamos sobre suas experiências de contato com o Espírito Santo e o mesmo contou-me um testemunho de um dos freqüentadores de sua igreja que acredito ser relevante reproduzir neste trabalho. Segundo o pastor, havia um homem que freqüentava a sua igreja já há algum tempo e ainda não tinha sido “batizado no espírito”.

Uma de suas obreiras profetizou que ele receberia o espírito do Senhor em um ônibus cheio na semana que seguiria ao domingo em que o culto acontecia. O homem não deu crédito a este testemunho devido ao fato de que não andava de ônibus, pois tinha um carro. O culto foi bastante intenso e as pessoas saíram de lá felizes, comentando sobre a cerimônia logo após o seu término. Na quarta-feira da referida semana, ao tentar se deslocar para o trabalho, o fiel percebeu que o seu carro havia quebrado, sendo obrigado a pegar um ônibus para não chegar atrasado.

O homem evitou alguns ônibus cheios que passavam a fim de não permitir com que a profecia proferida no culto viesse a ser cumprida. Passou um ônibus vazio, o homem entrou e sentou-se em um dos bancos. Três pontos foram suficientes para que o ônibus ficasse lotado. Ao longo do percurso o fiel começou a lembrar-se da alta emotividade do culto do domingo, envolvendo-se de um sentimento que não conseguia controlar. A sensação de felicidade foi aumentando a ponto de o mesmo não se conter, e quando percebeu estava falando em línguas em pleno ônibus lotado.

As pessoas que estavam no ônibus começaram a rejeitar a presença deste homem que falava em línguas descontroladamente, forçando o motorista a parar em um módulo policial. O detalhe é que o soldado que recebeu o homem ainda em estado de êxtase também era pentecostal, e no momento em que o soldado tocou no homem, a situação se tornou mais crítica: ambos passaram a falar em língua juntos.

#### Cena 2: A bíblia como fonte de força.

Estava na casa da missionária Jacira conversando sobre o planejamento que ela estava fazendo para enviar alguns representantes em uma caravana que ia evangelizar na Bolívia. Neste momento a missionária emendou a conversa com um outro assunto. Começou a falar das dificuldades que estava tendo na realização de um casamento coletivo que estava prestes a acontecer. O casamento estava programado para ser realizado com quatrocentos casais, dos quais cento e setenta e três eram da igreja da missionária e os outros de outras igrejas.

A missionária me disse que estava muito cansada, pois já tinha tentado resolver o problema de cinquenta casais junto ao fórum durante a semana inteira e não consegui de jeito nenhum – já era sexta-feira. O pastor chegou da rua, pois tinha saído pra planejar os programas de rádio da próxima semana e tinha voltava meio atribulado. Sentamo-nos à mesa para almoçar enquanto conversávamos sobre os planos para a obra naquele ano.

A missionária pediu que o pastor fosse resolver a situação dos cinquenta casais junto ao fórum, pois, por ser homem, talvez fosse mais fácil pra ele. O pastor comeu depressa e mal terminou sua refeição, saiu rapidamente para tentar resolver este e outros problemas burocráticos da missão. Dez minutos depois estava me preparando para ir com a missionária Jacira à casa da pastora Eulália, quando entra novamente o pastor todo suado, como uma cara de quem havia esquecido algo fundamental. A missionária perguntou se ele havia esquecido algum documento e ele respondeu que não, havia esquecido a bíblia. Curioso, perguntei à missionária se o pastor iria dar algum culto em outra igreja depois de ir ao fórum e ela me disse que não, que inclusive, tinha combinado com ele de levar os filhos para brincar com os filhos de um dos irmãos à noite. Fiquei intrigado.

Três dias depois eu reencontrei o pastor Eduardo na casa da pastora Eulália e toquei no assunto. Ele me disse que a bíblia não era o documento que ia resolver o problema no fórum, mas que era o que ia dar a ele as forças pra enfrentar o problema e a sabedoria para conversar com o funcionário. Perguntei se ele tinha pensado naquele momento em abrir a bíblia e se guiar por algum trecho e ele me respondeu que só a presença da bíblia era o suficiente. Conversamos um pouco mais e eu perguntei se ele costumava sair para todos os lugares com a bíblia e se ele se sentia mais fraco se ela. Ele me disse que tinha o costume de sair sempre com a bíblia, mas não se sentia mais fraco sem ela porque Deus estava com ele. Mas com a bíblia por perto, ele se sentia mais poderoso. Chegou a me dizer: *“Eu às vezes chego a sentir tanta força que sinto como se tivesse alguns choques, alguma corrente elétrica passando pela coluna”*.

Cena 3: A vontade da bíblia.

Em certa ocasião, eu estava em um culto na igreja da pastora Eulália, que era inclusive um dos primeiros do ano. Este culto iria revelar qual seria a palavra de ordem para 2008, que tinha alguma coisa a ver com conquista, não lembro muito bem a frase. Após o encerramento do culto, permaneci conversando com o pastor Eduardo sobre os programas de rádio da igreja pelos quais era responsável. O

pastor teve que ir atender a um telefonema na casa da pastora e me deixou esperando por ele no frente do templo. Enquanto isso, comecei a conversar com a missionária Adriana e uma mulher que congregava na igreja. Algumas pessoas estavam desarrumando o templo todo porque na manhã seguinte iriam lavá-lo, e eu fiquei na parte da frente do templo conversando com a missionária e esta outra fiel. Os músicos estavam desarmando a bateria e carregando as caixas de som para fora do templo enquanto a missionária mirava um dos integrantes da banda como se quisesse lhe falar algo. O rapaz percebeu o olhar insistente da missionária e veio ter com ela para saber se ela precisava de algo. A missionária disse ao rapaz que não estava precisando de nada, mas que queria falar com ele novamente sobre a falta de sua bíblia nos cultos.

O rapaz justificou-se dizendo que não estava trazendo a bíblia para o culto nas últimas semanas porque estava carregando o baixo e a guitarra juntos e o volume dos instrumentos não lhe permitia carregar outra coisa. Enquanto a missionária explicava ao rapaz que era muito importante que trouxesse a bíblia para o culto, a mulher que estava conosco interrompeu dizendo algo muito interessante: *“Meu filho, já é a terceira vez que eu vejo a missionária falar com você pra você trazer sua bíblia para o culto. Eu sinto que a sua bíblia quer vim pro culto”*.

\*\*\*

Estas três cenas mostram modos peculiares dos pentecostais descreverem a maneira como o Espírito Santo ocupa lugar em suas experiências cotidianas. Nestas três cenas apresentadas, o Espírito Santo é descrito como um tipo de força que pode fluir pelos corpos dos fiéis e inclusive atingir ou se manifestar por elementos de sua experiência corriqueira, como foi o caso da bíblia. Na próxima seção apresentarei outra maneira pentecostal de lidar com o Espírito Santo, a sua dimensão de pessoa, de entidade que se comunica e participa ativamente da vida dos pentecostais como um parceiro.

### 8.2.3 – O Espírito Santo como pessoa que se comunica diretamente com o fiel

Durante trabalho de campo, tanto em testemunhos nos cultos quanto em conversas com informantes, não têm sido raros os relatos de pessoas que afirmam terem conversado com Deus, Jesus ou o Espírito Santo – o uso de um ou outro destes três nomes não implica uma diferença entre entidades, estas são três formas de se referir ao mesmo ser extra-humano. Muitas são as circunstâncias em que o fiel pode ouvir a voz de Deus, mas as duas ocasiões mais recorrentes dizem respeito ao atendimento de algum clamor por orientação relativa a alguma dúvida existencial ou até mesmo em consultas relativas à resolução de problemas em situações práticas. Para ilustrar esta discussão, trabalharei com dois informantes. Reapresentarei alguns detalhes da trajetória de Daísa e apresentarei a trajetória de um líder da Assembléia de Deus no bairro de Paripe, que me detalhou em diferentes momentos suas variadas experiências de conversa com o Espírito Santo.

#### 8.2.3.1 - O caso de Daísa

Daísa.

##### Primeira audição da voz de Deus

Triste e envolvida numa situação financeira bastante complicada, D. Daísa já havia tentado de todas as maneiras superar suas dificuldades. Já havia recebido a palavra de Deus, porém não havia se convertido ainda. Começou a perceber que a fonte de sua angústia e sofrimento deveria ser justamente o fato de ser mundana. Certa feita, quando no quintal da sua casa fora acometida por uma tristeza muito grande enquanto pensava em sua condição, fez um clamor ao Senhor, e a resposta direta veio mais rápida do que imaginara. A mulher que titubeava entre a conversão e a vida mundana ouviu a voz divina, o que foi decisivo para que sua decisão definitiva fosse tomada. Esta não foi a primeira vez em que D. Daísa ouviu vozes de

seres sobrenaturais, um dos elementos que a fez tentar o Espiritismo como solução foi justamente o fato de que ouvia vozes e via vultos – que foi diagnosticado por uma conhecida sua como indício de uma mediunidade afluada. Mas a audição da voz do Senhor havia lhe trazido boas novas, o medo havia finalmente sido vencido pela esperança. Segue abaixo a transcrição do relato de sua experiência.

Um dia minha filha foi pro colégio eu fiquei em casa chorando, fiquei catando feijão e falei assim, Deus eu quero que o senhor mude a minha vida, que eu não agüento viver, não desse jeito. Naquela hora meu marido pegou meus dois meninos Eleomar e Lucas e saiu. A minha menina caçula estava com minha cunhada em Boca da Mata. E a minha menina mais velha estava no colégio, eu comecei falando com Deus assim sozinha e eu ouvi naquela hora como se uma voz falasse comigo aí eu fiquei quieta, pensei que tava maluca aí quando minha filha chegou do colégio, me sentei assim na cama. Eu já não tinha colchão, já não tinha mais, nada, uma tábua assim. Ela disse assim: *“Mãe, dizem que o mundo vai se acabar no ano 2000, não vai dar tempo eu me formar. Por que eu quero estudar tanto, nessa vida tão difícil?”*. Aí eu disse assim: *“É, filhinha, eu ouvi como se uma voz como se dissesse assim: Jesus esta voltando. E o que você esta fazendo pra isso?”* Aí eu repeti pra ela, só que aquela voz voltou e disse assim para mim: *“Não é pra ela que eu estou falando, estou falando com você porque ela é criança”*. Aí eu larguei ela assim aí eu ouvi assim no quarto, sentei na porta da cozinha olhei para os céus e comecei a falar com Deus e a chorar. Aí eu ouvi assim: *“Eu estou com os olhos vedados para que não te vejas como minha filha”*. Aí eu abri o evangelho, o novo testamento, e no novo testamento falava sobre isso. Eu comecei a chorar e disse: *“Deus, tenha misericórdia de mim, eu quero ser sua filha. Eu quero ser sua filha, Deus. Eu quero ser sua filha”* e comecei assim, falando sozinha e chorando, falando sozinha e chorando... Aí eu ouvi novamente uma voz assim: *“O senhor já perdoou seus pecados e já retirou a ira contra ti”*.

Este primeiro relato transcrito tem um trecho que se mostra bastante interessante. Durante grande parte do relato, está sendo descrito um diálogo entre a mulher aflita e Deus, que lhe afirma ter fechado os olhos para seu sofrimento porque esta não havia optado pela conversão. Uma vez feita tal escolha, uma voz afirma que o seu pedido de misericórdia havia sido atendido e que as desgraças que lhe aconteciam, interpretadas como fúria divina, tenderiam a ser eliminadas a partir daquele momento.

## Segunda audição da voz de Deus

Nesta passagem de sua vida D. Daísa já estava convertida ao pentecostalismo e estava sendo acometida por uma grave inflamação nos ossos, que fora curada num culto em uma igreja por que passara. O relato que segue abaixo não é sobre a sua experiência de cura, e sim sobre como a mesma havia sido convencida a entrar no templo para receber a sua graça.

Eu tinha muitas dores nos ossos, caía, e eu tinha que trabalhar pra sustentar meus filhos. Eu saí fazendo compras com meu sobrinho e eu tava me sentindo mal. Aí eu passei em frente na igreja de São Marcos, a Igreja Quadrangular, aí eu ouvi uma voz assim aí e eu olhei: *“entre aí”*. Aí eu disse assim: *“Eu vou entrar nada, tô ficando maluca”*. Eu pensava que era loucura mesmo. Aí eu segui mais uns passos e ouvi uma voz dizendo assim: *“volte e entre”*. Aí eu disse assim *“eu vou entrar pra descansar porque eu não conheço ninguém aí mesmo”*. Aí entrei, me sentei e fiquei.

Nesta passagem, como se pode ver, o Espírito Santo havia reservado para D. Daísa uma cura, mas precisava que ela estivesse no local certo e no momento adequado. A voz a chamou e, diante de sua recusa em obedecer, algo que sugere um comando um pouco mais incisivo foi realizado: *“volte e entre”*.

Como já salientado, a audição da voz de Deus não é incomum na experiência pentecostal. O próximo caso relatado descreve a experiência de um informante que afirma conversar cotidianamente com o Espírito Santo. O interessante é que neste caso, o informante desenvolveu esta habilidade quando tinha pouco tempo de contato com a religião. Resolvi descrever resumidamente a sua trajetória e algumas experiências por ele relatadas.

### 8.2.3.2 – A trajetória de Edvandro

Evandro nasceu no meio de uma família católica praticante que mora em Paripe, mas freqüentava a igreja católica do bairro dos Mares. Quando criança

costumava ir à missa todo domingo e, de vez em quando, em alguns dias da semana também. Sua proximidade aos grupos católicos da igreja lhe garantiu uma permanência mais ou menos duradoura no catolicismo, tempo suficiente para fazer a primeira eucaristia, o crisma e freqüentar um grupo de jovens. Em suas idas e vindas entre os diversos grupinhos da escola e uma turma de amigos antigos bairro em que morava acabou tornando-se “roqueiro”. Gostava de muitas bandas de rock’n roll internacionais e nacionais e, como de costume, o estilo rebelde e contestador que assumira o levou para longe da Igreja Católica, por quem ainda alimenta algumas críticas típicas. Deixou o cabelo crescer e passou a beber e ter muitas namoradas no bairro, comportamento criticado por sua família, que não gostava de seu novo estilo.

O tempo passou e um dos irmãos mais velhos de Evandro se converteu ao pentecostalismo num templo da Assembléia de Deus próximo de sua casa. Um lar que abrigava um roqueiro e um cristão rapidamente se torna palco de debates intermináveis onde questionamentos da fé de um são contrastados com críticas sobre o comportamento do outro. Porém, como os irmãos eram muito unidos e nesta família cultuava-se o bom diálogo (segundo me afirmou o Evandro), as diferenças de opinião permaneceram apenas no nível de uma divergência saudável, e Evandro resolveu ir à igreja de seu irmão para conhecer melhor aquilo que pretendia criticar com mais acuidade.

Edvandro começou a freqüentar a Assembléia de Deus com maior assiduidade, porém sem ter deixado a opção por ser roqueiro, e é justamente neste momento de liminaridade em que a voz do Espírito Santo lhe chegou aos ouvidos pela primeira vez. Certa feita, enquanto ouvia rock em sua casa, ouviu uma voz grossa e forte dizendo: *“Esta é a vida que um filho de Deus deve levar?”*. Evandro a princípio não acreditou no que tinha ouvido, pensou que estava ficando louco, mas a reincidência do acontecimento o levava a crer que de fato havia ouvido uma voz sobrenatural.

Refletindo mais sobre o conteúdo da mensagem que recebera do que o próprio fato de ter recebido uma mensagem sobrenatural, Evandro resolveu aceitar fazer a crítica de comportamento que o Senhor lhe havia proposto. Após cerca de

um mês ainda transitando entre o mundo dos homens e a casa de Deus, o jovem roqueiro finalmente tomou a sua decisão. Cortou o cabelo, se desfez de seus discos, abandonou um amor mundano que o influenciava para o “mal” e levou a sério a decisão de ser filho de Deus.

Mas a audição da voz de Deus não aconteceu na vida de Evandro uma única vez. Ele me contou que, desde que se convertera ao pentecostalismo, uma relação de orientação e companheirismo fora desenvolvida entre ele e o Espírito Santo. Evandro conversa com o Espírito Santo no seu dia-a-dia como se estivesse conversando de fato com um ser humano. Disse que costuma consultar o Espírito Santo não apenas quando está acometido por alguma questão mais profunda, mas também para a resolução de problemas práticos. A título de exemplo, irei descrever algumas experiências por ele relatadas.

- Conflitos no emprego

Evandro trabalhava numa loja de eletrodomésticos e era um vendedor bem sucedido devido à sua habilidade no tratamento das pessoas. Segundo ele, a paciência e a educação que adquirira com sua educação doméstica havia lhe garantido muitas conquistas. Devido a algum motivo que não me explicou, um colega de trabalho começou a lhe importunar fazendo chacotas com o fato de ele ter se convertido ao pentecostalismo. *“O cara não perdia uma oportunidade de me esculhambar”*.

A situação foi se agravando na medida em que Evandro avançava nas suas conquistas comerciais. Certo dia, já cansado das provocações, foi ao banheiro da loja para lavar o rosto e resolveu *“voltar pra decidir”*, ou seja, vias de fato com o seu difamador. O Espírito Santo lhe bloqueou no meio do caminho e lhe aconselhou a não reagir violentamente porque naquela situação estavam em jogo seu emprego e a reputação de todos os outros crentes. Desde então, Edvandro adotou um novo método: cada vez que o seu colega era agressivo com ele, ele relevava e o tratava com educação.

- Uma Eva perfeita para um Adão solitário

Evandro tinha se convertido e por conta disso estava solteiro, pois a sua antiga namorada havia ficado para trás no decorrer do caminho que o levava a Deus. Após algum tempo de servidão ao Senhor, o jovem “mancebo” (nome que se dá ao jovem solteiro na igreja) precisava se tornar um varão (homem casado). Faltava-lhe uma companheira para dividir as alegrias e tristezas. Resolveu recorrer ao seu protetor, pediu ao Espírito Santo que interviesse a seu favor nesta questão.

Descreveu em uma conversa muito íntima qual era o seu tipo predileto, e o pedido não demorou em ser atendido. Perguntei-lhe se estava satisfeito com o presente e ele me respondeu: “Às vezes eu estou em casa assim, ela passa e eu penso comigo: *“É verdade. “Ela é do jeito que eu pedi”*. Ela é do jeito que eu pedi. A altura é a mesma, a cor, o tipo do cabelo... tudo”.

- Uma lição de moral ou o pentecostalismo e os porquês de não se ter uma motocicleta

Evandro sempre quis ter uma motocicleta e não entendia o porquê de nunca ter conseguido comprar uma. Sempre pedia ao Espírito Santo que o ajudasse, mas nenhuma resposta era dada nem como oportunidade nem como justificativa. Um belo dia, voltando de um culto numa igreja para onde fora convidado a pregar, percebeu-se em meio a uma situação de flerte com uma garota recém convertida. A garota era muito bonita e parecia confiável em guardar segredo sobre tais deslizes – muito prejudiciais a um líder, pois podem gerar, além da sua reprovação moral, o questionamento de seu cargo.

O jovem pastor se empolgou com a oferta da garota e estava decidido levá-la a algum lugar, mas vasculhou os bolsos e percebeu que não tinha dinheiro, pois

havia saído desprevenido apenas para pregar na igreja e ir embora. Teve que desanimar esta jovem sobre qualquer possibilidade de consumação daquele súbito desejo carnal e ir embora para seu lar, onde sua esposa a esperava. Chegando em casa, Evandro se arrependeu do que estava prestes a cometer e resolveu ir conversar com o Espírito Santo, que logo lhe fez a seguinte observação:

- *Você está vendo porque eu não te dou uma moto? Se você tivesse uma moto, iria pensar duas vezes antes de levar aquela menina em algum lugar?*

- *Não, Senhor.*

- *Então se contente porque você ainda não está preparado pra isso.*

A relação que Evandro estabelece com o Espírito Santo em seu cotidiano é bastante curiosa, pois me lembra muito algumas experiências que pessoas estabelecem com entidades que lhe são próximas em outros contextos religiosos, como guias, caboclos etc. Quando perguntei a Evandro sobre em que ele achava que constituía o Espírito Santo e ele me disse que as pessoas ainda não tinham se dado conta de que o Espírito Santo é uma pessoa. Pedi que me explicasse melhor esta afirmação e ele me deu todas as características que foram sendo apresentadas no decorrer das histórias que eu relatei aqui. Perguntei a Evandro se ele via o Espírito Santo “*como se fosse um pessoa*” e jovem pastor me afirmou que o Espírito Santo era “*realmente uma pessoa*”, pois falava, ouvia, e tinha sentimentos.

Pedi que ele explicasse melhor a questão dos sentimentos e ele me esclareceu que o ES sentia amor por todos nós, tristeza quando errávamos e ciúmes quando via que estávamos afastados de Deus. Logo, o ES era uma pessoa. Evandro ainda fez uma diferença entre o que na igreja dele era concebido como sendo o Espírito Santo e o que entre os Testemunhas de Jeová era erroneamente explicado a respeito da entidade. Evandro explicou que os Testemunhas de Jeová estavam muito enganados sobre o ES porque o concebiam como um princípio ativo, ou melhor, “*simplesmente uma força ativa*”, em suas próprias palavras.

O jovem pastor me explicou demonstrando de várias maneiras que isso era impossível. Apontava para a tomada de energia e dizia: “*Isso é uma força ativa*” e assim prosseguiu buscando mais exemplos. Resumiu querendo dizer que a energia

elétrica não fala, não sente, não chora, não ama e é uma força ativa. Logo, o ES não poderia ser apenas uma força ativa porque, ao contrário das energias encontradas na natureza, fala, ouve, sente, chora, tem ciúmes e fica alegre, logo, só poderia ser uma pessoa.

Mesmo tendo ficado curioso com a afirmação do informante e de alguns participantes de sua igreja, acreditei a princípio que esta forma de relacionamento com Deus seria uma peculiaridade daquele grupo religioso especificamente. Porém, resolvi explorar este tema com colaboradores de outras igrejas e bairros para verificar a minha suposição. Pude perceber que esta forma de representação e experiência da relação entre fiel e Deus não era uma característica apenas daquela igreja de Paripe, mas poderia ser verificada no depoimento de outros pentecostais.

\*\*\*

As experiências aqui relatadas e transcritas demonstram diferentes formas de relacionamento estabelecidas entre o pentecostal e o Espírito Santo. A predominância de relatos de campo demonstra a minha preocupação em expressar a diversidade dos possíveis modelos de experiência de contato dos indivíduos com o Espírito Santo.

As duas primeiras sessões mostram relatos em que pessoas são apresentadas como sendo usadas pelo Espírito Santo para algum propósito. As experiências de contato com o ES presentes na segunda sessão deste relatório apresentaram alguns elementos bastante interessantes, que vou apenas relembra-los como pontos de análise. Foram utilizados aqui os relatos de Daísa e Evandro, cujos conteúdos nos permitem ter uma visão mais aprofundada da experiência pentecostal. Os casos de Daísa e Evandro diferenciam-se em alguns aspectos fundamentais, ambos contam ter desenvolvido a habilidade de falar com o ES, porém em diferentes contextos.

Daísa viu-se atormentada por problemas familiares, espirituais, financeiros e de saúde. Em meio a sua aflição esta começou a orar em busca de um conforto ou da resolução de seus problemas. Em seu depoimento são relatados dois momentos em que o ES lhe dirigiu a palavra diretamente, mas sem indícios de que tenha acontecido novamente. Em trabalho de campo, quando lhe perguntava sobre o tema, a mesma respondia que, embora ainda ouvisse algumas vezes a voz de Deus, o ES agora a guia de maneiras diferentes.

O caso de Evandro é um pouco mais curioso tendo em vista que este afirma falar cotidianamente com o ES, como quem conversaria com um amigo, lhe pedindo conselhos e benefícios de todo tipo. Estes relatos, embora um pouco contrastantes, apresentam o Espírito Santo como alguém que fala com um filho ou com um potencial convertido, e que se relaciona com ele/ela como amigo e conselheiro. Em ambos os casos, o ES fez uma intimação verbal para que o indivíduo viesse a fazer parte da comunidade, o que atribui um sentido literal ao princípio protestante do *chamado*. O ES pode também repreender ou abençoar o seu filho de acordo com a circunstância em questão.

### 8.3 – Considerações para este capítulo: a Dupla Constituição do Espírito Santo

Os relatos aqui apresentados demonstram que as maneiras de se relacionar com o Espírito Santo são diversas, podendo preencher diferentes espaços na experiência cotidiana e ritualística do pentecostal. Um dos elementos que estão na base desta diversidade é o que aqui chamo de uma constituição dupla do Espírito, tal qual pode ser concebida pelos pentecostais.

Nos relatos aqui apresentados, embora de maneiras diferentes, o Espírito Santo foi descrito como possuindo uma característica dupla. Por um lado, é concebido como uma força de mediação entre o homem e o mundo, força que é inclusive capaz de ser transmitida. Por outro lado, o ES é tomado como uma pessoa de fato, que possui sentimentos e se relaciona diretamente com o fiel por meio da voz direta ou de outros sinais.

Afirmar que o ES possui uma dupla constituição na experiência pentecostal não significa afirmar que necessariamente estas duas características devem se manifestar para que o fiel tenha a certeza da glória ou da salvação. Nem todos os fiéis pentecostais têm experiências de audição de vozes, tampouco se relacionam com o ES como se estivessem de fato lidando com uma pessoa. No momento do culto, por exemplo, pouco é acentuado o caráter de pessoa do ES, sendo mais enfatizada a sua natureza de energia que se apossa do lugar e das pessoas que ali se encontram.

O elemento fundamental que está na base desta dupla constituição do ES na experiência pentecostal é a possibilidade de flexibilização dos limites das experiências religiosas na vida cotidiana do fiel. A constituição do ES como energia, como força divina, auxilia na fundamentação da autoconfiança do pentecostal para lidar com situações que exigem esforço, destreza ou para obter êxito em situações em que o fiel precisará contar com influências externas para atingir seus objetivos almejados.

Por outro lado, a concepção de que o ES é uma pessoa, torna-se um importante mecanismo de manutenção da identidade e do comportamento do pentecostal. Ao conceber o ES como uma entidade divina que de fato é uma pessoa, que está sempre ao seu lado, o fiel encontra ao mesmo tempo uma segurança ontológica diante de um mundo de repleto de injustiça e maldade e um vigilante constante do seu comportamento.

Neste momento o caráter mágico e ascético da religião pentecostal conflui na estabilização da experiência do fiel. O pentecostal vive de fato uma experiência cotidiana mediada pela religião, em que a transformação do seu comportamento é um traço característico de sua adesão religiosa. Porém, diferentemente do ascetismo moral empregado pelo protestantismo histórico, a modelagem do seu comportamento não é feita apenas por si mesmo, a partir de uma introjeção disciplinada dos modelos socialmente legitimados de conduta.

Esta é também resultado de uma vigilância constante de uma entidade com quem se tem, antes de um respeito formal, um vínculo afetivo. Ou seja, não se trata

mais apenas de seguir os ditames morais de uma religião, mas de agradar ou desagradar a um conselheiro e amigo, uma pessoa que com você se importa, se felicita ou entristece. O pentecostal mantém um comportamento mediado pelo valor, porém vigiado por uma entidade com sentimentos.

Esta dupla constituição mágica da figura do ES garante em grande medida a permanência do fiel na lei de Deus, o incentiva a permanecer firme em sua escolha e não se render com facilidade aos atrativos do mundo e às tentações do inimigo. Desta forma, a experiência religiosa e a vida cotidiana do pentecostal se integram em uma jornada constante de aprendizado e comunhão com o seu deus.

## **CONCLUSÃO**

### Conversão e expansão pentecostal

As descrições das experiências e trajetórias religiosas trouxeram à tona algumas peculiaridades do pentecostalismo e de sua inserção em Salvador. Porém, o estudo sobre os processos de conversão pode oferecer elementos que permitam uma compreensão mais geral da dinâmica de expansão do pentecostalismo no campo religioso brasileiro.

Muitos elementos aqui descritos podem ser apresentados como identitários do pentecostalismo. As constatações trazidas pelos trabalhos de John Burdick (1998) e Raimundo Maués (2003) atestam esta possibilidade, cada um apresentando elementos diferentes. O trabalho de Burdick, realizado num bairro pobre do Rio de Janeiro sobre a Assembléia de Deus, revelou dentre outras coisas a importância da presença do pentecostalismo nos bairros populares e sua relativa preponderância na disputa pela clientela destas localidades. Raimundo Maués, em trabalho realizado em um bairro pobre de Belém sobre a Renovação Carismática, descreveu técnicas corporais e procedimentos rituais similares aos constatados em meu trabalho de campo.

Acredito que as similaridades constatadas por três trabalhos realizados em períodos diferentes e em regiões diferentes (o meu, e o de Maués e o de Burdick) oferecem segurança para apontar regularidades e tendências sobre o pentecostalismo no Brasil. Neste trabalho que agora concluo, muitos elementos componentes do processo de conversão foram salientados. A partir das discussões tecidas nesta tese, é possível identificar dois principais tipos de fatores envolvidos no processo de conversão de indivíduos ao pentecostalismo nos bairros populares de Salvador.

O primeiro tipo é de caráter antropológico. Este diz respeito ao modo como a cosmologia pentecostal permite um grau satisfatório de adaptação às matrizes culturais das localidades em que a religião se insere. O segundo tipo de fatores

reúne aspectos mais tipicamente sociológicos. Neste caso, é possível atentar para uma série de elementos que vão desde as condições estruturais que oferecem facilidade para o alastramento pentecostal, a eventuais conseqüências de desdobramentos da própria experiência religiosa para a disseminação da religião.

Do ponto de vista antropológico, é interessante notar que o pentecostalismo tem obtido um relevante nível de aceitação entre as camadas populares por conseguir conciliar a ênfase no ascetismo moral, com a percepção mágica do mundo. Tal combinação parece simples, mas traz uma grande vantagem em termos da capacidade de disputa pela clientela desta modalidade religiosa com as demais concorrentes. Talvez seja o pentecostalismo (e suas ramificações) se não a única modalidade religiosa capaz de realizar esta conciliação, a que melhor o faz.

Esta articulação permite que os indivíduos logrem mudar certos traços comportamentais sem perder totalmente a referência cultural em que foram socializados. É certo que eventuais antigas entidades espirituais passam a ser demonizadas e tomadas como indesejadas. Porém, este é um tipo de condenação da experiência e da relação mágica com o mundo que se dá mais no nível do conteúdo do que no âmbito da forma.

Ou seja, os pentecostais ojerizam as entidades espirituais típicas do contexto cultural das localidades em que se inserem. Mas, os indivíduos convertidos não são forçados a mudar totalmente sua forma de relação com o sobrenatural. Reconstituindo a história da implementação do pentecostalismo na Jamaica, Daiane Austin-Broos (1994) notou algo similar a esta minha constatação.

Em seu estudo a autora comparou o pentecostalismo e o protestantismo histórico levado por missionários ingleses à Jamaica. Estas duas modalidades religiosas foram comparadas em termos de sua capacidade de sedução e cooptação de indivíduos de classes populares. A autora notou que, embora o protestantismo histórico tenha mais tempo de implantação que o pentecostalismo na Jamaica, esta segunda modalidade religiosa desenvolveu maior capacidade de adquirir adeptos.

Esta superioridade da capacidade de cooptação do pentecostalismo em relação ao protestantismo se deu, em grande medida, devido ao fato de que o pentecostalismo não se opôs à visão encantada e à experiência religiosa ritual e cotidiana mais emocionalmente intensa. Isto permitiu que o pentecostalismo fosse mais aceito em um país que possui um campo religioso marcado por modalidades mágicas de religião e por uma ênfase “sensualizada” nas experiências corporais. Do mesmo modo, se prestarmos atenção às experiências narradas no oitavo capítulo, veremos que a relação dos pentecostais com o Espírito Santo está muito além de uma mera representação simbólica ou experiência emotiva.

No caso que estudei, o Espírito Santo é descrito e vivido pelos pentecostais como possuindo uma natureza dupla. Durante a esfera do culto, como em outras situações, o Espírito Santo é vivido pelo pentecostal como uma energia que pode ser transmitida e se apropriar de espaços e corpos. Porém, ao mesmo tempo, muitos pentecostais relacionam-se com o Espírito Santo como uma pessoa, com sentimentos que podem ser feridos ou alimentados. Muitos informantes relatam ouvir a voz da entidade e até mesmo manter diálogos cotidianos com ela.

Meu argumento é que este modo de viver a presença do Espírito Santo em suas vidas acaba se tornando um mecanismo pelo qual os pentecostais adquirem maior segurança ontológica e ao mesmo tempo compromisso com “A palavra”. Ao conceber o Espírito Santo como uma pessoa, os pentecostais se preocupam em não aborrecê-lo, possivelmente seguindo os preceitos bíblicos com maior fidelidade. Desta maneira, o pentecostal mantém-se firme na sua decisão, acreditando que nunca estará sozinho na sua jornada pelo mundo. Assim, a disciplina religiosa é mantida sem que o modo de percepção e experiência mágica do mundo seja abandonado.

Do ponto de vista sociológico, gostaria de apresentar três principais elementos componentes do processo analisado. Primeiramente, é interessante notar que as igrejas pentecostais têm conseguido se alastrar e garantir um número razoável de adeptos não apenas pelo tipo de serviços religiosos que oferecem, mas também pelo seu nível de inserção em zonas dos bairros populares que o próprio Estado tem tido dificuldade de acessar. Esta acessibilidade das igrejas pentecostais aos bairros

faz com que o pentecostalismo seja um páreo forte na disputa pela clientela das camadas populares.

Além da sua presença tão marcante nos bairros populares, as igrejas pentecostais dispõem de um importante instrumento de cooptação dos indivíduos: as redes de parentesco, vizinhança e afinidade. Este é o segundo elemento sociológico a ser apresentado. A tomada de decisão por aderir à religião dificilmente se dá como um ato individual. A decisão pela adesão religiosa é geralmente encorajada e mediada por pessoas próximas ao indivíduo.

No caso da minha amostra, os informantes foram encaminhados à igreja pela ação mediadora de parentes e amigos. É por meio das redes de contato forjadas na sua experiência no bairro que a maioria dos indivíduos tem acesso ao discurso proselitista, assim como é conquistada para a religião. Estas redes funcionam como importantes elementos de mediação entre os cooptáveis e a igreja.

Uma vez tendo chegado à igreja, novamente o indivíduo deve contar com o apoio das novas redes de relações para permanecer na sua decisão pela adesão religiosa. Destaquei em capítulo anterior a importância tanto da atuação formal dos missionários da igreja quanto da formação de grupos de afinidade para a permanência do indivíduo na religião. Do mesmo modo, o trânsito intrareligioso dos indivíduos se dá principalmente em função do circuito de relações pessoais que este estabelece em sua interação cotidiana.

Como tenho notado nos bairros em que realizo trabalho de campo, há de fato um trânsito intra-religioso no pentecostalismo, mas este é realizado a partir de circuitos delimitados pelas redes sociais de vizinhança, parentesco, afinidade, conjugalidade etc. Os indivíduos vão a outras igrejas, mas o fazem a convite de algum conhecido. Estas constatações me conduzem, não a ser mais cauteloso interpretações sobre o processo de conversão que tendem a dar uma centralidade muito grande à decisão do indivíduo.

Como havia afirmado anteriormente, Danièle Hervier-Léger (2008) descreveu a contemporaneidade como marcada pelo declínio do poder de influência das

instituições e da tradição sobre as escolhas religiosas. Sua explicação para isto são os processos de secularização e individualização ocorridos neste século XX. A secularização e individualização são elementos que não podem ser desconsiderados.

Porém, a autora conclui que dados estes processos, a dinâmica das conversões religiosas estaria ligada a uma ênfase na escolha individual pela adesão religiosa. Para Hervier-Léger, com o declínio da tradição e da instituição no modelamento das escolhas religiosas, o indivíduo se fortaleceria como agente sobressalente na decisão. Outros autores também seguem esta linha interpretativa, e alguns a utilizam para uma compreensão das novas ondas de conversões ao pentecostalismo no Brasil.

É preciso concordar com estes autores (Pierucci, 2007; Mafra, 2004) quanto à afirmação de que o foco principal do processo de conversão pentecostal é o indivíduo. Este exerce agência tanto se afirmando como sujeito declarado da escolha pela adesão, quanto assumindo a responsabilidade pelo merecimento de sua salvação. Não obstante, é importante notar neste trabalho que, por mais subjetivamente motivadas que tenham sido, as escolhas feitas pelos indivíduos no decorrer de suas trajetórias foram em grande medida mediadas por redes de relações. Desde a sua chegada à igreja até a sua permanência na comunidade religiosa.

A meu ver as redes de relações tecidas no contexto de vivência dos bairros têm agido atualmente como o grande elemento mediador entre indivíduo e congregação. É através da ação mediadora destas redes que o processo de adesão religiosa é desencadeado e estabilizado. O fenômeno da conversão pentecostal nos bairros populares de Salvador mostra-se muito mais como resultado de múltiplos processos de mediações do que como concretização de uma tomada de decisão meramente individual. Dentre outros modos de compreender a conversão religiosa, podemos acentuar um processo pelo qual o indivíduo desloca-se de uma rede social específica e passa a se inserir em outra – ou permanece em ambas na medida em que a permeabilidade entre estas é possível.

Ainda assim, é importante salientar que estas redes sociais não são homogêneas. O conjunto de indivíduos que fazem parte do círculo de relações de um convertido, ou converso em potencial, pode se combinar de diferentes formas. As redes podem diferir em termos de estabilidade, algumas podem ter maiores condições de atuar por mais tempo do que outras.

O nível de estabilidade ou fragilidade de cada destas redes varia de acordo com diferentes fatores. No caso das igrejas pentecostais, as redes de relações cunhadas no interior da igreja pentecostal possuem maiores condições de estabilização por vários motivos, como, por exemplo, o fato de constituírem uma instituição ou devido ao compartilhamento de experiências intensas entre os indivíduos participantes.

Este maior grau de estabilidade das redes religiosas as capacita para a constituição de laços de pertença mais intensos que outras redes. Os diferentes grupos de amigos que convivem e habitam o bairro podem fazer-se ou refazer-se com certa facilidade. Conflitos, desinteresse, falta de tempo e outros fatores podem ser causas triviais de rupturas e afastamentos.

As redes formadas na igreja oferecem uma possibilidade de interações mais estáveis, estão ligadas à formação de comunidades religiosas. De maneira geral, ainda que não sejam infalíveis, redes e comunidades formadas a partir do compartilhamento de experiências religiosas, tendem a ter mais capacidade de manter um agente do que outras redes que atuam mediando as experiências dos indivíduos.

Por fim, o terceiro elemento sociológico a ser apresentado diz respeito a um possível desdobramento das experiências religiosas dos indivíduos na igreja. No âmbito de sua trajetória de formação como um pentecostal, os indivíduos podem desenvolver habilidades que lhes garantirão uma aquisição relativa de status na comunidade religiosa. O desenvolvimento dos dons espirituais pode proporcionar a estes indivíduos o alcance de posições de referência na igreja. Alguns dons (como o de cura ou o da palavra) estão relacionados à oferta de serviços religiosos

oferecidos pelas igrejas. Este fato pode proporcionar a emergência de novas lideranças em potencial.

Quando as lideranças das igrejas conseguem controlar esta ascensão, podem optar por duas medidas. Primeiramente, o indivíduo que se destaca pode adquirir um cargo de segundo escalão na hierarquia sacerdotal da igreja e lá permanecer, às vezes ofuscado, às vezes com alguma visibilidade.

A segunda possibilidade é de o indivíduo poder ser consagrado para um cargo de importância para a igreja, como pastor, e ganhar uma filial para ministrar. Nestes dois casos, estas seriam as medidas menos onerosas a serem tomadas pelas lideranças. Com estas medidas, as lideranças aproveitariam o potencial do indivíduo, trazendo ganhos para a igreja, sem ameaçar a hierarquia já estabelecida.

Por outro lado, há ainda a possibilidade de as lideranças religiosas não perceberem ou não considerarem aquela ascensão em tempo, e não tomarem medidas que visem acomodá-la aos seus interesses. Neste caso, este destacamento repentino ou paulatino dos indivíduos pode proporcionar o surgimento de conflitos internos e a disputa pelo monopólio da administração dos bens e procedimentos de salvação. Conseqüentemente, a nova liderança pode desistir de avançar na sua trajetória como sinal de respeito pela hierarquia ou em beneficiamento das lideranças mais antigas.

Do mesmo modo, a liderança em ascensão pode abandonar a sua igreja de origem e fundar uma nova. Este não é o procedimento mais corriqueiro, pois o Batismo nas Águas cria um sentimento de fidelidade à igreja. Além do mais, os indivíduos mantêm uma relação de proximidade com suas lideranças religiosas, o que torna mais remota a opção pela ruptura. Ainda assim, as dissidências são possíveis. E nesta lógica de reconhecimentos e/ou rupturas, as igrejas pentecostais vão se multiplicando pelas diferentes regiões da capital e do interior do estado.

Este processo de alastramento do pentecostalismo, bem como a dinâmica de conversões que estão na sua base, são fenômenos complexos, que articulam diferentes categorias empíricas e exigem análises cada vez mais sofisticadas. Eu

tentei neste estudo explorar algumas dimensões do processo de tornar-se um membro do pentecostalismo. Ao fazê-lo, percebi que a tentativa de compreensão da dinâmica das conversões religiosas ao pentecostalismo pode não oferecer informações satisfatórias, caso isto seja feito apenas com a observação de eventuais características idiossincráticas da religião.

Ao tentar se expandir pelo território nacional, os diferentes modelos de pentecostalismo se defrontam com peculiaridades locais que facilitam ou dificultam o seu empreendimento. Sendo assim, o estudo sobre as diferentes dimensões da experiência pentecostal ganha maior proveito quando outros fatores de natureza extra-religiosa são também abordados. No meu trabalho, considerei a experiência que os indivíduos tinham no bairro e as redes de vizinhança, parentesco e amizade que precedem e ultrapassam os limites do fenômeno religioso. Outras categorias podem ser consideradas em novos estudos.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cláudio R. S. de. **Flores no Concreto**: Gênero e Liderança Institucional entre Pentecostais da Periferia de Salvador. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFBA (Dissertação de mestrado), 2009.130p.

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: Teixeira & Menezes (Org.) **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. 264p.

ARGIER, Michel. **Lugares e Redes**: as mediações da cultura urbana. In: **Além dos territórios**. Niemeyer, Ana Maria; Godoi, Ana Emília P. de. (Orgs). Campinas, Mercado de Letras, 1998. 288p

\_\_\_\_\_. **O Sexo da Pobreza**: homens, mulheres e famílias numa avenida de Salvador. In: **Tempo Social**. São Paulo: EDUSP. Vol 2.n.2,1990 186p.

ASAD, Talal. **The Construction of Religion as an Anthropological Category**. In: A reader in Anthropology of Religion. Boston:Blackwell publishers, 2002.

AUSTIN-BROOS, Diane. **Jamaica Genesis**. Religion and the Politics of Moral Orders. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **A construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org) **Fiéis e Cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. 223p.

\_\_\_\_\_. Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal. In: **O Mal à Brasileira**. Novais, Regina et al (Orgs). Rio de Janeiro: EDUERJ: 1997. p. 62 – 80.

BOHN, Simone R. **Pentecostais no Brasil**: Perfil socioeconômico, afinidades políticas e definição do comportamento eleitoral. Campinas: Opinião pública, vol. X, n 2, 2004. p 288 – 338.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 a. 310p.

BRYMAN, Alan. The Nature of Quantitative Research. In: **Quantity and Quality in Social Research**. London: Routledge, 1992.

BRYMAN, Alan. The Nature of Quantitative Research. In: **Quantity and Quality in Social Research**. London: Routledge, 1992.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil**: a Igreja Católica Progressista no Brasil na Arena das Religiões Urbanas Brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CHESNUT, Andrew. **Born Again in Brazil**. *The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1997.

CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira. In: ALMEIDA M.S.K. et al. **Colcha de retalhos**: estudos sobre família no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982. Pp. 13 – 38

CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo**: pentecostalismo entre classes populares brasileiras. Petrópolis: Vozes, 1995. 340 p.

COULON, Alain. **Etnometodologia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, Significado, Cura**. Porto alegre: UFRGS Editora, 2008.463p.

\_\_\_\_\_ **Language, Charisma and Creativity: Ritual Life In The Catholic Charismatic Renewal**. Los Angeles: University of California, 1997. 320 p.

DUARTE, Luis Fernando Dias. Ethos privado, individualismo, família e congregação. In: DUARTE et al (Org). **Família e Religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2006.

DURKHEIM, Émille. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 610 p.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: Antoniazzi, Alberto et al. **Nem Anjos nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petropolis: Ed. Vozes. 1994.

\_\_\_\_\_ A Assembléia de Deus. In: Antoniazzi, Alberto et al. **Nem Anjos nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petropolis: Ed. Vozes. 1994.

FOUCAULT, Michel. **O Sujeito e o Poder**. In: Rabinow, Paul e Dreyfus, Richard, Foucault, uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GADAMER, Hans George. Linguagem e pensamento In: **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 1998.

GARFINKEL, Harould. **Estudios en Etnometodología**. Bogotá: Anthropos Editorial, 2006.

GEERTZ, Clifford. Religião como Sistema Cultural. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. Elementos da teoria da estruturação. In: **A Constituição da Sociedade**: sobre a teoria da estruturação. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_ A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: **Em Defesa da Sociologia**. São Paulo: Unesp, 2001.

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa – teoria, prática e avaliação. POUPART, Jean et al. **Pesquisa Qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 386 – 409.

GOFFMAN, Erving. Fachada. In: **A Representação Do Eu Na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_ O controle de informação e identidade pessoal. In: **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GRAVANO, Ariel. **El Bairro en la Teoría Social**. Buenos Aires: Espacio Editorial 2005.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERITAGE, John. Etnometodologia. In: GIDDENS, Antony & TURNER, Jonatan. *Teoria Social Hoje*. Unesp, 1996.

HITA, Maria Gabriela. **As Casas Das Mães de Santo Sem Terreiro**: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro de Salvador. Tese de doutorado. 2004. Campinas: Faculdade de Filosofia.

HERVIER-LÉGER, Danièle. **O Pelegrino e o Convertido**: a religião em movimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. **The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. Evanston, Il: Northwestern University Press, 1970.

JACKSON, Michael. Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. In: \_\_\_\_\_ (Org) **Things as They Are**: New Directions In Phenomenological Anthropology. Indiana University Press, 1996.

JOAS, Hans. **The Creativity of Action**. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

JOHNSON, John & DOUGLAS, Jack. **Existential Sociology**. London: Cambridge University Cambridge University Press, 1977.

KAPFERER, Bruce. **Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context**. Social Analysis, v.1, p.3-19, 1979.

KÉRISIT, Michele & DESLAURIERS, Jean Pierre. O Delineamento da Pesquisa Qualitativa. In: Poupart, Jean et al. **Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KUSENBACH, Margaret. **Phenomenology of Streets: The Go-Along as Ethnographic Research Tool**. London: Ethnography, vol4. n. 2003.

LANGDON, esther Jean. **The Symbolic Efficacy: from Rituals to Performance**. In: Antropologia em Primeira Mão, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: University Press, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. In: \_\_\_\_\_ **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LUCKMAN, Thomas & SHUTZ, Alfred. **Las Estructuras del Mundo Social**. Barcelona: Paidós, 1993.

MACHADO, Maria das Dores C. **Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005.

MAFRA, Clara Cristina Jost . **Dwelling on the Hill: impressions of residents of two favelas in Rio de Janeiro – Regarding Religion and Public Space**. Religion (London), v. 38, p. 68-76, 2007.

\_\_\_\_\_ **Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses**. Mana, vol 6. n.1, 2000. 57 – 86.

MAGNANI, José Guilherme C. **De Perto e de Dentro: Notas para uma Etnografia Urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 17. N.49, junho de 2002. p. 11 – 29.

MAHMOOD, Saba. **Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival**. Cultural Anthropology, 16(2): 202-36, 2001.

MARCELIN, Louis H. **A Invenção da Família Afro-Americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MAUSS, Marcel. Noção de técnica do corpo. In: \_\_\_\_\_ **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: **O Mal à Brasileira**. Birman, Novais, Crespo (Org). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997. P. 45 – 61.

MAUÉS. Raimundo Herald. **Bailando com o Senhor**: técnicas corporais de culto e louvor. Revista de antropologia, vol. 46, n. 1, São Paulo, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERTON, Robert K. Funções manifestas e Funções Latentes. In: **Sociologia – Teoria e Estrutura**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

MITCHEM, Stephanie. Jesus is my Doctor. In: Sered, Suzan, Barnes, Linda (Org) **Religion and Healing in America**. Oxford: University of Oxford Press, 2005. p. 280 – 290.

MONTEIRO, Paula & ALMEIDA, Ronaldo de. **Trânsito Religioso no Brasil**. Scielo, 2003.

NEVES, Laert Pedreira. **O crescimento de Salvador e das demais cidades baianas**. Salvador: Estudos Baianos, n 15. 1985. 98p.

PARSONS. Talcott. Conclusão In: **A estrutura da ação social**: um estudo de Teoria Social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes. Petropolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_ Algunas Categorías Fundamentales de la Acción: exposicion general. In: **Hacia una Teoria General de la Acción**. Buenos Aires: Editorial Kapeluz, 1968. Cap. 1.

PASSOS, João Décio. **Teogonias Urbanas**: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo Perspec.**, São Paulo, v. 14, n. 4, out. 2000.

PEIRANO, Mariza. **A Análise Antropológica de Rituais**. Brasília: Serie Antropologia, 2000.

\_\_\_\_\_ **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.176p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como Solvente**: uma aula. Novos Estudos, n. 75. junho de 2006, p.1 – 17.

QUIVY, Raymond & CHAMPENOUDT, Luc Van. **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 1995.

PRANDI, Reginaldo. **Converter Indivíduos, Mudar Culturas**. Tempo soc. [online]. 2008, vol.20, n.2 [citado 2011-01-28], pp. 155-172

RAMBO, Lewis R. **Theories of Conversion**: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46 (3), 1999, 259 – 271.

RABELO, Miriam Cristina M. **Rodando no Santo e Queimando no Espírito: possessão e dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo**. In: Reunião Anual da Associação Brasileira e Antropologia. 2004.

\_\_\_\_\_ MOTA, Sueli Ribeiro. "O Senhor me usa tanto": Experiência Religiosa e a Construção do Corpo Feminino no Pentecostalismo. In: Grossi, Miriam Pilar; Schwade, Elisete. (Org.). **Política e Cotidiano**: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade. 1 ed. Florianópolis: Nova Letra, 2006, v. único, p. 217-242.

\_\_\_\_\_ ALMEIDA, Cláudio Roberto dos Santos de. Rabelo, Mota Sueli. **Cultivating the Senses and Giving in to the Sacred: Notes on Body and Experience Among Pentecostal Women in Salvador, Brazil**. *Journal of Contemporary Religion*, Vol 24, num 1, January 2009.

REINHARDT, Bruno. **Espelho Ante Espelho**: a troca e guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar editorial, 2007.

ROBBINS, Joel. **The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity**". *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004): 117-43.

\_\_\_\_\_ **Christianity in Africa**: From African Independent to Pentecostal-Charismatic churches. *Annual Review of Anthropology* 2004, 33:447 – 474.

SAHLINS, Marshall. **Islands of History**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1985.

SANCHIS, Pierre. Religiões, Religião: alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro: In: SANCHIS, Pierre (Org) **Fiéis e Cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p 9 – 58.

SANCHIS, Pierre. O repto Pentecostal à "cultura católico-brasileira". In: Antoniazzi, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petropolis: Ed. Vozes. 1994 pp. 34 – 63.

SANTOS, Sheila Cavalcante. **Que Gostoso Ser Crente!** Pentecostalismo e experiência feminina. Monografia (trabalho de final de curso). Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2001. 120 p.

SARTRE, Jean. Paul. O olhar. In: **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

SHUTZ, Alfred. **The Phenomenology of the Social World**. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 255 p.

\_\_\_\_\_ **El Problema De La Realidad Social**. In: Natanson, Maurice (Org).  
Buenos Aires:1962.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações Socioestruturais entre Neopentecostais e Religiões Afro-brasileiras. In: \_\_\_\_\_ (Org) **Intolerância Religiosa**. São Paulo: EDUSP, 2007.

\_\_\_\_\_ Trases em Trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: Teixeira & Menezes (Org.) **As Religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. 264p.

SOUZA, Cristiane. **Percepção e Produção Estética**: Configuração do modo de vida em Novos Alagados no Subúrbio Ferroviário de Salvador. Dissertação (Mestrado). Salvador: faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, universidade Federal da Bahia, 2002. P. 200p.

SOUZA, Eliane Caloy B. de e MAGALHÃES, Marionilde Dias B. de. **Os Pentecostais**: entre a fé e a política. São Paulo: Revista Brasileira de História, v.22, n. 42 pp 85 – 105. 2002.

TOLEDO-FRANCISCO, Crislaine V. **Passagens Híbridas**: Relações de gênero e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado) São Paulo:Faculdade de Filosofia, Letras de Ciências Humanas, 2002. 250 p.

TOURAINÉ, Alain. O sujeito. In: **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

THRASHER, Frederic. A gang. In: BIMBAUM, Pierre & CHAZEL, François. **Teoria Sociológica**. São Paulo: HUCITEC, 1975.

TURNER, Victor. **The Ritual Process**: Structure and Anti-Structure. New York: Rochester, 1995.

VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: \_\_\_\_\_ **Desvio e divergência**: uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2003.

\_\_\_\_\_ (Org.) **O Desafio da Cidade**. São Paulo: Campos,1979.

WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: **Ensaio de Sociologia**. WEBER, Max. Gerth & Mills (Orgs). Rio de Janeiro: LTC, 2002.

\_\_\_\_\_ **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2002.

WHYTE FOOTE, William. **Sociedade de Esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

WOORTMAN, Klass. **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.