

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ismael de Vasconcelos Ferreira

SER CRENTE:
EXPERIÊNCIA E LINGUAGEM RELIGIOSA DA VIDA PENTECOSTAL

Juiz de Fora-MG

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ismael de Vasconcelos Ferreira

Ser crente:

Experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora-MG

2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferreira, Ismael de Vasconcelos.

Ser crente : Experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal / Ismael de Vasconcelos Ferreira. -- 2017.

232 p.

Orientador: Arnaldo Érico Huff Júnior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Entrevista compreensiva. 2. Experiência religiosa. 3. Linguagem religiosa. 4. Pentecostalismo. 5. Vida pentecostal. I. Huff Júnior, Arnaldo Érico, orient. II. Título.

Ismael de Vasconcelos Ferreira

Ser crente:

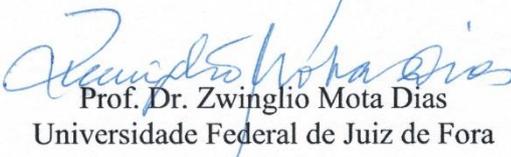
Experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, cultura e sociedade.

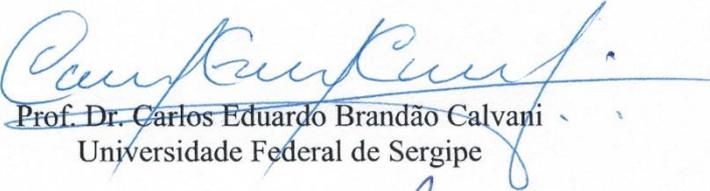
Aprovada em 15/12/2017

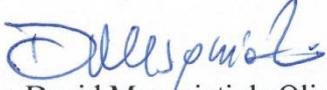
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora


Profª. Dra. Elisa Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani
Universidade Federal de Sergipe


Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira
Faculdade Unida de Vitória

*Para
Thassália e Rubem.*

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este não se faz sozinho. Por trás dele estão pessoas que empenharam amizade, afeto, cordialidade e generosidade, e instituições que o credenciaram de modo a garantir sua concepção, desenvolvimento e conclusão. Aqui expresso meus agradecimentos a todas elas.

Agradeço à minha mãe, Iduina, por ter investido tanto em mim. Agradeço às minhas irmãs, Márcia e Joara, aos meus sogros, Constâncio e Vasti, aos meus cunhados Myrna, Robson, Yasmine, Isabelle e Phillipe, à minha sobrinha, Lua Clara e a todos os meus familiares que, mesmo distantes (em Sobral), estiveram sempre presentes torcendo e cuidando de mim e da minha família.

Com o coração cheio de emoção, agradeço à minha incansável companheira de vida, Thassália, e ao meu precioso filho e amigo Rubem, que tanto se sacrificaram a fim de que eu pudesse concluir este trabalho. Eles sabem das angústias, tristezas e dores e também das alegrias (muitas) que fizeram parte deste trabalho. Com eles (e por eles) eu cheguei até aqui. Todo o meu amor a vocês dois!

Meu agradecimento todo especial ao Arnaldo, meu orientador, que me brindou com os conhecimentos necessários à elaboração desta tese. Seu zelo e denodo foram decisivos na minha formação. Obrigado pela generosidade, confiança, conselhos e apoio em toda esta caminhada, feita, sobretudo, em amizade. Você, Deliane e Cecília estarão sempre em nossas melhores recordações!

Um muito obrigado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora pela acolhida durante esses anos (desde o mestrado). A convivência acadêmica foi de grande significado para mim. Obrigado ao coordenador do PPCIR, Prof. Jimmy Cabral, a todos os professores, especialmente ao Emerson Silveira e Marcelo Camurça, e ao Antonio Celestino, nosso eficiente secretário.

Aos professores membros da banca examinadora, Prof. Zwinglio Dias, Prof. Carlos Calvani (obrigado a vocês pelas indicações no exame de qualificação), Profa. Elisa Rodrigues, e Prof. David Mesquiati, agradeço pelo privilégio de tê-los como avaliadores do meu trabalho.

Aos colegas do Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias (NEPROTES-UFJF), especialmente Waldney, Gustavo e Thiago, agradeço pela oportunidade de compartilhar as primeiras inquietações e os primeiros resultados deste trabalho. Igualmente, meu agradecimento aos colegas do Grupo de Pesquisa Correlativos (GPCOR-UFS) pelo incentivo e participação neste processo.

Aos amigos de Juiz de Fora, agradeço pelo carinho e pela presença marcante na minha vida e da minha família, em especial ao Fabrício, Bruna e Cássio, do nosso “baixo Cascatinha”, ao Isaías e Cleber, grandes irmãos e parceiros da igreja, e ao Valdevino, amigo sempre presente desde o início desta caminhada.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que foi imprescindível durante o doutorado.

Muito obrigado ao Núcleo de Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Sergipe, que me acolheu como professor substituto nesses quatro últimos semestres, sendo um deles com uma disciplina onde pude expor esta minha pesquisa. A experiência de docência foi essencial para meu desenvolvimento e amadurecimento profissional na área.

Agradeço, de maneira especial, às pessoas que generosa e anonimamente colaboraram com esta tese durante a pesquisa de campo, doando suas experiências e permitindo o registro, muitas vezes, de questões tão pessoais e caras à sua vivência. Obrigado pela confiança.

Agradeço a Deus pelo precioso dom da vida e pela fortaleza, sem a qual não poderia ter chegado até aqui.

Ismael de Vasconcelos Ferreira
Juiz de Fora, 15 de dezembro de 2017

“A vida não é aquilo que vivemos, é aquilo que imaginamos viver.”
Pascal Mercier

“O fiel pentecostal faz do dia a dia o seu campo de missão – e é mais conhecido como crente do que pela profissão que exerce.”
Waldo Cesar

“No one can understand mankind without understanding the faiths of humanity.”
Ninian Smart

“La malédiction des sciences sociales est d’avoir affaire à un objet qui parle”
Pierre Bourdieu

RESUMO

Esta tese propõe conhecer e discutir os modos de construção da realidade religiosa da vida pentecostal definida pela experiência religiosa concernente ao pentecostalismo, tendo como referencial teórico uma definição de religião mais essencial que suscite o *homo religiosus* inerente ao homem. Esta proposição é assumida como mais adequada a uma pesquisa em Ciência da Religião, tendo em vista concentrar-se no objeto religioso e suas intenções inerentes às práticas subjacentes da cultura pentecostal. A abordagem se deu qualitativamente, por meio de pesquisa de campo realizada na cidade de Juiz de Fora-MG no período de outubro de 2014 a novembro de 2015. Foram entrevistados fiéis e egressos, num total de trinta e quatro, que eram oriundos de instituições nominalmente pentecostais. A coleta de informações foi feita utilizando-se o método da entrevista compreensiva que permite maior aproximação ao entrevistado e promove melhores condições de se estabelecerem perspectivas teóricas e de síntese sobre o objeto estudado. Esta discussão permitiu um conhecimento profundo e constitutivo desta religiosidade, resultado necessário à análise da religião enquanto promotora de realidades significativas e últimas que tendem a questionar outras perspectivas concorrentes. Deste modo, a religião é considerada neste trabalho não de forma nominal, mas qualitativa, tendo no pentecostalismo sua representação formal e na vida pentecostal seu aspecto dinâmico e substancial. Esta abordagem permitiu tanto a visualização da religião pentecostal e a coleta dos registros que indicam seus constituintes propriamente religiosos, apresentando sua linguagem religiosa, quanto, a partir da consideração a esta prerrogativa humana do ser religioso, a discussão e constatação do poder de definição e normatização da religião, produzindo o ser crente.

Palavras-chave: Entrevista compreensiva. Experiência religiosa. Linguagem religiosa. Pentecostalismo. Vida pentecostal.

ABSTRACT

This thesis proposes to know and discuss the modes of construction of the religious reality of the Pentecostal life defined by the religious experience concerning Pentecostalism, having as theoretical reference a more essential definition of religion which arouses *homo religiosus* inherent to man. This proposition is assumed to be best suited to research in the Science of Religion in order to focus on the religious object and its intentions concerning the underlying practices of Pentecostal culture. The approach was qualitative, through a field survey conducted in the city of Juiz de Fora-MG from October 2014 to November 2015. A total of thirty-four believers and former believers from nominally Pentecostal institutions were interviewed. The data collection was done using a comprehensive interview method, which allows a better approximation to the interviewee and promotes better conditions to establish theoretical perspectives and synthesis about the analyzed object. This discussion allowed a deep and constitutive knowledge of this religiosity, a necessary result for the analysis of religion as a promoter of significant and last realities that tend to question other competing perspectives. Thus, religion is considered in this work not nominally but qualitatively, having in Pentecostalism its formal representation and in Pentecostal life its dynamic and substantial aspect. This approach allowed both the visualization of the Pentecostal religion and the collection of records that indicate its properly religious constituents, presenting its religious language, and, from the consideration of this human prerogative of the religious being, the discussion and verification of the power of definition and normalization of religion, producing the believing person.

Word-keys: Comprehensive interview. Pentecostal life. Pentecostalism. Religious experience. Religious language.

SUMÁRIO

Introdução	11
Sobre o que é esta tese?	11
<i>Experiência religiosa e o homo religiosus</i>	11
<i>O homo religiosus pentecostal</i>	14
Questões de partida e primeiras compreensões	17
Como lê-la?	20
Comparando-a com outros estudos	24
Como ela foi feita?	27
O que virá nas páginas seguintes?	33
Capítulo 1	
Breve história da vida pentecostal	35
1 O início da vida pentecostal (conversão)	36
1.1 Nascido no evangelho	40
1.2 Convertido experiente	47
1.3 Novo convertido	52
1.4 O desviado e o “fim” da vida pentecostal	60
2 A formação da identidade do crente	65
2.1 Experiência religiosa	66
2.2 Formação mítica	73
2.3 Formação doutrinária	81
Capítulo 2	
A vida pentecostal e sua inerente sociabilidade	89
1 A prática cotidiana do crente	89
1.1 A dimensão ritual da vida pentecostal (aspecto externo)	90
1.2 A dimensão ritual da vida pentecostal (aspecto interno)	97
2 A vivência do crente no “mundo”	107
2.1 O crente e o incrédulo	108
2.2 A mensagem da “salvação”	111
2.3 A transformação do mundo (o céu não é o bastante)	115

Capítulo 3

A vida pentecostal e o “presente século”	120
1 Novas demandas da vida pentecostal	120
1.1 A burocratização e institucionalização da vida pentecostal	121
1.2 “Declare!”, “Profetize!”: o desejo de mudança deste (neste) mundo	127
1.3 As implicações na/da sua compreensão mítica.....	132
2 O pentecostal é cidadão	136
2.1 “Cidadão dos céus e cidadão da terra”	137
2.2 Novas frentes de atuação	142
2.3 O pentecostal e o neopentecostal	147
3 O pentecostal não é mais pentecostal(?)	153
3.1 Ressignificação do ser pentecostal	154
3.2 O “aparecimento” do pentecostal	159
3.3 Uma nova “força do Espírito”	164

Capítulo 4

O que esperar da vida pentecostal	170
1 Um retorno ao sagrado selvagem	170
1.1 Pentecostais “quentes”: onde estão?	171
1.2 A volta da transcendência	176
1.3 De novo o ascetismo e o sectarismo	182
2 Uma virada teológica voltada para as demandas da atualidade	186
2.1 A oportunidade do compromisso social	187
2.2 A desinstitucionalização	193
2.3 A busca do diálogo ecumênico	198
3 Uma conformação ao <i>modus vivendi</i> contemporâneo (“Não vos conformeis com este século...”)	203
3.1 Continuidade das interpelações pentecostais no espaço público	205
3.2 Reafirmação das agendas pentecostais	209
3.3 O Brasil será “pentecostal”	215
Conclusão	221
Referências Bibliográficas	224
Apêndice	231

INTRODUÇÃO

Sobre o que é esta tese?

Suscitar o *homo religiosus* em meio às dinâmicas do espaço público em que a religião institucional acontece torna-se necessário a fim de discutir a fé enquanto estrutura do sentido essencial da experiência humana. Para tanto, na primeira parte desta apresentação, discutirei acerca das possibilidades de uma atitude religiosa, proveniente do *homo religiosus*, em meio a um espaço onde, por ser público, acredita-se prescindir de conceitos essenciais à vida humana como os emanados pela religião que, para além de seu significado formal e cultural (tradição religiosa e religião institucional), denota a dinâmica de uma substância (religião enquanto preocupação última/suprema)¹ e que é fruto de um aspecto da vida *espiritual*², dimensão humana mais essencial.

Tendo identificado esse *homo religiosus*, correlacionarei sua existência com a do *crente pentecostal*, suscitando-o enquanto modelo significativo de análise da linguagem religiosa que tem interpelado esse espaço público, porém aprofundando-o em suas próprias descrições míticas e rituais, constituintes que são da vida pentecostal. Para tanto, não o limitarei às classificações já costumeiramente feitas pelos tradicionais estudos sobre pentecostalismo, mas o considerarei enquanto ser fundante de uma matriz de pensamento e ação (cosmovisão) responsável pelo estabelecimento de uma linguagem produtora de sentidos vivenciados por meio da fé, “o ato mais íntimo e global do espírito humano” (TILLICH, 1974, p. 7).

Experiência religiosa e o homo religiosus

Mesmo em uma época em que o Estado encontra-se afastado constitucionalmente da influência normativa da religião, um processo de ordem religiosa ainda persiste, já que esse afastamento não conseguiu separar o homem da religião³. Refiro-me aqui não simplesmente às interpelações que a religião institucionalizada tem causado no espaço público, mas

¹ “*la cultura es la forma de expresión de la religión, y la religión es la sustância (Inhalt) de la cultura*” (TILLICH, 1973, p. 62)

² Espiritual aqui se refere “à natureza dinâmico-criativa da vida pessoal e comunitária” (TILLICH, 1987, p. 23).

³ Paul Tillich assim descreve o conflito entre religião e espaço público: “É por isso que o mundo secular reage tão apaixonadamente contra a religião, muito embora acarretando trágicas consequências para si mesmo. Pois a religião e o mundo secular estão no mesmo barco. Não deveriam andar separados, pois tal separação é apenas ocasional. Ambos fundamentam-se na religião, em seu sentido mais amplo, isto é, na experiência da preocupação suprema.” (TILLICH, 2009, p. 46)

sobretudo àquela essência religiosa presente mesmo em espaços onde a palavra “religião” não é reconhecida.

Parto do pressuposto de que o homem, ser social, político, econômico que é, possui ainda mais profundamente uma essência religiosa, recordando e referenciando aqui o termo *homo religiosus*, de Mircea Eliade (ELIADE, 2010). A *ativação* deste *homo religiosus* acontece quando, mesmo em meio ao positivismo e materialismo que permeia a sociedade hodierna, os espaços acadêmicos e também os estudos de Ciência da Religião (ELIADE, 1989), questões de ordem existencial, como sonhos, desejos, emoções, convicções e preocupações últimas se apresentam como fundamento da vida (ALVES, 1984).

Paul Tillich analisou esse processo explicando que o exílio das formas religiosas, e conseqüentemente da religião no mundo moderno, acontece somente quando se considera a religião enquanto “cultura” que possui formas, nomes, características, etc., mas não como “uma dimensão da cultura” (GROSS, 2013, p. 63), sendo a “substância” que subjaz a todas as formas, podendo mesmo ser percebida nas práticas mais comuns do cotidiano (TILLICH, 2009, p. 42-45). Diante disso, este autor constata que aquilo que os homens seculares desprezaram julgando ser *mera* cultura religiosa, constitui-se ainda uma representação “[da] substância, [d]o fundamento e [d]a profundidade da vida espiritual dos seres humanos” (TILLICH, 2009, p. 45).

O fato é que, atualmente, a dimensão experiencial da religião, aliada ao ritual, ao mito, à ética e outras dimensões (SMART, 1981), continua firme, primeiro na vida espiritual humana, entendendo-a como uma dimensão existencial (TILLICH, 2009) que promove a própria “experiência religiosa⁴”, e depois, de forma mais visível, nos templos, igrejas, santuários, casas de oração, terreiros ou quaisquer outros locais dedicados à busca pelo sagrado. Basta uma rápida volta por uma cidade para se constatar a presença (às vezes quase onipresença) de denominações de culto, religiosas no sentido estrito da palavra.

Deste modo, os pressupostos ontológicos da religião continuam presentes no espaço público, interpelando ações referentes às mais diversificadas pautas e motivando debates e estudos acerca da sua notabilidade. Considera-se, todavia, muitas vezes, exclusivamente sua forma institucional, em detrimento de sua substância religiosa. Repare que o termo “religioso” empregado até aqui não busca remeter somente à cultura religiosa, representada pelas

⁴ Conforme ressalta Ninian Smart, “*a religious experience involves some kind of ‘perception’ of the invisible world, or involves a perception that some visible person or thing is a manifestation of the invisible world*” – “uma experiência religiosa envolve algum tipo de ‘percepção’ do mundo *invisível*, ou envolve uma percepção de que alguma pessoa ou coisa visível seja uma manifestação do mundo *invisível*” (SMART, 1981, p. 28, tradução minha).

instituições de culto, mas a quaisquer manifestações que sejam oriundas de convicções constitutivas e profundas, também daqueles que militam no espaço público, daí demandando uma definição alargada de religião, a ser discutida mais à frente.

O problema atual se acende quando a participação evangélica (notadamente pentecostal) na política partidária brasileira, munida de pressupostos teológicos bem delineados com suas denominações religiosas, interpela (e por vezes retarda) ações do Estado brasileiro que visam a promoção de pautas que se mostram contrárias a um *status* epistemológico, de caráter evangélico/cristão, mais conservador. Setores do parlamento e da sociedade, por meio da noção de laicidade, reduzem essa participação a um retrocesso cultural histórico, considerando que o cidadão sente-se privado de vivenciar suas experiências de forma mais livre e espontânea sem os regramentos religiosos já conhecidos e estereotipados.

Neste contexto, o *homo religiosus*, por também ser *socialis*, *politicus*, *economicus* e outros, irá interpelar as ações desses outros *homines* a partir daquilo que lhe é mais intrínseco, a fé, que nos termos de Paul Tillich, “é o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1974, p. 5). Surgem daí os acalorados debates acerca da presença religiosa no espaço público. Considerando que ao se falar de “fé” não se está reduzindo-a somente às apresentações eclesiais, àquelas onde a religião institucionalizada habita, partimos do pressuposto que o homem não prescinde da fé para atuar em qualquer esfera de sua vida humana (TILLICH, 1974).

Neste estudo, será ressaltada a precedência do *homo religiosus*, analisando-o, em um *a priori* religioso, a partir do mundo em que também habita formalmente, a religião institucional. É preciso ressaltar também que, por não habitar exclusivamente na esfera religiosa, e esta não ser impermeável, este homem também *contamina-a* com modos de produção de sentido temporais, reinventando-a a partir de outras motivações que também lhe são próprias.

Esta capacidade criadora e variável do homem corrobora com sua complexidade e ao mesmo tempo incompletude. Rubem Alves, em *O que é religião* (1981) e *O suspiro dos oprimidos* (1984), comenta que os moluscos fazem suas conchas do mesmo jeito que faziam há milhares de anos e que, ao se observar um ovo de passarinho, é possível saber o tipo de ninho que será construído e qual canto ele terá (ALVES, 1981 e 1984). À guisa de complementação do argumento, podemos dizer que nunca haverá uma revolta de frangos ou de quaisquer outros animais que se sintam coagidos pelos humanos a darem suas vidas como alimento. Isto demonstra que a natureza bruta, não possui perspectivas, não cria mundos, não questiona sua existência. Mas o homem, sim. E a religião constitui-se em uma ferramenta

dinâmica de construção e, em seguida, na linguagem deste mundo construído. Com isto, buscarei estudar o *homo religiosus* dentro de seu próprio mundo, neste caso pentecostal, considerando suas peculiaridades e compreendendo-o a partir de sua própria linguagem.

O homo religiosus pentecostal

Diante desta concisa teorização, passarei agora a apresentar o *homo religiosus* que será estudado. Dentro do complexo campo religioso brasileiro há uma infinidade de tradições religiosas, reunidas em torno do cristianismo, que travam uma luta diária em prol da sua existência. Algumas buscam criar estratégias para manter pelo menos seus próprios fiéis. Outras se reinventam a fim de manter os seus fiéis e atrair mais. Ainda outras, confortáveis que estão com sua influente participação neste campo religioso, agora assumem o desafio de conquistar novos espaços e, assim, projetar-se com mais poder e autoridade em esferas não caracteristicamente religiosas. Dando nome aos personagens, o primeiro tipo pode ser assemelhado ao protestantismo histórico; o segundo quis lembrar o protestantismo renovado e também o carismatismo católico; e o terceiro, o pentecostalismo⁵.

Esta breve análise funcional da religião serve para delimitar o âmbito desta pesquisa. Minha abordagem se dará a partir do pentecostalismo, considerando que ele, atualmente, tem sido o mais interpelador do espaço público e ser quantitativamente também o mais representativo no campo religioso brasileiro dentre as religiões evangélicas.

Mas uma questão que levanto, e esta já vem há muito sendo discutida na academia, é a dificuldade de se utilizar, como generalizador, o termo *pentecostalismo*. Diante da variedade de apresentações desta tradição religiosa, tornar-se-ia impossível reunir tantas expressões plurais em um único termo. Por isso, o pentecostalismo deixou de ser visto pela academia como algo singular e passou a ser plural – *pentecostalismos* – sendo que antes passou por classificações que tentavam dar conta de sua secularização no campo religioso brasileiro, recebendo a popular denominação “neopentecostalismo” (MARIANO, 2010) e outras mais elaboradas, como “pós-pentecostalismo” (SIEPIERSKI, 1997) e “trans-pentecostalismo” (MORAES, 2010).

A situação fica ainda mais complexa quando não se observam nem continuidades, nem rupturas entre um termo e outro. Quer dizer, não se consegue estabelecer uma classificação que abarque esse *movimento*, isto porque, mesmo que se identifique uma instituição como

⁵ Trata-se de uma síntese baseada nas literaturas que discutem a presença das religiões mais representativas no campo religioso brasileiro (MARIZ, 2003; DIAS, 2007; MENDONÇA, 2005; CAMPOS, 2011).

pertencente ao *pentecostalismo*, ela irá expressar características do *neopentecostalismo*, mas não se reconhecendo como tal. Da mesma forma, instituições mais recentes e já classicamente caracterizadas como neopentecostais, apresentam características notadamente pentecostais e não se reconhecem como pertencentes nem ao primeiro e nem ao segundo grupo. Estariam mais afeitas a uma religiosidade “autônoma”, com traços muito peculiares ao pentecostalismo (BITTENCOURT FILHO, 2003).

É preciso destacar também que a terminologia *neopentecostalismo* não encontra lugar no cotidiano religioso dos ditos representantes deste termo. Nenhum fiel se considera neopentecostal. Esta classificação veio de fora, de uma tentativa acadêmica de se compreender a religiosidade pentecostal, e que acabou por se popularizar, na academia e mesmo nos espaços religiosos, sendo que neste se dá sempre de modo reprovativo. Ademais, quando se atribui tal classificação a uma instituição religiosa ou a uma manifestação mais *selvagem* dentro dessas instituições, ou mesmo a manifestações religiosas que deixam o perímetro *sagrado* e passam a interpelar o *profano* (o caso da política, por exemplo), comete-se um equívoco terminológico, exatamente por causa da fragilidade do termo que, em si, não é capaz de identificar igualmente todas as denominações ou ações que virtualmente lhe são associadas. Em resumo, o senso comum, ao utilizar o termo em questão, o faz majoritariamente de forma pejorativa, contribuindo para um estereótipo já consagradamente aceito, desde o ambiente religioso até o social, político e acadêmico.

Assim, estaríamos falando aqui de algo que ultrapassa a simples classificação e o uso de termos denominativos, na esperança de poder ler um fenômeno inteiro a partir de um nome que se atribui institucionalmente, mas que não seria representativo daqueles que vivenciam suas práticas religiosas cotidianas. Outrossim, pode-se indagar até que ponto uma classificação, entendida como um símbolo, pode representar um fenômeno sem desessencializá-lo.

A abordagem que farei nesta pesquisa, portanto, pretende ser anterior ao que é apresentado atualmente como pentecostalismo. Para tanto, aponto a impossibilidade de se estudá-lo sem se deixar aproximar do fiel pentecostal, “penetrando em seu coração e mente”, ou seja, “além daquilo que é publicamente observável” (SMART, 1981, p. 12⁶). Nisto, não

⁶ Trecho original: “So it is not enough for us to survey the course which the religious history of mankind has taken: we must also penetrate into the hearts and minds of those who have been involved in that history”. “Assim, a simples descrição histórica não é suficiente para que possamos examinar o curso em que a história religiosa da humanidade tomou; precisamos também penetrar nos corações e mentes daqueles que estiveram envolvidos nessa história.” (SMART, 1981, p. 11 – tradução minha); e “We must penetrate beyond what is publicly observable”. “Devemos penetrar além daquilo que é publicamente observável” (SMART, 1981, p. 12 – tradução minha).

considero como finais os efeitos da religiosidade pentecostal na sociedade brasileira, por exemplo, mas, a partir deles, busco compreender o modo como o pentecostal constrói seu mundo e como sua experiência religiosa é definidora do seu comportamento social, político e principalmente religioso.

Para tanto, devo tomar como objeto de pesquisa não exclusivamente as instituições pentecostais ou o pentecostalismo no geral, intentando uma abordagem histórica ou sociológica como comumente é feito, mas o pentecostal (o crente). Esta abordagem difere-se, portanto, das abordagens hegemônicas do pentecostalismo, uma vez que não apenas estudei uma (ou várias) instituição(ões), mas o pentecostal⁷ em sua vivência cotidiana de fé (notadamente sua experiência religiosa) a partir de suas instituições, tomando por referência que “o estudo de religião é um estudo de pessoas” (SMITH, 1959, p. 34 *apud* GRESCHAT, 2005, p. 80).

Esta escolha se deu devido à problematização em torno da classificação do pentecostalismo, citada anteriormente, e mesmo à exiguidade de estudos acerca do próprio pentecostalismo enquanto religião, destacando-o a partir de sua experiência religiosa, e não como fato social, político ou econômico. Outrossim, parto de um pressuposto que considera o pentecostal não um simples *objeto* da religião, ou seja, que se deixa invariavelmente *manipular* por dogmas e convenções doutrinárias, mas um *sujeito* na religião, que a realiza e a promove a partir daquilo que lhe motiva de maneira incondicional. Para isto, considero que sua conversão, enquanto fato religioso conhecido e bastante distinto dentro da religião, constitui-se o ponto inicial desta abordagem.

Contudo, mesmo considerando o pentecostal um sujeito na religião, motivado por convicções constitutivas e profundas desencadeadas por uma experiência religiosa marcante e determinante, é preciso ressaltar também a dialética existente entre esta experiência e as doutrinas características da religião que lhe acolherá. O pentecostal é tido como um sujeito quando, mesmo diante do poder normatizador da religião, que lhe condiciona a uma experiência religiosa domesticada, aquela capaz de lhe proteger de uma experiência que seria excessiva para si⁸, produz suas próprias compreensões de mundo a partir do resultado dessa dialética (SMART, 1981), o que marca o caráter *plural* e heterogêneo desta tradição religiosa.

⁷ Sobre as pesquisas de pentecostalismo, tendo como exemplo o caso chileno, assim critica o sociólogo Miguel Mansilla: “*En general la sociología del pentecostalismo presenta (...) un pentecostalismo sin pentecostales. Es decir, se habla de pentecostales en general, pero dejan de lado al ‘pentecostal de carne y hueso’.* El único sujeto considerado es el pastor: quien habla y piensa y los feligreses aparecen como seres invisibles, pasivos y seguidores acrílicos.” (MANSILLA, 2012, p. 551)

⁸ “Uma das funções da religião é nos proteger da experiência religiosa. Assim é porque, na religião formal, tudo é concretizado e formulado. (...) Religiões repletas de ornatos e minúcias nos protegem de uma experiência mística explosiva que seria excessiva para nós.” (JUNG *apud* CAMPBELL, 2002, p. 26)

Complementarmente há que se ressaltar que, apesar de uma verificável liberdade doutrinária, existe uma forte relação de dependência acrítica a esses condicionantes resultantes dessa experiência. E isso é visto na seriedade com que o crente expressa seus constituintes de fé, não disposto a negociá-los. Antes, busca estabelecê-los como parâmetro para atuação e julgamento ante sua participação no espaço público.

Diante disto, tornou-se primordial nesta tese a busca pelo sentido da religião por parte do crente, que é quem vivencia de fato a experiência. Tal delimitação, portanto, segue uma perspectiva qualitativa da experiência religiosa do fiel, tendo em conta os processos de significação constatados nos depoimentos adquiridos durante a pesquisa de campo, a ser detalhada logo mais. A aquisição de informações teve como parâmetro a ideia que o próprio crente (e não o pesquisador) faz da sua religião (CROATTO, 2010), considerando que seus aspectos externos servem mais à crítica irreligiosa do que propriamente à compreensão do indivíduo religioso, de modo que compreender os aspectos constitutivos da religião sob a perspectiva do fiel promove um necessário aprofundamento na subjetividade da experiência humana de busca de sentido proporcionada pelo *homo religiosus*.

Questões de partida e primeiras compreensões

A cultura pentecostal tem, nos últimos anos, interpelado o espaço público com demandas de caráter naturalmente religioso, mas também humano: religioso por serem provenientes de construções teológicas promovedoras de sentido para um âmbito primeiramente eclesial; humano por entender que essas interpelações são características do próprio “espírito humano” (TILLICH, 2009, p. 42) que agrega convicções e motiva o indivíduo a agir de acordo com aquilo que lhe tocou de forma profunda e constitutiva. Com esta constatação, procuro correlacionar as convicções pentecostais (ou religiosas) com as convicções próprias do homem, identificando-as como provenientes de uma mesma essência: a fé, que é o estar possuído por algo de qualidade incondicional (TILLICH, 1974).

Contudo, essa participação pentecostal tem sido motivo para discussões acerca de sua legitimidade em um âmbito público, como o Estado brasileiro. De fato, os pentecostais, em toda sua história de cem anos no Brasil, ainda não tinham experimentado um protagonismo tão significativo. Tendo participado, por exemplo, da reforma constituinte de 1988 com 14 deputados federais pertencentes às Assembleias de Deus (FONSECA, 2011), desde então se descobriram responsáveis por transformações mais efetivas na sociedade, adequando seus discursos escatológicos (dados à sobrenaturalidade) à realidade temporal.

Relatos de pentecostais que viveram na década de 1980 permitem verificar que, naquela época, havia uma situação inversa, pois esses *crentes* lutavam para não serem obrigados a cumprir os ditames normatizadores daquela sociedade. Exemplos clássicos temos no âmbito educacional quando os pentecostais se viam obrigados a sempre se justificarem quanto à obrigatoriedade do uso de determinados uniformes escolares que não condiziam com suas práticas religiosas (uso de calças para moças e prática de educação física para ambos os sexos, por exemplo). Outrossim, a disciplina de educação religiosa constituía-se em outro desafio para eles. Havendo uma participação majoritariamente católica e um currículo elaborado e ministrado por representantes desta mesma tradição religiosa, os pentecostais viam-se encurralados diante daquilo que chamavam de “perseguição religiosa”. A vida pentecostal, naquela época, encontrava segurança somente nos âmbitos eclesiais, nos dias de culto e de outras reuniões, momentos de significativo enlevo espiritual. O templo constituía-se simbolicamente como o centro do mundo.

Atualmente, os pentecostais que antes viviam acuados em seus espaços religiosos, munidos de uma *verdade* que, acreditam eles, é capaz de mudar o mundo, agora vivenciam outra situação. Eles conquistaram número, espaço e preocupação da sociedade. Com 25 milhões de adeptos no país, representando 13% de toda a população brasileira (IBGE, 2010), ganharam notoriedade social e principalmente política, de sorte que já não mais sofrem acuados as “perseguições”, mas passam a criticar o *status quo* contemporâneo em prol do estabelecimento de uma *ordem evangélica* que, segundo eles, é o único meio de reorganizar o caos que se encontra o mundo perdido, constituindo-se agora também como persecutores.

As pesquisas de religião e política dão conta do crescimento da participação evangélica (e pentecostal), conforme mencionado, desde a época da reforma constituinte de 1988. Contudo, podemos afirmar que esta participação começa mesmo antes disso, quando os evangélicos (e os pentecostais que são o objeto de estudo desta pesquisa) começam a reinterpretar sua missão no mundo, saindo de uma escatologia eminentemente escapista para uma escatologia realizável ainda neste mundo (FERREIRA, 2014). É difícil precisar o exato momento em que isso acontece no âmbito religioso evangélico e pentecostal. Contudo, o movimento que se iniciou no final da década de 1970 (e que se consagrou popularmente como *neopentecostalismo*), pode ajudar a estabelecer um marco inicial para a insurgência dos evangélicos no espaço público.

Há que se ressaltar que essa participação evangélica não visava uma agenda essencialmente política, no sentido de contribuir com a sociedade. Pelo contrário, as interpelações evangélicas visavam o estabelecimento de uma moralidade que tinha na

doutrinação religiosa seu fundamento. O fato de hoje serem denunciados como *fundamentalistas* por outros defensores de causas progressistas, que contrapõem a pauta dos evangélicos, demonstra o *sucesso* dessa investida. Disto surgiu o acirrado debate acerca do lugar de convicções religiosas nas determinações do Estado brasileiro, constitucionalmente laico.

Toda essa discussão não seria significativa se essa participação evangélica fosse reduzida e isolada. Porém, conforme ressaltai anteriormente, devido à sua expansão representativa, esta participação vem causando discussão e preocupação nos âmbitos políticos e, em nosso caso, acadêmicos, como as pesquisas que analisam o encontro entre religião e política, ressaltando quase que obrigatoriamente a participação pentecostal. Do ponto de vista político, esta participação alcança legitimidade, haja vista considerar o Estado democrático de direito, e os pentecostais, enquanto população representativa (são 25 milhões de pessoas), apresentam questões políticas e sociais significativas para sua cosmovisão.

Agora, do ponto de vista acadêmico, julgo ser necessário elaborar mais estudos que deem conta desse processo, mas considerando não mais essencialmente a via política. Há muito mais a ser analisado nessa incursão interpelativa dos pentecostais na contemporaneidade quando buscamos compreender como eles constroem seu mundo, considerando sua experiência religiosa que é definidora do seu comportamento social, político e religioso. Isto constitui a problemática a ser investigada por esta pesquisa.

O pentecostal, assim como o homem *comum*, é um ser incompleto, que busca em suas ações mais diversos modos de produção que deem sentido às suas idiosincrasias (ALVES, 1984), tendo como parâmetro aquela experiência marcante que lhe moveu para um sentido último de sua experiência humana, a qual lhe despertou o estado de fé (TILLICH, 1974). Nesta abordagem, considerarei como experiência religiosa definidora do *modus vivendi* pentecostal o momento em que aquele homem comum abdica de uma cultura pregressa em prol de uma outra constituída de novos valores, acarretada pela conversão a uma nova forma representativa qualitativamente incondicional. Nisto trato da minha primeira compreensão acerca da vida pentecostal, considerando ser a conversão o ponto onde o pentecostal começa a construir um novo mundo para si, diferente daquele que viveu até então. Este mundo é constituído de noções sobrenaturais, não objetiváveis, mas que, devido à força interpeladora da experiência, acabam implicando na própria vida social do sujeito pentecostal. As primeiras expressões dessa nova vida, por estarem muito próximas ainda da experiência fundante, a conversão, tendem a ser mais “selvagens”, até que outras noções sejam incutidas (BASTIDE, 2006).

A seguir, para garantir a sustentação de sua conversão, o pentecostal adere a doutrinas próprias da comunidade a qual se filiou, devendo aprender acerca de temas que orientarão sua práxis mítica e ritual no âmbito social. De certo modo, ele continuará ligado àquela primeira experiência fundante, mas agora lidará com situações comuns a outras pessoas que tiveram a mesma experiência. Nisto, e aqui trato da minha segunda compreensão, considero que o pentecostal passa por um processo de “domesticação” de sua experiência. A partir de agora, ele não mais viverá exclusivamente em função de sua primeira experiência, mas da dialética entre ela e o que ele aprende no novo grupo acerca da experiência.

Diante desta segunda compreensão, o pentecostal passa a ter acesso a informações e conhecimentos que lhe vieram sendo inculcados, de sorte que ele pode refletir e julgar acerca de suas experiências e de outros. Ao longo dos tempos, ele continuará movido por aquela experiência fundante, criadora e geradora de fé, mas terá também aliado a ela um conjunto de noções que lhe fará ser um *agente* religioso, capaz de atuar mais incisivamente no meio social em que vive. Assim, minha terceira compreensão é que, quanto mais conhecimento doutrinário/teológico (inerente à instituição) o pentecostal adquire, mais interpelador da sociedade ele será. Não entrarei no mérito da positividade ou negatividade dessa interpelação, primeiro por não ser o objetivo desta pesquisa e, depois, por constatar que mesmo entre os pentecostais, há os que divergem acerca dela, existindo os que ainda enxergam o espaço público como um inimigo que precisa ser combatido, e aqueles outros que procuram o estabelecimento de uma paz temporal a partir de conceitos extraídos da própria religião.

Devo ainda ressaltar que toda essa dinâmica da experiência de conversão pentecostal, e seus demais desdobramentos institucionais e públicos, não é exclusiva do *homo religiosus* pentecostal, podendo ser absolutamente correlacionada a outras conversões humanas (daí considerar a conversão ao pentecostalismo uma experiência de *valor* incondicional, não sendo o incondicional em si). O aspecto comum a essas conversões é a fé em *algo* que toca incondicionalmente o sujeito tomado por esta experiência definidora e criadora, capacitando-o a criar mundos e convencer outras pessoas a habitarem nesses mundos criados.

Como lê-la?

Lidando com uma fonte tão expressiva, plural e dinâmica, os usos hegemônicos na abordagem da religião, e neste caso a religião pentecostal, não dariam conta de analisá-la mais constitutivamente e muito menos compreendê-la. Ademais, as abordagens teóricas e metodológicas conhecidas, quando são empregadas no estudo da religião, tendem a apenas

tangenciá-la, haja vista ir somente até sua representação formal (institucional). Nesta tese, busquei uma abordagem que fosse capaz de descortinar o que há de constitutivo nesta representação formal, indo de encontro ao significado das produções tipicamente religiosas realizadas pelo crente.

Para isto, o teólogo e filósofo da religião Paul Tillich constitui o referencial teórico básico desta tese a partir de sua definição de religião enquanto direcionamento para uma realidade absoluta (religião como preocupação última) representada por uma cultura que a objetiva e lhe dá um caráter histórico, portanto relativo (TILLICH, 1973, 1974, 1987, 1992). Trata-se da possibilidade de se estudar a religião sem se concentrar exclusivamente em suas formas religiosas nominais (instituições, doutrinas, etc.), mas em seu aspecto substancial e qualitativo. Nesta abordagem, ainda que não se omita a dinâmica resultante das tensões entre forma e substância, privilegiarei o conceito de religião elaborado por Tillich, como também possibilita pensar Eduardo Gross (2013).

Tomando a inspiração da teoria de Tillich, a religião não se constitui em um mero objeto nominal, representativo das tradições religiosas existentes e conhecidas. Ainda que nelas esteja mais evidente o ser religioso, por força dos próprios condicionantes culturais que empurraram a religião para as instituições religiosas, elas são apenas mais uma representação da força impulsionadora da vida espiritual que promove uma experiência humana de busca de sentido. Com isto, a religião aqui estudada implica, antes, numa qualidade que aponta para a dimensão substancial, fundamental e profunda inerente a todas as funções humanas que intentam uma qualidade de seriedade incondicional (TILLICH, 2009, p. 42, 44, 45). Essa perspectiva é a que torna nossa abordagem do pentecostalismo diferente em relação às costumeiras abordagens social-científicas do mesmo fenômeno.

O acesso a esta dimensão só pode ser feito por meio da consideração à experiência religiosa do fiel. Sendo inacessível por meios formais, como o da verificação objetiva, ele se dá através dos relatos de experiências que o crente demonstra de forma testemunhal. A partir da provocação eidética e de um método compreensivo empático-estruturado⁹, tomando os mitos e ritos constantes da tradição religiosa, torna-se possível verificar os sistemas de crença que constituem e motivam o crente a agir de modo *religioso*, ressaltando aqui o aspecto qualitativo deste termo. Esta discussão é resultado da teoria explicitada por Ninian Smart, outro importante referencial teórico desta pesquisa, que, defendendo um estudo moderno da religião, torna essencial nesta abordagem a consideração ao significado dessas crenças, por

⁹ Em “Como ela foi feita?” isto será melhor explicitado.

parte do fiel. Para tanto, ele vê a religião como um organismo composto por seis dimensões: ritual, mítica, doutrinária, ética, social e experiencial. Tais perspectivas, bem mais que classificatórias, implicam no estabelecimento de delineamentos onde o objeto religioso torna-se mais evidente, sendo perceptível mesmo em produções culturais (portanto humanas) que remetem à profundidade da vida espiritual, fonte da religião (SMART, 1981, 1985).

A consideração a esses dois referenciais permite a aproximação à religião através das suas objetivações culturais sem, contudo, focar diretamente nelas a lente de leitura. Isto porque estará perceptível, a partir dessas objetivações e de forma simbólica, a essência da religião, não vista propriamente como um objeto, mas como uma relação (ALVES, 1988, p. 39). Aqui o aspecto qualitativo *religioso* tende a ser mais evidenciado, contribuindo para a verificação, discussão e formulação resultante que se deseja estabelecer, tendo como parâmetro as produções de sentido derivadas dessa experiência religiosa.

A devida atenção a essas produções proporciona a captação da linguagem produtora e reveladora dos sentidos inerentes à religião, sendo ela mesma uma linguagem, “um jeito de falar sobre o mundo” (ALVES, 1984, p. 5). É sabido que religião, nos termos aqui trabalhados, não é cultura em si, mas a substância dela, e que a cultura constitui-se na forma da religião (TILLICH, 2009, p. 83). Portanto, a relação específica dessa dinâmica entre religião e cultura proporciona o estabelecimento de uma necessidade de comunicação, sendo esta a forma humana mais proeminente de se iniciar uma religião formal (grupos religiosos), dada a necessidade relacional intrínseca à experiência religiosa. E os primeiros códigos desta comunicação ocorrem por meio das experiências fundantes dos indivíduos que primeiro requereram para si uma inédita experiência com o incondicional, formando daí os mitos e ritos que constituem a religião formal.

Este processo é, de modo significativo, indiferente ao fiel que pratica a religião formal, haja vista estar na base da cultura religiosa, portanto pouco discernível por ele. No entanto, sua consideração torna-se imprescindível a fim de se compreender as expressões formais da religião de dentro para fora (NOGUEIRA, 2012, p. 10), num exercício de tradução e interpretação que beira a uma discussão teológica, mas com fins outros como o de se inteirar dos modos de produção de sentido e de constituição da realidade religiosa em que habita o crente.

Apesar dessa indiferença do fiel a esses modos de produção da linguagem religiosa, ao assumir essa linguagem, resultado do processo natural da religião, e tomando-a como qualitativamente *religiosa*, está implícita a dinâmica que institui novos processos de produção de sentido relacionados, por exemplo, ao surgimento de novas tradições e instituições. Isto tende a ocorrer às vezes de modo sutil, mas também de modo dramático, contudo

caracterizando um aspecto de renovação e reinterpretação da realidade religiosa (NOGUEIRA, 2012, p. 10) que pode se constituir em *viradas* históricas e teológicas.

A constatação disto se dá no registro e análise dos mitos e ritos que compõem a vida religiosa, não homogêneos quando comparados formalmente, mas profundamente valorativos (*religiosos*) tentando dar sentido à cosmovisão que lhe assiste. O aspecto crítico da religião se dá precipuamente nesta relação, quando interpela um grupo ou a sociedade por meio de esquemas interpretativos culturais de valores (ALVES, 1984, p. 13). Assim, o que estaria em jogo não seria a simples ideia que os indivíduos têm sobre si e os outros, mas o potencial cultural-valorativo que essas elaborações assumem ante determinados sistemas culturais já bem consolidados.

Isto pode se justificar por meio da necessidade de sobrevivência que persegue o homem. Numa perspectiva evolutiva, ao homem contemporâneo não caberia somente o alimentar-se ou o ter lugar para morar, mas a necessidade de ter suas produções de sentido aceitas por outros, estando implícita nesta aceitação uma obrigatoriedade de seguimento a tais produções. O proselitismo *religioso* é bem representativo deste processo e pode ser verificado nas tentativas de estabelecimento de realidades locais em uma perspectiva macro, implicando na sujeição de realidades outras, concorrentes, com fins a uma adesão cultural.

A figura do crente, nesta abordagem que vem sendo feita, aparece de modo preponderante nesta discussão haja vista ser ele um ente que crê (necessária a redundância), portanto que tem fé, entendida esta como um ato da pessoa inteira, que lhe move incondicionalmente (TILLICH, 1974, p. 5). Porém, dadas as contingências da vida humana, contingências essas que implicam risco do estabelecimento de importância absoluta a modos relativos, o crente alia-se ao *poder* da fé, experimentado por meio de experiências subjetivas com representações culturais, tais como a religião formal, para demarcar tais experiências como promovedoras de sentido último. A linguagem *religiosa*, que nesta perspectiva se confunde com a linguagem da religião formal (uma troca do aspecto qualitativo pelo nominal), é tomada como ferramenta de criação, questionamento e mesmo destruição de estruturas de sentido de outras produções formais a fim de se estabelecer a linguagem comum à religião formal¹⁰. Nesta luta por espaço, ganha quem consegue reunir mais adeptos, com as mesmas sensibilidades, aptos a levarem à frente tal cultura.

¹⁰ Para fins de referência, segue elaboração de Paul Tillich acerca da ambiguidade e heteronomia da religião: “O sagrado permanece sagrado, também em sua forma demoníaca. Aqui se manifesta nitidamente o caráter ambíguo da religião e com isso também o perigo da fé. O perigo da fé é a idolatria, e a ambiguidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca. Nossa preocupação última – aquilo que nos toca incondicionalmente – pode nos

Com esta fundamentação teórica, a intenção desta tese é de associar a figura do crente, enquanto dimensão humana, ao crente pentecostal, descortinando seus modos de produção de sentido a fim de perceber sua constituinte experiência religiosa e registrar sua intrínseca linguagem religiosa, proporcionando o acesso ao que há de constitutivo na cultura pentecostal brasileira.

Comparando-a com outros estudos

As análises realizadas pelos estudos de religião sobre o pentecostalismo brasileiro comumente têm contemplado sua apresentação institucional, ou seja, as denominações representativas deste pentecostalismo. Esses clássicos estudos trazem perspectivas um tanto significativas da vida pentecostal, notadamente quanto à sua historicização institucional ou seu impacto no espaço público. Tais perspectivas acabam por estabelecer uma imagem e identidade da religião pentecostal ressaltando bem mais seu caráter público, verificável pragmática e analiticamente, tendo em conta principalmente os modos com que as ciências humanas, âmbito de produção acadêmica dessas pesquisas, vêm produzindo resultados, a partir de um ideal de racionalidade e cientificidade herdado das ciências exatas (JAPIASSU, 2012). Para fins comparativos, cito aqui alguns desses estudos, relativamente mais recentes, que marcaram (e ainda marcam) metodológica e teoricamente as pesquisas sobre a temática no âmbito brasileiro e um que ensejou uma interpretação mais teológica, sendo por isso menos reiterado nas atuais pesquisas de pentecostalismo.

A tese de doutorado em Sociologia de Paul Freston, defendida em 1993 na Universidade de Campinas, abordou o tema *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment*, contribuindo com a sistematização de uma primeira tipologização do campo protestante no Brasil que foi o implemento das ondas do pentecostalismo brasileiro. Sua contribuição norteou muitos dos estudos que vieram a seguir, principalmente pela inovação na classificação dos até então não sistematizados momentos históricos do pentecostalismo brasileiro.

A seguir, no ano de 1995, Ricardo Mariano, outro sociólogo, apresentou o resultado de sua pesquisa de mestrado em Sociologia na Universidade de São Paulo, tendo como objeto de estudo igrejas, lideranças e fiéis pentecostais, o que lhe permitiu elaborar uma teoria de que havia uma transformação em curso no pentecostalismo que indicava uma nova apresentação

destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver.” (TILLICH, 1974, p. 15).

ou derivação dessa religião, chamada de “neopentecostal”. Esta pesquisa rendeu um livro que igualmente se tornou referência nos estudos de pentecostalismo e, principalmente, da nova onda religiosa, o neopentecostalismo.

Daí em diante, foram produzidos vários outros trabalhos que trouxeram análises explicativas e comparativas, objetos das pesquisas históricas e sociológicas, que caracterizaram o estudo da religião pentecostal mais contemporaneamente, tendo na Ciência da Religião sua referência acadêmica, contudo mantendo, de modo quase hegemônico, a análise a partir de seu aspecto institucional. Esse momento, que ainda se estende até hoje, tornou exíguos os trabalhos de natureza compreensiva que, por sua vez, seriam frutos de um processo interpretativo em que se busca um aprofundamento no que há de religioso na religião, algo que indica inclusive a especificidade da Ciência da Religião (GROSS, 2014). Sem esta abordagem compreensiva, a religião tende a ser lida somente “em termos de mercado e em termos de variedade ou hibridismo cultural” (GROSS, 2014, p. 125), algo factível, dados os trabalhos produzidos, mas não final¹¹.

O ponto de mutação dessas produções se deu ainda no final da década de 1990 quando dois pesquisadores, um sociólogo e outro teólogo, apontaram caminhos para uma nova abordagem acerca do pentecostalismo, ressaltando aspectos mais internos dessa tradição, sem o temor de serem criticados por apresentarem uma visão menos dura e mais próxima da realidade dos fiéis. Trata-se do livro *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*, de Waldo Cesar e Richard Shaull. Seu diferencial está em ver o pentecostalismo como algo possível de extrair conteúdos que ajudam a pensar a atuação do protestantismo histórico e mesmo da sociedade secularizada quanto à realidade brasileira.

Assim, as pesquisas atuais de pentecostalismo visualizam o fenômeno normalmente a partir das primeiras abordagens que se tornaram referenciais importantes na temática, estabelecendo inclusive classificações e tipologias que intentam descrever a vida religiosa, mas apenas na perspectiva de um fato social, histórico ou político. Contudo, como o propósito desta tese é compreender como o pentecostal constrói seu mundo, tendo na pessoa do crente a fonte primária de aquisição de conhecimento, a abordagem feita pela última análise tornou-se mais adequada haja vista partir de um componente menos institucional que é a vida

¹¹ Em pesquisa realizada no Banco de Teses & Dissertações da Capes, verifiquei que foram defendidas, entre 1995 e 2014 (20 anos), 266 teses e dissertações indexadas sob o descritor “pentecostalismo”. Desse número, 164 tratavam da relação entre sociedade e pentecostalismo, 42 sobre história do pentecostalismo, 20 sobre política e pentecostalismo, 20 sobre teologia pentecostal e 20 sobre experiência religiosa e pentecostalismo (CAPES, 2016). Os estudos mais compreensivos (assumindo ser esta a perspectiva da Ciência da Religião), considerados a partir dos títulos dos trabalhos indexados, consistiam nas pesquisas que ressaltavam a teologia e a experiência religiosa e pareceram trazer reflexões sobre como a academia poderia contribuir mais efetivamente para a religiosidade pentecostal.

pentecostal, verificando-a a partir de uma subjetividade caracteristicamente humana, acessível por um modo compreensivo pertinente à Ciência da Religião.

Amparada nesta perspectiva que intenta suscitar o objeto religioso da vida pentecostal, esta tese não pretende apresentar resultados finais definitivos e exclusivos (dada a própria dinâmica da religião), coisa que é comumente representada no campo das análises social-científicas por classificações e tipologias. O contato com fiéis revelou que, reconhecendo o esforço teórico desses trabalhos em se estabelecer tais classificações e tipologias, elas dão conta apenas de aspectos pouco significantes da realidade religiosa. Por vezes, a pressa em se conhecer e explicar os modos como o crente vive sua religiosidade implica no estabelecimento de termos e noções que dão conta apenas da curiosidade científica, despertada notadamente pela leitura de clássicos, perspectiva que marcou, de forma macro, os estudos sobre religião no Brasil até meados do século XX. Nessa época, imaginar a religião como ideologia, alienação ou patologia era atentar tão somente para o aspecto exótico dos fenômenos religiosos que surgiam nesse campo religioso (ALVES, 1978). Apesar de uma prática já um tanto vencida, esta abordagem marcou consideravelmente os estudos que vieram a seguir, uma perspectiva que promoveu um *status* de *persona non grata* à religião, sendo o pentecostalismo um robusto representante dessas produções, tendo em sua estereotipagem um significativo ponto de partida.

Assim, quando se intentar classificar ou tipologizar modos e concepções da vida pentecostal nesta pesquisa, como se verá nos capítulos a seguir, não será para prover a fabricação de um termo justo e certo, mas antes proporcionar um sentido estruturante à experiência religiosa relatada pelo fiel, portanto não temporal ou histórico, mas experiencial e relacional. Sendo assim, os termos tipológicos que surgirem, como os constantes nos capítulos três e quatro, não visam à generalização. Antes, devem ser entendidos a partir do escopo pretendido por esta tese, como um esforço de compreender a linguagem da vida pentecostal.

Outrossim, é relevante desde já especificar quem são os interlocutores deste trabalho, algo problematizado durante a pesquisa de campo, logo em seu início (a ser apresentado a seguir, em “Como ela foi feita?”), que ressaltou uma séria necessidade de ética e respeito aos portadores da religião e que contribuíram para esta pesquisa com suas entrevistas. Dado o aspecto tradicionalista que tem caracterizado muitas das pesquisas sobre religião, as produções intentam invariavelmente desmistificar a vida religiosa em benefício de um pensamento arbitrariamente crítico, positivista e pretensamente liberal, reduzindo-a a

“projeções do inconsciente, (...) razões sociais, econômicas, políticas ou outras” (ELIADE, 1989, p. 88).

Considerando tal ambiente bastante saturado dessas perspectivas, esta tese propõe um diálogo “entre a universidade e o povo” (ALVES, 1984, p. 103), no sentido de, conhecendo sua vida, prover oportunidades de repensar e reprogramar seus modos de atuação, estando implícita neste processo uma dialética que desafia tanto a universidade quanto o povo, neste caso o crente, a reconhecerem-se como atores em uma cena que demanda o protagonismo de ambos. Deste modo, esta tese não exclui interlocutores, mas coloca-os em situação de crítica aos modos como cada um julga o outro.

Como ela foi feita?

O percurso traçado para a elaboração desta tese foi baseado em literaturas referentes à produção de pesquisas de campo que tinham na pessoa dos entrevistados e na observação participante a principal fonte de aquisição de dados e informações. E aqui, em termos metodológicos, nos aproximamos novamente das ciências sociais, em um entendimento da Ciência da Religião como disciplina polimetódica, ainda que em termos teóricos nossa referência permaneça como apresentamos acima. O intuito foi de, tendo acesso direto às pessoas e ao que elas praticam, considerando a problemática já discutida, elaborar um conteúdo bastante representativo do que constitui a realidade religiosa dos pentecostais. Neste sentido, a acumulação de dados não serviria apenas para um estudo quantitativo, mas a uma abordagem qualitativamente profícua visando uma interpretação a partir dos próprios constituintes religiosos dos participantes da pesquisa.

Para isto, a própria concepção do objeto foi sendo trabalhada e problematizada na medida em que se davam as incursões no campo de pesquisa. A ideia inicial foi “estar onde os crentes estão e pensar (muitas vezes agir) como eles” a fim de compreendê-los mais constitutivamente. O referencial metodológico foi decisivo neste processo ao pontuar que “o trabalho de campo não é mais uma instância de verificação de uma problemática preestabelecida, mas o ponto de partida desta problematização” (KAUFMANN, 2013, p. 44) e que tal abordagem, calcada num processo compreensivo de pesquisa, “apoia-se na convicção de que os homens não são simples agentes portadores de estruturas, mas produtores ativos do social, portanto depositários de um saber importante que deve ser assumido do interior, através do sistema de valores dos indivíduos” (KAUFMANN, 2013, p. 47). Assim, a centralidade na experiência vivida permite abstrair questões não tão significativas ao mundo

desses indivíduos (como um estudo sobre as instituições, por exemplo) e suscitar “um entendimento dos desejos subjetivos pelos quais as pessoas cumprem seus propósitos” (STRATHERN, 2013, p. 32).

Tendo esses pressupostos em mente, esta tese pretende apresentar material substantivo para se aprofundar na experiência religiosa pentecostal em uma perspectiva distinta do que se convencionou para os estudos desta temática. O método da entrevista compreensiva constituiu-se no instrumento de produção deste material haja vista atentar para a subjetividade e intencionalidade do discurso religioso captado durante as entrevistas realizadas. A ideia era fugir de uma abordagem meramente racionalista e impessoal, calcada numa coleta de informações pretensamente asséptica, característica das entrevistas formais feitas com questionários estruturados, e partir para outra em que histórias pessoais e mesmo confidências pudessem ser compartilhadas, tendo em conta que o que está em questão não é algo simplesmente formal e de importância secundária, mas constitutivo, profundo e decisivo à vida que é a religião, vista qualitativamente.

Assim, a entrevista compreensiva, enquanto método mais voltado às pesquisas em ciências humanas (KAUFMANN, 2013), com sua necessária aproximação à vida do entrevistado, permitiu a captação, as análises e discussões que compõem toda esta tese. Para isso, julgou-se não ser essencial à argumentação um trabalho comparativo e acumulativo dos dados coletados, mas “uma verdadeira investigação, aprofundada [...] e imaginativa” objetivando “fazer os fatos falarem, encontrar indícios, se interrogar a respeito da mínima frase” (KAUFMANN, 2013, p. 119). Outrossim, isto segue uma perspectiva antropológica na medida em que a elaboração de trabalhos sobre religião tende a recorrer exclusivamente a fontes literárias, substituindo a observação direta (STRATHERN, 2013, p. 36). Este processo proporciona os meios necessários ao aprofundamento nas lógicas de produção de sentido do indivíduo, permitindo a captação de ideias constitutivas à sua vida e proporcionando meios de ele falar o que é essencial à sua experiência de vida, e não simplesmente aquilo que o pesquisador deseja saber, pois, a depender da experiência desse pesquisador, é possível que seus questionamentos apenas tangenciem o que há de mais significativo a ser investigado.

É possível que este método seja criticado quanto à sua enfática subjetividade e aparente aproximação acrítica aos entrevistados, notadamente quando o resultado desta abordagem constitui-se na centralidade das elaborações e problematizações que compõem esta tese (a linguagem da vida pentecostal), tendo inclusive na fala desses entrevistados o princípio das discussões realizadas. O método aqui empregado foi, todavia, escolhido para

que um aspecto importante da religião fosse considerado: a experiência das pessoas em meio àquilo que elas fazem empregando significativa confiança¹² (SMART, 1995, p. 1).

Diante disso, as possíveis críticas precisam ser ampliadas tendo em conta os modos teóricos e metodológicos empregados mais frequentemente à religião, dentre eles aqueles que a desessencializam buscando tão somente desmistificá-la a fim de estabelecer realidades mais progressistas e menos alienantes. Neste sentido, esta tese leva em conta primordialmente “o ponto de vista do nativo” (GEERTZ, 2013), mas a partir de um trabalho de questionamento profundo e por vezes adversativo (realizado desde a coleta das informações, durante as entrevistas) e de interpretação das produções adquiridas, tendo na teoria da religião aqui empregada seu referencial teórico suficiente. Esta abordagem tentou uma aproximação eidética à religião a fim de contribuir para o estabelecimento de possíveis novas abordagens ao fenômeno religioso, tendo como exemplo a vida pentecostal.

Assim, a abordagem fenomenológica que dá conta da intencionalidade dos fatos religiosos e que suscita a pergunta sobre o que significam esses fatos para o *homo religiosus* (CROATTO, 2010), aqui representada pelo fiel pentecostal, é o meio utilizado para apurar os resultados obtidos através da entrevista compreensiva. Outrossim, tal abordagem fenomenológica é também explicada por Ninian Smart, mesmo de forma mais didática, como “empatia estruturada” na medida em que os sistemas de crença do outro devem ser entendidos mais proximamente pelo pesquisador, contudo sem validá-los ou justificá-los, mas com o fim de compreendê-los “em” sua própria realidade, “em” seus próprios termos (SMART, 1995, p. 14, 15).

Feitas estas considerações teóricas, o detalhamento de como isto foi implementado na pesquisa de campo e como ela se transformou no conteúdo desta tese é o que será demonstrado agora. A pesquisa de campo ocorreu no período de outubro de 2014 a novembro de 2015, na cidade de Juiz de Fora-MG¹³. Ela foi composta por observações participantes (em cultos, reuniões e outras programações organizadas pelas igrejas) e de entrevistas (realizadas a partir das igrejas visitadas). As igrejas, no total de 10 (dez), estavam localizadas no perímetro

¹² Ninian Smart assim escreveu tentando explicar a motivação humana: “*Human beings do things for the most part because it pays them to do so, or because they fear to do otherwise, or because they believe in doing them.*”. “Os seres humanos fazem coisas na maioria das vezes ou porque recebem algo em troca, ou porque temem fazer de outro modo, ou *porque acreditam naquilo que fazem.*” (SMART, 1995, p. 1 – grifo meu; tradução minha).

¹³ Antes de iniciar a pesquisa de campo, foi realizada uma pesquisa-piloto, com duração de um mês (em setembro de 2014), em um bairro da zona sul de Juiz de Fora-MG a fim de se verificar e aperfeiçoar as abordagens definitivas que seriam realizadas posteriormente. Nessa ocasião foram visitadas duas igrejas e entrevistadas cinco pessoas. Este procedimento auxiliou na preparação para a pesquisa definitiva que veio a partir do mês seguinte, em outubro de 2014. Os resultados desta pesquisa-piloto não são utilizados nesta tese, mas produziram outras publicações listadas nas referências bibliográficas (FERREIRA, 2015, 2016).

correspondente ao centro da cidade e eram identificadas nominalmente como pentecostais, à exceção de duas que não sendo identificadas assim, após visitá-las, foram consideradas significativas à pesquisa haja vista uma delas manter um discurso (oral e litúrgico) bastante semelhante às pentecostais e a outra ser “renovada”, tendo em seu nome uma referência a uma igreja do protestantismo histórico. Deste modo, o parâmetro teológico ou histórico para classificação do pentecostalismo foi considerado de modo secundário, prevalecendo mesmo o aspecto experiencial inerente à vida pentecostal.

A essas igrejas foram feitas 59 (cinquenta e nove) visitas ao longo dos 14 (quatorze) meses de pesquisa. A partir delas foram entrevistadas 29 (vinte e nove) pessoas que mantinham vínculos atuais com a instituição e 5 (cinco) egressas. A fim de preservar a identidade dos entrevistados, seus nomes foram substituídos por outros no corpo da tese, não sendo também mencionada a instituição que frequentam. Tal procedimento foi previsto no “Termo de consentimento livre e esclarecido”, lido e assinado por todos os entrevistados, procedimento ético mínimo previsto para pesquisas em ciências humanas¹⁴. Os números de igrejas, visitas (observações participantes) e entrevistados não representam uma amostra significativa tendo em vista tratar-se de uma pesquisa qualitativa. Assim, a acumulação dos dados coletados não visou à mera extensão da pesquisa, mas à diversidade de respostas sobre detalhes muito precisos (KAUFMANN, 2013, p. 37) coletados por meio das entrevistas.

O acesso às igrejas foi feito por meio de solicitação informal ao pastor ou responsável, tendo sido explicado a ele o propósito da pesquisa, nos mesmos modos que constam no termo assinado pelos entrevistados (vide Apêndice). As observações participantes geraram um material escrito amplo e diverso que permitiu produzir as elaborações relativas à constituição mítica e ritual da vida pentecostal. Já as entrevistas proporcionaram os conteúdos relacionados à experiência religiosa dos fiéis e tiveram a duração média de cinquenta minutos cada. A fim de se estabelecer um momento adequado às entrevistas, foi combinado com os entrevistados um local de sua preferência, sendo que a maioria ocorreu mesmo no espaço da igreja, em momentos antes ou depois dos cultos ou reuniões. Dada a possibilidade de combinar previamente um horário e local com os entrevistados, alguns preferiram outros lugares como residência (4), praças (2), restaurante (2). O acesso a esses entrevistados se deu inicialmente pelo contato feito com o pastor ou responsável pela igreja que indicou uma primeira pessoa.

¹⁴ Os dados brutos coletados na pesquisa de campo serão destruídos após o trâmite final desta tese (seu depósito na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião), tendo em vista terem servido ao propósito estabelecido para a pesquisa.

As seguintes vieram por indicação umas das outras. Quanto aos egressos, o contato também foi feito dessa forma, sendo que todos foram contatados fora da igreja, obviamente.

Um dos desafios mais significativos da pesquisa foi contar com a colaboração dos entrevistados. Isto porque o número total de pessoas contatadas foi de 62 (sessenta e duas). E por se tratar de uma pesquisa que envolvia uma participação mais efetiva, ou seja, deveriam falar principalmente de questões pessoais, quase a metade declinou do convite ou adiou mais de duas vezes, ocasião em que foram dispensados da colaboração. Situação bem mais complexa foi a entrevista com egressos. Tendo catalogado um total de 16 (dezesesseis), inicialmente, por indicação de outros entrevistados, apenas 5 (cinco) efetivaram o compromisso.

O método de aquisição dos dados se deu por meio da entrevista compreensiva, como já referido. Tal método mostrou-se bastante eficaz, pois permitiu uma aproximação mais personalizada e que foi decisiva nesta aquisição, tendo em vista provocar o envolvimento do entrevistado na pesquisa. Esta abordagem é uma estratégia aos resultados não personalizados das entrevistas impessoais que intentam promover uma neutralidade metodológica (KAUFMANN, 2013, p. 39, 40), impedindo, contudo, o aprofundamento em questões substantivas da vida humana, como a religião. Esta mesma abordagem permitiu a constatação de que o campo de pesquisa, bem como as pessoas entrevistadas, tendem a contribuir com questões prosaicas ante um perfil imaginado previamente pelo pesquisador. Contudo, e aí ressalta-se o valor da acumulação cuidadosa de dados, aliado à “empatia estruturante”, o trabalho de investigação desse material, ouvido e lido muitas vezes proporcionou tanto um aprendizado às próximas entrevistas quanto à necessidade de se aprofundar em questões não tão explícitas ou problematizadas, mas que invariavelmente compunham as falas dos entrevistados.

Dada a especificidade do método, não foi utilizado um questionário com perguntas estruturadas, questão que foi logo descartada durante a pesquisa-piloto devido, sobretudo, à inadequação de termos e questões pensados previamente e que não tinham significância para o entrevistado (eles não entendiam), pelo menos do modo como foram utilizados os termos das perguntas elaboradas. Assim, a abordagem se deu por meio de uma “conversa”, iniciada a partir da tomada de assuntos gerais, com o intuito de “quebrar o gelo” e assim prosseguir às questões que, mesmo não estando estruturadas, compunham um roteiro temático inicialmente escrito e depois já memorizado que conduziu a “conversa”. Neste caso, “não se trata, note-se, de uma forma de improvisação anárquica, mas de uma forma de improvisação preparada, informada e controlada” (FERREIRA, 2014, p. 982). Os temas eram relativos à conversão, às

experiências sentidas e vividas, à igreja enquanto lugar de culto e referência formativa, ao mundo fora da igreja e às pessoas não-crentes. Tendo iniciado sempre a partir da conversão, experiência inicial de adesão à vida pentecostal, as outras questões foram sendo trabalhadas consecutivamente, por vezes demandando novas formulações, tendo em vista o aprofundamento em aspectos que foram sendo trazidos pelos próprios entrevistados e eventualmente problematizados pelo pesquisador, possibilidade prevista pela entrevista compreensiva.

As entrevistas, após intenso trabalho de coleta e de interpretação, proveram um substantivo material que gerou conceitos, classificações e discussões elencadas na tese, tendo sido também utilizadas como referências primárias excertos ao longo do texto, sinalizados sempre com aspas e tratados como citações, tendo em vista o protagonismo que os entrevistados tiveram na tese, desde sua concepção até a finalização. Tal procedimento intentou produzir um conhecimento teórico, de síntese, fruto do trabalho com a entrevista compreensiva (FERREIRA, 2014, p. 981), ao que se conhece como pentecostalismo e que neste trabalho foi chamado de vida pentecostal. Ademais, toda a abordagem teórico-metodológica empregada nesta pesquisa intenta ir além do objetivamente captado, permitindo associações e correlações distintas no aspecto formal, mas encontrando correspondências em uma perspectiva subjetiva. Neste sentido, o termo “crente” seria entendido não só como uma classificação comum e exclusiva aos seguidores das religiões protestante e pentecostal, mas quando visto em uma perspectiva valorativa, indicaria ainda uma condição comum a pessoas formalmente distintas dessa classificação, mas substancialmente identificáveis com ela.

Esta abordagem teve também uma particularidade, pois, sendo evangélico, e de origem pentecostal, tive que passar por um processo de estranhamento aos mitos e ritos que compõem a religião pentecostal, mediada por minha formação em Ciência da Religião. Este foi um desafio. Ao mesmo tempo, em termos de facilidade, pude interpretar mais proximamente os dados coletados, ter acesso a instituições religiosas e pessoas um tanto avessas a pesquisas acadêmicas e participar de reuniões mais específicas (e cheias de significado) voltadas para evangélicos quando me identifiquei como evangélico, sendo que em duas dessas instituições precisei apresentar, além da referência à universidade, meu cartão de membro da igreja. Assim, depois do estranhamento necessário, vivenciei algumas práticas religiosas como se fossem a primeira vez, contudo mantendo um limite mínimo entre a naturalização inerente ao crente e o estranhamento pertinente ao pesquisador.

O que virá nas páginas seguintes?

A tese foi estruturada em quatro capítulos que são representativos de uma abordagem sistemática à vida pentecostal. Intenta-se percorrê-la desde seus primórdios, passando por seus constitutivos ontológicos, e chegando até uma situação contemporânea onde ela demonstra grande vitalidade, mesmo após passar por tantos processos de resistência e acomodação a uma ordem cada vez mais temporal, contudo ainda sob uma influência *religiosa* muito característica.

O primeiro capítulo traz uma “Breve história da vida pentecostal” baseada nas experiências de conversão e de adesão a uma instituição religiosa. A intenção não é de fazer uma história do pentecostalismo, rememorando seus clássicos constituintes, mas de compreender e apresentar como se deu (e ainda se dá) o processo de adesão a esta religião, beirando uma perspectiva biográfica. Para isso, foi feita uma distinção entre modos de relação do crente com a vida pentecostal, a partir dos seus próprios termos: nascido no evangelho, convertido experiente, novo convertido e desviado, que é o egresso. Esta distinção foi uma forma mais didática de compreensão acerca das motivações de cada um dos representantes desses grupos, tendo a seguir a discussão sobre como adquirem os conteúdos necessários à constituição da vida pentecostal.

O segundo capítulo, “A vida pentecostal e sua inerente sociabilidade”, trata de início da análise das observações diretas feitas no *locus* primordial da experiência religiosa pentecostal: a igreja. Aliada a esta análise, as elaborações dos fiéis entrevistados dão a liga necessária à compreensão da dimensão ritual da vida pentecostal, considerando aquilo que se vê (aspecto externo) e aquilo que não se vê (aspecto interno) na religião. Esta abordagem é significativa para dar início à compreensão dos processos dinâmicos que a vida pentecostal começa a ter ao vivenciar sua experiência no “mundo” (sociabilidade), sendo este um tipo de valoração, normalmente negativa, que demanda a intensa participação do crente.

O capítulo três, “A vida pentecostal e o ‘presente século’”, traz uma série de discussões mais contemporâneas e que retratam a percepção do crente diante das novas situações que se lhe apresentam, situações essas que implicam numa significativa ambiguidade da vida pentecostal, haja vista lidar com rupturas e continuidades, em seus constitutivos míticos e rituais, por vezes de modo simultâneo. As tensões desse processo que foram captadas durante as entrevistas e trabalhadas neste capítulo intentam fazer jus a uma análise mais crítica da vida pentecostal, sem contudo desessencializá-la, ou seja, descaracterizando os modos e compreensões classicamente vivenciados pelo crente.

E o capítulo quatro, “O que esperar da vida pentecostal”, apresenta o resultado das falas dos entrevistados mediante uma associação possível, mas não reconhecida formalmente pelo todo da vida pentecostal. Trata-se de previsões baseadas nas falas desses entrevistados e que, discutidas a partir de produções que tomaram o pentecostalismo como objeto de estudo, primária ou secundariamente, representam situações majoritariamente heterodoxas ao que se espera da religião pentecostal na atualidade. Contudo, traz questões muito determinantes para estudos futuros sobre pentecostalismo.

Uma peculiaridade desta tese é o uso frequente de citações retiradas das entrevistas feitas durante a pesquisa de campo. Elas sempre iniciam cada subitem e objetivam conduzir o leitor à ideia geral do assunto discutido em cada uma dessas seções. Por isso, a fim de facilitar uma leitura mais fluida do texto e seguir um estilo organizacional e de escrita preestabelecido, haverá poucas citações diretas mais prolongadas, indicando necessidade de destaque, tendo em vista as ideias dos entrevistados (fontes primárias) e de autores pesquisados (fontes secundárias) estarem envolvidas com a própria argumentação do texto.

Outrossim, a estruturação dos temas desta tese tem grande influência na sistematização trabalhada por Rubem Alves em seu livro *Protestantismo e repressão* (ALVES, 1979) ao discutir um tipo de protestantismo brasileiro que tornou-se proeminente numa determinada época e que hoje pode ser percebido, mais formal e substancialmente, no pentecostalismo. Assim, qualquer semelhança entre os termos empregados por ele e os encontrados nesta tese não terá sido mera coincidência.

CAPÍTULO 1

BREVE HISTÓRIA DA VIDA PENTECOSTAL

Este capítulo pretende apresentar uma breve história da vida pentecostal, mas um tanto quanto diferente das historicizações já conhecidas desta tradição religiosa. Isto porque não pretendo rever a história institucional do pentecostalismo, mas descrever o modo como o crente, sujeito do pentecostalismo, interpreta sua vida tendo esta religião como constituinte fundamental de suas concepções. Para isso, inicio apresentando a vida pentecostal desde seus primórdios, a partir da conversão do fiel. Tomo como pressuposto que a conversão é a responsável pelo estabelecimento de uma nova cosmovisão que pautará toda a vida do crente, algo que na vida pentecostal, dentre outras tradições mais hodiernas, tem uma importância peculiar dada sua forte interpelação, seja na vida religiosa, seja na vida comum do fiel.

Buscando compreender como a conversão é entendida mais propriamente nesta tradição, dividi a discussão em quatro formas que são bem definidas pelo crente. A primeira traz a percepção do “nascido no evangelho”, que é aquele crente que nasceu em uma família evangélica, pentecostal, e ainda continua nela, apesar de contingências que o fizeram ou rachar temporariamente com a tradição, ou afirmar seu compromisso com ela. Na segunda, discuto sobre o “convertido experiente”, que é o crente convertido à tradição mais tardiamente, tendo ou não alguma filiação religiosa anterior. A seguir, abordo a forma “novo convertido” que é composta de crentes que se vincularam recentemente (considerando a época em que este trabalho foi escrito) à tradição e que apresentam uma linguagem ainda prosaica sobre sua experiência, mas significativa do ponto de vista das primeiras formações constitutivas de sua vida assimiladas por meio da adesão à vida pentecostal. Em cada uma dessas abordagens busquei compreender como se deu a conversão e consequente adesão à tradição pentecostal, julgando ter conseguido mapear o início da vida pentecostal.

A categoria que complementa este primeiro item ainda contempla outra possibilidade da vida pentecostal que é o “desviado”. Minha intenção em considerá-lo partiu da necessidade de se compreender como um egresso pentecostal interpreta sua vida, tendo como parâmetro a experiência de conversão que teve no pentecostalismo. Esta abordagem permitiu, também, perceber os conflitos existentes nesta tradição contribuindo para a percepção de que a vida pentecostal, assim como a vida em qualquer outra forma cultural, passa por dinâmicas que requerem cada vez mais do crente uma busca pelo sentido último da sua existência. Daí que, quando contingências, de ordem pragmática ou existencial, inibem o processo natural de acomodação a uma dada cultura, neste caso a vida pentecostal, requer-se do crente uma

atitude de mudança. Esse processo de dinâmica é responsável pelo estabelecimento de novas produções de sentido que, motivadas pela trágica separação do crente da tradição, no caso dos desviados, levam-no ou aderir a uma nova tradição ou estar em uma zona de transição, à espera de uma nova situação que o conduza a uma experiência de sentido que seja novamente suficiente para um novo preenchimento de sua vida espiritual.

Uma vez que o crente (e mesmo o desviado) passa pela experiência de conversão à vida pentecostal, o passo seguinte ao estabelecimento desta vida será dado com a formação de sua identidade. Para isso, discuto três abordagens que buscam compreender como a vida pentecostal se consolida. De início discuto sobre a “experiência religiosa” que abrange as primeiras experiências vividas na tradição (novamente a conversão, mas também as novas percepções que o crente tem do mundo à sua volta) e que, posteriormente, farão parte do *corpus* da sua vida na tradição. A segunda abordagem apresenta a “formação mítica” que intenta dar conteúdo à forma experiencial discutida anteriormente. Nela são considerados os principais conteúdos da tradição cristã, herdados principalmente do protestantismo histórico, mas reinterpretados a partir da cosmovisão pentecostal. Encerro esta parte com a “formação doutrinária”, algo muito caro a esta religião e que constitui a principal ferramenta de crítica a ela, tendo em vista o notório fundamentalismo presente nesta tradição, algo que é percebido no conteúdo das falas dos fiéis e no seu cotidiano, religioso ou comum.

1 O início da vida pentecostal (conversão)

A vida humana é pautada por anseios de completude e felicidade. Por mais abstratos que estes sentimentos sejam, eles produzem significados concretos, mensuráveis, que garantem uma estabilidade física e emocional. Descobertas científicas, por exemplo, quando repassadas ao homem comum, não cientista (e mesmo o próprio cientista), têm este poder de estabilidade, pois, ao lidarem com situações extremamente novas, e por isso eventualmente duvidosas, geram novas perspectivas, novos horizontes, novas formas de ser, sempre considerando os paradigmas outrora descobertos. Isto ocorre porque esta novidade trouxe sentido para uma situação anterior onde os paradigmas de completude e felicidade, mesmo já muito constitutivos, mostraram-se agora frágeis e incompletos e, portanto, não mais capazes de manter aquele sentimento de inteireza e satisfação (ALVES, 1979).

O processo de formação e/ou descoberta de novos paradigmas tem início ainda por ocasião daquela vivência anterior. Uma vez que a manutenção de um modelo requer não só o apreço e o respeito por parte de quem o pratica, mas principalmente a atualização da

plataforma em que este modelo está instalado a fim de garantir a sobrevivência de quem usufrui dele, esta manutenção pode tornar-se paradoxal, pois em algum momento, revelará que aquelas estruturas estáveis, constitutivas e profundas, já não dão conta de sustentar toda a construção que foi erguida, demandando uma nova tomada de decisão.

Constatado que as estruturas desse *prédio* tornaram-se frágeis para lhe sustentar do modo como está e que, mesmo reduzindo seu *peso* sua eficácia estaria comprometida, pois foi desacreditado ante sua patente fragilidade, estabelece-se o momento de crise. Abandona-se aquela estrutura que tão bem serviu de abrigo enquanto foi suficiente e agora se cria uma nova capaz de dar conta do vazio deixado por aquela. Esta transição não deixa de ser, por vezes, traumática e sofrível, já que envolve sentimentos profundos de pertencimento e identidade. Mas tais sentimentos, frutos de uma cultura que lhes formou e sustentou, não são páreos para aquele ainda mais profundo e constitutivo, capaz de suplantar a provisoriedade desta cultura, residente no âmago do ser humano: sua incessante busca de sentido¹⁵.

Com esta breve discussão, tentei trazer um subsídio teórico a fim de compreender como se dá a conversão em um meio religioso institucionalizado. Contudo, dada a dinâmica do fenômeno, é também possível constatar que se trata de um processo comum mesmo a qualquer adesão cultural, já que o conteúdo em questão é intrinsecamente humano, ou seja, não é produto de algo sobrenatural, para além do mundo temporal, mas pertence ao próprio “espírito humano”, local onde reside sua dimensão incondicional, seu *homo religiosus*, dimensão profunda e constitutiva do homem, sede de sua experiência religiosa e que o conduz a uma visão ambígua do mundo (ELIADE, 2010). Nisto, ainda que não seja o propósito primordial deste trabalho, fica a sugestão de que é possível ver, mesmo no homem secularizado, uma essência religiosa que lhe motiva constitutivamente, o que denota a existência de um sentimento religioso, de uma preocupação última bastante comum em apresentações culturais da religião, mas pouco identificado (ou entendido como) nas ações seculares, a fé (TILLICH, 1974).

Vista como culturalmente religiosa, a fé reside no homem, que vive em função de sua busca por aquilo que lhe motiva de forma última. Conforme indiquei no início deste texto, a busca por um sentido que satisfaça o homem acaba quando ele se defronta com conteúdos temporais que remetem a uma realidade última e que são capazes de lhe completar de modo

¹⁵ Severino Croatto assim descreve o ser humano: “Em tudo o que deseja e faz, o ser humano manifesta que não é um ser pleno: deve crescer biologicamente, aprender intelectualmente, preparar-se para tudo, buscar metas, melhorar a saúde, aspirar a uma vida melhor, reiniciar uma e outra vez caminhos novos; ainda na véspera da morte sente que tem de fazer algo para ser o que ainda não é. É um ser que está sempre em busca. Essa é uma característica fundamental do ser humano.” (CROATTO, 2001, p. 42)

existencial, ainda que provisoriamente. Assim, a fé assume uma condição paradoxal já que motiva o homem em prol de sua preocupação última, mas também o interpela acerca da provisoriedade do conteúdo encontrado para esta preocupação. Em ambos os casos, a fé atua de maneira decisiva não por testemunhar a validade deste conteúdo, mas por indicar a necessidade de continuidade da busca em meio à preocupação incondicional do homem.

Nisto, a conversão a um sistema de ideias constitui a forma mais objetiva da atuação da fé no homem. E a religião, em sua forma institucionalizada, constitui-se como principal referência ao entendimento desta busca de sentido humano, não por ser a detentora da “vida espiritual humana” (TILLICH, 2009), mas por ter sido a expressão cultural que não se eximiu de proporcionar sentido à experiência humana, ainda que apelando para um conteúdo sobrenatural, com pretensões absolutas. Desta forma, na religião institucionalizada, o homem conseguiu o conteúdo que necessitava a fim de dar forma à sua preocupação incondicional e, por conseguinte, passou a pautar toda sua vida a partir desta experiência de fé, por vezes interpelando espaços diferentes daquele religiosamente conhecido, acarretando conflitos em ambos os lados.

A questão desses conflitos se deve à impossibilidade de ter uma ferramenta de leitura adequada para analisar a expressão da preocupação incondicional humana, originalmente distinta em sua forma, quando comparada ao nível da cultura, mas semelhante em sua substância. A saída para tal questão seria analisar a religião, neste caso, com um ferramental capaz de fazer suscitar sua essência, seus modos mais rudimentares, exatamente sua substância. Com este exercício, chega-se então ao *homo religiosus*, a dimensão mais intrínseca da vida espiritual humana e a instigadora da busca por conteúdos que deem conta da preocupação incondicional do homem.

Com isto, assumo que a conversão é o processo mais fundamental de formação do homem para um conteúdo cultural, impregnado de substância religiosa, que o distinguirá de outras expressões culturais manifestamente visíveis. Para tanto, é preciso compreendê-la desde seus primórdios e, até mesmo, os momentos anteriores a ela, tendo em vista que, conforme já comentei, quando o conteúdo das primeiras estruturas de sentido perde seu caráter absoluto (torna-se relativo), abre-se espaço para a atuação de uma nova dinâmica da fé a fim de buscar um novo conteúdo para aquelas estruturas. Encontrando-o, dá-se a conversão.

Observe que até aqui tentei demonstrar que a conversão acontece de maneira existencial, independente de conceitos e formas externas, ainda que, quando tomados os testemunhos acerca da conversão, estejam implícitos modos religiosos previamente sistematizados. Contudo, uma análise mais profunda desses testemunhos demonstra aquela

crise de paradigmas que se situa no recôndito humano, a busca de sentido. Assim, em um primeiro momento, pouco (ou nada) importa os conteúdos doutrinários e teológicos exarados pela religião institucionalizada que adotou aquele órfão existencial. Conforme afirmou Rubem Alves, “doutrinas são palavras que não movem as emoções” (ALVES, 1979, p. 53). Tais doutrinas estariam desprovidas de um conteúdo incondicional haja vista terem sido fruto de sistematizações secundárias a outras experiências de conversão, notadamente dos fundadores ou organizadores da religião. Sua real importância surgirá *a posteriori* quando o convertido necessitará dar racionalidade à sua experiência de conversão.

Mas, apesar dessa impossibilidade existencial, os conteúdos doutrinários apontarão ocasiões racionais para a conversão. Uma vez que a preocupação incondicional já foi despertada para a busca de um novo conteúdo e a fé passou a agir mais efetivamente, interpelando o conteúdo provisório existente, torna-se necessário identificar esquemas interpretativos, portanto racionais, situados em ambientes religiosamente institucionais que ajudem a superar a crise acarretada pelo processo de conversão. À medida que esses esquemas forem sendo sistematicamente seguidos (a frequência a cultos e reuniões no caso de igrejas pentecostais, por exemplo), mesmo não atentando diretamente para conteúdos doutrinários, a busca de sentido vai sendo suprida e se efetivando a conversão plena, que se dará quando novamente as estruturas fundamentais do incondicional estiverem ontologicamente satisfeitas.

A conversão, portanto, tem um componente existencial e um objetivo. O componente existencial se dá por ocasião do despertar do *homo religiosus* para a provisoriedade dos seus conteúdos constitutivos e profundos. O componente objetivo, por sua vez, atua externamente, conduzindo o *homo religiosus* por caminhos que indiquem novas possibilidades de preenchimento daquele vazio existencial¹⁶. O equacionamento desses dois componentes gerará, inicialmente, uma nova cosmogonia e cosmovisão. A expressão desta experiência se dará a partir de uma cultura religiosa, em nosso caso institucional, que demandará uma participação efetiva deste indivíduo na comunidade dos fiéis, aí sim, agora devendo atentar para doutrinas comuns à comunidade já que, posteriormente, serão elas que encorpam a experiência de conversão, indicando inclusive os pretensos motivos da crise existencial que acarretou todo esse processo.

¹⁶ Peter Berger exemplifica mais funcionalmente este componente objetivo analisando a situação do indivíduo em processo de conversão: “O indivíduo que deseja se converter (...) precisa, assim, desligar-se daqueles indivíduos ou grupos que constituíam a estrutura de plausibilidade da sua antiga realidade religiosa, e associa-se tanto mais intensamente e (se possível) exclusivamente àqueles que servem para manter a sua nova realidade religiosa.” (BERGER, 1985).

A pesquisa de campo que acompanha este trabalho e, de modo substancial, a abordagem feita por Rubem Alves no livro *Protestantismo e repressão*, proporcionaram a estruturação em relação aos termos utilizados e a elaboração do conteúdo teórico ora exposto, verificando-o e validando-o a partir das entrevistas realizadas com fiéis pertencentes ou que já pertenceram a igrejas pentecostais. Aos fiéis entrevistados, indaguei acerca de suas conversões, pedindo que “testemunhassem” para mim do modo como se tornaram “crentes”. Inicialmente tive que fazer um exercício de dividir em categorias de conversão, pois os entrevistados tinham origens distintas, quer dizer, alguns eram “nascidos no evangelho”, ou seja, herdaram a tradição religiosa dos seus pais ou parentes próximos; outros não “nascidos no evangelho”, mas já convertidos há algum tempo, o que chamei de “convertidos experientes”; e outros eram “novos convertidos”, ou seja, experimentaram a conversão mais recentemente, já na fase adulta da vida. De maneira complementar, mas ainda ressaltando o papel interpelador da fé, há também os “desviados” que contribuíram para a pesquisa testemunhando sua experiência de conversão e de “desconversão”, sendo um importante meio de análise e comparação a fim de compreender como a fé atua dinamicamente. Esta distinção é importante para compreender os momentos de cada um dos entrevistados por ocasião da conversão. A origem do convertido influencia diretamente no modo como ele vivencia esta experiência, sendo relevante para este trabalho o mapeamento fenomenológico desta experiência, considerando cada uma dessas quatro classificações. Passarei agora a analisar cada uma delas.

1.1 Nascido no evangelho

“Eu nasci num lar evangélico.” (Talita)
 “Sou nascido e criado no evangelho.” (Josué)
 “Eu sou nascida e criada num berço cristão.” (Miriã)
 “Você não já nasce numa família e ali você tem a sua salvação.” (Hofni)

Não me refiro agora ao crente religioso comum, que segue fielmente (...) práticas religiosas convencionais. (...) Sua religião foi feita para ele por outros, comunicada a ele pela tradição, reduzida a formas fixas pela imitação e conservada por hábito. Pouco nos aproveitaria estudar essa vida religiosa de segunda mão. (JAMES, 1995, p. 17)

A formação cultural do homem se dá, sobretudo, a partir do meio em que vive. Tendo na infância seus primeiros conteúdos, será por eles que começará a ver e interpretar o mundo a sua volta. Contudo, haverá um momento em que esses conteúdos necessitarão de uma acreditação mais especializada, podendo ser revalidados ou mesmo negados. Em ambos os casos estará constatada a conversão, conforme discuti anteriormente.

No caso evangélico, e neste trabalho o pentecostal, a frequência de pessoas “nascidas” na religião ainda é muito significativa. Isto porque esses fiéis, quando constituem família, normalmente com cônjuges que comungam da mesma religião, tratam de desde cedo repassar à criança os conteúdos pertinentes à religião.

Quando ainda bebês, passam pelo rito da “apresentação”, algo que não configura uma relação de pertencimento obrigatório à religião, mas denota a responsabilidade e o desejo dos pais em incutir no desenvolvimento cultural do filho os ensinamentos necessários “à boa prática do evangelho”. Este momento ainda não se refere ao “batismo”, pois nesta tradição crianças não são batizadas, antes são apresentadas, “assim como Jesus foi apresentado no templo”¹⁷, fazendo uma referência à narrativa bíblica¹⁸ de Lucas, capítulo 2 e versículo 22, onde Jesus teria sido levado ao templo para ser apresentado, algo comum entre os judeus da época, e que os pentecostais adotaram como norma, fazendo frente a outros rituais de igrejas cristãs que batizam as crianças.

Reiterando o que disse, esse ato não configura uma relação obrigatória de pertencimento à religião por parte da criança, mas seus pais assumem um compromisso público de ensiná-la de acordo com os princípios emanados pela instituição. Consideram também que, por ainda não ter um senso suficientemente desenvolvido, cabe aos pais a responsabilidade de escolher o que é melhor para seus filhos, tendo como parâmetro suas próprias experiências. Nisto, a criança cresce em função das escolhas feitas por seus pais, sendo uma dessas escolhas o ser pentecostal¹⁹.

A situação ora colocada é ideal. Contudo, existem diversas dinâmicas que perpassam a formação religiosa das crianças. Às vezes, mesmo os pais não sendo pertencentes à religião, outrora eles já foram²⁰, o que faz com que ainda nutram algum respeito ou temor por esta religião, algo suficiente para, ao invés de batizar seus filhos em outra religião ou deixá-los em um hiato religioso, agir segundo o resquício de cultura religiosa pentecostal que ainda há neles. Outra possibilidade é a influência que parentes próximos têm ante a decisão por qual religião ensinar a criança. Neste caso, a participação desses parentes pode interpelar as

¹⁷ Frase proferida por ocasião do ritual de apresentação de uma criança em um dos cultos que participei.

¹⁸ Todos os textos bíblicos utilizados neste trabalho foram extraídos da BÍBLIA SAGRADA, 2002.

¹⁹ Paul Tillich, discutindo sobre a formação e evangelização de crianças para uma determinada tradição religiosa, ressaltou a atenção que se deve ter a esta prática, já que tende a condicionar a fé de tal modo que uma experiência primordial de conversão ficaria comprometida: “Não é insensato familiarizar crianças e jovens com os símbolos da fé, já que neles se expressa a fé viva de gerações anteriores. Mesmo assim isso é simultaneamente perigoso, uma vez que a fé destarte transmitida pode ficar presa à tradição, sem nunca atingir a fé como tal.” (TILLICH, 1974, p. 67)

²⁰ Agora estariam “desviados”, conforme a nomenclatura pentecostal utilizada para caracterizar as pessoas que já professaram a religião e atualmente estão fora dela e sem nenhum outro pertencimento religioso.

decisões dos pais ou mesmo ir de encontro à opinião já formada destes, acarretando conflitos religiosos já precocemente, no caso das crianças. Seria como se a criança tivesse uma “dupla religiosidade”, algo comum também quando apenas um dos pais é adepto da religião em questão.

O fato é que “nascer em um lar evangélico”, conforme ressaltou a entrevistada Talita, implica automaticamente na absorção de todo um conteúdo religioso que pautará inicialmente a vida de uma criança. As primeiras experiências neste “lar evangélico” serão decisivas em sua formação inicial, pois sua atitude diante do mundo fora desse ambiente formativo será sempre de julgamento, geralmente de maneira negativa. Suas experiências terão como parâmetro as noções de mundo ensinadas pelos seus pais (ou outros parentes próximos) e terão primazia ante outras noções concorrentes e provenientes do espaço público.

Os pentecostais entrevistados demonstraram também, a partir de suas falas, a importância que dão a um ambiente formativo ainda no lar. O termo figurativo “nascido e criado no evangelho” revela a dinâmica de ensino e formação tendo como parâmetro um conteúdo primordial, o “evangelho”. Trata-se de uma menção à mensagem da bíblia que, com suas narrativas e personagens, compõem o imaginário infantil ainda bem incipiente, mas já preenchem lacunas de sentido que serão responsáveis por futuras tomadas de decisão. Outrossim, os termos figurativos “lar evangélico” e “berço cristão” definem bem os limites desse ambiente de crescimento. Desde cedo, a noção de identidade do pentecostal é trabalhada de forma muito sistemática. O todo do “lar” e o aspecto formativo e cuidadoso do “berço” corroboram para o surgimento de um ser interpelativo, com uma visão de julgamento negativa à realidade fora do âmbito em que foi formado. Veja-se, por exemplo, que enquanto uma criança “secular” vai ao parque ou a um passeio na praia no domingo pela manhã com sua família, as crianças pentecostais estão na igreja, na escola dominical, também com suas famílias, aprendendo novos conteúdos bíblicos, ou seja, do “evangelho”.

A noção de “lar evangélico” ainda remete à clara separação entre o espaço sagrado, neste caso o lar e qualquer outro espaço onde se viva em função do “evangelho” (a igreja, por exemplo), e o espaço profano, constituído por lugares com dinâmicas culturalmente distintas daquelas aprendidas e vivenciadas no “lar”. O acesso a esses lugares é inevitável, pois neles estão as escolas, o comércio, o transporte público e mesmo a rua. A recomendação é que, enquanto estiverem nesses espaços profanos, por não ser possível transformá-los absolutamente, vivam um tempo sagrado, ou seja, sob a égide de um tempo exemplar, mítico (ELIADE, 2010), originário do “berço cristão” que primeiro afagou as experiências fundantes de busca de sentido humano.

Aqui surgem as primeiras aplicações dos conteúdos aprendidos por ocasião da vivência no “lar evangélico”. As etapas de formação incluem a contação de “histórias bíblicas”, com personagens memoráveis e fatos marcantes de suas vidas, mas que, contadas de forma mítica, assumem um aspecto real quando correlacionadas à própria vida do ouvinte. Há nessas histórias um apelo moral que demanda uma ação prática desse ouvinte. Essa ação acontece exatamente por ocasião de um espaço profano, quando o tempo sagrado é invocado a fim de dar sentido à situação vivenciada. É daí que surgem os termos e conceitos mais remotos de identificação de uma religiosidade cultural como “papai do céu” e “mentir é pecado, pois o papai do céu não gosta”.

Em sua vivência diária, a criança, nosso objeto de análise até este momento, é desafiada a expressar sua fé, mesmo sendo fruto de um hábito comportamental facilitado e previsto por seus tutores. Esta fé condicionada precisará ser testada mais cedo ou mais tarde, durante situações onde o senso humano demandará respostas mais elaboradas e sólidas, necessárias à manutenção daquele conteúdo inicial. Trata-se do momento em que o ser em questão já não vive mais em função de um mundo “encantado” onde simples respostas são dadas a complexas questões feitas de maneira intencional, mas precisarão ser mais elaboradas, a fim de dar conta das exigências que acompanham a maturidade humana²¹. Quando suas curiosidades não mais forem satisfeitas com respostas-padrão, surgirá um momento crítico, de liminaridade, capaz de revelar uma crise que, se não for bem tratada, tenderá a uma tomada de decisão heterodoxa àquela estimulada desde sempre. É a partir daqui que surge a figura do entrevistado Hofni.

Não foi por acaso que lhe dei este nome fictício. A narrativa bíblica de 1 Samuel, capítulo 2, menciona-o como filho de um sacerdote hebreu, chamado Eli, e que tinha ainda outro irmão, Fineias. Esses dois irmãos, “nascidos e criados” em um lar religiosamente hebreu, não seguiram os preceitos de seu pai quando chegaram à juventude e se desviaram, cometendo atos ilícitos e profanos à cultura religiosa em que foram formados e não condizentes com o esperado para filhos de um sacerdote. Não foi este o caso do entrevistado Hofni, mas o caso narrado pela bíblia ilustra bem sua frase tomada como exemplo: “Você não já nasce numa família e ali você tem a sua salvação”.

²¹ Um dos meus entrevistados relatou que seu filho, com idade de quatro anos, perguntou onde ficava Deus, se na terra, no céu, ou no espaço. A resposta que ele deu foi que Deus estava tanto na terra, como no céu e também no espaço. Não se sabe ao certo se a criança compreendeu esta resposta, mas terá ficado satisfeita naquele momento. Contudo, ao longo do seu crescimento e das novas experiências que vivenciará, surgirão novas questões que demandarão respostas mais elaboradas a fim de realmente darem sentido às suas dúvidas. Não encontrando as respostas nos lugares comuns à sua prévia formação, ela tratará de experimentar novos modos de produção de sentido até que suas dúvidas, agora não mais frutos de uma “simples” curiosidade infantil, mas provenientes de seu próprio ser, sejam suficientemente sanadas.

Nascido de pais evangélicos, sendo seu pai um pastor de uma igreja pentecostal, Hofni viu-se em uma situação onde os conteúdos aprendidos durante sua infância no “lar evangélico” não faziam mais sentido (“em torno dos quinze anos”, disse Hofni). Por isso, passou a viver de maneira dupla, cumprindo uma agenda evangélica de compromissos, mas também usufruindo de espaços profanos, pouco ou nada se importando de vivê-los em um tempo sagrado, como foi orientado durante toda sua infância. Tratava-se de um momento onde já não havia mais razão naquelas estruturas fundamentais de sua frágil e infantil fé e ele ansiava por um novo sentido para sua vida. Contudo, mesmo frágeis, essas estruturas propiciaram acesso a outra estrutura de sentido que ainda mantinha-se firme, apesar de oculta. Seus questionamentos existenciais levaram-no a refletir acerca da “salvação”, algo considerado durante as histórias que disse ter ouvido quando criança, mas pouco aprofundado ao longo dos anos, permanecendo, contudo, latente em sua preocupação última.

A constatação de Hofni sobre a salvação automática, ou seja, proveniente de sua família, fez-lhe refletir sobre sua condição de perigo ante esta situação de insegurança quanto à vida. Não conseguindo realizar-se plenamente em sua dupla atuação, descobriu-se sem um centro, praticamente vazio existencialmente. Assim, a fé que lhe restava agiu de forma dinâmica atuando não mais de maneira justificadora daqueles conteúdos agora provisórios, mas interpelando-o acerca da necessidade de se buscar um novo conteúdo à sua preocupação última, neste caso, sua salvação.

A preocupação do crente pentecostal está relacionada a uma luta constante contra poderes que insistem em lhe colocar em situação de perigo. Observe que aquele mundo “encantado” ainda permeia seu pensamento (mas agora com monstros maiores), fazendo-o crer que, para além da realidade objetiva, existe outra realidade ainda mais plena e decisiva para sua vida, e que se encontra em uma dimensão sobrenatural, regida por uma dinâmica de ordem não humana, sendo totalmente espiritual, de acordo com a doutrinação religiosa pentecostal. Assim, o perigo mencionado não é físico, mensurável, objetivo, portanto possível de ser resolvido por meios meramente concretos, mas habita em uma esfera espiritual, imperceptível a uma análise visual e empírica. Para tanto, requer também uma salvação que se dê em outra dimensão, a do ser em si mesmo, entendida pelo crente como sobrenatural.

Ainda que se dê em uma dimensão existencial, esta dinâmica acarreta em sinais visíveis, mas não finais. É no corpo que o homem demonstra a necessidade de um conteúdo para sua preocupação última. Tomado por uma crise existencial, ele segue em busca de sentido onde ainda lhe resta esperança. E assim, descobre que precisa retornar àqueles conteúdos constitutivos e profundos, mas agora de forma mais racional e inteligível. Para

tanto, necessita abandonar os conteúdos provisórios que ainda lhe prendem a uma realidade provisória e se deixar levar por uma experiência de sentido último, capaz de preencher tanto seu vazio existencial quanto reivindicar uma nova forma para esse conteúdo recém-aprendido.

Foi essa a situação que Hofni relatou ao explicar como se deu sua conversão, mesmo já fazendo parte de uma comunidade evangélica pentecostal. É uma situação comum entre os “nascidos no evangelho”. Acostumados a uma vida regrada pelo “evangelho”, chega um momento em que esses conteúdos não dão mais conta da complexidade que a vida se tornou. Daí é preciso agir, decidir²². O termo “conversão”, no caso aqui analisado, remete a uma tomada de decisão que pode ser mediada por fatores externos, como a pressão de alguém ou de alguma situação mais urgente e insistente, ou ser desencadeada por uma crise existencial, de busca de sentido, já que não se dispõe mais de um conteúdo adequado para sustentar aquela estrutura de sentido, agora provisória.

O despertamento para a salvação, lembrado por Hofni, fê-lo refletir agora acerca da provisoriedade da sua vida, até então sustentada por aquelas estruturas de sentido ainda provenientes de sua infância. Com o passar dos tempos, o mundo tornou-se mais complexo de tal modo que seus conteúdos aprendidos não foram suficientes para acompanhá-lo. Nessa situação de perigo existencial, Hofni precisava crer na “salvação”, mas não mais de um modo infantil, dependente dos seus pais. Foi então que entendeu a necessidade de “experimentá-la” por si mesmo, assumir, sozinho, os riscos da tomada de direção de sua vida. Ele referiu-se a esse momento²³ como um “cair a ficha”, a busca por uma “consciência plena”, conforme suas próprias palavras: “Até que chegou o momento, em torno dos quinze anos, que caiu aquela ficha, realmente, da necessidade de... eu sempre ia na igreja, mas não tinha aquela consciência plena.”. Foi essa tomada de consciência que lhe fez reconhecer a necessidade de uma experiência promovedora de um conteúdo mais fundamental para sua preocupação última, trazendo harmonia para sua vida, já que finalmente encontrou-se consigo mesmo, ou

²² Outros entrevistados, também “nascidos no evangelho”, vivenciaram experiências mais intensas com o mundo secular quando decidiram se afastar totalmente do meio evangélico pentecostal em que viviam. A faixa de idade desses entrevistados, quando se “desviaram” (termo utilizado por eles), variava entre 13 e 16 anos. As circunstâncias eram as mesmas de Hofni: começaram primeiro vivendo duplamente, entre “a igreja e o mundo”, até que se convenceram (e se converteram) a um sistema mais livre e prazeroso fisicamente proporcionado por este mundo secular. Contudo, com o passar do tempo, a mesma fé que os fez descreer dos conteúdos do “evangelho” interpelou-os a questionar o *status quo* em que viviam. Logo vieram à tona conteúdos que estavam ocultos em seu inconsciente e os fizeram julgar a realidade a qual viviam no momento. Com isso, retornaram àquela cultura anterior que, apesar de reprimir sua liberdade e prazer, intrínsecos ao homem, ainda era mais suficiente que a realidade em que viviam, tendo esta se exaurido de sentido.

²³ Este momento coincide com a circunstância do batismo nas águas, ritual (sacramento) comum à tradição evangélica, notadamente a pentecostal, e que é praticado também por outras tradições, assumindo outros nomes como “confirmação”, no luteranismo e “crisma” no catolicismo.

seja, converteu-se: “Foi ali que eu tive esse preenchimento... Os seus olhos espirituais, eles se abrem, você começa a enxergar o que outras pessoas não enxergam”.

Devo ressaltar que essa conversão foi facilitada pelo meio em que já vivia (o “lar evangélico”, a igreja, os amigos...), mas ele não foi a causa final para essa decisão. O homem, em sua busca de sentido para a preocupação última de sua vida, quando se vê totalmente despido de seus conteúdos provisórios, estando diante de sua “existência nua e crua”, conforme descreveu Viktor Frankl (FRANKL, 2013, p. 29), apega-se àquilo que lhe está mais próximo, mesmo que este próximo seja seu próprio carrasco. A busca de Hofni por um sentido para sua preocupação última poderia ter encontrado fim a partir dos “prazeres mundanos” experimentados durante sua vida dupla, trafegando entre o sagrado e o profano. Desse encontro, surgiriam novas construções cosmogônicas que influenciariam diretamente em sua cosmovisão. A manutenção dessas construções obedeceria à mesma dinâmica de sustentação daqueles conteúdos outrora vivenciados. Da mesma forma, a atuação paradoxal da fé o interpelaria a sempre validá-los a fim de não haver brechas que levassem à sua desestruturação, podendo conduzi-lo novamente a uma situação crítica de tomada de decisão, portanto, a uma outra conversão.

Assim, estando nesse meio propício a uma conversão à própria cultura evangélica pentecostal, satisfez-se a vontade de Hofni em preencher seu vazio existencial com um conteúdo de valor absoluto, reencontrado nesta cultura. E uma vez que se encontrou plenamente com essa realidade significativa que lhe proporcionou sentido ante sua realidade presente, Hofni agora disse não se sentir mais dependente das demandas provenientes do mundo anterior ao qual vivia²⁴. Pelo contrário, afirmou tê-las abandonado e agora disse nutrir um sentimento negativo para com elas. A manutenção dessa dinâmica necessitará de constantes e elaboradas formulações doutrinárias que o ajudarão a trilhar por esse novo caminho, tentando satisfazer as interpelações que a fé promove na cultura religiosa então predominante.

²⁴ Josué, outro entrevistado, relatou que nunca sentiu vontade de sair da igreja, ou seja, de se “desviar”. Mantinha sempre o hábito de frequentar as reuniões, participar dos grupos e outras ações promovidas pela igreja. Contudo, chegou um dia em que ele mesmo achou-se incompleto e falho. Diante disso, passou a criticar sua própria atuação enquanto um “crente” e decidiu buscar, sozinho, uma “experiência pessoal com Deus”. Então, Josué contou que começou a sentir novas experiências que lhe alegravam e, por vezes, lhe faziam chorar: “algumas vezes não pude me conter em lágrimas”. Este “encontro” lhe proporcionou uma nova vivência, renovando seu desejo de manter-se firme e fiel àquela tradição religiosa. Indaguei se esta experiência foi motivada pelo cuidado com a religião a qual vivia. Ele respondeu que sim, mas que “não foi somente pela religião”. E passou a relatar a mesma preocupação do entrevistado Hofni, ou seja, acerca de sua “salvação”. Receava viver em uma comunidade religiosa, mas não crer plenamente nela a ponto de ter certeza de que seria “salvo” não por ela, mas a partir dela. Isso, segundo Josué, foi decisivo para aquele seu encontro. Perguntei se isso poderia ter sido sua conversão. Ele respondeu que sim.

1.2 Convertido experiente

“Somente Deus sabe se nossa conversão é verdadeira ou não. Podemos enganar o homem, a nós mesmos, mas nunca a Deus.” (Judas)

“Sabia que só em Deus poderia achar a solução dos meus problemas.” (Naamã)

“Conversão é quando a pessoa entra em um processo de mudança de direção, se afastando do pecado, indo sempre de encontro a uma maior e constante aproximação e comunhão com Deus.” (Rebeca)

“E eu fiz uma oração na mente e aquilo se desprende de mim. Nisso eu experimentei um alívio, uma forma de uma paz interior, e eu comecei a detestar a vida que eu levava, e eu comecei a pedir perdão e pedia a Jesus uma nova vida. Ali eu nasci de novo.” (Saulo)

[O homem] se converte porque a cosmovisão que lhe é apresentada pela religião a que ele irá se converter responde, de alguma forma, à sua experiência de falta de sentido. (ALVES, 1979, p. 60)

A segunda classificação que considerei a partir da experiência de conversão dos entrevistados foi a de “convertidos experientes”. Trata-se de uma especificidade entre os pentecostais que abrange pessoas que não “nasceram no evangelho”, mas converteram-se em algum momento de sua vida adulta e, desde então, tornaram-se membros maduros de uma igreja pentecostal. São pessoas que viveram boa parte de suas vidas em função de outras culturas religiosas, mas que se tornaram “crentes” quando sua fé despertou o *homo religiosus* para outras estruturas de sentido mais constitutivas, agora representadas pela vida pentecostal. Trata-se de uma experiência muito semelhante à discutida anteriormente (“nascido no evangelho”), sendo que nesta os conteúdos preliminares institucionalmente religiosos, relacionados à vida pentecostal e capazes de condicionar a conversão, como no caso de Hofni, não estão explícitos, sendo mesmo desconhecidos. Esta experiência, portanto seria fruto de uma atitude despreziosa ou algumas vezes planejada de busca de filiação a uma tradição religiosa que se apresenta como possuidora de um conteúdo suficientemente capaz de suplantar os anteriores, já possivelmente desgastados devido às próprias dinâmicas da experiência humana de busca de sentido.

Logo na primeira afirmação, a do entrevistado Judas, temos uma característica peculiar a este grupo: por haverem vivenciado práticas culturais absolutamente diversas à da que estão atualmente, ainda permanece um senso de desconfiança para com sua conversão. Talvez por não terem os conteúdos e a vivência do grupo anterior (os “nascidos no evangelho”), ainda sentem-se culpados pela vida pregressa que tinham, não se sentindo confortáveis o bastante com esta nova vida. E isto é devido ao impacto cultural que tiveram ao se converterem. De fato, a conversão acarreta esse período de crise, representado por uma relação de *amor e ódio* entre “o que eu era” e “o que agora eu sou”.

Dado que a conversão é o encontro entre o homem com ele mesmo, ou seja, com sua dimensão mais intrínseca e constitutiva (“o estar em paz consigo mesmo”, conforme falou um entrevistado), por vezes, aquelas experiências progressas inibem a boa manutenção desta nova experiência de sentido, permitindo que esta “paz” seja vez ou outra interrompida. Isto vem a ser fruto da própria dinâmica da fé que recorrentemente cobra do “espírito humano” posicionamentos cada vez mais firmes, testando a consistência do conteúdo ora vivenciado de modo incondicional. E por ser algo de fato delicado, colocado nas mãos do próprio homem, ele adota mecanismos de transferência de responsabilidade, assumindo a existência de um terceiro ser que ajuizará sua conduta. Estaria aí a explicação para o que disse o entrevistado Judas acerca da consistência de sua conversão: “Podemos enganar o homem, a nós mesmos, mas nunca a Deus”. Neste caso, esse terceiro ser seria o “totalmente outro”, nos termos de Rudolf Otto (OTTO, 2007, p. 56), mas que estaria presente na substância religiosa do próprio homem, sendo afinal ele mesmo, estando imbuído de um profundo senso crítico sobre si (TILLICH, 1987).

De fato, a religião institucional resolve facilmente esta questão pautando-se pela existência indiscutível de Deus em uma esfera sobrenatural e que gere todas as coisas neste mundo temporal a partir de seu poder, conforme a cosmovisão em análise. Assim, mesmo não usufruindo de um conteúdo religioso mais elaborado, como o do grupo dos “nascidos no evangelho”, estes “convertidos experientes” cresceram sob a égide de uma cultura religiosa, inerente ao mundo ocidental que, apesar das interpretações dogmáticas conflitantes, via em Deus a solução para seus problemas mais diversos e impossíveis. Para tanto, era necessário voltar-se para ele, ou seja, “converter-se”, utilizando o caminho mais razoável e satisfatório à sua preocupação última. Com isto, dá-se uma caça a Deus em ambientes onde sua “presença” é mais evidente, a igreja, e aqui mais especificamente, a pentecostal.

O entrevistado Naamã peregrinou por este caminho quando se viu afetado por sua preocupação última (a “solução dos meus problemas”). O contexto da conversa que tivemos mostrou que sua conversão foi precedida por uma situação de crise financeira e alcoolismo. Ele mesmo ressaltou que se “converteu pela dor e não pelo amor”, tentando explicar que precisou passar por dificuldades para que pudesse reconhecer sua necessidade de “abrir o coração para Jesus”. Assim, dadas as condições adversas e frágeis em que vivia, resultantes da inconsistência de suas estruturas de sentido, Naamã “aceitou a Jesus” e testemunhou, na

entrevista, a mudança de perspectiva que passou a ter, fruto do novo conteúdo apreendido pela experiência de conversão à religião pentecostal²⁵.

Os passos seguintes à conversão de Naamã começaram pela negação à forma de vida que tinha antes. Descobriu que a crise financeira era fruto da má gestão do seu dinheiro, já que “só gastava com prazeres mundanos”, conforme ressaltou. Tendo agora um administrador não só de suas contas, mas de sua vida, e que foi encontrado naquela busca por um sentido último para sua existência, passou a prestar contas frequentemente com ele, indagando-o sempre acerca de como deveria proceder. Naturalmente ele passou a reescrever sua história de vida, tendo como embasamento aquela experiência de conversão.

O caso de Naamã foi bem resumido na afirmação da entrevistada Rebeca. Ela mesma, uma buscadora de sentido para sua preocupação última²⁶, disse ter experimentado fisicamente os efeitos dos inúmeros desencontros durante sua busca. Relatou que seu corpo começou a dar sinais de doenças que não eram diagnosticadas pelos médicos, tendo sido recomendada a outros profissionais, já que o único diagnóstico que tinha era “problemas psicológicos”. Ainda durante sua fala, ela disse que sentia “uma aflição que não tinha fim, chorava horrores (sic) e não tinha paz”. Observe novamente a busca pela “paz”, já mencionada anteriormente. Esta situação parece acompanhar todas as pessoas que estão sensibilizadas devido à perda de um centro, de um conteúdo norteador. A fé, responsável por esta busca, interpela o homem a que se volte para um centro, para algo que o defina e que o motive. Um estado descentralizado, confuso, descaracteriza o homem enquanto ser humano. Desse estado, sem uma motivação intrínseca, o homem apenas se aproxima, não podendo nunca estar plenamente nele (TILLICH, 1974). Por isso segue em busca de sentido. E quando o encontra, converte-se.

Neste caso, a busca de Rebeca teve fim quando ela, nos termos que utilizo neste trabalho, encontrou-se com um conteúdo suficiente e capaz de lhe motivar a tornar os demais conteúdos menos significativos. Sua experiência de conversão teria começado quando ela passou a ler a bíblia. Estimulada que foi quando frequentava reuniões religiosas, disse ter lembrado de um livro que era comum a algumas daquelas tradições e que poderia ajudá-la a superar aquela situação. Estando convencida de que havia encontrado o caminho, decidiu segui-lo até encontrar-se com uma igreja protestante histórica renovada. Desde então, disse ter

²⁵ Naamã ainda lembrou em sua fala que via os pentecostais como um “povo doido que só gritava”. Esta adjetivação servirá de embasamento quando for analisar os aspectos característicos do pentecostal em seu ambiente de culto. Contudo, voltando a Naamã, ele mesmo afirmou que virou um desses pentecostais “doidos”.

²⁶ Rebeca disse ter frequentado religiões de matrizes africanas, o espiritismo e outras de origem oriental. Em sua caminhada também esteve em alguns cultos evangélicos, mas disse não ter encontrado em nenhum desses lugares o que procurava.

superado toda aquela crise conflitiva e passou a aprofundar-se no “conhecimento de Deus”, como explicou.

O último entrevistado deste grupo de “convertidos experientes” eu chamei de Saulo. Novamente, a escolha do pseudônimo foi proposital. Conforme a tradição cristã, Saulo era um perseguidor dos cristãos, mas que parecia lutar contra um desejo contido de identificação com esses mesmos cristãos. Isto foi revelado durante sua conversão, narrada na bíblia, quando ele cai de um cavalo, vê um clarão que o deixa temporariamente cego e ouve uma voz que dizia: “Duro é para ti recalcitrar contra os aguilhões” (Atos dos Apóstolos, capítulo 9, versículo 5). O que se depreende desta narrativa, e seguindo a argumentação deste trabalho, é que Saulo não aceitava que aquelas suas estruturas de sentido já não davam mais conta de sustentar sua fé, devendo atentar para a nova situação em sua volta. Desde então, Saulo deixou de perseguir os cristãos e passou a ser um deles, conforme o contexto da narrativa bíblica mencionada.

O Saulo que entrevistei não foi perseguidor dos crentes, mas relutou bastante para converter-se a esta “lei²⁷”. Ele poderia estar na categoria dos “nascidos no evangelho”, pois sua mãe converteu-se quando ele ainda era criança e o “forçava”, como qualificou, a frequentar os cultos juntamente com ela. Contudo, não demorou para que deixasse de segui-la e passasse a viver conforme sua própria lei. Disse ter se envolvido completamente com as drogas e experimentado tudo o que elas proporcionavam. Algumas vezes, quando se sentia “carregado”, termo que utilizou para referir-se a uma situação de desespero e tristeza (sintomas da crise de sentido), frequentava a igreja de sua mãe e lá “aceitava a Jesus”. Mas logo retornava à primeira situação.

No auge da sua crise, quando se viu em uma situação de profundo conflito existencial, estando bem perto daquela perda de centro, relatou que teve alucinações muito próximas à sua realidade concreta²⁸. Foi aí que reconheceu que aquelas estruturas de sentido não suportavam mais sua ânsia por algo mais firme e que precisava tomar uma decisão norteadora. O excerto de sua fala citado no início deste texto demonstra a decisão tomada: “E eu fiz uma oração na mente e aquilo se desprende de mim.”. Ainda que conflitante, ele experimentou uma

²⁷ Um dos sinônimos que encontrei durante a entrevista para o termo “conversão ao evangelho” foi “entrar para a lei dos crentes”. A frase é rica em sentido, pois a conversão está diretamente associada ao seguimento obrigatório de regras (doutrinas) pelo novo convertido. Tais “leis” começam pela mudança estética, sendo seguidas pelo abandono de velhas práticas (álcool, cigarro, festas...) e a adoção de novas, como a frequência aos cultos e reuniões promovidas pela igreja em que se converteu. Comentarei mais detalhadamente sobre os ritos pentecostais a seguir, no capítulo 2.

²⁸ O relato de Saulo na entrevista foi que ele teve uma sensação muito real que o fez “cair a ficha”, conforme a mesma dinâmica do entrevistado Hofni. Segue sua fala: “Quando eu acordei, que eu fui tomar banho para ir para o baile, começou a me faltar respiração. Eu não via, mas alguém estava me sufocando. E eu quis chamar pela minha mãe e eu não consegui.”.

sensação de alívio, de “paz interior”, conforme informou, gerando também uma situação paradoxal, já que passou a “detestar a vida que levava”.

Os passos seguintes de Saulo, como informou, foram rumo a um local onde pudesse compartilhar daquela experiência. Foi em uma igreja pentecostal que ele, ao ouvir a pregação do pastor, pensou estar ouvindo algo somente para si: “Parecia que ele [pastor] falava minha vida, falava dos meus problemas, das soluções...”. Envolvido por aquela experiência de preenchimento que o deixou aliviado e em paz, disse ter sido novamente tocado a partir das palavras daquele pregador. Compungido que estava, aquelas palavras vieram tão somente esclarecer-lhe da situação em que se encontrava e da necessidade de reiterar sua tomada de decisão²⁹. A linguagem mítica do pregador parece ter encontrado espaço em meio aos conteúdos existenciais de Saulo, já bastante motivados pela dinâmica da fé. Aquela linguagem não provocou a crise, mas promoveu a interpelação necessária para que ele se sentisse vazio existencialmente, fazendo-o reconhecer que precisava responder positivamente ao conteúdo da pregação.

A constatação de que algo novo se deu na vida de Saulo foi feita a partir da sua declaração: “ali eu nasci de novo”. Foi esta a resposta à primeira experiência conflitante, interpeladora, que lhe levou a buscar um conteúdo suficiente para sua preocupação última. Foi ela também a resposta para o encontro com o conteúdo mítico proporcionado pelo pregador. Aqui vale a ressalva de que pouco importou a literalidade do discurso oral do pregador. A provável coincidência de sua fala com a situação vivida por Saulo terá sido fruto da sua experiência mítica que foi sendo automaticamente correlacionada durante a pregação. Algo que merece um destaque nesta abordagem é a frase cheia de sentido de Saulo, “ali eu nasci de novo”, e que pautará a discussão do próximo item.

Diante dos expressivos relatos de conversão obtidos, há que se atentar para a radicalidade das experiências relatadas, tendo em vista que elas devem ser compreendidas a partir de uma linguagem característica da vida pentecostal que formou este fiel que ora testemunha de sua conversão. Assim, mesmo associando à experiência fatos que denotam situações que implicam em violência e angústia, literalmente, existe um componente inerente à religião pentecostal que é o de valorização de tensões a fim de requerer delas experiências exemplares. Ao final, relatos de conversão são utilizados para motivar outros a seguir a

²⁹ Rubem Alves, em *Protestantismo e repressão*, assim fala acerca da pregação: “Compreende-se que uma das funções primordiais da pregação seja provocar a emergência, nos níveis conscientes, da crise ontológica inconsciente, reprimida, que a antecedia. A pregação não provoca a crise. Apenas a revela. Trata-se de um processo maiêutico que força a crise a sair do seu esconderijo. É necessário arrancar, de sob a face aparentemente tranquila e calma do homem, o desespero que habita o seu ser.” (ALVES, 1979, p. 65).

mesma decisão, sendo necessário, portanto, um uso simbólico que pretende atuar mais emocionalmente a fim de convencer e conquistar outras pessoas.

Neste sentido, fica implícito na elaboração desses “testemunhos de conversão” o uso arbitrário de modos e expressões que objetivam causar uma experiência singular, contudo, representam construções posteriores de uma experiência que teve seu valor constitutivo, daí a mudança de perspectiva religiosa, mas que foi sendo melhor interpretada e formulada ao longo da vivência dentro da tradição que a proporcionou, notadamente a pentecostal.

1.3 Novo convertido

“Eu não estava com problema nenhum, nada. Só que existia um vazio muito grande dentro de mim.” (Raabe)

“Naquela noite eu ouvi a pregação e parecia que o pastor estava falando da minha vida.” (Madalena)

“Eu era um alcoólatra afundado em pecado, sem rumo. Após uma palavra do pastor, minha mente foi iluminada e descobri a causa de minha tristeza e derrota: o pecado.” (Zaqueu)

“A partir do momento em que a gente aceita Jesus verdadeiramente, aos olhos de Deus nós somos considerados santos, nós temos paz com Deus.” (Marta)

“Eu falei duas vezes: ‘Sim, eu aceito! Sim, eu aceito!’. Mas era algo diferente, não sabia o que era, mas não era uma coisa ruim, era uma coisa muito boa, tanto que... aí veio aquela alegria. Aquela preocupação anterior, aquilo já foi superado naquele instante, não ia me preocupar com nada mais que viesse pra tentar tirar aquela decisão.” (Onésimo)

A linguagem religiosa, ou seja, a linguagem do símbolo e do mito, forma-se na comunhão dos crentes e não é bem compreensível fora dessa comunhão. (TILLICH, 1974, p. 20)

Os termos que norteiam a vida pentecostal são carregados de elementos figurativos e cheios de sentido, quando analisados a partir do contexto em que são empregados. De fato, só se compreende bem uma cultura quando se imerge nela, quando passamos a empregar termos comuns a ela da mesma forma que um nativo o faria. Assim, a linguagem da vida pentecostal torna-se compreensível quando a analisamos considerando o seu próprio meio. E por mais simbólicas e míticas que sejam, elas só são assim para quem as vê de fora, que por ainda não terem sido afetados pela religião, por vezes emitem críticas ressaltando apenas o caráter exótico desta linguagem. Para os fiéis, ou seja, para os crentes, não há mito nem simbolismo, mas realidade, já que as experiências vividas subjetivamente tendem a assumir um *status* de fato real e objetivo. É o resultado da experiência última de sentido que não só preenche o conteúdo existencial como intenta dar forma à substância incondicional.

Há uma narrativa bíblica³⁰, inclusive muito explorada pelo crente pentecostal quando deseja expor sua fé e convencer outros a aceitá-la, que figura satisfatoriamente esta problematização que fiz anteriormente. Nesta narrativa, um fariseu³¹ chamado Nicodemos, muito destacado entre seus contemporâneos judeus, em uma conversa com Jesus, buscou certificar-se acerca de sua origem divina. Na ocasião, Jesus lhe falou sobre a necessidade de “nascer de novo” como condição para “ver o reino de Deus”. Nicodemos, apesar de ser um religioso judeu, tinha a mente muito racional e objetiva, o que o fez pensar que Jesus falava do nascimento físico, redarguindo-o: “Como pode um homem nascer, sendo velho? Pode, porventura, tornar a entrar no ventre de sua mãe, e nascer?” (João 3.4).

O acesso à vida pentecostal acontece invariavelmente a partir da noção do “nascer de novo”. Mesmo sendo também observado nas categorias anteriores (“nascido no evangelho” e “convertido experiente”), é entre os “novos convertidos” que o “nascer de novo” encontra mais significação entre os pentecostais. O motivo é que estes “novos convertidos”, antes de se converterem, são o objeto de trabalho dos pentecostais que atuam mais enfaticamente com o que chamam de “evangelismo”, tema que abordarei no próximo capítulo. E uma vez convertidos, eles não só mudaram de religião ou aceitaram um novo código de posturas para a vida, eles “nasceram de novo”.

A conversão nesta categoria se dá, em geral, mediante uma resposta positiva a um apelo de um “pregador do evangelho” que, após uma exposição bíblica (pregação), faz um convite a quem ainda não “entregou sua vida a Jesus”, ou seja, ainda não se converteu. Se há alguém entre os ouvintes, ele é instado, seja pelo pregador, seja por alguém que está próximo, a aceitar o chamado, devendo levantar sua mão e em seguida se dirigir até onde está o pregador, ao espaço em frente ao púlpito. Este ato representa uma confissão pública de aceitação, sendo seguido por uma oração proferida normalmente também pelo pregador que, dentre outras palavras, pede a Deus que “perdoe seus pecados e apague seu nome do livro da culpa e escreva-o no livro da vida”³², referindo-se à pessoa que foi à frente³³. Terminada a oração, a pessoa, agora “nova convertida”, é levada a um lugar da igreja onde são coletadas informações pessoais como nome completo, data de nascimento, estado civil e endereço.

³⁰ A narrativa bíblica em questão refere-se ao texto de João, capítulo 3.

³¹ Membro de um dos principais grupos religiosos dos judeus. Os fariseus seguiam rigorosamente a Lei de Moisés e as tradições e costumes dos antepassados.

³² Esta fala foi extraída da pesquisa participante realizada em igrejas pentecostais, por ocasião de um “apelo” ao final de uma pregação.

³³ A rigor, esta pessoa não fala nada, só “recebe” a oração que está sendo feita. Contudo, em algumas denominações, há o hábito de pedir que ela profira algumas palavras, repetindo o que lhe está sendo dito. Um entrevistado repetiu para mim as palavras que teria dito durante sua conversão: “Eu aceito o senhor Jesus como único e legítimo salvador da minha vida”.

Segue com a pessoa indo embora, pois normalmente este apelo é feito no final do culto, devendo retornar em outras reuniões, haja vista agora “pertencer à igreja”, conforme também falou o pregador.

Esta descrição, ainda que sucinta, demonstra como a conversão é vista por quem apenas participa do culto. Durante uma de minhas visitas a igrejas pentecostais, indaguei a um crente que estava do meu lado sobre o que aquele ritual significava para ele. Sua resposta foi que “agora aquele irmão aceitou a Jesus em sua vida; agora ele nasceu de novo”. Simples assim. Este fiel não aprofundou sua explicação e nem eu insisti em perguntá-lo algo mais, haja vista o culto já estar terminando e não ter combinado uma entrevista com ele. Contudo, as entrevistas feitas antes e depois dessa visita foram suficientes para descrever não mais ritualmente, mas miticamente o que ocorre na vida de quem “aceita a Jesus” e “nasce de novo”.

A entrevistada Raabe, relatou que foi pela primeira vez em uma igreja evangélica pentecostal depois do convite de um casal de amigos. Conforme o excerto descrito no início, ela informou não estar com nenhum problema ou dificuldade mais séria, ressaltando inclusive que sua “vida financeira e familiar³⁴ estava bem tranquila e equilibrada”. Contudo, “algo” ainda lhe faltava, por isso aceitou o convite desses amigos. Chegando à igreja ela disse ter sido “tocada emocionalmente” pelas músicas que eram executadas e pela pregação que foi proferida. Por ocasião do “apelo”, ela foi uma das primeiras pessoas a decidir ir à frente, pois logo pensou: “É isso que tá faltando pra minha vida!”. Sua fala, neste momento da entrevista, veio acompanhada de um sorriso e de uma breve pausa devido a um suspiro. Em seguida ela disse: “Agora eu sou uma nova criatura, uma pessoa lavada e remida pelo sangue do cordeiro, liberta dos prazeres mundanos. Eu nasci de novo!”.

Ainda que proferida de forma natural, algo fruto de sua experiência institucionalizada com a igreja, a linguagem simbólica de Raabe revela o que ela acredita ter ocorrido consigo por ocasião da sua conversão. Não há mudanças drásticas e visíveis no momento da conversão porque tudo ocorre de forma existencial. O “eu sou uma nova criatura” e “eu nasci de novo” vão de encontro à dúvida do fariseu Nicodemos, personagem bíblico citado anteriormente, que acreditava ser esta ação algo notório e imediato. Segundo alguns entrevistados, notório não é, mas imediato, sim, dado que a transformação que ocorre se daria interiormente, no “espírito humano” e motivada exclusivamente pela fé. O mundo de Raabe poderia estar bastante suficiente, mas sua preocupação última requeria um conteúdo ainda mais

³⁴ No decorrer da entrevista, Raabe mencionou ter um filho que atualmente é envolvido com drogas ilícitas. Tal fato não foi decisivo em sua conversão, segundo a entrevistada, pois se deu posteriormente a ela.

significativo e completo. Encontrando esse conteúdo, nasce-se novamente, ou seja, está-se disposto a recomeçar tudo de novo, só que agora a partir de uma nova cosmovisão.

A sensação de Raabe pode ser melhor compreendida a partir do testemunho da entrevistada Madalena. Esta vinha se preparando para professar a religião católica como freira, mas foi conduzida a uma igreja evangélica pentecostal e lá participou de um culto onde, segundo ela, “parecia que o pastor estava falando de sua vida”. Conforme afirmei anteriormente, uma tomada de decisão ocorre diante de uma crise de fé, onde os conteúdos existentes não dão conta das interpelações sofridas, indicando que há uma abertura existencial que necessita ser preenchida por um novo conteúdo absoluto. Ocorre que este momento é crucial e, se “assediado” por um conteúdo suficientemente capaz de preenchimento, ainda que não previamente planejado, ele cederá às pressões e será preenchido satisfatoriamente.

Assim, o conteúdo mítico da pregação ouvida por Madalena parece ter corroborado com sua busca de sentido já que, mesmo não conhecendo a linguagem da comunidade pentecostal que estava visitando, ou seja, era indiferente quanto aos mitos e ritos desta tradição religiosa, passou a aceitá-la e mais propriamente os nomes que foram pronunciados por ocasião da pregação, constatando que havia uma similitude entre o que se falava e o que ela vinha vivenciando³⁵. Nisto, Madalena cede aos apelos que a dinâmica da fé lhe proporciona, não se importando, a princípio, com a cultura religiosa que dá forma ao conteúdo que ora lhe preencheu, mas aceitando também esta cultura como doadora de um conteúdo à sua preocupação última³⁶.

Aproveitando a menção na nota 35 a Riobaldo Tatarana e sua frase “a gente se acusa de pecador” (ROSA, 1967, p. 15), o despertar para esta preocupação última acontece principalmente quando as estruturas de sentido atuais, além de perderem sua sustentação, recebem um peso desestruturante a mais, que é a consciência do pecado. A experiência religiosa da conversão se inicia com o incremento da dúvida nas condições de sustentabilidade existencial do homem. E uma vez despertado este sentimento, não havendo

³⁵ Alguns entrevistados relataram que, ao entrar em uma igreja pentecostal e ouvir as músicas e a pregação, sentiram-se muito incomodados, pois ouviam falar muito em “ser pecador”, “transgressor”, “miserável”, referindo-se àqueles que ainda não haviam se convertido. Apesar deste incômodo, ele foi substituído logo após a decisão em “aceitar a Jesus”, de sorte que, mesmo sendo inicialmente ofendidos, agora viam isso como algo necessário à conversão. É quase a mesma experiência de Riobaldo Tatarana, personagem mítico de Guimarães Rosa, em Grande sertão – veredas: “Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: *a gente se acusa de pecador*, lê alto a bíblia, e ora, cantando hinos belos deles.” (ROSA, 1967, p. 15 – o grifo é meu)

³⁶ Rubem Alves afirma que “a conversão se inicia quando o homem, prisioneiro de suas emoções, aceita os nomes que lhes são dados pela comunidade religiosa que lhe dirige a palavra.” (ALVES, 1979, p. 61).

uma mudança de atitude quanto à realidade ora revelada, assume-se o risco de se viver na provisoriedade, igualmente a lutar consigo mesmo, transgredir seu próprio eu, pecar.

Zaqueu, outro entrevistado, achou-se nesta situação de provisoriedade quando, consciente de que não poderia mais continuar viciado em álcool, demonstrando já estar em processo de conversão, percebeu que precisava “vencer o inimigo” que dizia habitar em si e que o fazia beber cada vez mais. Não conseguindo sair facilmente dessa situação, descobriu-se como “um pecador” depois de frequentar alguns cultos pentecostais. Exatamente por ser uma luta, passou a frequentar mais esses cultos na tentativa de se fortalecer a fim de vencer a batalha não só física, mas existencial (ou “espiritual”, como ele mesmo mencionou) que o afligia.

Em uma dessas reuniões, a mesma experiência de sentido de Madalena fê-la decidir definitivamente pelo abandono de sua vida pregressa e abraçar um novo mundo e uma nova vida. Foi também um conteúdo mítico, repassado a partir de um meio cultural (a pregação), que “iluminou a mente” de Zaqueu para a necessidade de se reconhecer seriamente como “um pecador” e buscar, ainda por este meio cultural, a saída desta zona de conflito³⁷. Desde então, disse ter parado de lutar consigo mesmo e passou a viver segundo o conteúdo que lhe foi proporcionado por ocasião de sua conversão, agora tendo “paz com Deus”, conforme a discussão que farei a partir do testemunho da próxima entrevistada.

O anseio de completude e felicidade mencionado no início deste item está diretamente associado ao “estar em paz com Deus”. Como discuti até agora, a conversão promove essa paz, haja vista preencher e harmonizar os espaços existenciais decisivos para o equilíbrio humano a partir de um novo conteúdo para a preocupação última do homem. Ainda, o “estar em paz com Deus” promove um descanso para a fé que, atuando dinamicamente, aproveita o momento da conversão não mais para interpelar os novos conteúdos, mas para acomodá-los, até aconchegá-los³⁸. É um momento de descanso após uma busca de sentido, que por vezes pode ter sido dramática.

Marta, uma jovem que também colaborou para a pesquisa descrevendo sua conversão, revelou que passou por momentos difíceis antes de “aceitar Jesus verdadeiramente”. Desde a adolescência ela vinha sendo evangelizada por um casal de obreiros de uma igreja pentecostal e logo manifestou o desejo de seguir seus conselhos, o que implicava principalmente em

³⁷ Zaqueu assim se expressou para explicar esta experiência: “Tive uma autêntica tristeza que me conduziu ao arrependimento. (...) O arrependimento leva-nos a ver nossas ações erradas, que o nosso pecado ofende a Deus, o que é muito grave, e nos leva a pedir perdão ao Senhor e confessar os nossos pecados.”.

³⁸ Uma entrevistada, ao relatar também sua conversão, mencionou uma frase cheia de sentido e que permite o uso do termo “aconchego” para compreender esta nova dinâmica da fé. Ela dizia: “eu voltei ao primeiro amor”.

frequentar uma igreja, notadamente a do referido casal. Contudo, por ainda ser uma adolescente e ter que viver segundo a tutoria de seus pais, que eram espíritas kardecistas, não conseguiu pôr em prática os conteúdos adquiridos por ocasião da evangelização que vinha tendo, passando a ter conflitos com seus familiares. Nisto, não podendo ir para o lado que gostaria e não querendo seguir o caminho dos seus pais, acabou vivendo em função de uma terceira opção que, fruto de sua indecisão, a levou por “experiências traumáticas”, segundo ela. Algumas vezes ela disse ter ido à igreja e lá ter se convertido, mas “não permanecia”, ou seja, não prosseguia em função da experiência de conversão. Por fim, insistindo contra a vontade dos seus pais, ela decidiu filiar-se àquela igreja pentecostal, abandonando a vida dúbida que tinha e aceitando “verdadeiramente” a Jesus.

A conversão “verdadeira” de Marta lhe permitiu alcançar a paz a partir do momento em que decidiu viver em função do sentido encontrado, mesmo há algum tempo, na religião que lhe foi apresentada. A questão da “verdade”, neste caso, não está relacionada à realidade empírica, objetivável e mensurável, mas existencial. Marta continuou vivendo com seus pais, mesmo ainda sofrendo a crítica deles. Contudo, agora acreditava que isso acontecia devido à diferença de pensamento entre eles, sendo que seu conteúdo era verdadeiro, correto, e o de seus pais, errado. Esta percepção de juízo valorativo é bastante natural após a conversão, já que tende a validar experiências outras a partir do fundamento obtido. Até então, por viver na provisoriedade entre uma experiência e outra, não se sentia capacitada e convicta para esboçar seu conteúdo verdadeiro, o que contribuía para a crise de sentido experimentada anteriormente. Mas, ao aceitar este conteúdo, o que a tradição evangélica pentecostal chama de Jesus³⁹, sentiu-se completa e mais forte, capaz de impor-se ante situações adversas, como aquela vivenciada com seus pais. Ademais, sua própria qualificação capacita-a a sobrepujar qualquer adversidade “profana”, considerando que a experiência de conversão propicia ao fiel um viver na esfera do “sagrado”. Deste modo, o ser considerado “santo” acompanha a experiência de conversão, haja vista estar condicionado à nova cosmovisão adquirida, sendo que o julgamento a outras ações, não condizentes com esta cosmovisão, novamente parte do fundamento último adquirido.

Outrossim, seguindo na perspectiva deste trabalho que tem em Paul Tillich sua base teórica, a “paz com Deus”, proporcionada pela conversão, é interpretada pela religião como

³⁹ O “aceitar a Jesus”, modo ritual onde os pentecostais recebem novos irmãos de fé, não tem muita significação para o novo convertido. Estando também cheio de sentido, este termo, a princípio, não diz muito a quem “aceita a Jesus”. Conforme citei anteriormente Rubem Alves, a conversão prescinde de formulações doutrinárias e teológicas, dando-se interior e existencialmente. Porém, este “aceitar” deverá pautar a vida do converso a partir dos conteúdos que são trazidos das narrativas míticas do personagem bíblico Jesus, algo que abordarei no próximo capítulo.

um encontro com um sobrenatural, com um conteúdo superior, por sua vez promovedor do sentido (ou o próprio fim) procurado pelo homem. Ainda aqui vemos a aplicação simbólica que é muito peculiar à religião em atribuir um sentido racional e objetivo, ainda que imaterial, à preocupação última do homem. Esse sentido ressalta a ambiguidade da interpretação do divino na vida humana, denotando a incapacidade do homem em reconhecer em si mesmo um conteúdo capaz de motivá-lo incondicionalmente. Nesse caso, a paz promovida pela conversão não estaria relacionada ao sobrenatural, a um ser superior, mas a si mesmo. A referência nominal a este “si mesmo” é tomada por empréstimo da própria religião institucionalizada, ou seja, o “ser-em-si-mesmo” seria o próprio Deus, o “realmente incondicional”, expresso simbolicamente por esta mesma religião como Deus⁴⁰.

O último entrevistado que figura esta categoria de “novos convertidos” é Onésimo. Sua experiência foi significativa, pois a conversão lhe proporcionou “um despertar para o lado espiritual”, segundo seu testemunho. Este “despertar” ainda lhe permitiu reconhecer a provisoriade do que chamou de “forma natural”, referindo-se à vida comum. Contudo, sua conversão também não ocorreu sem conflitos. Esta abertura dos olhos para outra realidade foi acompanhada de sentimentos paradoxais, não constitutivos, mas significativos e necessários ao implemento de um novo conteúdo para sua preocupação última, que promovem logo um julgamento e uma tomada de decisão acerca de si mesmo para, em seguida, interpelar a realidade pregressa, habitada pelos outros homens. Onésimo referiu esta abertura dos olhos ao termo “novo nascimento”, estando este ligado diretamente à capacidade de ver o mundo temporal de acordo com a cosmogonia onde agora habita.

Diante de tantos sentimentos conflitivos e ao mesmo tempo definidores e esclarecedores, não restou a Onésimo outra opção a não ser aceitar não só esta nova percepção, mas todo o conteúdo cultural que adveio dela: “Sim, eu aceito! Sim, eu aceito!”, foi o que afirmou ter dito naquele momento em tom festivo e de convicção, recordando que, dada a emoção do momento, falou “duas vezes”. Aceitou, mesmo sem entender do que se tratava, pois os conteúdos formais não lhe importavam. Aceitou porque teve o encontro

⁴⁰ Assim explica Paul Tillich sobre os usos simbólicos para expressar o incondicional: “O realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso ele não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Falando em termos religiosos, isso quer dizer: Deus transcende o seu próprio nome.”; e “Deus é o símbolo fundamental daquilo que preocupa incondicionalmente. Mais uma vez, seria totalmente errado perguntar: Quer dizer que Deus é apenas um símbolo? Isso porque a pergunta seguinte teria que ser: Um símbolo de que? E a isso só se poderia responder: De Deus. ‘Deus’ é símbolo para Deus.” (TILLICH, 1974, p. 32, 33)

definidor da sua vida e nada mais, ao menos por enquanto, poderia tirá-lo daquela convicção⁴¹.

O encontro deste converso com essa nova realidade pode também alterar, imediatamente, seu modo de falar. Reconhecido por uma característica oral, logo ela se torna secundária e cede espaço para uma tentativa de explicação lógica do acontecimento. O que ele expressa é fruto tão somente da emoção (ou do êxtase) da experiência. Ele fala do que sente, de como foi tocado, mas não consegue ainda dar nomes, já que este será um papel da comunidade que lhe “disciplinará⁴²”. Por enquanto, ele expressará essa experiência de maneira pouco elaborada, mas profundamente emotiva⁴³.

Visualmente, recordando um dos cultos em que participei e onde houve uma conversão, não há mudanças significativas. Isto foi confirmado por alguns entrevistados que, logo após a oração recebida pelo pregador, perguntaram-se acerca do que havia acontecido, já que nada mais sensível lhes ocorreu. Mas a assimilação da experiência após o ato da conversão tenderá a causar as mudanças indagadas anteriormente, começando pelo abandono deliberado do discurso anterior e o questionamento acerca dos novos modos de conduta e pensamento assimilados ainda de maneira frágil⁴⁴.

A conversão ritual terá sido apenas o testemunho público de uma nova aceitação a uma cultura religiosa. Sua efetivação aconteceu antes do ritual e se estabelecerá depois dele. Esta dialética é a responsável pela formação dos primeiros conteúdos formais da experiência e que são revelados logo pelo falar. Os momentos seguintes serão de construção e fortalecimento das estruturas de sentido, gerando o corpo proveniente daquela experiência, o crente.

⁴¹ Onésimo detalhou este momento referindo-se a uma experiência profunda que ele chamou de “sentir a presença de Deus”. Isto foi, portanto, decisivo para que ele aceitasse o convite feito para a conversão: “Até que um dia eu fui despertado para participar de um culto. Ali eu senti a presença de Deus, vamos dizer assim que Deus tocou no meu coração mesmo, sabe. Quando o pregador fez o convite eu senti algo diferente”.

⁴² Algumas igrejas pentecostais tem programas de acompanhamento a novos convertidos. Algumas chamam este acompanhamento de “Disciplinado”, termo bem esclarecedor quando analisado a partir da sua etimologia que é “fazer discípulos” ou “fazer seguidores” a partir de um conteúdo ministrado.

⁴³ Rubem Alves assim descreve o momento seguinte à conversão: “Ainda envolvido pelo êxtase emocional de sua nova condição, o converso passa a falar de forma diferente. Ainda não é capaz de articular de forma lógica o que lhe ocorreu. As ideias ainda não estão claras. Seu discurso é expressivo, confessional. É como um apaixonado que pode falar dias e noites sem fim sobre o seu amor, sem que lhe passe pela cabeça a necessidade de justificar e explicar o seu amor.” (ALVES, 1979, p. 24)

⁴⁴ A entrevistada Raquel revelou que, após sua conversão, sentiu uma preocupação sobre sua condição matrimonial. Ela não era casada civilmente e passou a julgar-se: “Comecei a me incomodar por viver em pecado com ele [com o marido] e com a vida mundana que eu vivia. Um dia Deus falou comigo e disse (sic) que estava na hora de consertar a minha vida. Achei que teria que casar.”.

1.4 O desviado e o “fim” da vida pentecostal

“Você passa a vida inteira em uma igreja, aí chega o momento em que você se acostuma.” (Barnabé)

“Comecei a me incomodar por não poder usar e fazer aquilo que eu achava que era bom pra mim, que me fazia sentir bem.” (Suzana)

“A igreja não pode achar que é exclusiva. Quando a gente entra nela, a gente se acha a pior pessoa do mundo. Só que depois tem muita pressão pra um monte de coisas que a gente acaba esquecendo o que nos levou até ali.” (Tomé)

A luta contínua através da história toda é travada entre uma fé dirigida à realidade última e uma fé dirigida para realidades preliminares que pretendem possuir ultimidade. (TILLICH, 1987, p. 485)

Julgando ser necessário estabelecer um paralelo entre a conversão e a “desconversão”, incluí em minha pesquisa de campo três⁴⁵ entrevistados que estão entre os considerados “desviados”. Trata-se daqueles que outrora eram crentes, mas agora se encontram “afastados da igreja”. A escolha desses entrevistados se deu a partir das categorias utilizadas nos subitens anteriores e a abordagem se constituiu nos mesmos modos das entrevistas feitas aos convertidos, acrescentando-se a estes o questionamento sobre o porquê do afastamento.

É importante ressaltar o termo “afastado da igreja”, pois dois desses entrevistados foram enfáticos em informar que esta atual condição é fruto de uma “decepção com a igreja”, especificamente. O outro conseguiu justificar sua desistência devido à insatisfação com a própria religião cristã. Comparando brevemente essas duas explicações, é possível compreender como esses entrevistados tiveram sua fé interpelada e em que resultou esta interpelação.

O que se verá a seguir é o resultado de um esforço compreensivo e interpretativo que se valeu dessa experiência religiosa paradoxal, algo que chamei de desconversão, mas que é fruto da mesma motivação existencial originadora de conteúdo para a fé. Assim, apesar de culturalmente negativa, assumindo a perspectiva do crente, essa experiência corrobora com a necessidade de completude e de insatisfação com a finitude do homem, algo que é característico da dinâmica da fé.

Neste sentido, o desviado estaria imbuído de um senso crítico acerca da religião que deve ser considerado a fim de se compreender a condicionalidade da experiência religiosa de conversão. É possível que, diante do apelo da instituição religiosa à qual se filiou por meio dessa conversão, suas condições de sustentabilidade tornaram-se insatisfatórias, passando a

⁴⁵ Apesar de terem sido cinco os entrevistados, foram tomados para este estudo apenas três, representativos da problematização discutida neste subitem.

requerer conteúdos mais densos e profundos para que não só sua razão fosse satisfeita, mas sua busca sobre o sentido da vida estivesse minimamente respondida.

Quando estive com crentes “nascidos no evangelho”, percebi que suas conversões se deram em um momento de tensão. Eles se viram no desejo de conhecer outra realidade, vivenciar outras experiências, usufruir de outros prazeres, coisas que não lhe eram omitidas, mas eram cerceadas ante o peso da tradição a qual viviam desde que nasceram. Aqueles crentes, apesar dessas interpelações, mantiveram-se fiéis à tradição, extraindo dessas experiências a ocasião para suas conversões. O entrevistado Barnabé, não. Ele disse ter “lutado” muito contra os pensamentos que lhe vinham e que o impeliam a sair da igreja de modo que resistiu por cinco anos contra isso.

Filho de um obreiro (presbítero) de uma igreja pentecostal, suas primeiras palavras para explicar sua saída foram de uma defesa involuntária da própria igreja. Disse ter se deixado envolver com uma jovem “que não era crente” e que, por isso, passou a “praticar atos que não eram lícitos a um crente”, mesmo ainda estando “dentro da igreja”. Seu comportamento, desde então, passou a ser de desinteresse e de questionamento do que até aquele momento lhe fazia sentido. Foi aí que proferiu a frase do início deste subitem⁴⁶.

Se num primeiro momento Barnabé defendeu a igreja, agora ele faz uma crítica indireta a ela. Para ele, o “acostumar-se” teria sido a causa da sua derrocada, o que ocasionou sua busca por novas experiências de sentido fora dela. E assim, passou a criticar mais diretamente o cerceamento vivido por conta das “imposições doutrinárias”, afirmando que “a igreja tem todo um discurso contra o pecado, mas nenhum que ajude o pecador”.

A linguagem religiosa utilizada por Barnabé ainda é característica de sua experiência quando ainda era um crente pentecostal. Em sua fala, pude perceber uma espécie de melancolia ao ter que recordar os momentos que viveu quando estava na igreja. Ele disse ter sido “batizado com o Espírito Santo quando tinha quatorze anos” e que seu sonho era “ser pregador”. Ao mesmo tempo, não desejava mais retornar à igreja, “e a nenhuma outra”, complementou, mesmo permitindo (e incentivando) que seus filhos frequentem a igreja que agora é pastoreada por seu pai. Atualmente ele está afastado há oito anos e deixou escapar que vai “esporadicamente” em uma igreja protestante histórica: “A música de lá é muito boa”, como justificou.

Esta situação identifica Barnabé como um “desviado”, conforme é considerado por si mesmo e pela igreja à qual pertencia, mas não um “descrente”. Seus posicionamentos

⁴⁶ “Você passa a vida inteira em uma igreja, aí chega o momento em que você se acostuma.”

continuam sendo muito semelhantes àqueles expressos por crentes ainda ativos na igreja (vide capítulo 3). Neste sentido, ele ainda é tomado por uma preocupação incondicional, mas que é condicionada a uma indecisão sobre o conteúdo formal que deve vivenciar. Vive, assim, em função de uma polaridade de dinâmica e forma (TILLICH, 1987), sendo atraído a uma experiência de sentido mais profunda e constituinte, mas preso a formas condicionadas frutos de uma experiência pregressa.

A entrevistada Suzana, por sua vez, afastou-se da igreja por não ter conseguido “libertar-se de alguns usos e costumes que tinha antes de ser crente”, conforme ela mesma justificou. Tendo se convertido aos vinte e dois anos, manteve-se na igreja por cinco anos e está afastada há três. Sua conversão se deu quando ela passava por um período problemático de sua vida (havia terminado um relacionamento amoroso). Foi na igreja que ela disse ter encontrado “a paz e a alegria novamente”. Ressaltou que, naquela ocasião, recebeu um apoio que foi decisivo em sua decisão de “virar crente”. Por isso, logo tratou de aderir aos modos que as jovens da igreja praticavam.

Contudo, aos poucos disse ter começado a “incrementar” esses modos, passando a utilizar acessórios que lhe eram comuns antes da conversão, mas que “não eram permitidos pela igreja”. A princípio ela disse ter sido apenas alertada quanto a esses usos, ao mesmo tempo em que disse ter ouvido que “aquilo era coisa de novo convertido”. Sendo “coisa de novo convertido” ou não, disse que se manteve do mesmo modo, causando curiosidade e interesse nas outras jovens. Sua situação ficou problemática quando foi chamada para “conversar com o pastor e a esposa dele”.

Apesar de se considerar “uma crente fervorosa e fiel” (disse que na época “inclusive estava buscando o batismo com o Espírito Santo”), os fatos seguintes serviram para mudar aquela sua percepção inicial para um descontentamento generalizado. Afirmou não entender “o porquê de tamanha preocupação com um brinco ou um batom”, ressaltando que foi “ameaçada de disciplina e até exclusão” se não seguisse a doutrinação exigida. O descontentamento levou-a, então, ao afastamento.

Suzana relatou que a decepção sofrida foi semelhante, “senão pior”, ressaltou, do que a desilusão com o fim do relacionamento que a levou à igreja. Isto porque julgava ter encontrado um lugar e uma forma de viver e ver o mundo de um modo que ainda não conhecia, e que agora não importava mais. “Fiquei sem chão”, concluiu.

Atualmente ela disse que eventualmente frequenta uma igreja “mais liberal, que valoriza a pessoa como ela é”, já que entendeu que, “mais do que a doutrina⁴⁷, o importante mesmo é a salvação da sua alma” e que, apesar daquela decepção e de não estar filiada efetivamente a uma igreja, ainda mantém “o hábito de ler a bíblia e orar” e que sente “falta da Santa Ceia e das orações”. Perguntei se ela gostaria de voltar a ser membro de uma igreja e ela respondeu que “não”. Perguntei ainda se não lhe incomodava o fato de ser considerada uma “desviada” e ela disse sorrindo que, “se quem não está em uma igreja, mas que continua com fé é um desviado, eu prefiro continuar sendo desviada”.

Esses dois últimos entrevistados representam um tipo bem característico de pessoas que viveram mais intensamente suas vidas em um âmbito pentecostal e que, por circunstâncias bem específicas e peculiares à própria experiência pentecostal, tiveram que se afastar da tradição. Contudo, e aqui justifico a questão do afastamento como um desvio mais brando, apesar das críticas à tradição, não conseguiram se desvencilhar dela por completo. Seria o mesmo que “sair da igreja, mas a igreja não sair dele”, conforme outro entrevistado que comentou sobre o assunto em sua fala. A interpelação, neste caso, foi de ordem mais formal e menos estrutural, ou seja, questionou o *status quo*, mas não o conteúdo tido como fundante e fundamental. Ambos ainda guardam as noções apreendidas por ocasião da conversão ao pentecostalismo.

Já com o entrevistado Tomé foi diferente. Advindo do catolicismo, religião que era praticada pela sua família desde seu nascimento (seus pais eram católicos e ele foi batizado nesta religião), converteu-se ao pentecostalismo, vindo já do catolicismo renovado, quando tinha vinte e sete anos, passando quinze anos nesta tradição. Tendo sido “batizado nas águas e no Espírito Santo”, há oito encontra-se desviado dela. Ele disse que “tudo aconteceu muito rápido”. Sua conversão se deu quando, ainda no catolicismo renovado, passou a ler a bíblia mais criticamente a fim de “compreender os mistérios do Espírito Santo”. Disse ter percebido “algumas incoerências entre as práticas católico-carismáticas e a palavra de Deus”, notadamente quanto à veneração às imagens e santos e ao “falar em línguas”. E assim, diante dessas “descobertas”, decidiu “conhecer os crentes”, convertendo-se logo na primeira vez em que esteve em uma igreja evangélica pentecostal.

A partir daí passou a viver intensamente a vida pentecostal. Logo foi batizado nas águas e pelo Espírito Santo, conforme afirmou. Conheceu uma jovem da igreja e, depois de

⁴⁷ A “doutrina”, neste contexto está relacionada aos “usos e costumes” muito comuns dentro da vida pentecostal. Trata-se da normatização de modos de vestir e de utilização de itens de beleza, como maquiagens, batons e acessórios como colares, pulseiras e brincos, além da inibição do corte de cabelos. Como se vê, trata-se mais essencialmente de condicionantes às mulheres, já que aos homens as restrições são em menor quantidade.

alguns meses de namoro, casou-se com ela. Tiveram dois filhos. Nesse ínterim, a direção da igreja o convidou a ser diácono, passando a presbítero dois anos depois. Envolvido em uma série de trabalhos da igreja (evangelismo, missões, pregação nos cultos e acompanhamento de jovens), foi em um desses trabalhos que ele se questionou sobre o “ser crente”, fazendo a afirmação descrita no início do subitem.

Interpelado que foi pela constatação da finitude daquilo que ele acreditou e devotou boa parte de sua vida, ainda disse ter buscado sentido “em outras igrejas de outros ministérios” antes de se desviar. Contudo, disse que “só piorou a situação”. Tão focado que estava em suas funções, disse ter percebido “que religião era somente aquilo, tipo um negócio, uma ocupação, algo que era necessário, mas que se fosse substituído por outra coisa, não faria falta”, conforme ressaltou em sua entrevista. Indaguei, então, sobre qual seria sua religião atualmente, e ele respondeu “nenhuma, não tenho mais religião”. Perguntei também se ele ainda acreditava em Deus, ao que me respondeu, com muita ênfase: “Não! Não acredito em Deus. Há um engano em toda religião que diz que adora a Deus. Que Deus? O do dinheiro? O da diversão? O do medo de ir pra o inferno? É só isso que as religiões oferecem.”.

O termo utilizado pela religião pentecostal, neste caso, para caracterizar Tomé é “apóstata”, que é aquele crente que teve experiências pessoais com Deus, que testemunhou (pregou) sobre Deus, mas que agora, deliberadamente, nega-o, de acordo com o pastor Paulo, um entrevistado. Tomé inclusive citou este mesmo termo em sua fala, afirmando que, “por ser bíblico, trata-se de um caso específico e que não pode ter correspondência com a realidade”, concluiu.

Este último caso, que não é raro de se encontrar na religião pentecostal (raro é encontrar alguém disposto a conversar sobre isso) prefigura bem a dinâmica que há na vida pentecostal e representa o paradoxo da conversão. Se fosse possível mensurar a intensidade com que Tomé se converteu ao pentecostalismo, vindo da renovação carismática católica, comparando-a com a intensidade com que agora repele não só a tradição, mas a experiência vivida, teríamos uma força equivalente suficiente para sua manutenção em uma zona de indecisão, central e definidora de comportamento, mas não simplesmente chamada de “descrença”, mas sim de “crença”, firme e constitutiva, entendida em outros termos não comuns à vida pentecostal.

O fato é que, em Tomé, vemos que a fragilidade e a finitude da religião formal não é párea para a necessidade de produção de sentido que demanda uma fé dirigida à realidade última. Neste caso, persiste a busca por um sentido último mesmo naqueles que outrora

usufruíram de uma fé condicionada, representada pela religião formal. *Grosso modo*, o “ser crente” ainda insiste em viver⁴⁸.

2 A formação da identidade do crente

O termo “crente”, para além dos estereótipos já consagrados aos evangélicos (protestantes em geral), indicaria simplesmente que agora uma pessoa crê em alguma coisa e vive em função desta crença, tornando-se seguidora dela⁴⁹. O termo ainda dá a primeira forma ao conteúdo ora apreendido. Por isso, é a partir de então que a experiência de conversão poderá ser identificada e analisada. Foi o que tentei fazer no item anterior, tomando as experiências de conversão de crentes pertencentes a igrejas evangélicas pentecostais e discutindo-as a partir de um instrumento de análise compreensiva.

Por não ser possível haver um conteúdo incondicional (uma substância) sem uma cultura (algo que lhe dê forma) (TILLICH, 1987), o caminho a ser seguido pelo convertido passa obrigatoriamente pelos meandros da religião institucionalizada. Mesmo nos casos dos “desviados”, o parâmetro crítico ainda é esta representação, haja vista ser nela onde a experiência de conversão acontece de forma mais evidente. Talvez esteja aí a justificativa para as definições comumente encontradas nos léxicos. Assim, a partir dos conceitos emanados por esta cultura é que identificarei o crente, analisando cada um dos aspectos formativos de sua identidade, tendo como parâmetro sua experiência religiosa, a formação mítica proveniente desta experiência e os conceitos elaborados a partir desta formação, algo que identifiquei entre os entrevistados como “doutrinas”.

Esta divisão busca seguir uma sistematização da experiência religiosa do crente pentecostal, indicando haver esta mesma dinâmica em quase todas as adesões à religião evangélica pentecostal⁵⁰. Comparações com outras adesões religiosas são possíveis, mas o que

⁴⁸ Mircea Eliade aponta a ambiguidade da experiência de sacralização do mundo presente mesmo em indivíduos que se “dessacralizaram”: “É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem [o desviado] que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso.” (ELIADE, 2010, p. 27).

⁴⁹ O dicionário Houaiss associa o termo logo a uma cultura religiosa institucionalizada. Por exemplo referindo-se ao islamismo ou aos seguidores das “novas igrejas protestantes”. Este último significado ainda é aprofundado como “diz-se de ou quem adere às facções mais populares do protestantismo”. Mas também relativiza o termo indicando “que ou o que leva excessivamente a sério suas obrigações ou assuntos, mostrando para com estes ou aquelas demasiado zelo, entusiasmo e posição acrítica” (HOUAISS, 2012).

⁵⁰ A diferenciação pode acontecer na forma como o crente vivencia sua experiência. Tomamos como pressuposto que primeiro é manifesta sua preocupação última dada a relativização dos conteúdos que sustentavam existencialmente o indivíduo; em seguida, é encontrado um conteúdo mítico para esta preocupação havendo, assim, a adesão a um sistema de doutrinas que traduzem contemporaneamente esta experiência para uma linguagem acessível e factível. Contudo, pode haver casos onde esta ordem seja alterada, como por exemplo, a

pretendo demonstrar é que, mesmo culturalmente diversas, existe um conteúdo invariável que é percebido analisando-se o todo da formação da identidade do crente pentecostal. Neste caso, a vida pentecostal não seria somente um parâmetro para a compreensão das dinâmicas religiosas institucionais, mas também uma representação objetiva de como o homem, quando se defronta com sua preocupação última, quando percebe a necessidade de sentido para esta preocupação e a encontra em uma cultura, sendo esta religiosamente institucional, tende a ser forjado por ela. Assim, o exercício de ler e refletir para além do que está exposto, notadamente as falas dos entrevistados, contribuirá para a analogia que propus e que irá além das meras definições objetivamente funcionais e estereotipadas já conhecidas e popularmente associadas aos pentecostais.

Neste item também trarei subsídios para a elaboração de uma definição do “ser pentecostal”, tendo como referência as falas dos entrevistados, fazendo uma correlação entre as experiências religiosas míticas e as construções doutrinárias oriundas dessas experiências. Da dialética dessas duas dinâmicas é que surge o pentecostal. Essa definição torna-se necessária devido ao recorrente uso do termo “pentecostal” (e variantes como “neopentecostal”) por estudiosos do espaço público e da religião que ressaltam a crescente interpelação desta tradição nesse espaço. Contudo, não é meu desejo questionar os usos já tão frequentes do termo, mas contribuir, a partir da compreensão da formação de sua identidade, para um novo e possível olhar para esta tradição religiosa, tão característica da variedade de sentidos e símbolos do próprio homem.

2.1 Experiência religiosa

“Aí eu tive a oportunidade de falar pra ela: – Não, um homem sem religião é uma coisa e um homem sem Deus é que não é nada. Não é a religião que salva, não é pastor, não é ninguém, é Deus.” (Estevão)

Mas a religião não é algo que se pode ver. É verdade que existem templos, cerimônias e arte religiosa. Estes podem ser vistos, mas seus significados devem ser abordados através da vida interior daqueles que usam esses símbolos⁵¹. (SMART, 1981, p. 11; tradução minha)

partir de um sistema de doutrinas, haver um despertar para uma realidade última, ainda não vivenciada pelo crente. Isto iria de encontro ao que afirmou Rubem Alves, já citado, quando disse que as doutrinas não movem as emoções (ALVES, 1979). De fato, elas não são capazes de elevar o “espírito humano” a ponto de tocar o homem incondicionalmente, mas promovem uma “conversão temporária” capaz de dar sentido a uma realidade provisória vivenciada pelo homem.

⁵¹ “*But religion is not something that one can see. It is true that there are temples, ceremonies, religious art. These can be seen, but their significance needs to be approached through the inner life of those who use these externals.*”

Ainda envolvido pela experiência da conversão, o agora “crente” busca conviver com a pluralidade de sentimentos que lhe tomam desde que se sentiu tocado pela fé. Sua primeira experiência, marcante, foi a conversão. Ela vem seguida de uma série de outras que ele ainda não consegue nomear, mas que já estão bastante presentes em sua vida. De algum modo, o crente percebe que sua vida já não é mais a mesma e que por isso precisa mudar. Mesmo não tendo ainda um conteúdo formal, nomes bem definidos e modos de expressão religiosamente adequados, uma nova perspectiva de vida se forma diante dele e o interpela a se aprofundar nela.

Um dos entrevistados, Tobias, relatou que, mesmo tendo se convertido em uma igreja evangélica pentecostal “em um domingo à noite”, passou muitos dias sem retornar até aquela igreja, também não indo a nenhuma outra. Contudo, informou que, nesse ínterim, sua percepção de julgamento acerca da sua vida (e também da de outros) havia mudado. Indaguei se ele lembrava com clareza do último culto em que havia participado, da pregação que ouviu e do apelo feito pelo pregador que foi seguido pela conversão. Como foi a primeira vez em que ele esteve em uma igreja, não tendo também contato direto com evangélicos, sua memória guardou apenas alguns *flashes* daquele dia e algumas frases soltas, de modo que não seriam suficientes para embasá-lo nesta sua nova cosmovisão, estando sua percepção calcada tão somente na experiência de conversão.

Com isto, temos uma primeira discussão das duas citações mencionadas no início deste subitem. Na primeira fala, o entrevistado Estevão, um nascido no evangelho que passou pela conversão tardiamente, relatava sua experiência ao tentar convencer outra pessoa que “não é a religião que salva (...), é Deus”, corroborando com a tese de que a conversão não é para uma igreja ou quaisquer outros símbolos religiosos que existam, mas para Deus, que em nossa argumentação, constitui-se no encontro com o ser-em-si-mesmo, ainda que, na compreensão do entrevistado, este encontro se dê com uma definição formal que a tradição chama de Deus. Ao mesmo tempo, a constatação de Estevão torna-se relevante, pois ele reconhece a efemeridade desses símbolos religiosos (religião institucional, pastor), forçando seu interlocutor a ir além das caracterizações popularmente conhecidas. Nisto, talvez de forma não intencional, este entrevistado demonstra saber distinguir a forma da substância, ou seja, que a essência encontrada na religião institucional não está nas doutrinas ou nos ritos ali presentes, mas no conteúdo absoluto que está além daquela apresentação, ainda que esse conteúdo esteja claramente condicionado à religião que professa, no caso a pentecostal, como o entrevistado demonstrou durante toda sua argumentação.

Reitero que o contexto da fala de Estevão manifesta que suas constatações estão embasadas tão somente na cultura evangélica pentecostal e em uma forma mais devocional dessa cultura que retira das coisas o seu poder final, atribuindo-o antes a Deus, neste caso um ser transcendente. Mas aproveitando esta construção de sentido de Estevão, podemos considerar que mesmo um encontro sem um significado concreto e formal foi capaz de nortear a cosmovisão de Tobias, confirmando a afirmação de Ninian Smart de que a religião é algo que não se pode ver (SMART, 1981), por se dar primeiramente em uma esfera ontológica, mas que atua efetivamente a partir da experiência de conversão. Em seguida, esta experiência abrirá caminhos para uma futura (mas não tão demorada) adesão a uma cultura religiosa⁵².

Contudo, retornando agora a Tobias, mesmo que ele caminhe munido dessa nova cosmovisão, ainda disforme e sem muita razoabilidade, ele necessitará, mais cedo ou mais tarde, de uma “casa” onde possa conviver com essas convicções e que lhe permita aprofundá-las. É que, por ser substância, este conteúdo necessita de uma forma, de um “recipiente” que consiga condicioná-lo para que não se perca com o passar do tempo. Nisto, ao se filiar a uma comunidade de fiéis que comungam com sua mesma experiência de fé, podemos considerar que enquanto aquele recipiente estiver cheio⁵³, Tobias manterá sua filiação religiosa à tradição que lhe permitiu viver em função de sua experiência de conversão. E aqui retomo a discussão que fiz no item anterior quanto à manutenção da sustentabilidade desta pertença religiosa, haja vista considerar que a fé, em sua dinamicidade, interpela-o constantemente a dar respostas satisfatórias quando este conteúdo vai perdendo substância.

Por isso, a vida pentecostal requer um constante envolvimento do fiel com os símbolos que dão forma à religião, haja vista serem eles que justificam (revelam) o conteúdo invisível que tocou incondicionalmente Tobias, por exemplo. Porém, por estarmos tratando de “experiência”, esses símbolos não podem ser considerados como finais, como se eles mesmos fossem o próprio conteúdo incondicional. O desafio é ver para além deles, apontando para a essência do que está oculto no símbolo, como foi ressaltado por Estevão: “Um homem sem

⁵² Aqui demonstro que a adesão a uma cultura religiosa é posterior à conversão do indivíduo. O que toca o homem incondicionalmente é uma necessidade de produção de sentido para sua preocupação última que foi colocada em xeque pela dinâmica da fé. Uma vez que se encontra esse sentido, o passo seguinte é a formação de sua identidade a partir desse conteúdo incondicional. Para tanto, necessita vivenciar cada aspecto dessa formação, começando por compreender sua experiência de conversão.

⁵³ Aqui vale uma interessante correlação entre o que os pentecostais consideram por “cheio” e nossa comparação no texto. Para o crente pentecostal, enquanto ele estiver “cheio” do Espírito, ele estará firme “nos caminhos do Senhor”. À medida que ele se esvazia desse conteúdo, ele se afasta dos referidos caminhos. A ideia é manter-se cada dia mais “cheio” a fim de não dar espaço para ocasiões que certamente interpelarão sua experiência de conversão e, no caso, adesão a uma tradição religiosa.

religião é uma coisa e um homem sem Deus é que não é nada.”. Nisto é possível que um homem tenha religião e o conteúdo desta não esteja adequado a uma realidade última e incondicional, sendo antes provisória, por estar tomado de convicções puramente condicionadas, situadas em uma esfera objetiva e formal. Assim, ao questionar um fiel acerca de sua experiência de fé, por exemplo, é necessário avaliar não os símbolos que norteiam sua crença, mas se esses símbolos remetem a algo mais pleno e profundo (TILLICH, 1974).

Esta questão apresentada denota um cuidado de quem deseja compreender a dimensão experiencial da vida pentecostal. Da parte do fiel, de Tobias, um entrevistado, seu questionamento agora é quanto à sua vida futura, de quando for “prestar contas diante de Deus” dos seus atos em um mundo invisível, conforme as crenças do cristianismo tradicional. Para isso, ele lançará mão dos mais diversos meios (símbolos) facilitados pela tradição religiosa que agora pertence. A abordagem deve transcender esses meios, mas sem a intenção de se chegar ao conteúdo absoluto de Tobias, haja vista considerar que sua experiência se dá neste mundo, habitado pelo seu ser-em-si-mesmo⁵⁴.

Com isto, a percepção de juízo de Tobias quanto às dinâmicas temporais logo após sua conversão fê-lo adotar um comportamento imediato de retraimento diante da vida até então normal que levava. Sentindo-se inicialmente culpado devido ao choque de realidade que teve por ocasião da conversão, tratou de assumir um caráter ascético visando sua “libertação” daquilo que o prendia aos seus modos antes da conversão⁵⁵. Pensava que por ter se tornado crente deveria agir como tal, já que sua vida “agora tinha um novo dono”. E assim, foi rejeitando tudo o que julgava lhe “prejudicar espiritualmente”, inclusive os amigos que o acompanhavam quando ia a um bar⁵⁶. Conforme informei no início, Tobias não prosseguiu com a frequência aos cultos, justificando que precisou viajar durante algumas semanas. Mas

⁵⁴ Ninian Smart, comentando acerca da experiência religiosa tendo como fim uma “religião pessoal”, assim diz: *“although men may hope to have contact with, and participate in, the invisible world through ritual, personal religion normally involves the hope of, or realization of, experience of that world”* – “embora os homens possam esperar para ter contato com o (e participar do) mundo invisível através de rituais, a religião pessoal normalmente envolve a esperança (ou a realização) da experiência daquele mundo” (SMART, 1981, p. 21; tradução minha). Assim, a abordagem deve se dar em função daquilo que é experimentado existencialmente, não sendo tocado o conteúdo produzido pelo fiel que crê no transcendente, em um mundo invisível.

⁵⁵ Tobias relatou que tinha o hábito de “fumar e beber” desde os quinze anos (por ocasião da entrevista ele tinha trinta e cinco, tendo se convertido aos vinte e nove). Segue seu relato: “Assim que eu me converti, logo que acabou o culto coloquei a mão no bolso e retirei a carteira de cigarros na intenção de fumar. Na mesma hora veio um sentimento de rejeição o que me fez pensar se deveria ou não continuar. Eu então fumei o cigarro e fui pra casa. (...) No outro dia, repetiu-se a mesma vontade, mas aí eu já não fumei mais e comecei a abusar até o cheiro. Fiquei liberto! Até hoje nunca mais fumei. Ninguém mandou que eu parasse de fumar, até porque ninguém sabia. Eu mesmo senti que não podia mais fazer aquilo. (...) Com a bebida foi a mesma coisa.”

⁵⁶ Corroborando com a decisão de Tobias em rejeitar aspectos de sua vida pregressa, o entrevistado Onésimo assim afirmou: “Realmente tem que ter uma restrição, uma renúncia. Andar com Deus tem que ser realmente assim, dessa maneira”.

mesmo neste período disse ter se mantido longe do cigarro e da bebida, tendo como princípio a experiência que tivera recentemente.

Ao retornar da viagem, voltou àquela igreja onde havia se convertido e se efetivou como “congregado”⁵⁷. Disse ter compartilhado sua experiência de libertação do cigarro e da bebida na forma de testemunho em um culto. Na ocasião, ele recordou que ainda não sabia se expressar corretamente, ou seja, ainda não dominava a oralidade comum aos crentes, mas que seu testemunho foi bem recebido pela comunidade. Informou ainda que sua “libertação” do fumo e da bebida efetivou-se ao longo dos dias, quando ele afirmou ter se desfeito dos “litros” que tinha em casa e não mais comprado cigarro. “Agora”, ele disse, “sempre que eu tenho vontade de fazer aquelas coisas, eu dobro meus joelhos e oro. Se eu não puder me ajoelhar, eu oro em espírito. E aí a vontade vai embora.”. Outra atitude mencionada por Tobias que disse ajudar nessa libertação foi a prática do “jejum”. Isto, segundo ele, ajudou ainda mais a se “desligar dos prazeres humanos e se ligar nos prazeres de Deus”. Indaguei, então, se o que o deixava feliz agora era não mais fumar e beber. Ele disse que sim, mas também o fato de não ser mais um “pecador”.

Nisto retomo a questão dos símbolos para a devida compreensão da experiência de conversão. Que a religião tem um componente social, objetivo e prático, o testemunho de Tobias corrobora com isso⁵⁸. Contudo, e aqui retomando também a fala do entrevistado Estevão, o fim da religião não seria somente a mudança social, ou mesmo ritual, antecipando um pouco o item que virá a seguir. Isto seria considerar simplesmente os símbolos como fins em si mesmos. Nisto, não só a religião institucionalizada acarretaria em uma transformação social positiva, mas qualquer outra instituição que lide com o vício e a violência, por exemplo. O componente que chama atenção é o conteúdo incondicional que motivou essa possível mudança social e, principalmente, deu um novo seguimento à vida de Tobias, neste caso, não só “libertando-o dos vícios”, mas formando uma nova percepção de mundo. Estevão sistematizou isto chamando a simples libertação de “religião” e o princípio motivador dessa libertação de “Deus”. A religião pode realizar essa ação social positiva, mas não pode limitar-se somente a ela em detrimento da dinâmica da fé que interpela o *homo religiosus* a ir além das intervenções culturais, devendo também acessar o conteúdo incondicional das pessoas.

⁵⁷ A filiação a uma igreja evangélica se dá por meio do batismo nas águas. Passando por esse ritual, a pessoa se torna “membro” da igreja. Enquanto isso não acontece, ele é considerado “congregado”, podendo participar efetivamente de quase todas as reuniões. Nas que requerem o compromisso do batismo nas águas, como a Santa Ceia, ele apenas observa. A seguir, no capítulo 2, tratarei mais objetivamente sobre os rituais dos cultos pentecostais.

⁵⁸ Alguns entrevistados, principalmente homens, relataram que antes de se converterem eram agressivos com seus cônjuges, chegando algumas vezes à violência física. Após a conversão, disseram não mais ter cometido esses atos.

Assim, Tobias não se transformou somente em um ex-fumante, mas em alguém dotado de um espírito questionador do *status quo* que o rodeava, capacitando-o a ver coisas antes ocultas, mas, conforme sua nova percepção, muito verdadeiras e perigosas, como o pecado que rodeava a si e ainda rodeia as pessoas à sua volta.

Continuando o diálogo com Tobias e considerando esta sua experiência ainda muito primária, indaguei acerca dos momentos seguintes àquela experiência de testemunho e ao despertar para esta nova visão de mundo. Sua percepção de juízo logo lhe acusou, pois começou relatando que “fazia muita criançice”. Devido aos constantes jejuns acompanhados de orações em reuniões específicas da igreja realizadas no próprio templo e “no monte”, ele disse ter praticado “coisas hoje talvez não fizesse mais”. A conversa fê-lo recordar de “momentos quentes⁵⁹” que, quando “tomado pelo Espírito Santo”, saía completamente de si e realizava movimentos que se estivesse em sã consciência não conseguiria⁶⁰. Tratava-se de estados de êxtases⁶¹ incontrolláveis que, segundo Tobias, eram provenientes da preparação física e psicológica que ele realizava com as orações e jejuns (às vezes passava até três dias em “consagração⁶²”). E, mesmo depois dessa preparação, muitos dias depois, ele ainda se sentia impulsionado a tais práticas. Isto se repetiu por pelo menos três anos após sua conversão.

Contudo, esse “furor” foi esmaecendo quando Tobias passou a refletir mais sobre a religião que ora praticava. A princípio teve certa desconfiança acerca de conteúdos que lia e

⁵⁹ Nas visitas que fiz em algumas igrejas pentecostais, havia momentos em que o culto parecia se transformar, pois se deixava a liturgia comum de lado e se iniciava um momento de pura emoção com pessoas falando em línguas estranhas, outras glorificando freneticamente, muitas chorando e algumas dançando e girando. Esses momentos eram geralmente precedidos por músicas (“corinhos”) mais ritmados e com letras pouco elaboradas, parecendo importar mais o ritmo e a entonação vocal de quem cantava. Não demorava muito para que aquelas poucas pessoas que dançavam e giravam fossem acompanhadas por outra leva de pessoas, sendo estimuladas inclusive pelo dirigente do culto que ou falava ao microfone ou também se unia às performances. Algumas vezes isso durava pouco, o tempo de execução de uma música. Mas, quando ocorria durante a pregação, tendia a se prolongar por mais de uma hora, enquanto fosse motivado pelo dirigente ou pregador. Quando havia vigílias, ou seja, reuniões que duravam toda a noite e a madrugada, essa dinâmica era muito valorizada.

⁶⁰ Foi nessa mesma experiência que Tobias disse ter falado em línguas pela primeira vez, tendo então recebido o “batismo com o Espírito Santo” (ver nota 64).

⁶¹ Roger Bastide, em *O sagrado selvagem e outros ensaios*, discute esses “momentos quentes” dos cultos pentecostais a partir da noção de “sagrado selvagem” que seria um momento único na vida do homem onde sua dimensão mística teria total liberdade, sem nenhuma influência humana. Isso geraria estados de êxtase que confirmariam em atitudes como a descrita na nota anterior. Citando Rousseau, Bastide assim escreve que “nem todas as paisagens são passíveis de encaminhar o espírito para a via mística. É necessário ‘algum lugar selvagem’, algum recanto afastado onde nada revele a mão dos homens” (BASTIDE, 2006, p. 18). E ainda, referindo-se aos momentos de êxtase entre os cristãos, ele demonstra a necessidade do ascetismo para o estabelecimento do êxtase: “esse estado [de êxtase] é o fruto, a recompensa, de um longo esforço ascético. Só surge ao cabo de uma vida de virtudes, em decorrência de um combate contra a natureza sensível; em suma, um esforço moral prévio é necessário para penetrar nessa senda de volúpia serena e relaxante.” (BASTIDE, 2006, p. 21)

⁶² Trata-se de um período de devoção mais intensa. Normalmente é acompanhado por um período de jejum, quando se abstém de todos ou de alguns alimentos, inclusive a água.

ouvira que o faziam pensar sobre seu modo de ser crente. Ele disse que esses conteúdos o fizeram compreender melhor a bíblia, algo que não fazia antes já que “não buscava entender, apenas sentir”. Assim, aquela atitude “selvagem” do início cedeu lugar para experiências mais “domesticadas”, controladas doutrinariamente.

Neste momento, Tobias passou também a julgar aqueles momentos como fruto até de uma “emoção fora de controle” que ele entendia ser proporcionada pela “temperatura do culto” e que ele não estava totalmente fora de si, já que podia ver e sentir as coisas ao seu redor. Apesar desse “esfriamento”, Tobias continuou frequentando a mesma igreja e colaborando com ela⁶³, mas já não participava dos “momentos quentes” como antes. Ficava por fora, apenas olhando ou, segundo ele, “orando em espírito e glorificando baixinho, às vezes falando em línguas⁶⁴”.

Esta nova experiência de Tobias terá sido fruto novamente da dinâmica da fé que o interpelou a desnaturalizar o modo com que vivenciava sua religiosidade, reconvertendo-o a uma nova cosmovisão. Entre seus pares, essa mudança de percepção é chamada de “falta de fé”, haja vista questionar os modos rotineiros em que a experiência acontece. De fato, o conceito de fé do crente, neste caso, foi mais aprofundado tendo em vista o questionamento que a própria fé acarretou e, por ser uma abordagem distinta da anterior, essa dinâmica é logo assemelhada à ausência de fé.

A rotinização dessa experiência foi que facilitou esta discussão, já que, do ponto de vista do fiel, ele atribui a experiência a uma esfera absoluta, ao “poder e atuação do Espírito Santo”; já do ponto de vista da igreja, conforme a constatação de Tobias e pormenorizada em sua entrevista, essa experiência é agora administrada a fim de “manter uma identidade pentecostal”. A crítica que Tobias faz é que ela deve ser única e, portanto, fruto do “sagrado selvagem” em sua primeira vez. Sua frequência constitui-se apenas em uma “repetição humana” da experiência, não tendo nada mais de “selvagem”, mas sim de “domesticado”, utilizando os termos de Roger Bastide⁶⁵.

⁶³ É quase uma condição *sine qua non* a contrapartida do fiel pentecostal na colaboração com os serviços de sua igreja. O pentecostal é sempre alguém engajado em alguma atividade eclesial. Tobias, para não fugir à regra, era professor da escola dominical.

⁶⁴ O falar em línguas, ou o “batismo com o Espírito Santo”, conforme a doutrina pentecostal, é a capacitação sobrenatural do crente para expressar-se em um idioma desconhecido aos humanos, mas comum à esfera espiritual em que vivem. Tratarei mais pormenorizadamente deste assunto quando falar da dimensão doutrinária da vida pentecostal.

⁶⁵ Acerca da crítica de Tobias, assim escreve Bastide: “Essa ‘administração’ do sagrado por parte da Igreja decerto possui um valor positivo: permite a sua continuidade na forma de uma comemoração e como que de uma lembrança surda, mas, por outro lado, a instituição se volta contra o vivido para aprisioná-lo atrás das grades dos seus dogmas e da sua liturgia burocratizada, de modo a que ele não mais desperte em inovações perigosas, em

Não faltam conflitos entre essas duas experiências de conversão e de reconversão de Tobias. Eles surgem principalmente no momento em que a vida pentecostal deixa de ser experiência e passa a ser consciência (passa da subjetividade à racionalidade). Nesta transição pode haver alguma perda de substância, mas que logo será completada com outros conteúdos que, ou fortalecerão a cultura religiosa pregressa, ou abrirão precedentes para o desmantelamento daquela estrutura de sentido produzida durante a conversão. O fato é que, em ambas as dinâmicas, a fé estará atuando internamente a fim de garantir a centralidade do *homo religiosus*, aqui culturalmente identificado como o ser pentecostal.

2.2 Formação mítica

“Só o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê e pode mudar o coração do pecador.” (Timóteo)

“Quando fala de pentecostalismo, pentecoste, pra mim é realmente a visita do Espírito Santo.” (Pedro)

“Um crente não adocece para a morte.” (Naamã)

“Eu espero a volta de Jesus a qualquer momento.” (Saulo)

Contudo, podemos chamá-los ainda de evangélicos radicais, porque eles frequentemente insistem que somente o verdadeiro evangelho teria os “quatro pilares” que são: salvação pessoal, batismo com o Espírito Santo, cura divina e o breve retorno de Jesus⁶⁶. (WACKER, 2003, p. 1; tradução minha)

O crente, tomado pelo conteúdo que lhe proporcionou um sentido profundo e constitutivo, crê que este conteúdo, de grandeza imaterial, realiza-se (ou realizar-se-á) plena e objetivamente em seu mundo contemporâneo. A certeza disso seria garantida pela bíblia, livro sagrado que lhe orienta e que tem uma importância *sui generis*, pois lhe “fala⁶⁷” miticamente acerca da vida humana de forma definitiva e precisa. Nela estão depositados todos os relatos míticos que norteiam esses fiéis. São míticos não por serem irreais ou por, algumas vezes, não corresponderem a fatos objetivos e verdadeiros, ainda que para os crentes esses fatos realmente tenham acontecido (ou irão acontecer), mas por trazerem em si histórias exemplares (ELIADE, 2010), capazes de proporcionar uma identificação pessoal em quem lê, ainda que metafisicamente. Conforme ensinou Rubem Alves, citando Feuerbach, são espaços reais projetados pela consciência na exterioridade: “São reais estes espaços? Absolutamente reais,

outro discurso que não o único discurso aceito pela ortodoxia, ou não se exalte em desmedidas.” (BASTIDE, 2006, p. 263)

⁶⁶ “But we might call them all radical evangelicals, for they commonly insisted that the only true gospel was the ‘four-fold’ gospel of personal salvation, Holy Ghost baptism, divine healing, and the Lord’s soon return.”

⁶⁷ Alguns entrevistados, sempre que se referiam à bíblia, afirmavam que ela “fala”, “diz”, “mostra”, “revela”, denotando que essas afirmações não se tratam simplesmente de um descuido ou vício de linguagem, mas de uma personificação deste livro, considerado sagrado para os cristãos.

como expressões de uma realidade humana. São reais como árvores e pedras? Não. São reais não como entidades presentes mas como expressões de um projeto...” (ALVES, 1984, p. 46).

Assim é formado miticamente o crente, que crê em um conteúdo mítico “falado” pela bíblia, mas que é cheio de verdade e de sentido, portanto, vivenciado literalmente em sua vida pentecostal. Dizer então que o crente vive em uma dimensão encantada não seria impróprio, já que interpreta sua vida como um dualismo maniqueísta de realidades, sendo a atual boa e redentora, e a outra, antes de sua conversão, má e destruidora. E é também da bíblia que ele retira o sentido para esta dinâmica maniqueísta, elaborando temas que lhe nortearão desde sua conversão. Estes temas são aqueles “quatro pilares” mencionados na citação inicial deste texto, demonstrados por Grant Wacker: salvação, batismo com o Espírito Santo, cura divina e a volta de Jesus. Serão eles que agora nortearão minha discussão acerca da formação mítica do crente, haja vista caracterizarem mais nitidamente a vida pentecostal.

Conforme discuti no item acerca da conversão, o crente é atraído para uma religião institucional primeiro devido a um conflito proveniente de dinâmicas existenciais de sustentabilidade humana que se dão em um âmbito profundo e constitutivo de sua vida (a vida espiritual). Incomodado que está com essa crise de sentido, ele busca lugares onde possa sair dessa situação de perigo. Não um perigo concreto, proporcionado por entes físicos e visíveis, mas o perigo da falta de centro, de referência última. Então, atraído pelo apelo pentecostal, ele conhece a palavra “salvação” e o que ela pode lhe proporcionar. Pode ser que acredite, dependendo da sua situação de crise, que esta salvação é para agora⁶⁸. Contudo, ela está condicionada à crença (fé) em um personagem central da narrativa bíblica capaz de trazer não a solução direta, mas a disposição para a resolução.

“Aceitar a Jesus” implica neste testemunho de fé. Personagem central da bíblia⁶⁹, Jesus surgiu na história humana envolto em uma missão altruísta de salvação da humanidade, tendo como referência inicial os judeus da idade antiga, de um perigo que não os atormentava tanto, mas que foi recapitulado por ocasião da sua aparição: o pecado. Seu nascimento se deu cercado de aventuras, romantismo e mistério. A narrativa bíblica informa que sua geração foi “por obra do Espírito Santo” (Mateus, capítulo 1 e versículo 18), não tendo havido nenhum contato humano (sexual) entre seus pais, José e Maria. Seu nome também foi dado

⁶⁸ Ouvi relatos de pessoas que se converteram pensando que iriam resolver logo seus problemas pessoais como relacionamentos, dívidas, doenças. Algumas afirmaram terem resolvido alguns desses problemas logo após a conversão. Mas outros disseram ter passado por uma frustração, o que fez com que retornassem à igreja (alguns) e outros se afastado logo no início, tendo retornado posteriormente, considerando as pessoas entrevistadas.

⁶⁹ A exposição a seguir é fruto de pesquisa complementar feita em manuais de teologia utilizados pelos pentecostais, sendo o principal deles a “Teologia Sistemática Pentecostal”, organizado por Antonio Gilberto e Ciro Zibordi. (GILBERTO & ZIBORDI, 2011).

sobrenaturalmente, conforme o contexto da referência bíblica mencionada, haja vista carregar nele sua missão: salvador⁷⁰.

Tendo vivido aproximadamente por trinta e três anos, conforme relata a tradição cristã, Jesus cumpriu sua missão ao ser condenado a morrer pendurado em uma cruz, tendo como principal acusação a agitação religiosa que causou entre seus contemporâneos⁷¹. Contudo, mesmo sua morte já estava prevista desde seu surgimento, já que foi esta a incumbência recebida quando ainda habitava as regiões celestes, sendo então um só com Deus. Sua encarnação era necessária para que pudesse levar sobre si os pecados de toda a humanidade, demonstrando que isso só seria possível mediante um sacrifício único e substitutivo que foi o de si mesmo.

Assim, deixou seu exemplo e seu sacrifício para que todos aqueles que viessem depois o seguissem e o aceitassem, respectivamente. A estes não estariam garantidos a resolução dos seus problemas, já que sua salvação não era para este mundo atual, mas para o vindouro, no além. Mas ainda assim, esta salvação poderia sobejar neste mundo, acarretando uma ética de santidade pessoal capaz de contagiar as estruturas humanas.

Esta é uma narrativa mítica bastante reduzida da literatura bíblica que embasa a fé dos crentes. Trata-se do “evangelho” mencionado pelo entrevistado Timóteo no excerto de sua fala no início deste tema. Sua plena aceitação garantiria, portanto, a salvação do homem pecador, que assim está por viver na provisoriedade de suas frágeis estruturas de sentido, sendo desafiado a substituir essas estruturas por um conteúdo suficientemente capaz de dar a devida sustentação à vida espiritual humana. Seria o evangelho que testifica de Jesus e convenceria o homem do seu pecado, haja vista ser “o poder de Deus”. E este evangelho é a própria bíblia, que é referida como a “palavra de Deus”. São termos bem alinhados, já que a “palavra” indica uma ação verbal que, por sua vez, é capaz de promover emoções e sentimentos. Neste contato, o homem encontra a salvação de sua vida, sua salvação pessoal.

Outra temática que embasa o crente pentecostal é o “batismo com o Espírito Santo”. O termo, de tão comum nesta tradição, acaba se naturalizando em meio às falas dos crentes, mas exprimindo uma característica essencial ao pentecostal. Conforme a história do pentecostalismo clássico mundial, iniciado no início do século XX, este “batismo” referia-se à

⁷⁰ A etimologia do nome “Jesus” vem do hebraico “Yeshua” que significa “salvar”.

⁷¹ Tendo recebido a alcunha de “Rei dos Judeus” e ganhado fama em meio às regiões do Oriente Médio em que habitava, causou furor entre as autoridades religiosas e seculares da época.

segunda bênção e deveria ser seguido da conversão, fruto também da vida de santidade⁷² experimentada logo após a mesma (WACKER, 2003).

Seu fundamento mítico encontra-se, conforme a tradição pentecostal, na narrativa bíblica do capítulo 2 de Atos dos Apóstolos, considerado como evento fundante. Nesta referência, os discípulos de Jesus seguiam cumprindo aquilo que lhes foi ordenado após seu desaparecimento, que ficassem em Jerusalém até que fossem revestidos com poder de Deus, conforme a descrição bíblica de Lucas (capítulo 24 e versículo 49). Por isso, passaram a se reunir com frequência em momentos de consagração, sendo que em uma dessas reuniões foram impactados por uma manifestação sobrenatural que causou espécie entre todos.

A cidade de Jerusalém, local onde estavam, celebrava uma das principais festas do calendário judeu chamada Pentecostes. Tratava-se de um momento ímpar na tradição judaica, pois proporcionava o encontro de judeus provenientes de diversas partes do mundo para celebrar os cinquenta dias depois da Páscoa (SIQUEIRA, 2015). Contudo, o evento sobrenatural que se deu, por ocasião desta festa, entre um grupo de pessoas que se reuniam à parte não para celebrar a festa, mas para cumprir a ordem que havia sido dada por Jesus, deu um novo significado ao termo Pentecostes, pois foi neste dia em que sentiram ter se cumprido a promessa feita por Jesus acerca do revestimento de poder⁷³. O dia de Pentecostes, portanto, constitui o marco fundante da vida pentecostal, em todas as suas variações possíveis.

A interpretação que se deu para aquele dito fenômeno ao longo da história do pentecostalismo foi que, conforme o entrevistado Pedro, deu-se a “visita do Espírito Santo”. Para o crente pentecostal, esta “visita” não ocorre de forma simples e despercebida. Ao ser invocado, o Espírito Santo surge de maneira arrebatadora e violenta, tomando completamente as pessoas que estão dispostas a senti-lo. Essa experiência transcende modos e identificações lógicas, acontecendo mesmo de maneira “selvagem”, conforme os termos de Roger Bastide (BASTIDE, 2006). E por ser diversa, o simples ato de caracterizá-la já denotaria sua redução e influência normatizante. Contudo, os crentes pentecostais creem que uma primeira “visita

⁷² Esta santidade era fruto do imediato desapego a práticas outrora comuns, antes da conversão, que se tornaram profanas e pecaminosas.

⁷³ A narrativa de Atos, capítulo 2, detalha como se deu este episódio: “E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. E em Jerusalém estavam habitando judeus, homens religiosos, de todas as nações que estão debaixo do céu. E, quando aquele som ocorreu, ajuntou-se uma multidão, e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua. E todos pasmavam e se maravilhavam, dizendo uns aos outros: Pois quê! não são galileus todos esses homens que estão falando? Como, pois, os ouvimos, cada um, na nossa própria língua em que somos nascidos?” (Atos, capítulo 2 e versículos 1 a 8)

do Espírito Santo” acarreta no “batismo com o Espírito Santo”, que seria uma capacitação sobrenatural a falar uma língua desconhecida pelo falante (glossolalia)⁷⁴. Seria a “língua dos anjos”, conforme ressaltou um entrevistado, ou “um modo de conversar com Deus em mistério”, de acordo com outro. A seguir, essa “visita” seria novamente sentida em cultos mais “quentes” e emotivos, quando a “presença do Espírito Santo” é vista de modo mais enfático⁷⁵.

Por isso, a presença do Espírito Santo na vida pentecostal constitui-se em uma condição *sine qua non* para o crente. Para tanto, este crente mune-se de termos extraídos da narrativa bíblica de Atos que descrevem a primeira experiência com o Espírito Santo, trazendo para o seu cotidiano uma identificação com o resultado daquela experiência. Após o dia de Pentecostes, conforme a hermenêutica da tradição, aqueles primeiros cristãos tornaram-se mais ativos e corajosos, atuando de forma veemente na sociedade em que viviam, notadamente na evangelização, falando do exemplo de justiça e transformação que foi Jesus Cristo. Na época bíblica, muitos cristãos foram mortos por causa dessa atitude. Atualmente, o crente já não encara esse perigo com tanta seriedade, principalmente por conta da liberdade religiosa que lhe ampara, mas assume um comportamento semelhante ao ressaltar seu proselitismo em um espaço público, algo que acredita ser fruto da “segunda bênção”, seguida da conversão, que é o “batismo com o Espírito Santo”.

Ainda fruto da experiência mítica da conversão que proporcionou o encontro com Jesus por meio do “aceitar a Jesus”, o crente pentecostal acha-se imbuído do mesmo poder e autoridade que credenciava Jesus a curar enfermos. Embalado por histórias bíblicas de cura, o crente se vê impelido a repetir essa mesma dinâmica, assumindo que o poder divino é capaz de trazer saúde aos enfermos e ressuscitar mortos, conforme a narrativa bíblica, e continua sendo atual e efetivo, devendo ser executado por intermédio do próprio crente.

A tônica dessa dinâmica, que se popularizou como “cura divina”, tornou-se outra característica mítica da vida pentecostal. Todo crente, se não crê para realizar a cura divina, dado que ela é considerada como um dom especial, crê que ela existe e acontecerá porque

⁷⁴ A primeira sistematização teológica desta manifestação do Espírito Santo aconteceu na Escola Bíblica Betel, em Topeka, Kansas (EUA), em 1901, quando “nesta data, dezenas de alunos, liderados pelo diretor Charles Parham, numa atmosfera emocional, entraram em êxtase e praticaram a glossolalia. Parham ensinava que a salvação, santificação e batismo com o Espírito Santo eram evidenciados somente por meio do ‘falar em línguas estranhas’.” (CAMPOS, 1996, p. 81, 82). Contudo, a compreensão atual sobre o falar em línguas entre os pentecostais segue apenas em relação ao batismo com o Espírito Santo, algo também comentado por Walter J. Hollenweger quando discutiu sobre isso em *Rethinking the Spirit*, demonstrando que esta experiência seria “posterior e diferente da conversão” (“*Subsequent to and different from conversion*”) (HOLLENWEGER, 1997, p. 222).

⁷⁵ Acerca das manifestações atribuídas à “visita do Espírito Santo”, aprofundarei melhor o tema no subitem 2.3, quando abordarei a formação doutrinária da vida pentecostal.

“Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, para citar o lema de uma igreja pentecostal, tomado da referência bíblica de Hebreus, capítulo 13 e versículo 8.

O maniqueísmo mencionado no início desta temática torna-se mais evidente nesta característica da vida pentecostal, haja vista ser a partir dela que a luta entre o bem e o mal é demonstrada por meio das enfermidades que assolam a vida humana. Nisto, o crente mune-se de um arsenal de versículos bíblicos que, quando rememorados, reforçam a fé e ajudam a superar a situação vivida.

O entrevistado Naamã ressaltou em sua fala que, depois de sua conversão, sofreu de uma enfermidade que o deixou acamado por vários dias, tendo mencionado inclusive que os médicos o haviam “desenganado”, fazendo referência à desesperança quanto ao seu restabelecimento, expectativa esta frustrada. Outros entrevistados também relataram momentos de apreensão quando se encontraram em situação semelhante consigo ou com entes próximos. Durante algumas visitas a denominações pentecostais, presenciei uma série de testemunhos de pessoas que disseram ter recebido a cura, que “Jesus operou o milagre” em suas vidas, após as mais diversas situações de enfermidade. Contudo, também presenciei em cada culto um momento onde eram feitas intercessões em prol de cura. Esses momentos foram acompanhados da participação de muitos crentes que, quando chamados pelo pastor, dirigiam-se à frente a fim de receberem a oração pela qual seria determinada a cura. Em algumas das igrejas visitadas, percebi que havia pouca variação entre as pessoas que iam à frente.

Os testemunhos ouvidos acerca das enfermidades eram sempre positivos, ou seja, invariavelmente culminavam com a cura. Eles, em geral, começavam com o relato da descoberta do problema e as primeiras dificuldades enfrentadas. Apesar da crença de que “Deus pode curar”, esses crentes apelaram para o socorro comum, sendo diagnosticados, medicados, algumas vezes passando por cirurgias, mas ressaltando que “era Deus quem comandava os médicos”. O tom das falas dos testemunhantes, mesmo quando relatavam os momentos mais difíceis das doenças, não era de tristeza ou remorso, mas deixavam transparecer uma certa empolgação capaz até de fazer pensar que estariam felizes com a enfermidade. É como se fosse necessário passar por aquilo para que pudessem se aproximar mais de Deus. Ademais, reiterando o que disse Naamã no excerto de sua entrevista no início deste subitem, “um crente não adoece para a morte”, ou seja, “as enfermidades são para que o poder de Deus seja manifestado”, fazendo referência a uma narrativa em que Jesus fala sobre a doença de Lázaro, personagem bíblico que adoeceu, morreu e Jesus o ressuscitou após quatro dias.

Assim, mesmo as enfermidades têm um importante papel na vida pentecostal, haja vista ser através delas que há uma maior manifestação divina, capaz de tocar profundamente a vida das pessoas a fim de proporcionar um encontro capaz de fortalecer ou renovar a fé. É por isso que alguns entrevistados ressaltaram a importância e necessidade de cada crente ter uma experiência (um testemunho) de cura, indicando que, não havendo isso, a experiência religiosa estaria incompleta, portanto suscetível a um esfriamento e conseqüente distanciamento da religião. Por isso, requer-se do crente constantes testes de fé a fim de “medir” seu nível de motivação incondicional, constatando até que ponto aquele conteúdo último ainda é suficiente. Assim, a experiência da cura divina, consigo ou com outros, colabora para a manutenção da sustentabilidade daquele conteúdo constitutivo e profundo, lançando mão mesmo de histórias míticas acerca da cura, reatualizando-as seja por meio do testemunho público, rito comum nas igrejas pentecostais, seja por meio do contato com pessoas que passam por enfermidades. Daí a frequente presença de crentes visitando pessoas doentes em hospitais e fazendo menção dos seus nomes nas orações⁷⁶.

Com isto, tem-se que, mesmo sendo um momento delicado e por vezes doloroso na vida pentecostal, a enfermidade que precede à cura divina é vista como algo necessário e constituinte da formação mítica da vida pentecostal. É a partir dela que o crente mantém e renova seu contato com o conteúdo que lhe proporcionou sentido último à sua realidade. Contudo, mesmo que o resultado não tenha sido satisfatório, ou seja, que a cura não tenha sido alcançada, a interpelação deste conteúdo pela situação limitante da enfermidade cumpriu sua função dinâmica, aprofundando ainda mais a experiência de sentido último. Neste caso, não havendo um fim desejável, Deus não deixou de ser Deus, haja vista ter preparado um novo escape, desta vez definitivo e pleno, para a vida pentecostal: a parusia.

Os três últimos pilares que tomei como constituintes da vida pentecostal, de acordo com a perspectiva do crente, concentram suas tensões neste último pilar que é o retorno iminente de Jesus à terra para resgatar seu povo e levá-los para o céu, o que teologicamente se define como “parusia⁷⁷”. Toda a existência humana vivida pelo crente tem nesta esperança

⁷⁶ O ato de orar é muito comum entre o crente pentecostal. Acerca da oração, analisarei mais pormenorizadamente no próximo capítulo, quando discutir a dimensão ritual da vida pentecostal.

⁷⁷ “O termo parusia refere-se à segunda vinda de Jesus Cristo à terra, de acordo com a narrativa bíblica que é defendida pelas igrejas cristãs protestantes, para levar seu povo (seus seguidores) para o céu. A parusia seria o ápice da doutrina desta religião e é enfatizada pelo pentecostalismo clássico que sempre pautou suas crenças na defesa desse futuro acontecimento. Na verdade, existe uma forte aproximação entre essa doutrina escatológica e os pentecostais, que desde sempre ansiavam pela volta de Cristo e, enquanto isso não acontecia, procuravam pautar suas práticas em um estilo de vida ascético, visando uma preparação para viver em um novo mundo.” (FERREIRA, 2014, p. 35)

mítica seu ponto final. É o estabelecimento do reino de Deus, primeiro para os crentes e depois, segundo a doutrina escatológica pentecostal⁷⁸, para o mundo inteiro.

Faz parte do imaginário da vida pentecostal a brevidade do mundo hodierno, já eivado de problemas estruturais que só tendem a aumentar e confirmar a necessidade de uma transformação radical dessas estruturas. Esses problemas recebem do crente o nome de “pecado” e denotam a necessidade de sentido que carece o mundo. Recordando o que argumentei anteriormente, a condição do pecado reflete o estado em que alguém se encontra sem centro, com suas estruturas de sentido sem sustentação, à beira de uma destruição existencial. A solução para este problema, conforme a perspectiva pentecostal, deve ser o encontro com Jesus, o conteúdo mais adequado à preocupação última do homem.

Analisando a narrativa histórica do mundo feita pela bíblia, a humanidade passou por algumas situações-limite como esta. O dilúvio seria talvez a narrativa mais representativa e prefigura escatologicamente a mesma situação em que vive o mundo atualmente, nesta cosmovisão pentecostal. Assim, analisando o conteúdo formativo da vida pentecostal e sua construção argumentativa de explicação para o mundo hodierno, é como se houvesse uma dinâmica de circularidade que vai se compondo ao longo de um processo histórico que, chegando a um ápice (uma situação-limite), retorna àquele princípio ideal onde tudo voltará a ser como antes, quando todas as condições existenciais serão preenchidas e não há nada que promova um sentimento de ansiedade e competição a fim de se avançar para um próximo passo, pelo menos por enquanto, já que a “roda continua girando”.

No relógio do crente pentecostal, que conta o tempo histórico de forma macro, os ponteiros já estão bem próximos da “última hora”. Ouvi em um culto o pregador referindo-se à “undécima hora”, que seria o tempo mítico próximo à “meia noite”, momento simbólico em que se acredita que Jesus retornará. Esta iminência acelera o processo de crença do crente, fazendo-o viver em função desta esperança em cada momento de sua vida. Ao mesmo tempo, isto contribui para uma percepção mais ampla acerca da realidade presente. Os parâmetros do crente pentecostal fazem-no crer na degeneração das relações humanas, tendo na baixa moralidade dessas relações a constatação desta degeneração. Enquanto para o mundo contemporâneo acontece o progresso quando se discutem pautas como aborto, gênero e drogas, para o crente pentecostal isto é um sinal de que este mundo está se degenerando e por isso está bem próximo do fim.

⁷⁸ A discussão acerca da doutrinação pentecostal se dará no subitem seguinte.

Contudo, ainda que haja interpelações pentecostais neste sentido, há principalmente um sentimento de confiança tendo em vista que “a palavra de Deus está se cumprindo” e que “em breve Jesus voltará”, citando as palavras do entrevistado Saulo. Assim, embora percam a discussão acerca de temas contemporâneos, mesmo isto contribui para o fortalecimento de suas convicções sobre o fim dos tempos.

2.3 A formação doutrinária

“O nosso pastor procurou nos doutrinar, ensinar e educar. Às vezes, quando ele estava pregando, um irmão levantava lá e dizia ‘Eis que eu te digo!’, interrompendo a mensagem. Nosso pastor então repreendia, dizendo: ‘Ó, irmão! Se Deus está falando aqui, como é que ele está falando aí?’” (Saulo)

“No dia até que eu aceitei Jesus, tomei a decisão, eu ouvi uma voz que falou muito nítida no meu ouvido: ‘Agora você é crente! Então você leia a bíblia!’” (Onésimo)

“Antigamente Deus trabalhava mais, operava mais. Por quê? Porque tinha mais santidade no povo.” (Ana)

Uma das funções da religião é nos proteger da experiência religiosa. Assim é porque, na religião formal, tudo é concretizado e formulado. (...) Religiões repletas de ornatos e minúcias nos protegem de uma experiência mística explosiva que seria excessiva para nós. (JUNG *apud* CAMPBELL, 2002, p. 26)

Em todas as afirmativas confessionais, sejam elas de natureza litúrgica, teológica ou ética, é necessário que esteja bem manifesto que elas não tenham validade última nem incondicional. A sua função é, isto sim, indicar o valor último e o incondicional que a todas transcende. (TILLICH, 1974, p. 23)

A formação mítica, discutida anteriormente, desemboca necessariamente em outra formação que será essencial à constituição física e existencial do crente. Tendo se convertido em uma religião, e esta pentecostal, o crente agora terá à sua disposição uma série de conteúdos doutrinários considerados suficientes, pela instituição, para seu amparo existencial e para o estabelecimento de sua nova identidade.

Nos relatos apresentados no subitem anterior, apresentei a base da formação doutrinária do crente pentecostal. *Grosso modo*, ela seria suficiente para sustentar o fiel nesta nova confissão religiosa, não fosse a interpelação da dinâmica da fé que requer, cada vez mais, conteúdos satisfatórios para manter a incondicionalidade dessa nova experiência de sentido último.

Contudo, por ser ambígua, essa experiência ressalta muito significativamente sua condicionalidade, pois demanda de conteúdos provisórios tomados de uma tradição religiosa que julga ser exclusiva e única detentora do divino. Aqui surge a relevante questão sobre a atuação institucional na formação do caráter ético e moral do crente. Tendo passado por um processo de conversão onde foi sentindo sua vida ser mudada sistematicamente, o fim desse processo encontra-se na própria religião institucionalizada que lhe proporcionou as primeiras

experiências que lhe levaram a estar agora nessa nova situação. O crente seria, portanto, o resultado do trabalho iniciado pela experiência religiosa que lhe permitiu ter acesso a conteúdos míticos, que deram conta de preencher seu vazio existencial, e que agora são complementados com outros conteúdos (doutrinários) que darão forma à sua experiência primordial.

Ninian Smart chama esses conteúdos de “teologia” e prossegue, defendendo que ela seria “uma tentativa de introduzir organização e poder intelectual naquilo que é encontrado de forma menos explícita no depósito da revelação ou na mitologia tradicional de uma religião⁷⁹” (SMART, 1981, p. 18; tradução minha), corroborando com a citação de Jung, citado por Joseph Campbell, disposta no início deste subitem. Aquela “religião formal, (...) repleta de ornatos e minúcias” trata-se do que agora move o crente, compondo suas convicções mais profundas e constitutivas, pretendendo ser incondicional, mas, de acordo com o instrumento teórico que utilizo nesta argumentação, essencial e formalmente condicionada, inibindo, inclusive, seu questionamento crítico e reflexivo.

Neste sentido, a formação doutrinária do crente reduz sua experiência a uma variedade sistemática de doutrinas que inibem a potência, a vitalidade e a autotranscendência necessárias à dinâmica da fé (TILLICH, 1973), mas fazendo-o crer que esta seria a dinâmica correta, haja vista permitir uma firme e concreta certeza, não havendo espaços para dúvidas e questionamentos sobre sua motivação incondicional, bastante discutida e esclarecida pela religião, neste caso, condicional.

As entrevistas que realizei foram significativas e permitiram as constatações teóricas descritas. A formação de “discípulos” é uma constante no cotidiano da vida pentecostal. Já nas primeiras experiências do crente está implícita a necessidade de apreender (e aprender) um conteúdo doutrinário que marcará cada momento de sua vida. Neste caso, a própria “conversão” reduz-se a um aprendizado doutrinário quando é posta como condição necessária para o “aceitar a Jesus”, enquanto momento ritual do culto, devendo seguir alguns passos já predeterminados (concretizados e formulados) pela tradição religiosa, quais sejam: levantar a mão, ir à frente, receber uma oração, ter anotado seu nome e a data em que se converteu etc.

A justificativa para esta formação discipular vem da trajetória histórica e mítica que marcou o início da tradição religiosa que agora ampara o crente, e está diretamente associada à imagem de um líder fundador. De forma macro, a história do pentecostalismo no Brasil passa necessariamente pela experiência de seus primeiros fundadores, notadamente os

⁷⁹ “Theology is an attempt to introduce organization and intellectual power into what is found in less explicit form in the deposit of revelation or traditional mythology of a religion”

missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg que se notabilizaram ao fundar, no início do século XX, as Assembleias de Deus, em Belém-PA⁸⁰. As experiências vividas por esses missionários foram (e ainda são) marcantes no desenvolvimento doutrinário desta instituição, assumindo atualmente um caráter mítico, já que todo crente é instado a buscar as mesmas experiências extáticas que viveram aqueles fundadores, principalmente o “batismo com o Espírito Santo”, algo característico do pentecostalismo clássico brasileiro.

Em uma perspectiva micro, temos o relato do entrevistado Saulo que ressalta “a visão que Deus deu ao [seu] pastor presidente”. É a partir dessa “visão” que os crentes devem agir em sua denominação, considerando também que é o pastor quem tem a “autoridade dada por Deus” para “liderar, conduzir e, se preciso for, disciplinar e corrigir o rebanho”, conforme ressaltou em seu depoimento. Assim, a voz do pastor deve ser ouvida e suas demandas atendidas, já que “é o homem da visão”, mencionando as palavras de Saulo, algo como alguém com quem Deus falou diretamente, tornando-se, portanto, seu legítimo representante. Este seria, em termos weberianos, o líder carismático responsável por dar sequência a uma experiência fundante já rotinizada (WEBER, 1999). Contudo, para o crente, trata-se do “pastor”, no sentido mais próprio da palavra, ou seja, “aquele que cuida das ‘ovelhas’, que as alimenta e as guia por um caminho seguro e tranquilo, sendo capaz de dar sua vida por elas”, reproduzindo a narrativa bíblica conhecida dos cristãos em que Jesus se assume como o “bom pastor, aquele que dá a sua vida pelas ovelhas” (João, capítulo 10 e versículo 11).

Nesta perspectiva, não seria inapropriado constatar que “quando Deus fala, fala principalmente através do pastor”, não sendo possível verificar quando um ou outro falam. O fato é que, para evitar outras construções doutrinárias estranhas, a voz do pastor é unânime, como no excerto do depoimento do entrevistado Saulo no início deste subitem. A ressalva, neste sentido, é que no momento da pregação, não é só o pastor quem está falando, mas Deus. Assim, mesmo outro emissário teria, em tese, a mesma autoridade.

O que perpassa toda essa dinâmica é a produção de um conteúdo doutrinário (teológico) que norteará o crente praticamente em toda sua forma de viver (religiosa ou comum). A forma como esses conteúdos são elaborados segue o princípio de que “é Deus quem assim ordena”. E se é assim, “não cabem questionamentos, basta à ovelha obedecer”, ainda de acordo com o entrevistado Saulo.

Aqui, discípulo e ovelha seriam a mesma coisa. Ambos devem seguir o mestre/pastor e aprender/se alimentar do que lhe é dado, crendo que se trata do ensinamento/alimento mais

⁸⁰ Na mesma época surge no país a Congregação Cristã no Brasil, fundada por Luigi Francescon. Contudo, em termos quantitativos, esta denominação não obteve tanta notoriedade quanto as Assembleias de Deus.

adequado e garantido à sua sobrevivência. A princípio não há necessidade de provas que comprovem a eficácia desta dinâmica, já que o discípulo/a ovelha é movido pela fé. A busca por evidências que comprovem esta dinâmica implicaria exatamente em uma ausência de fé, algo que não é valorizado na vida pentecostal.

Contudo, esta busca por evidências pode estar travestida do que se conhece nesta tradição religiosa como “discipulado”. O entrevistado Saulo informou que, em sua denominação, “todos os membros têm uma base fundamental, tipo assim, o ‘be-a-bá’ daquilo que eles devem saber, uma plataforma e um fundamento, um alicerce”. Neste discipulado constam os “rudimentos da fé”, ou seja, aquilo de mais essencial que o crente deve saber acerca de sua nova vida e que foi sistematizado tendo como base a visão doutrinária da instituição. Assim, perguntas sobre a fé agora professada devem ser respondidas (e por vezes feitas) considerando o que já está sistematizado pela religião.

Isto, além de nivelar o conhecimento religioso dos crentes, proporciona uma identidade para a denominação e uma forma de controle institucional das experiências dos seus membros. Neste caso, uma vez aderindo a uma determinada instituição religiosa, é como se houvesse a cessão dos direitos da experiência religiosa a esta instituição. Comparando este momento com aquele da conversão, discutido no início deste capítulo, percebemos a redução da experiência religiosa a uma condicionalidade característica da religião institucional, mas com pretensões incondicionais, já que neste âmbito religioso, a própria instituição torna-se um fim em si mesma, algo promovido e defendido pelo discipulado.

A bíblia tem um significado muito considerável neste processo de aprendizado para a vida pentecostal, pois trata-se da própria “palavra de Deus”, conforme especificou a entrevistada Dorcas. Sua centralidade deve ser motivada e praticada pelo crente que crê constar nela “a própria vontade de Deus, o que Deus tem pra sua vida”, ainda citando Dorcas. Por isso que o passo inicial do processo de discipulado começa pelo entendimento acerca do que a bíblia ensina sobre os temas que embasam a religião. A hermenêutica empregada pode ser entendida como resultado de uma interpretação literal, porém relativa, do texto bíblico. É literal quando busca satisfazer determinadas posições doutrinárias como o batismo nas águas, por exemplo, que nesta tradição deve ser realizado obrigatoriamente mergulhando-se o fiel em um tanque, piscina ou rio, a exemplo de Jesus que teria sido mergulhado por João Batista. Mas torna-se relativa quando analisa a guarda do sábado, transferindo-a para o domingo, que é “o dia do senhor”, só para citar estes dois casos específicos frutos das entrevistas e observações feitas.

Como temas principais da bíblia, o crente considera o próprio Deus e Jesus. De acordo com o entrevistado Estevão, “não tem como uma pessoa falar que conhece a Deus, a Jesus, se ela não ler a bíblia”. Em minha análise, uma coisa estaria condicionada a outra. De fato, o texto bíblico está composto de narrativas míticas que dão conta de uma experiência humana com um ser divino, reconhecido como “Deus” e que encarnou em uma figura humana, conhecida como “Jesus Cristo”. O crente, quando em contato com este texto, busca pautar e entender suas experiências a partir delas, mas amparado em uma sistematização doutrinária prévia realizada pela instituição que pretende auxiliar na interpretação do texto sagrado.

A produção de doutrinas, como a do batismo nas águas, é fruto dessa leitura, interpretação, sistematização e imposição. Ao crente pentecostal não é permitido questionamento ou discordância acerca das doutrinas, tendo em vista que elas são fruto da própria “vontade de Deus, [daquilo] que Deus tem pra sua vida”, retomando as palavras de Dorcas. Quer dizer, o fiel crê que essa hermenêutica não é simples interpretação, mas “resultado da revelação divina para o crente”, conforme o entrevistado Estevão. Por isso, devem ser aprendidas e seguidas seriamente.

Um dos assuntos mais comentados nas entrevistas que realizei quando indaguei acerca do papel das doutrinas na formação do crente pentecostal foi a consideração sobre o pecado. A vida do crente leva sempre em conta seu estar ou não de acordo com a “vontade de Deus”. Esta “vontade” é doutrinariamente posta como fruto dessas sistematizações extraídas da bíblia, de modo que a deliberada transgressão a elas configura o pecado. As análises que empreendi para sua compreensão me permitiram constatar que o pecado, para além da prática que o configuraria como transgressão a uma lei divina (entenda-se doutrinária), por exemplo, é um componente da dinâmica da fé que impele (e interpela) o crente a julgar se sua vida está adequada àquele ideal estabelecido pela religião e mesmo se esse ideal ainda é suportado, tendo em vista a fragilidade que seu fundamento demonstrou após sua interpelação pelo sentimento do pecado.

De todo modo, mesmo o pecado produz no crente um sentimento de incompletude e de vontade de harmonizar-se novamente com aquilo que o tocou incondicionalmente. É por isso que, na vida pentecostal, ele é tão presente, ao mesmo tempo em que deve necessariamente ser extirpado a fim de não produzir um desequilíbrio que seria prejudicial à vida do crente. Por isso, requer-se do crente, a fim de balancear sua vida, uma preocupação que anda lado a lado com o pecado, a santidade.

Sendo mais uma sistematização doutrinária, a santidade constitui-se em um pré-requisito para a atuação divina na vida humana⁸¹. Isto está explícito na fala da entrevistada Ana no início deste subitem. Conforme um periódico doutrinário produzido pelas Assembleias de Deus, denominação pertencente ao pentecostalismo, santidade “é por à parte, consagrar ou dedicar uma coisa ou alguém para uso estritamente pessoal. Santo é o crente que vive separado do pecado e das práticas mundanas pecaminosas, para o domínio e uso exclusivo de Deus” (GILBERTO, 2006, p. 45 *apud* FERREIRA, 2014, p. 55). Na prática desta santidade é que torna-se possível constatar a relevância que as doutrinas têm na vida pentecostal.

Reconhecidos por um estereótipo que foi historicamente característico da identidade do crente, o que se tornou conhecido como “usos e costumes” (vide nota 47), a santidade era diretamente associada ao modo de vestir-se, principalmente as mulheres. A entrevistada Ana, comentando a respeito, assim exclamou: “Imagina uma pessoa que tá servindo a Deus e até diz que Deus usa, vestir uma blusa decotada que fica aparecendo o rego do peito (sic), uma saia pra cima do joelho, que santidade é essa?”. Em minhas incursões em igrejas pentecostais, percebi que esta prática já não é mais tão observada em algumas denominações. A preocupação estaria mais para uma ética religiosa, com reflexos fora do ambiente eclesial, denominada “santidade espiritual”, conforme ressaltou a entrevistada Talita, ainda que “o crente deva se trajar de forma decente e adequada”, complementando.

Em ambos os casos, representados pelas entrevistadas Ana e Talita, está implícita a formação doutrinária, que busca dar um sentido à santidade, construindo argumentações teológicas, ora literais, ora relativas, tendo a bíblia como parâmetro. E apesar do caráter absoluto de um e relativo de outro, ambos corroboram para o que a entrevistada Ana mencionou *en passant* em sua última fala: “e diz que Deus até usa”. Aqui estaria o que há de mais caro à vida pentecostal que é o ser usado por Deus, a partir do Espírito Santo.

A experiência com o Espírito Santo, para o crente pentecostal, constitui-se em um privilégio e também em uma responsabilidade. Essa experiência se dá por meio de êxtases, como o batismo com o Espírito Santo, onde o crente fala em “línguas estranhas” e pela convicção de que, a partir da conversão, em sua vida agora habita também o Espírito Santo,

⁸¹ A herança teológica dessa sistematização vem do arminianismo, conforme este excerto do *Dicionário do Movimento Pentecostal*: “A maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia, principalmente quanto à necessidade de o indivíduo pessoalmente aceitar o evangelho e o Espírito Santo. Arminianismo, segundo a *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, p. 112, volume I, é ‘a posição teológica de Jacobus Arminius e o movimento que teve nele a sua origem. Considera a doutrina cristã de modo muito semelhante aos pais pré-agostinianos e a João Wesley, posterior a ele. De vários modos básicos, difere da tradição de Agostinho-Lutero-Calvino’.” (ARAÚJO, 2007, p. 28)

que torna-se responsável pela sua vida espiritual e material. Manterei meu foco na análise da experiência do batismo com o Espírito Santo haja vista ser esta a principal característica do crente pentecostal.

Esta característica é a que melhor representa a relação entre experiência e doutrina na vida pentecostal. Primeiro porque trata-se de uma experiência vivida pelo crente nos momentos mais “quentes” de sua religiosidade. Quando estive participando de vigílias e reuniões de oração em algumas igrejas pentecostais, observei que nos momentos em que havia a invocação do Espírito Santo, com músicas, gritos ou mesmo através da pregação, o resultado era sempre o falar em línguas estranhas, algo muito celebrado e valorizado por todos. Segundo, é uma experiência muito buscada por todo crente pentecostal. Em algumas dessas reuniões, principalmente as vigílias, também presenciei o que chamam de “oração pelo batismo com o Espírito Santo”, onde pessoas que ainda não haviam falado em línguas estranhas deveriam ir à frente para, durante um intenso ritual de oração, receberem o “poder de Deus” e falarem “em línguas espirituais”.

Indaguei aos entrevistados acerca do que sentiram quando tiveram essa experiência. Todos foram unânimes em responder que não sabiam explicar o que haviam sentido. “Foi algo muito forte pra mim”, disse o entrevistado Zaqueu. “Eu não sabia o que falava, pois sentia a língua como se estivesse enrolada. Mas sabia que aquilo me trazia uma alegria enorme”, foi o que disse a entrevistada Raabe. As respostas dos demais variavam entre o que disse Zaqueu e Raabe. O fato é que novamente todos se mostraram bastante felizes ao tentar relatar esta experiência durante a entrevista. Em seguida, indaguei sobre o que ela proporcionou para suas vidas, e é aqui que trato do aspecto doutrinário da experiência do batismo com o Espírito Santo.

A busca por este batismo não representa só “uma experiência mística explosiva que seria excessiva” para o crente (JUNG *apud* CAMPBELL, 2002, p. 26). Ela permite também a sua entrada em outros âmbitos da vida pentecostal que só são permitidos a quem passou pela referida experiência. O entrevistado Josué, por exemplo, ressaltou que “para que eu pudesse liderar a juventude, precisei antes buscar o batismo com o Espírito Santo”. Naamã, por sua vez, explicou que “só pude subir [ascender] no ministério quando falei em línguas estranhas”, deixando de ser auxiliar da igreja para ser diácono. E a entrevistada Rebeca disse que “depois que fui batizada com o Espírito Santo, senti que orava e pregava com mais unção, com mais autoridade”.

Nisto percebi que aquela experiência, considerada fundante no pentecostalismo, proveniente do dia de Pentecostes e já discutida no subitem anterior (a formação mítica) agora

não somente era controlada pela instituição, como passou a ser instituída a todos aqueles crentes que quisessem “progredir na vida espiritual e ministerial”, como afirmou o pastor Apolo, outro entrevistado desta pesquisa. E devido ao caráter dinâmico dessa experiência, ou seja, à imprevisibilidade do seu resultado⁸², coube à instituição doutriná-la, prevendo suas manifestações.

De fato, dentre as igrejas pentecostais que visitei, a maioria delas era fruto da cisão de outros “ministérios” e atualmente eram autônomas, ou seja, sem vinculação com outras denominações ou convenções. Quando perguntei ao entrevistado Pedro, membro de uma dessas igrejas, sobre como elas iniciaram, a resposta foi que “o pastor, quando ainda era do outro ministério, foi revelado por Deus para reformar a igreja, pois ela estava muito fria, não havia mais a presença de Deus.”. Foi então que, não tendo aceitação na primeira denominação, o referido pastor, de acordo com a fala de Pedro, “decidiu abrir esta igreja e aqui nós temos total liberdade de sentir a presença de Deus”.

Analisando por este viés, o surgimento de novas instituições no âmbito pentecostal tem sido fruto do processo de não acomodação ao peso doutrinário que a experiência religiosa recebe nas instituições de origem. Contudo, e aí demonstra-se a ambiguidade desta dinâmica, novos processos de não acomodação poderão surgir à medida que os crentes forem percebendo, não intencionalmente, que não é possível condicionar a experiência com o incondicional (TILLICH, 1974), ou seja, reduzindo-a a uma doutrina que pode tornar-se logo insuficiente. Estaria aqui uma justificativa local para o crescente número de novas denominações pentecostais, algo que pode ser interpretado por outros estudos como fruto de uma competição mercadológica que indica não uma dinâmica que relativizou uma experiência religiosa (a busca por uma experiência mais “quente” que a anterior), mas que revelou um conflito de poder, algo comum entre as instituições seculares. A interpretação sociohistórica nessa perspectiva não faz jus à força e à dinâmica da experiência religiosa pentecostal.

⁸² As Assembleias de Deus no Brasil, por exemplo, tiveram início após um racha com a igreja Batista, em Belém-PA, que não aceitava essas experiências, conforme a narrativa fundante da instituição.

CAPÍTULO 2

A VIDA PENTECOSTAL E SUA INERENTE SOCIABILIDADE

Para se estabelecer enquanto religião institucional, condição necessária a uma produção cultural, a vida pentecostal precisa participar formalmente do mundo em que vive tendo no crente seu legítimo representante. E a maneira como ele interage neste mundo está diretamente relacionada à sua cosmovisão, proporcionada pela experiência de conversão que lhe levou a considerar, de forma séria, as determinações míticas e rituais da instituição em que congrega.

Este capítulo intenta apresentar, inicialmente, os aspectos rituais que compõem a vida pentecostal, tendo em primeiro plano seu aspecto visível, portanto mais pragmático, percebidos a partir daquilo que o crente faz em seu lugar de culto (igreja ou outro específico). A proposta desta abordagem é chegar a uma dimensão mais constitutiva dos rituais da vida pentecostal que será apresentada e discutida em seguida, que é o aspecto interno ou invisível desses rituais, para isso tomando como referencial uma teoria da religião capaz de suscitar essa dimensão. O conhecimento dessa “prática cotidiana” permite fornecer melhores condições a quem, em algum momento, necessitar ter um contato mais próximo com o crente, tendo em conta as diversas possibilidades de promoção desse contato.

Depois, partindo para uma análise das interações que o crente tem fora dos espaços rituais, em sua vida comum, trato de compreender mais objetivamente seus modos de relação com o espaço público, verificando como ele se percebe diante de um incrédulo, ou seja, um não-crente, e como ele percebe este incrédulo a partir das concepções de mundo que lhe proporcionam sentido. Nesta perspectiva, torna-se necessário compreender o que o crente entende por “salvação”, abordagem essencial na vida pentecostal, e qual o seu papel, enquanto acredita estar munido de uma chave de transformação do mundo.

É a partir desta dinâmica é que a vida pentecostal acha-se ambígua, tendo em vista sua incursão em questões de ordem temporal, mas com uma leitura eminentemente teológica (ou dogmática) da realidade prática, compreendida pelo crente por uma lente sobrenatural e de modo absoluto.

1 A prática cotidiana do crente

É no culto que temos a melhor visão da vida pentecostal. E sendo o momento mais ritual e formativo para o crente, dele também podemos depreender muito do que o pentecostal

é em sua vida fora do âmbito comunitário. Neste item tratarei de apresentar, em dois momentos, a dimensão ritual da vida pentecostal. No primeiro, abordarei os aspectos externos, mais visíveis mesmo aos olhos de observadores não afeitos às práticas pentecostais. No segundo, discutirei, em uma perspectiva compreensiva, o que esses rituais significam para o crente que os pratica.

Por ser “culto”, todos os demais rituais tendem a compor uma intenção de retorno ao sagrado e a uma experiência de sentido último. Assim, o culto pentecostal deve ser verificado até em momentos e ambientes onde não há uma representação cültica formal, como uma igreja, mas mesmo na vida comum, quando o profano torna-se sagrado.

O ritual que perpassa esta dinâmica é o que pretendo demonstrar aqui, de modo a permitir uma percepção que se aproxima muito do que um fiel vivencia ao praticar cotidianamente seus ritos que lhe amparam externa e internamente.

1.1 A dimensão ritual da vida pentecostal (aspecto externo)

“Na nossa igreja é muito comum nós levantarmos e fazermos uma oração: ‘Ah, vamos fazer uma oração pra busca do batismo com o Espírito Santo!’. Então, pra mim, isso é ser pentecostal. É a gente buscar incessantemente o Espírito Santo e a presença dele.” (Pedro)

“A gente entende que o louvor atrai realmente a presença do Espírito Santo.” (Talita)

“Quando eu ouço uma pregação, sinto Deus falando ao meu coração.” (Saulo)

“Ofertar é uma forma de agradecer a Deus por tudo o que ele fez por nós.” (Miriã)

Quando pensamos em ritual, frequentemente pensamos em algo muito formal e elaborado, como uma missa ou a liturgia da Igreja Ortodoxa Oriental. Mas vale a pena observar que, mesmo a mais simples forma de serviço religioso envolve um ritual, no sentido de algum tipo de comportamento externo (tal como fechar os olhos para orar) coordenado com uma intenção interior para fazer contato com, ou para participar do, mundo invisível. (...) Existindo ou não tal mundo invisível, ele forma um aspecto do mundo visto a partir do ponto de vista daqueles que participam da religião⁸³. (SMART, 1981, p. 16; tradução minha)

A vida pentecostal, em uma dimensão mais social, institucional, pode facilmente ser identificada a partir de sua programação ritual. O crente pentecostal é um sujeito que “não se conforma com um culto natural”, nas palavras do entrevistado Pedro. Ele está em constante busca do sobrenatural que é entendido como uma força impossível de suportar, mas ao mesmo tempo desejada devido ao prazer que traz consigo, um paradoxo. É o que entre os crentes é

⁸³ “When we think of ritual we often think of something very formal and elaborate, like a High Mass or the Liturgy of the Eastern Orthodox Church. But it is worth remarking that even the simplest form of religious service involves ritual, in the sense of some form of outer behavior (such as closing one’s eyes in prayer) coordinated to an inner intention to make contact with, or to participate in, the invisible world. (...) Whether or not such an invisible world exists, it forms an aspect of the world seen from the point of view of those who participate in religion.”

chamada de “presença de Deus”, que pode ser verificada desde um crente chorando baixo, sentado em um banco, ou em uma oração de joelhos, até ele gritando, saltando, rodopiando e mesmo caindo, sendo simultâneo a isso, ou não, o falar em línguas estranhas.

Durante minhas observações participantes em comunidades caracteristicamente pentecostais, pude constatar não uma homogeneidade nos ritos que embalam a vida pentecostal, mas uma heterogeneidade que é própria desta dinâmica que rege historicamente a tradição. Considerando sua constituição ao redor de uma “liberdade do espírito” que, conforme reza o mito pentecostal, vem ainda nos tempos apostólicos, esta característica ainda hoje é constatável quando se adentra em uma denominação desta tradição religiosa, principalmente aquelas mais recentes no campo religioso.

Conversei com crentes que disseram ter “mudado de igreja”, por exemplo, devido “à mornidão espiritual” que se instalou na denominação anterior em que frequentavam. É que, ao longo dos anos, algumas dessas denominações pentecostais assumiram “uma liturgia mais programada e muito previsível”, conforme me explicou o pastor Paulo. “Já não se via mais a ação livre do Espírito Santo”, continuou o pastor, “de modo que não vivíamos mais a alegria que era proporcionada por ele.”, concluiu.

Neste sentido, constato que, na vida pentecostal, a fé atua dinamicamente também em função dos modos como são expressos ritualmente os mitos provenientes da experiência religiosa característica do pentecostalismo. Quando esses ritos tornam-se comuns, “rotinizados”, para lembrar Max Weber (WEBER, 1999), ou há a estagnação da denominação, assumindo um aspecto mais litúrgico e menos espiritual, experimentando vez ou outra um breve “momento mais quente” (BASTIDE, 2006), ou ela transforma-se (renova-se) revendo seus modos de culto ou, no caso mais dramático, rachando e formando outra denominação, o que é muito comum entre as denominações pentecostais.

O fato é que essa heterogeneidade de ritos no pentecostalismo contribui para manter a dinâmica desta religião. E basta frequentar pelo menos uma dezena de denominações caracteristicamente pentecostais para se confirmar isto.

A programação de um culto pentecostal é praticamente a mesma, sendo inclusive muito semelhante à de alguns cultos de denominações protestantes históricas. Tem orações (para iniciar e terminar o culto, além de outras que fazem parte da programação), músicas (que no caso do pentecostalismo são da harpa cristã, mas também de outras origens, como os corinhos e os “hinos avulsos”), leitura da bíblia (esta mantêm-se praticamente inalterada, variando apenas nas versões bíblicas, frutos de traduções diversas), pregação (que também é comum em todas as denominações, contudo tendendo a ser mais efusiva e emotiva nas

pentecostais) e ofertas (absolutamente inalteradas em qualquer denominação, variando apenas na forma como são conduzidas). O caráter heterogêneo dessa programação se dá numa ênfase mais extática perceptível em determinadas instituições onde manifestações mais “quentes” (BASTIDE, 2006) são quase constantes quando do implemento do roteiro do culto.

Um distintivo dessa heterogeneidade acontece ao se realizar o ritual de oração, momento que marca praticamente todas as instituições pentecostais mas que assume modos específicos em cada uma delas, implicando em atitudes ora efusivas, ora meramente protocolares. Outrossim, os “motivos de oração” também demonstraram ser muito variáveis, algo que implicava em um número diverso de orações durante um culto, a depender da instituição. Porém, mesmo com modos distintos, o aspecto externo da oração manteve-se significativo nas observações e análises do campo pesquisado, como discuto a seguir.

O entrevistado Pedro, que contribuiu com a fala que abre este subitem, condicionou a presença do Espírito Santo à prática da oração. Em minhas incursões, presenciei diversas formas de oração (de joelhos, sentada, em pé, andando), sendo que em todas a invariabilidade se apresentava na forma emotiva e algumas vezes efusiva com que o crente orava. As orações feitas de joelhos foram as mais emotivas, tendo presenciado muitos crentes chorando enquanto oravam. Nas que eram feitas com o crente sentado também presenciei choros, mas nessas não pude ouvir o que era falado, já que a pessoa, ao contrário da que estava ajoelhada, falava em um tom bem mais baixo ou, algumas vezes, só chorava. Em ambas as formas, a pessoa mantinha-se com os olhos fechados, algo significativo para as análises que farei adiante.

Nas orações feitas em pé ou andando predominou a oralidade e a articulação verbal, acompanhadas pela forma efusiva com que se pronunciavam as palavras, sendo que a emoção percebida nas outras duas formas que sempre eram acompanhadas por lágrimas foi muito pouco constatada. Essas orações eram feitas normalmente durante o culto, nos momentos iniciais e finais ou intercalando a liturgia (no início do culto; após a leitura da bíblia; antes da pregação; no final do culto). Esta seria uma oração mais formal dentro da vida pentecostal, tendo em vista ser bastante previsível, sendo executada de forma muito “ritualística” pelos crentes, quer dizer, sem necessidade de justificativas ou explicações, apenas ficavam de pé para orar e sentavam em seguida. Variações ocorreram quando em algumas denominações havia o hábito de andar durante a oração. As pessoas que assim faziam caminhavam de um lado para o outro enquanto oravam, ou, em outras denominações, havia a prática da “imposição de mãos”, um momento em que, durante a oração, pessoas que demonstravam realizar um serviço (algumas utilizavam coletes com nomes como “intercessor” ou

“ministério de intercessão” e variações) caminhavam entre os corredores da igreja e tocavam as outras pessoas, abraçavam ou apenas acenavam com as mãos na direção dos que estavam simplesmente orando. Nesta forma de oração, a pessoa fechava os olhos apenas quando parava em algum lugar ou diante de alguém.

Este momento do culto pentecostal é sempre dirigido por uma única pessoa que fala (ou ora) ao microfone. Suas palavras são efusivas e imperativas, de modo que as outras pessoas quase sempre agem apenas como que confirmando o que está sendo dito com expressões como “amém”, “aleluia”, “glória a Deus”, ou choram ou ficam em silêncio, com os olhos fechados, “orando em espírito”, como ressaltou a entrevistada Talita. Mesmo assim, alguns crentes ainda conseguem também orar em voz alta, simultaneamente, elaborando outra oração. Em algumas reuniões de oração que participei foi difícil entender o que era dito, já que mais de uma pessoa orava ao mesmo tempo, sendo que ainda havia a oração do dirigente, feita ao microfone.

Essas mesmas orações também acarretavam momentos de êxtase durante os cultos. Elas desencadeavam desde as lágrimas, como já mencionado, passando por gritos que eram seguidos de línguas estranhas, chegando a ocasiões que culminavam com pessoas realizando expressões corporais, semelhantes a danças e gesticulações, e algumas vezes, sendo tomadas por manifestações atribuídas a uma presença demoníaca. Neste último caso, a oração consistia em palavras de ordem que intentavam expulsar o “espírito maligno” que afligia a pessoa “endemoninhada”, termos utilizados e bem compreendidos pelos crentes.

As formas de oração descritas até aqui são frutos de observações feitas em reuniões realizadas nos templos pentecostais. Contudo, existem ainda as orações realizadas em lugares fora do templo, como nas casas, nas ruas e praças, ou em outros que inspiram um ascetismo mais rigoroso, como o monte⁸⁴. Em cada um desses lugares a oração está presente, sendo executada da maneira como o crente entende que deve ser feita. As orações feitas em casa têm um teor mais devocional e intercessor; as feitas em lugares públicos visam a intercessão por aqueles que ainda não são crentes; e as realizadas no monte, ou outros lugares ermos, reúnem todas as demais, sendo praticada com mais veemência e emoção, dado o ascetismo característico desta forma.

A musicalidade da vida pentecostal constitui outra característica marcante e diversa deste grupo. É chamada de “louvor”, termo utilizado pela entrevistada Talita e que, dentre

⁸⁴ Essas outras formas de oração foram mencionadas por entrevistados. Na pesquisa de campo acompanhei dois cultos que foram realizados em uma praça pública e um em uma residência de uma família membro de uma igreja pentecostal.

tantos usos nas reuniões pentecostais, como ocasião para as ofertas, apresentação dos grupos de crianças, jovens e senhoras e interlúdio entre momentos do culto, também “atrai a presença do Espírito Santo”. Para este último uso, os “louvores” precisam ter a inspiração necessária, ou seja, “têm que tocar a vida do crente para lhe despertar para o sobrenatural”, como explicou o entrevistado Saulo. A seguir tratarei mais pormenorizadamente sobre isso.

O fato é que a vida pentecostal é também reconhecida por meio do “louvor”. É marcante, pois tende a acarretar em uma experiência extática que eleva os ânimos dos crentes quando executada, e é diversa, pois independe de ritmos e elaborações poéticas para desencadear o êxtase característico desta tradição religiosa. Em algumas denominações visitadas, a liturgia deu-se quase toda de forma musical e sempre acompanhada de muita euforia, sobretudo quando acompanhada pelas palmas dos crentes (quando permitidas) e por instrumentos como bateria, guitarra, pandeiro e alguns de percussão (também quando permitidos).

Acerca da diversidade musical na vida pentecostal, o que se destaca é a variedade de gêneros. Há nesta tradição um hinário (Harpa Cristã) que reúne mais de quinhentas músicas e que são executadas seletivamente durante os cultos⁸⁵. Por si só, o hinário não tem um único gênero musical, mas vários, podendo também ser adaptado ao ritmo que o cantor ou o músico desejar. Há também os “hinos avulsos”, que são aqueles que não constam no hinário, mas são “evangélicos” e de notório conhecimento, já que são cantados por praticamente todos os crentes durante um culto⁸⁶. E, para embalar os momentos mais quentes das reuniões pentecostais, há ainda os corinhos, que são pequenas músicas executadas de modo mais intenso e, conforme alguns entrevistados, podem evocar mais facilmente o Espírito Santo. Esses corinhos, assim como os hinos avulsos, por vezes, motivam os crentes a agir mais efetivamente no culto, realizando o que é pedido na letra da música.

Outro aspecto relevante a ser considerado na musicalidade da vida pentecostal, conforme um entrevistado que é músico na igreja, é a não exigência de pré-requisitos profissionais para a execução das músicas. Qualquer crente pode cantar, independente de sua tonalidade ou ritmo, já que “é pra Jesus”, como ouvi em um culto pentecostal. Contudo, esses modos foram mais valorizados em comunidades periféricas e pouco institucionalizadas, ou seja, onde “há mais liberdade do Espírito, pois os irmãos são mais simples e humildes e

⁸⁵ Essa “Harpa Cristã” é um hinário mais utilizado por instituições como Assembleia de Deus. Há, porém, usos de versões das músicas desse hinário em outras instituições, também pentecostais, como observado durante a pesquisa de campo.

⁸⁶ Essa prática foi mais observada em instituições pentecostais que não eram Assembleias de Deus.

buscam mais a presença de Deus”, conforme ressaltou a entrevistada Ana, que é membro de uma dessas igrejas, “onde quem controla é o Espírito Santo”, como ela mesma indicou.

Também faz parte da liturgia da vida pentecostal o uso da bíblia como parâmetro doutrinário e ético. Apesar de pouco utilizada nos cultos e demais reuniões (somente no início do culto, em algumas “oportunidades” e antes da pregação é que ela é lida), defende-se que toda a dinâmica que sustenta a liturgia está pautada nela. E fora da liturgia, ou seja, na vida comum do crente, há também a mesma justificativa, o que implica em sua ética de vida. Deste modo, a leitura da bíblia, por si só, não garante um bom resultado. Mas o modo como ela é vivida no cotidiano, seja ele religioso ou comum, não havendo muita distinção entre um e outro por parte do crente, é que se torna relevante.

Nisto, a livre interpretação bíblica é uma característica da vida pentecostal. Devo precisar melhor o aspecto “livre”, pois mesmo isto está condicionado a um modo pré-estabelecido pela tradição, de modo que, apesar dessa liberdade, nem tudo pode ser interpretado livremente. Neste sentido, as doutrinas assumem um caráter bíblico, quase divino, para o crente pentecostal. O entrevistado Timóteo, por exemplo, referiu-se à “palavra de Deus [como] inerrante e infalível”, em referência ao batismo com o Espírito Santo (o falar em línguas estranhas – glossolalia). Ele disse crer “na atualidade do batismo com o Espírito Santo, pois foi Jesus mesmo quem prometeu, que nos últimos dias muitos sinais aconteceriam e um deles era o derramamento do Espírito Santo sobre todos nós”.

Esta leitura é facilitada pela própria tradição que tem na pregação, por exemplo, a enunciação da verdade bíblica (e divina), devendo ser aceita e cumprida sem questionamentos, resultado da influência de uma leitura fundamentalista que caracterizou o pentecostalismo em seus primórdios e ainda hoje é bastante constitutiva desta tradição (ARAÚJO, 2007). Na maioria das igrejas que visitei, a pregação era ministrada por outra pessoa que não era o pastor, mas que tinha sua legitimação. Em uma dessas igrejas, indaguei a um entrevistado se ele acreditava em tudo o que havia sido dito pelo pregador, que na ocasião não era o pastor. Ele respondeu que “sim, pois aquele homem era o ungido do Senhor, a voz de Deus na terra”.

Sobre o aspecto legal da interpretação presente nos mais diversos modos de utilização da bíblia, indaguei ao pastor Apolo, líder de uma das igrejas visitadas, se havia algum instrumento de verificação acerca do que era dito nas pregações ou cantado nas músicas que, como já mencionei, têm a bíblia como referência. Ele informou que “tudo o que é dito ou cantado no púlpito é inspiração do Espírito Santo. Então, eu não preciso olhar se o irmão está ou não seguindo uma doutrina. O resultado do que ele diz é a confirmação da verdade que

buscamos.”. Nisto, não há um controle sistêmico sobre o que se diz no púlpito ou em outros lugares, haja vista o crente pentecostal se considerar constantemente guiado pelo Espírito Santo e, por isso, impossibilitado de falar ou agir de forma ambígua. Se o contrário ocorrer, é porque o referido crente “está em pecado e pelos seus frutos será reconhecido, sendo disciplinado como prevê a própria palavra de Deus [a bíblia]”, continuou o pastor em resposta à indagação sobre a infalibilidade do crente. A disciplina, neste caso, seria “o afastamento da comunhão com os santos por período determinado ou indeterminado.”, concluiu o pastor.

As ofertas constituem também um momento essencial na liturgia pentecostal. É a ocasião em que os crentes fazem suas contribuições financeiras para a igreja, analisando mais superficialmente. Em algumas denominações pentecostais, elas são recolhidas por obreiros (chamados diáconos e/ou auxiliares) que passam em cada fileira de bancos com um instrumento de coleta que chamam de “salva”, um bastão de madeira com um bolsão de pano em uma das pontas. Em outras denominações, o crente levanta-se e vai até a frente, próximo ao púlpito, e coloca sua oferta em uma urna. Dependendo também da denominação, há a utilização de envelopes onde são colocados os valores e depositados na “salva” ou na urna.

Das dez denominações pentecostais que acompanhei, oito delas não estipularam valores para as ofertas e seis procederam apenas uma vez com este ritual. Somente uma realizou três vezes o ofertório, sendo que em duas foi estipulado um valor mínimo ou “o pagamento de um voto”, como disse um pastor durante uma dessas reuniões. Em todas essas ocasiões, boa parte dos presentes às reuniões participou efetivamente. O momento era sempre acompanhado por uma música, não havendo uma associação direta entre a letra da música e o momento da oferta, a não ser em uma única denominação que, nesta ocasião, sempre executava músicas relacionadas à “doação”, “entrega”, “sacrifício” e “serviço”, palavras que compunham a letra das músicas cantadas. Em outra denominação, a que realizou mais de um momento de ofertas, houve música somente na primeira vez, já que nas outras vezes, o dirigente do culto falava o valor a ser ofertado e aguardava as pessoas que se dispunham a ofertar.

Um dos entrevistados, Naamã, membro da denominação que realizou o momento das ofertas por três vezes e estipulou os valores mínimos em uma delas, quando indagado acerca dessa peculiaridade, respondeu-me que “na primeira vez, era uma oferta voluntária de agradecimento, onde nós entregamos o que o Senhor coloca em nosso coração. Nas outras vezes, é uma oferta de fé, de desafio. Aí é só você e Deus. Se você tem uma causa pra resolver, tem que sacrificar.”. Neste caso, o sacrifício é feito através daquilo que há de maior valor na vida do crente ou o que é passível de negociação, como o dinheiro. O próprio Naamã,

em seguida, afirmou ter recebido “uma bênção” depois de um “voto” que fez. Ele informou que estava desempregado e não conseguia nenhuma oportunidade para trabalhar. “Foi então que eu fiz um voto, dizendo que se eu conseguisse um trabalho de carteira assinada em um mês, a metade do meu salário eu ia dar de oferta. E ainda tinha o dízimo, que eu ia entregar separado.”. Segundo Naamã, o emprego foi conseguido depois de vinte dias e, ao receber o primeiro salário, afirmou ter cumprido com o prometido em uma dessas ocasiões.

Acerca do dízimo, mencionado por Naamã, trata-se de outra prática que envolve contribuições financeiras, mas tem uma dinâmica ainda mais peculiar. Todos os crentes estão obrigados a contribuir dessa forma “para cumprir com o mandamento bíblico”, conforme a fala de um pastor de uma dessas denominações. Trata-se da décima parte de todos os ganhos do crente e que, por isso, deve ser entregue todos os meses, enquanto houver receita. “Deus lhe dá cem e pede apenas dez, deixando os noventa pra você fazer o que você quiser”, disse o mesmo pastor durante uma das reuniões assistidas.

A rigor, de acordo com o depoimento do pastor Paulo, “as ofertas servem para a manutenção do templo, como água e luz. E os dízimos pagam o salário do pastor e de outros ministros. Tudo isso previsto na própria palavra de Deus [a bíblia]”. Contudo, ainda conforme o mesmo pastor, “nem todos os crentes são fiéis nos dízimos e nas ofertas. Mas Deus nunca nos falta, pois sempre nos mantém, abençoando aqueles que menos recebem e que são mais fiéis em suas contribuições.”, concluiu.

O entrevistado Onésimo, um desses “crentes fiéis” (utilizando a classificação do pastor entrevistado), explicou que não ganha pouco, “ganho o necessário pra viver e é o que Deus me dá, o suficiente pra mim e pra sua obra [de Deus]. Nunca falhei com o dízimo e por isso Deus me abençoa todo dia.”.

E assim, a vida pentecostal vai ganhando e mantendo sua forma, tendo em vista que os rituais aqui descritos continuam fazendo parte do cotidiano desses fiéis, sem maiores imprevisibilidades. Diferentemente de alguém estranho a esta dinâmica (um não-crente), esses rituais não necessitam ser explicados ou quase sempre justificados, apenas praticados, cabendo a cada crente discernir sobre sua observância e prática.

1.2 A dimensão ritual da vida pentecostal (aspecto interno)

“Aí eu senti uma coisa como que me preenchendo... Eu não sei explicar... Só sei que era uma alegria muito grande que me fazia chorar e querer pular. Eu acho que a presença de Deus desmorona a gente.” (Raquel)

“Quando o Espírito Santo te toca, não tem quem segure! Aí você pula, fala em línguas, chora... Não sei nem como explicar. É uma coisa sobrenatural. É algo forte!” (Zaqueu)

“Quando a gente fecha os olhos, a gente tira a atenção do natural.” (Timóteo)

“O inimigo tenta te derrubar de todo jeito. É colocando seta, é colocando tribulação, perseguição... Tem que estar na presença do Senhor direto!” (Estevão)

O mistério não é só o maravilhoso [*wunderbar*], mas também aquilo que é prodigioso [*wundervoll*]. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento. (OTTO, 2007, p. 68)

Uma vez que o ritual envolve tanto um aspecto interior quanto um exterior, é sempre possível que este último domine o primeiro. O ritual então se degenera em um processo mecânico ou convencional. Se a pessoa experimenta os movimentos das observâncias religiosas sem acompanhá-las das intenções e dos sentimentos que lhes dão um sentido humano, o ritual é apenas uma concha vazia.⁸⁷ (SMART, 1981, p. 16; tradução minha)

A vida pentecostal apresenta uma característica que lhe é peculiar: o constante sentimento de que “algo forte” pode acontecer. Esse “algo forte”, resumido pelo entrevistado Zaqueu, é difícil de mensurar, haja vista compreender dois extremos que tendem a ser muito comuns entre os crentes e que são entendidos, brevemente, como a luta entre o bem e o mal. O primeiro é sempre desejado. Já o segundo, apesar da sua rejeição, acompanha a vida do crente também continuamente. Deste modo, essa dinâmica daria o equilíbrio à vida pentecostal, culminando, ritualmente, ou com o êxtase característico nos pentecostais ou com o endemoninhamento. De todo modo, os dois pertencem ao aspecto interno desta dimensão ora analisada e constituem uma ferramenta de leitura essencial para se compreender o crente.

Tomado por um “sentimento de criatura” (OTTO, 2007, p. 68), esse sujeito interpreta sua realidade como fruto de uma luta espiritual, travada a cada instante por Deus e pelo Diabo, tendo como objetivo sua vitória ou derrota, respectivamente. Em sua percepção, a vida contemporânea esconde uma série de conflitos que, a partir de uma “lente espiritual”, podem ser traduzidos como um combate constante, onde Deus sempre peleja pelo crente. Assim, simples atos dessa vida contemporânea podem ser comemorados “graças ao livramento divino”, como ressaltou Estevão. De acordo com ele, “é Deus quem nos livra das artimanhas de Satanás quando nós menos esperamos”. Isto ressalta a relação de dependência que há entre o crente e seu Deus, de modo que pode ser expressa tanto de maneira fascinante quanto assombrosa (OTTO, 2007), sendo esta relação o ponto de partida para a análise que pretendo realizar.

⁸⁷ “*Since ritual involves both an inner and an outer aspect it is always possible that the latter will come to dominate the former. Ritual then degenerates into a mechanical or conventional process. If people go through the motions of religious observance without accompanying it with the intentions and sentiments which give it human meaning, ritual is merely an empty shell.*”

O primeiro aspecto que tomo para esta discussão é o que a entrevistada Raquel descreveu como “a presença de Deus”. Traduzida em um paradoxo, conforme afirmei no início do subitem anterior, ela é entendida pelo crente como uma condição essencial à vida. De maneira mais leve, essa presença atua no cuidado da vida do crente, tendo como pressuposto a luta espiritual citada anteriormente. Mas, de forma mais forte, ela irrompe por ocasião de momentos quentes vivenciados em cultos ou reuniões pentecostais. Embaladas por uma aura de espiritualidade, quando as pessoas se encontram em estado de forte comoção, essas reuniões são descritas como oportunidades “para chegar mais perto de Deus”, de modo a “sentir o seu poder”, continuou Raquel.

Por ser experiência, seu entendimento só pode se dar a partir do relato de quem a sente, a partir do seu testemunho (SMART, 1981). E mesmo assim, torna-se incompreensível haja vista o crente, agente da experiência, não conseguir expressá-la completamente por meio de palavras, podendo fazer, no máximo, associações com experiências objetiváveis, como o “preenchimento” e grande “alegria”, de acordo com o excerto da fala de Raquel no início deste subitem. Para a entrevistada, “Deus é tão grande que ao senti-lo, não tem como não se conter”. Daí são manifestas ações (chorar⁸⁸, pular e gritar) que acompanham a maioria dos êxtases observados entre os pentecostais.

Essas ações tornam-se mais frequentes em ocasiões onde, de acordo com Zaqueu, “há um clamor muito forte, um verdadeiro quebrantamento...”, referindo-se aos momentos em que o crente é tomado por uma significativa emoção. Tais momentos não seguem um ritual bem programado, conforme observei em algumas denominações pesquisadas. Eles podem acontecer durante uma oração (independente do modo como é executada), uma música ou na pregação. Contudo, em outras denominações, esses momentos duraram quase a reunião inteira (duas horas) e estavam acompanhados de um “forte clamor”, para utilizar as palavras de Estevão. Ou seja, a intensidade da voz de quem falava ao microfone (fosse o pastor ou alguém encarregado por ele) e da música que era executada (algumas vezes acompanhada de palmas) conseguia dar o ritmo das manifestações.

Iniciando de um modo mais brando, o crente “entra na presença de Deus” com uma oração. Este seria “o momento de ligação entre nós e Deus, quando entramos em sua presença”, ressaltou a entrevistada Raquel. A oração constitui-se em uma chave de acesso que abre as portas para o mundo espiritual vivido pelo crente. Para isso, ela é feita de olhos

⁸⁸ O choro, na vida pentecostal, apresenta-se de forma ambígua, tendo em vista indicar um prazer ou uma dor existenciais. Ambos seriam motivados pela “presença de Deus”, mas podem representar essa situação ambígua. Por exemplo, a entrevistada Ana afirmou ter chorado quando foi “usada por Deus pra profetizar”; já a entrevistada Rebeca informou que, ao “sentir o peso do pecado sobre mim, não me contive e chorei”.

fechados, tentando facilitar “o desligamento do mundo natural”, conforme explicou Timóteo. “Quando a gente fecha os olhos, a oração flui mais fácil, as palavras vêm naturalmente e a gente sente uma paz muito boa. Já tentei orar de olhos abertos. Às vezes eu faço isso, mas sinto que não é a mesma coisa.”, complementou Timóteo. Esta oração é feita sem o auxílio de textos, sendo resultado da própria articulação oral do crente, não havendo repetições formais e sistemáticas de palavras e/ou frases, por exemplo. Pode-se orar em prol da resolução de um problema pessoal e em seguida emendar com outro assunto não relacionado, sendo tudo isso proferido oralmente (em baixa ou alta voz), como que improvisadamente. Cada oração tende a ser única, principalmente porque os motivos são diversos em cada oportunidade. Contudo, a oração pentecostal demonstra um gênero peculiar, baseado notadamente em sua maneira enfática de falar. Nesta oração não se *fala*, simplesmente, mas *declama-se* o que se quer dizer.

Nas orações individuais quase não há grandes manifestações físicas como as que caracterizaram algumas das denominações pentecostais visitadas, conforme discutirei a seguir. Isto porque, como explicou o pastor Paulo, “essas orações são intercessórias, em prol de alguém ou da própria pessoa que está orando. Quando muito, pode haver um derramamento de lágrimas ou línguas estranhas”. De fato, ao participar de cultos onde havia um momento inicial de oração, quando as pessoas oravam individualmente (ainda que ao mesmo tempo), permaneciam em seus lugares, às vezes ajoelhadas, eventualmente chorando ou falando um pouco mais incisivamente.

A importância que o crente dá a este momento justifica-se pelo fato de afirmar “falar com Deus de forma direta, pois a oração é um canal direto de comunicação com Deus”, informou Timóteo. Segundo ele, as elaborações verbais são frutos de “uma experiência com o Espírito Santo que nos ajuda a falar com Deus”, de modo que não se programa exatamente o que será falado, mas a fluência ocorre a partir do momento em que se inicia a oração. Indaguei a alguns entrevistados sobre o que significava este momento para suas vidas, por ser algo bastante ritual e constitutivo da vida pentecostal. Em geral, a resposta variou entre a busca de forças em Deus e a necessidade de comunhão com ele. Considerando, a partir da perspectiva do crente, que a oração constitui-se em um diálogo, ainda que o crente não ouça a voz de Deus audivelmente (alguns entrevistados afirmaram já ter ouvido a voz de Deus), o diálogo acontece quando ocorre a resposta ou confirmação do que foi orado. Isto estimularia o crente a praticá-la frequentemente.

Mas a oração que é feita secundariamente, ou seja, que é proferida por outra pessoa em uma reunião ou culto, quando não compõe a programação (considere a descrição do subitem

anterior), assume uma característica mais efusiva e autoritária. A elaboração oral segue o mesmo modo já citado, podendo ser ainda mais improvisada, haja vista as construções verbais que são feitas, mas sua execução acarreta em uma devoção mais ampla e de resultados mais emotivos. Outro pastor entrevistado, Apolo, comentou que “alguns irmãos, obreiros, tem um dom de intercessão e de cura. E quando eles oram, algo sobrenatural acontece.”. Indaguei sobre o que tornava esses irmãos mais especiais, e ele respondeu que “trata-se de uma vida de sacrifício, de pagar o preço, de muito jejum, oração, fidelidade e leitura da bíblia. Aí, quando Deus usa eles (sic), a glória desce sobre o povo!”.

Quando “a glória desce” acontecem as manifestações descritas pela entrevistada Raquel no início deste item. Em alguns cultos e outras reuniões extraordinárias, como vigílias, a cena da “glória descendo” acontecia em função dessas orações mais intensas que, diferentemente das orações feitas individualmente pelos crentes, eram intercaladas por frases imperativas, voltadas para os fiéis, interjeições que expressavam a sensação do próprio orador e palavras de impreciação contra o “inimigo”, tudo isso em uma mesma oração que não tinha uma duração específica, mas acontecia conforme a vontade deste orador ou, “enquanto o Espírito de Deus falar”, como justificou uma dessas pessoas em uma vigília⁸⁹.

Essa “glória de Deus descendo” pode assumir diversas formas, conforme constatei nas denominações estudadas e pelas falas dos entrevistados. É possível enumerá-las assim: choros, línguas estranhas, gritos, pessoas gesticulando, como se dançassem (um *ballet* do Espírito⁹⁰), outras pulando, girando, correndo e caindo. Tais formas não se dão em todas essas denominações. Em algumas “não é permitido, pois o pastor diz que é meninice”, de acordo com o entrevistado Timóteo. Nessas são mais frequentes as três primeiras formas e, mesmo assim, de um modo muito sutil e efêmero. Nas demais denominações, não há nenhuma recomendação negativa às práticas, sendo até mesmo valorizadas⁹¹.

⁸⁹ Em uma dessas vigílias consegui captar o áudio de uma oração feita por um pastor no momento em que “levantava um clamor” em prol da igreja (denominação). Segue um excerto dessa oração: “Deus bondoso e misericordioso, nosso general forte na guerra (...), levanta um exército de adoradores neste lugar, para que esta cidade reconheça que há um povo forte e destemido! (...) É hoje que tu vai (sic) sair daqui vitorioso! É hoje que a tua bênção vai chegar! Diabo, tu não tem (sic) poder sobre essa igreja, sobre esse povo, porque quem manda aqui é o todo poderoso! E aqui tem crente que sabe pelejar, que sabe batalhar, que é vencedor! (...) [línguas estranhas] Eis que grande será o [línguas estranhas] que eu vou fazer na tua vida! Te prepara (sic) para a grande vitória que eu vou te dar! (...)”.

⁹⁰ Sobre essas expressões corporais comuns a um tipo de pentecostalismo, sugiro a leitura do trabalho de mestrado de Valdevino Albuquerque Júnior quando discute sobre “corporeidade e pentecostalismo” (ALBUQUERQUE JR., 2014, p. 81).

⁹¹ Estive em uma denominação onde as manifestações se iniciaram pelo pastor e sua esposa, no púlpito. Enquanto o pastor pregava, ele começou a gesticular, tomou sua esposa pela mão e começou a executar um tipo de dança. Logo começou a tocar uma música mais ritmada (corinho) acompanhada por instrumentos de percussão que seguiam uma cadência que marcava o movimento da dança, a princípio, executada pelo pastor e sua esposa que desceu do púlpito e foi girando com os braços abertos e tocando nas pessoas. Na medida em que

A entrevistada Ana tentou me explicar o que ocorre durante essas manifestações: “É assim, nosso espírito se comunica com o Espírito Santo e aí a gente fica toda na dependência dele. Quer dizer, não dá pra segurar. Ele toma a gente de tal maneira que aí a gente pula, grita, fala em línguas, profetiza... É um poder só!”. Indaguei a ela se a consciência continua preservada, se ela sabia o que estava fazendo, ao que respondeu: “A gente sabe que tá no espírito, que tá sendo usada por Deus. Mas a gente não controla. Depois que passa eu sei de tudo o que aconteceu. Tudo mesmo! Só que aí é mistério. Como é que aconteceu, aí é só Deus...”. Indaguei também a outro entrevistado, Lucas, pertencente a uma denominação que não valoriza tanto essas manifestações, e ele falou sobre o momento de falar em línguas: “Eu estava em um trabalho de oração e senti que alguém tocava a minha boca, mas era alguém espiritual. Aí eu comecei a falar em línguas estranhas que eu desconhecia. Eu estava consciente, mas eu não conseguia parar de falar. Foi a primeira vez que isso aconteceu...”.

Tais experiências, ainda que mais frequentes em algumas denominações e menos em outras, puderam ser constatadas na maioria das visitas que fiz e foram mencionadas por todos os entrevistados de um modo “indizível”, tomando o termo de Rudolf Otto (2007) e, quando eram explicadas, alguns o faziam com certo receio, preferindo comentar rapidamente. Onésimo, um dos entrevistados, explicou que preferia “não comentar muito porque é algo só entre Deus e o homem”, repetindo no decorrer de sua fala a palavra “mistério”, utilizada antes pela entrevistada Ana. O acesso a este mundo invisível (espiritual) é considerado pelo crente “uma honra dada por Deus”, continuou Onésimo, e não pode ser usado como “meio de envaidecimento”, sob pena de “deixar de sentir verdadeiramente a presença de Deus.”, concluiu.

Este aparente cuidado com o explicar as experiências está relacionado ainda àquele “sentimento de criatura” citado no início, de Rudolf Otto (2007, p. 40), e que expressa a finitude do fiel para narrar tal encontro. Ao mesmo tempo, Onésimo ressaltou que é preciso “ter cuidado com o que falamos, pois o inimigo pode se aproveitar de nossas falhas e nos levar a pecar, nos envaidecendo com a presença de Deus”. É aqui que o “mistério” deixa de ser só fascinante e passa a ser tremendo (“*mysterium tremendum*”, OTTO, 2007, p. 44). A princípio isso justificaria a possessão, dentro da cosmovisão pentecostal. Mas antes, aponta para a crença em poderes de caracterização negativa que assolam o crente e podem levá-lo a

eram tocadas, elas também começavam a girar, de modo que, passados alguns minutos, ao menos uma dúzia de pessoas também giravam, dançavam, pulavam e falavam em línguas. Isso durou mais de trinta minutos, tendo se encerrado depois que o pastor, que gritava palavras de ordem do púlpito enquanto uma mulher cantava os corinhos, começou a falar mais brando e a música parar.

manifestações avessas à “presença de Deus”, podendo, ainda nesta cosmovisão, manifestar o demoníaco, literalmente a incorporação ou influência do Diabo.

Apesar de negativa, a consideração acerca do Diabo faz parte do culto e da vida pentecostal. Como afirmei antes, referindo-me à luta entre o bem e o mal, é ele quem, *grosso modo*, traz o equilíbrio e o senso crítico ao crente, já que age com bastante parcimônia ao descrever ou opinar sobre os eventos espirituais que afirma ter vivenciado. Deste modo, não seria inadequado afirmar que o Diabo tem um significativo protagonismo na experiência religiosa pentecostal e interfere, também de forma significativa, na dinâmica ritual que ora descrevo.

Seja em um culto na igreja, seja em uma atividade externa a ela ou na vida cotidiana, o crente tende a constatar esta “luta espiritual”, palavras da entrevistada Ana, e apela para a intervenção divina a fim de expulsar/extinguir o mal. Esta visão negativa da realidade (novamente considerando a cosmovisão pentecostal) faz com que, por vezes, a menção ao Diabo implique diretamente em uma atitude de assombro e terror que logo cede espaço para palavras de exorcismo muito repetidas entre os pentecostais, tais como “Tá amarrado!”, “Tá repreendido!” e “O sangue de Jesus tem poder!”. Esses termos indicam a forma como o crente “combate” algumas situações adversas de sua vida, ao mesmo tempo em que confirmam a crença em um mundo espiritual negativo que deve ser subjugado evocando as forças do mundo espiritual positivo. Tal dinâmica é perceptível desde um culto, quando em algum momento mencionam-se as “forças espirituais do mal”, como disse um pastor em uma oração, até nas falas dos fiéis, em seu cotidiano.

Em um dos cultos assistidos, depois de toda uma movimentação atribuída à ação do Espírito Santo, houve um momento de “libertação”, como chamou o pastor que dirigia o culto. Sem chamar ninguém à frente, ele pediu que as pessoas colocassem suas mãos sobre suas cabeças e começassem a pedir libertação. Enquanto isso, obreiros circulavam pela igreja em busca daquelas que davam “sinais de alguma perturbação”, como narrou para mim um obreiro por ocasião de um desses cultos. Encontrando alguém nessas condições, rapidamente se posicionavam atrás dessa pessoa em posição de segurar, caso ela caísse de costas, enquanto outros obreiros (e/ou obreiras) oravam sobre ela, repetindo palavras de ordem no seu ouvido⁹². Ao menos quinze pessoas, neste dia, caíram e foram levadas à frente do púlpito para receberem oração.

⁹² Uma dessas pessoas, que estava próxima a mim, caiu depois que os obreiros falavam ao seu ouvido “Sai Satanás! Sai demônio!” por pelo menos uma dezena de vezes.

A própria oração assume, desta vez, um caráter absolutamente ambíguo, pois consta de menções e exigências a Deus e ao Diabo de modo que, em algumas vezes, não se sabia a quem se falava (como visto também na nota 89). De todo modo, ao final de uma intensa oração, “os demônios foram expulsos” e “as pessoas estão libertas”, como falou ao final o pastor.

Em um âmbito mais pessoal, não coletivo, dois entrevistados foram muito enfáticos quando, mesmo sem serem estimulados a falar, ao comentar sobre a “presença de Deus”, tiveram que mencionar experiências negativas atribuídas ao Diabo. Estevão e Ana tiveram experiências distintas, mas ambas muito marcantes, conforme seus depoimentos. Estevão disse ter tido uma má experiência quando, em uma noite, ouviu “as panelas de casa caindo no chão e uma forte resistência no corpo ao tentar juntá-las”. A princípio disse não ter entendido aquilo, mas depois compreendeu que se tratava de uma “seta maligna”, algo como uma perturbação que queria lhe prejudicar por conta de uma promoção que estava por receber no emprego. Já Ana relatou que, em uma reunião de oração na casa de uma amiga, sentiu-se muito mal a ponto de desmaiar. Quando voltou a si, foi informada de que havia sido “tomada por um espírito ruim”, explicou, que a fez cair e falar coisas muito estranhas. Após uma intensa oração feita pelas demais mulheres presentes, ela disse ter retornado, mas sem saber de nada do que havia ocorrido. Somente depois disse ter entendido que aquilo foi devido a “um esfriamento espiritual que vinha sentindo, uma vontade de abandonar a igreja.”, concluiu.

Essas três situações narradas são sintomáticas daquilo que na vida pentecostal chamam de “batalha espiritual”, como expressou o pastor que, em sua denominação, orou pelas pessoas que estavam “possessas⁹³”. Essa batalha, que é constatada a partir de manifestações visíveis estranhas às pessoas que a sofrem, é entendida pelo crente como a irrupção de poderes malignos que tentam, a todo custo, derrubar ou tirar do foco aqueles que, de algum modo, “abrem uma brecha para o inimigo, não vigiam”, como ressaltou Estevão. A saída, portanto, para tal situação “é não se desligar da presença do Senhor, não vacilar, para que o inimigo não encontre alguma forma de prevalecer sobre sua vida.”, concluiu Estevão. Isto condiciona o crente a uma vigilância contínua a fim de, a partir de sua vida material, física, prever problemas que podem chegar até sua vida espiritual, acarretando nas situações adversas exemplificadas anteriormente.

⁹³ A partir da cosmovisão pentecostal, este termo indica a situação de pessoas que estiveram fora de si devido a uma manifestação atribuída ao Diabo.

A associação entre os aspectos interno e externo pode ainda ser compreendida por meio dos rituais que acompanham a vida pentecostal. Ressaltei até aqui a experiência com a “presença de Deus”, sentida pelo pentecostal, e a negação desta presença que acarreta uma experiência negativa, conforme a cosmovisão analisada. Contudo, mesmo os rituais mais comuns da vida pentecostal em um ambiente institucional (ou até fora dele) compreendem uma realidade invisível (absoluta) produtora de sentido à realidade visível (relativa).

Assim, quando um crente canta ou “adora”, como explicou a entrevistada Raquel, não está somente reproduzindo uma canção em busca de diversão ou passatempo. Há naquela música um significado profundo que toca seu íntimo atuando pelo menos de duas maneiras: a letra da música, e mesmo a melodia, fala a si e/ou de si. No primeiro caso, a música age como um componente doutrinário, capaz de produzir uma mudança, ainda que às vezes efêmera, no crente. Este aspecto instrutivo faz com que o crente aprenda ou apreenda algum conteúdo experiencial necessário à sua vida (a curto ou longo prazo) como confiança, coragem, alegria, etc. Eis o trecho de uma dessas músicas que foi executada em alguns cultos que participei, sendo cantada ora por uma pessoa (uma cantora da igreja), ora por um grupo, e acompanhada de forma intensa e emotiva pelo restante da igreja: “Tu és fiel, Senhor, eu sei que tu és fiel. Tu és fiel, Senhor, eu sei que tu és fiel! E ainda que eu não mereça, permaneces assim: fiel, Senhor, meu Deus, fiel a mim.”. Pela maneira como muitos crentes cantavam e gesticulavam (alguns cantavam chorando e com as mãos levantadas), a partir do que considero nesta discussão, estava implícito um contato com algo absoluto, capaz de ativar as esferas mais profundas da vida espiritual humana.

No caso seguinte, a música também atuou de maneira doutrinária, acarretando emoção e êxtase, já que facilitava uma reação mais dinâmica, de movimento, dado o ritmo empregado. Foi aqui que presenciei as manifestações mais “quentes” entre os pentecostais já que, ao ouvirem somente o início de uma música, já começavam a dançar (vide nota 90). Do mesmo modo, a música permitiu um acesso a uma esfera mais emotiva e experiencial, capaz de produzir essas manifestações ao tocar em uma dimensão profunda da vida humana. Indaguei à entrevistada Ana sobre o que este tipo de música (ou o hino) representava para ela, ao que me respondeu: “O louvor nos faz sentir a presença de Deus. E tem uns hinos que nos fazem sentir mais! Os corinhos que a gente canta aqui na igreja, assim, mexem com a gente. É uma coisa muito maravilhosa.”. Indaguei ainda sobre se o que mais “mexia” com ela era a melodia ou a letra da música. A resposta foi: “As duas coisas, mas tem uns louvores que a gente sente mais! Em todos a gente canta pra Deus, né? Mas aqueles mais animados a gente sente mais!”. Uma breve análise do conteúdo desses “corinhos” permitiu a constatação de que eles falam mais

“de si”, quer dizer, do crente, seja ele “batalhando”, “lutando”, “pelejando” ou “vencendo”, “orando”, “triunfando”, palavras retiradas de algumas das músicas ouvidas nos cultos e reuniões que foram objeto de análise desta segunda observação. Neste caso, a entrada na esfera espiritual promove o que o entrevistado Estevão definiu como “uma alegria do Espírito”, algo necessário ao reconhecimento da religião pentecostal como entusiasta e promotora de êxtases.

A experiência com o dinheiro para o crente também é algo que merece uma atenção mais acurada e compreensiva por parte de quem se propõe estudar a vida pentecostal. Considerado um dos ritos mais visíveis nesta tradição, as ofertas e dízimos tendem a ser entendidas sempre a partir de um paradigma financeiro, o que a atual gestão institucional do pentecostalismo até facilita, graças às suas semelhanças com instituições puramente privadas. Contudo, a abordagem que proponho aqui difere-se desta visão, que já está por demais discutida nas pesquisas de pentecostalismo (e neopentecostalismo), enquanto privilegia a perspectiva de como o crente interpreta sua ação enquanto “ofertante” e “dizimista”.

O entrevistado Onésimo trouxe uma significativa fala sobre o que é a contribuição financeira para o crente: “Antes eu recebia meu salário e ele não rendia. Sempre chegava no fim do mês sem dinheiro. Mas depois que eu aceitei a Jesus e me tornei um ofertante e dizimista, foi como se meu dinheiro tivesse se multiplicado. Era o mesmo valor, mas rendia muito mais!”. Dentre os entrevistados desta pesquisa, nem todos se declararam como Onésimo (“ofertante e dizimista”), mas a maioria deles ressaltou uma experiência de mudança financeira quando passaram a contribuir. Esta questão poderia ser resolvida entendendo a oferta e o dízimo como promovedores de uma educação financeira. Mas, para o fiel, a história é outra.

O dinheiro é ressignificado dentro da vida pentecostal de modo a manter sua importância capital, mas ressaltando muito mais o aspecto da “fidelidade a Deus”, como ressaltou Onésimo. “Quando Deus nos abençoa, ele quer ver nossa fidelidade a ele. Dizer que é fiel só indo pra igreja é muito fácil. Deus quer ver é sacrifício. E o que mais sacrifica o homem é o dinheiro.”, concluiu. Nisto, a contribuição financeira torna-se um parâmetro para verificação do nível de fé do crente, ou seja, “se ele contribui muito, tem muita fé; se contribui pouco, pouca fé”, resumiu a entrevistada Miriã.

Isto causa no crente um sentimento ambíguo onde a segurança e a insegurança caminham juntas. Ele crê na possibilidade da bênção se se mantiver fiel nas contribuições, mas vê-se ameaçado sempre que é interpelado sobre seu sentimento para com o dinheiro, de modo que tende a, às vezes, “dar mais do que podia”, explicou o entrevistado Judas. Foi ele

quem falou da sua experiência com o pagamento de um “voto” que, a princípio, superava suas condições financeiras no momento, mas depois disse ter recuperado não só o valor do “voto”, mas ainda uma relativa soma de dinheiro. “Isso foi um teste de fé! Deus me pediu. Se eu não desse, sei lá o que poderia me acontecer... Mas eu fui com fé e agora eu conto a bênção.”, concluiu Judas.

Para o crente, é imprescindível que haja essa tensão acarretada pelo dinheiro. Esta seria a maneira mais formal que ele tem para controlar/mensurar sua experiência com Deus. Assim, mesmo havendo uma perda financeira, ela é explicada como sendo fruto da “vontade de Deus que me livrou da avareza”, reiterou Miriã, ao mesmo tempo em que, em outra ocasião, o entrevistado Zaqueu assim se expressou: “Só neste mês consegui triplicar minha meta na empresa! E isso porque eu pedi a Deus para me abençoar e fiz um voto que se eu conseguisse bater a meta, daria uma oferta especial para o departamento de missões da igreja.”. Neste caso não houve perda, mas ganho, algo que também foi atribuído a Deus.

Assim, a relação do crente com os ritos que regem sua vida religiosa (institucionalmente falando) e comum demonstra uma dinâmica de dependência espiritual responsável pela sua atuação tanto religiosa quanto comum, de modo que, para o crente, não há distinção entre essas duas realidades, já que ambas se retroalimentam e se justificam. Neste sentido, é necessário atentar não só para o que se apresenta como ritual formal, entendendo-o como algo final e explicável por si próprio, mas para aquilo que é constitutivo do ritual que é a própria intenção do crente.

2 A vivência do crente no “mundo”

Imbuído de um senso de responsabilidade e de estabelecimento de “justiça divina”, conforme ressaltou um entrevistado, o crente assume-se como um verdadeiro agente de transformação da sociedade. Para tanto, estabelece parâmetros e classificações que auxiliarão em sua tarefa, ao mesmo tempo em que se tornam sintomáticos da forma como ele vê o mundo. Este próprio “mundo” assume, nesta cosmovisão, outra interpretação, sendo visto antes como um inimigo que precisa ser vencido, haja vista estar eivado de concepções que só prejudicam um desejável relacionamento entre Deus e o homem. Contudo, será neste embate entre o crente e o mundo que a vida pentecostal poderá apresentar seu aspecto mais ambíguo e heterodoxo assumindo formas outrora estranhas ao seu condicionamento teológico e, portanto, constitutivo.

2.1 O crente e o incrédulo

“A gente aprende a viver verdadeiramente a alegria de Deus, a alegria que vem de Deus.” (Talita)

“Eu aprendi a olhar as pessoas como almas que são preciosas pra Deus, como almas que precisam encontrar a Deus.” (Lucas)

“Assim como Deus teve misericórdia da minha vida, que abriu os meus olhos, que Deus venha abrir os olhos deles também, porque eles estão no engano.” (Marta)

Nas reuniões que participei e nas conversas que tive com os crentes aqui pesquisados, algo que saltou à minha percepção foi uma significativa receptividade a mim e à pesquisa. Devo ressaltar, de modo complementar, que algumas vezes minha filiação religiosa não era conhecida do entrevistado, o que certamente me auxiliou na coleta de mais informações, tendo em vista que o entrevistado eventualmente tentava me convencer a “aceitar a Jesus”. Um deles até insistiu em orar por mim, apesar de, antes da oração, informar que eu também era evangélico, o que fez com que ele mudasse os motivos da oração, ressaltando em suas palavras que eu continuasse “vigilante e que a ciência não afetasse a [minha] fé”. Ainda assim, ao final, contei com a receptividade dele e dos demais entrevistados, bem como das pessoas das reuniões que participei e que me viam como um “visitante”.

Esta breve narrativa é sintomática do ambiente em que vive o crente. A entrevistada Talita, quando foi indagada sobre qual seria a principal diferença entre um crente e um descrente, registrou que reconhecia no descrente a necessidade “de algo que lhe completasse a vida, que lhe desse uma alegria completa”. Apesar de ter “nascido no evangelho”, ela falou de experiências que teve, quando evangelizava, de pessoas que “choravam muito quando ouviam falar de Jesus”. Ao mencionar este fato, ela trazia um largo sorriso no rosto, como se demonstrasse que sua “tese” estava correta, ou seja, que “a pessoa sem Jesus não tem paz, não tem alegria na vida” enquanto que “ser crente é ser feliz, ser alegre, apesar das lutas e tribulações da vida”, ressaltou Talita.

Quando conversei com o pastor Apolo sobre como ele poderia explicar esta última afirmação da entrevistada, ele respondeu que “aqui [na igreja] nós só nos entristecemos quando alguém não se entrega a Jesus, quando há alguém descrente na igreja e ele não aceita a Jesus. No mais, nossa vida é só alegria e nossos cultos são a amostra disso.”. Retomando um pouco da dimensão ritual, em seu aspecto externo, analisada anteriormente, a segunda parte da afirmação do pastor pôde ser verificada durante as visitas que empreendi nos mais diversos cultos e reuniões pentecostais. Salvo apenas duas ocasiões, uma delas em uma igreja menos dada a êxtases, quando houve uma “manifestação de demônio”, conforme a explicação de um

obreiro que presidia uma reunião onde todos foram instados a ficar “em reverência”, todas as demais demonstraram um ar de satisfação e mesmo alegria, por parte dos fiéis, diante do que viam e ouviam. Seria esta a “alegria de Deus”, mencionada por Talita e explicada pelo pastor entrevistado. Ao mesmo tempo, a partir do olhar do crente, é esta alegria que falta “na vida de quem não tem a Jesus”, de acordo com uma música ouvida em uma das reuniões assistidas. Objetivamente, a partir desta cosmovisão, o crente é alegre em todo o tempo (considerando a alegria como anelo, não literalmente) e o incrédulo é triste na maioria das vezes.

Para o crente, o que falta no mundo, e portanto no incrédulo para ter a “verdadeira alegria” é esse encontro com Deus⁹⁴ e o usufruto de todas as benesses advindas dele. Por isso é ressaltada a preocupação diante da atitude de pessoas que não aceitam a Jesus, conforme relato anterior de um pastor entrevistado, e de Lucas, autor da segunda afirmação que epigrafa este item. Para ele, as pessoas são como “almas”, o que indica sua percepção da vida humana considerando outra dimensão, a espiritual, na qual se dá o processo de conversão, encontro com Deus e salvação. “Alma”, neste caso, longe de denotar alguma semelhança com contos de terror, significa o modo como o homem existe (e seria percebido) diante da grandeza e imaterialidade divina. Seria a forma como Deus vê e se relaciona com o homem já que, nesta percepção, a alma assumiria um *status* de infinito, considerando que a vida humana, a partir do corpo material, tem começo e fim, enquanto que a alma teria começo com o surgimento do homem, mas não teria fim com sua morte.

Neste sentido, a característica eminentemente proselitista do crente seria motivada pela preocupação ante a situação da alma do homem após sua morte, já que tendo sido conduzida por meio das atitudes humanas provenientes do corpo, seu fim lhe levará a uma realidade espiritual distinta da daqueles que “entregaram sua alma a Jesus”: para o crente, gozo eterno; para o incrédulo, danação eterna. Estaria aí uma justificativa para a preocupação da entrevistada Marta, por exemplo, que vê nesta situação uma “cegueira espiritual” por parte do incrédulo em não querer reconhecer sua condição de extremo perigo ante a realidade espiritual que lhe espera caso não aceite a Jesus. Retomando o aspecto da “alegria”, o crente seria este ser alegre (completo, satisfeito, pleno) por conta de sua convicção ante seu futuro garantido; já o incrédulo apenas viveria momentos de alegria, mas devido à incerteza do seu futuro, oscilaria “não só de humor, mas de estado de espírito, por não saber como será seu fim”, explicou ainda a entrevistada Marta.

⁹⁴ Na teologia cristã, Deus e Jesus são a mesma pessoa, um encarnado no outro.

O crente então se sente responsável pela situação humana dos demais, neste caso dos incrédulos, notadamente quanto à situação de pecado em que vivem, e busca atuar de forma interventiva no curso da vida das pessoas que se aproximam de si ou que julga ter tido a oportunidade de se achegar. O parâmetro para tal intervenção é fruto de sua experiência religiosa que lhe conduziu a uma formação mítica e doutrinária característica da tradição religiosa que assumiu suas condições de produção de sentido. Ademais, esta tradição, no caso a pentecostal, mostra-se eminentemente proselitista e detentora de exclusivismo quanto a questões de “resolução de problemas do mundo”, haja vista ser a partir dela que se torna possível uma nova cosmovisão e, junto com ela, uma (ou a) chave para a “verdadeira paz, alegria e satisfação neste mundo”, conforme complementou a entrevistada Talita.

Diante deste maniqueísmo característico da vida pentecostal aqui analisada, cumpre também atentar para uma visão mais objetiva do crente para com o incrédulo corroborando com sua justificativa de efetivo resolvedor de conflitos morais e de restabelecedor da paz e da justiça. Dentro da cosmovisão pentecostal se reproduz um princípio bastante conhecido do protestantismo histórico quanto à prática de costumes, como a não ingestão de bebidas alcoólicas e o mal existente em uma vida de promiscuidade, algo que marcou o conservadorismo e fundamentalismo protestante (VELASQUES FILHO, 1990b), diretamente influenciador da vida pentecostal. Na vida pentecostal, esse *ethos* não é somente para si, mas deve necessariamente afetar o modo de viver de outras pessoas que “não conhecem a verdade”, utilizando as palavras da entrevistada Marta. Daí que uma autoanálise do crente não só revela sua perspectiva quanto à sua vida, mas principalmente sua percepção quanto à vida de outras pessoas que não comungam com sua fé.

O entrevistado Lucas, quando indagado sobre como seria sua vida se não fosse crente, demonstrou esta visão mais objetiva sobre o incrédulo: “seria um perdido, um homem de vida miserável e promíscua, um boêmio, um homem que só via prazer na carne”. Complementarmente, a resposta sobre sua vida atual, como crente, vai obviamente na contramão desta afirmação: “hoje eu sou alguém que sei pra onde vou, sei a quem eu sirvo, procuro viver em santidade buscando não satisfazer a carne, mas o espírito”, termos semanticamente equivalentes a *mundo* e *Deus/igreja/crente*, respectivamente. Esta resposta um tanto abstrata encontra concretude nas práticas diárias da vida do crente, descritas pelo entrevistado Mateus: “Depois que eu aceitei a Jesus, vi que aquela vida de vício em bebida e mulheres era errada, que as noitadas com os amigos só prejudicavam minha vida material e espiritual. Hoje eu vejo o perigo de tudo isso e busco dedicar o meu tempo o máximo a Deus.”. Ele ressalta no final seu compromisso em levar esta mesma transformação a pessoas

que ainda vivem uma experiência semelhante à sua: “É por isso que eu hoje prego o evangelho, porque eu sei que só Deus pode salvar e libertar aquelas almas perdidas.”, concluiu.

Esta percepção um tanto desigual do crente para com o incrédulo (esta nomenclatura, por si só já é significativa desta tensão) diz muito sobre os modos de julgamento e ação do crente no mundo. Imbuído de um senso de justiça que foi iniciado por ocasião de sua conversão ao pentecostalismo, neste caso, ele se considera detentor de um conhecimento que pode mudar o mundo (algo a ser melhor desenvolvido a seguir) e que por isso precisa ser ouvido e atendido. Não faz parte da sua cosmovisão uma acomodação ao que está posto para e pela sociedade. Antes, deseja “abrir os olhos dos cegos” e “clarear o entendimento dos desentendidos”, utilizando falas de alguns entrevistados, a fim de lhes livrar de uma alienação, provocada pelo pecado, seguindo esta cosmovisão, e que em nada contribui para o estabelecimento de uma vida eterna plena, de paz e alegria, como a do crente.

Deve-se perceber também nesta descrição e análise uma atitude empática do crente para com o incrédulo. O que parece haver no fundo dessa atitude religiosa do crente é uma preocupação “sincera”, a partir de sua cosmovisão, com a situação do incrédulo, e porque não dizer com a situação humana. Por mais que esta atitude religiosa esteja entremeada de conteúdos conservadores e fundamentalistas⁹⁵, o crente reconhece que a ausência de valores e a perda de fundamentos nesta conjuntura precisam ser logo sanadas, já que implicam diretamente, de modo bastante trágico, no desaparecimento do homem. Daí que a leitura que o crente faz da violência, do aumento de doenças e da instabilidade social que caracteriza a época hodierna, leva-o inevitavelmente a manter e defender seus princípios e valores morais e éticos, podendo utilizar para isso os mais diversos modelos de vida em sociedade, como o ser político, por exemplo, a fim de garantir a exequibilidade de seus planos. Entrementes, tais planos tornam-se, por vezes, bem maiores e ambiciosos, o que se explica através do entendimento da ambiguidade que há na religião. Contudo, ainda nesta dinâmica sobressai-se o crente com um projeto de vida e de salvação para o mundo.

2.2 A mensagem da “salvação”

“O crente seria então uma voz de alerta, um mensageiro, um alerta contra o destino do mundo, contra o caos do mundo.” (Miriã)

⁹⁵ Não o fundamentalismo enquanto movimento histórico, mas relativo ao estabelecimento de conteúdos morais tidos como necessários pelo crente para o mundo secular.

“Então por que que eu vou no caminho largo se o caminho estreito me oferece um final feliz?” (Dorcas)

“Em Cristo está a salvação. Em Cristo está tudo de bom e fora de Cristo você está debaixo da ira de Deus, que não há nada mais terrível.” (Saulo)

Mas salvar do quê? A primeira ideia que podemos ter quando utilizamos o termo “salvação” é “perigo”. De acordo com a percepção do crente, a vida humana encontra-se em uma situação de liminaridade permanente, sendo que a situação seguinte é de extrema dificuldade e “perigo”. Não seria inapropriado afirmar que o crente, o mais ortodoxo, é bastante pessimista quanto à vida comum, não nutrindo esperanças para uma melhoria da condição humana acarretada pela ação das instituições humanas. Para ele, tudo o que o homem promove visa tão somente seu prazer e bem-estar físicos, não importando “o que virá depois da morte”, como informou a entrevistada Miriã. Neste caso, encontrando-se cego diante dos reais perigos de sua vida, o homem não consegue discernir entre o bem e o mal, preferindo atentar mais objetivamente para aquilo que lhe traz um benefício a curto prazo, o que lhe proporciona um bem, mas, na visão do crente, leva-lhe paulatinamente ao mal, dada sua incapacidade de perceber o mundo espiritual à sua volta, coisa que o crente afirma conhecer bem.

Essa visão pessimista se acentua diante de situações em que a história mostra-se bastante pragmática, quando coloca o homem em momentos de desespero e impotência. Em tais circunstâncias é que surgem as respostas dos crentes, tentando trazer aos fatos uma análise menos racional e mais “espiritual”, voltada para a alma do homem. O crente, portanto, julga-se detentor de uma sabedoria e de uma visão privilegiada que transcende esses momentos mais pragmáticos elevando-os a um patamar espiritual que, por sua vez, só pode ser compreendido estando imbuído de um referencial que tem na perspectiva mítica a sua única fonte. Por isso, sente-se autorizado a manifestar não sua opinião, mas o veredicto sobre aquela questão, haja vista correlacioná-la com outras questões vividas miticamente, tendo na bíblia a referência mais plausível.

Por isso, quando o crente se vê como um proclamador da salvação, ele não somente está ressaltando sua visão pessimista do mundo, como está também (e “principalmente”, ressaltou a entrevistada Miriã) “se preocupando com a vida das pessoas pecadoras que, do jeito que estão, estão bem próximas da condenação eterna se continuarem vivendo neste mundo do jeito que vivem”. Daí surgiria a oportunidade da salvação, quando atentam para a mensagem que é propagada pelos crentes. Esta mensagem apresenta um caráter bastante ambíguo, haja vista apontar para uma mesma fonte de salvação, mas que jorra tanto a

salvação quanto a danação eterna. De acordo com esta perspectiva, é Deus quem insta o homem a se salvar de sua (de Deus) própria condenação. Ele tem o poder tanto para salvar quanto para condenar. Os crentes, por sua vez, seriam os encarregados de apresentar ao “pecador” o melhor caminho, aquele “que conduz à salvação”, citando as palavras da entrevistada Dorcas.

O discurso do crente, embasado miticamente na bíblia, apresenta uma série de paradoxos que tendem a uma interpretação literal, como a metáfora mencionada por Dorcas. Condicionando a salvação, que seria o “final feliz”, ao “caminho estreito”, está implícita uma prática ascética e de busca de adequação a situações que limitam o prazer humano, por exemplo. Nesta argumentação, o “verdadeiro” prazer estaria na supressão das “vontades humanas” com o único fim de “agradar a Deus”. Para o crente, o ceder aos “desejos pecaminosos do mundo”, outro modo de referir-se ao “prazer humano”, constitui-se em um forte agravo à fidelidade a Deus, interferindo, portanto, na sua salvação e, conseqüentemente, no desencontro com o almejado “final feliz”, restando, para tanto, a “ira de Deus”, algo “terrível”, como destacou o entrevistado Saulo.

Para o crente, o seguimento pelo “caminho largo” proporciona ao homem o acesso a tudo o que o pecado traz, “disfarçado de alegria e felicidade”, como ressaltou Dorcas, mas com “um fim triste e amargo”, complementou. Essa seria a situação em que o homem comum, o “incrédulo”, vive, necessitando, portanto, de conhecer e crer nessa mensagem capaz de lhe salvar.

O ponto crítico desta análise é que, ao afirmar a posse de uma mensagem que dispõe de um conteúdo capaz de trazer salvação ante o perigo do pecado, o crente sempre interpreta esse perigo a partir da vivência do outro, ou seja, o não-crente ou incrédulo, haja vista afirmar ter garantida já a sua salvação: “os sãos não precisam de médico”, explicou a entrevistada Miriã ao justificar a responsabilidade do crente ante a pregação da mensagem da salvação. Tendo passado por todo o processo de conversão, formação e prática ritual característico da vida pentecostal, o que lhe resta é “ajudar as outras pessoas a terem um encontro com Jesus, através do evangelismo”, complementou Miriã.

Assim, a mensagem da salvação é levada aos não-crentes por meio do “evangelismo”, ou seja, do “anúncio do evangelho, que são as boas novas de salvação”, explicou o pastor Paulo. E, conforme ressaltai a ambigüidade dessa mensagem, os modos pelos quais o crente “evangeliza” compreendem desde o relato mítico da vida, obra, morte e ressurreição de Jesus, até as conseqüências à negação ou o não recebimento dessa mensagem. Para isso, o crente lança mão desde a própria bíblia, mencionando versículos em ocasiões de encontro com os

não-crentes, até a distribuição de prospectos ou folhetos com breves narrativas embasadas na bíblia e que questionam bem objetivamente quem os lê com perguntas como: “Onde você deseja passar a vida eterna?”, “Você tem medo do inferno?” e “Como está a sua vida?”. São questões que buscam logo impactar a mente de quem lê, de forma retórica, mas são desenvolvidas em breves textos explicativos e argumentativos tentando alcançar um resultado positivo por parte do leitor: sua conversão.

Este proselitismo da vida pentecostal denota outro aspecto complicador à sua coexistência no mundo contemporâneo que é a falta de um componente crítico ante essa mensagem. Uma vez que o crente passa pela experiência de conversão, passa também a fazer parte de sua preocupação o anúncio do evangelho a pessoas que ainda vivem de acordo com o seu modo de vida pregresso. Por isso, sente-se responsável por levar esta mensagem a elas, julgando ser ela a única verdade a ser seguida e, em alguns casos perseguida, já que percebe uma notória dificuldade por parte do “mundo” em aceitá-la.

Estaria aqui a raiz de todos os conflitos advindos da vida pentecostal com a realidade contemporânea em que está inserida. Ao crente não basta o crer e o viver em função de sua crença. Ele deve apregoar sua experiência e interpelar os espaços onde vive a fim de que todos vivam sua mesma experiência.

Ressalte-se nesta dinâmica o peso que a tradição pentecostal, responsável pela vida do crente, carrega sobre si ante a situação final da vida humana. Nela, o crente é convencido de que “só há salvação em Jesus”, como defendeu o entrevistado Saulo, e que esta só pode ser encontrada por intermédio da igreja, o que acarreta em um novo conflito, haja vista existirem diversas denominações pentecostais que não se reconhecem filialmente, mas competem pela exclusividade da mensagem da salvação.

Resolvendo-se esta questão geradora de conflitos, a vida pentecostal ainda poderia se manter firme no propósito de continuar seguindo pelo “caminho estreito” em busca de “um final feliz”, contribuindo com a situação humana de busca de sentido. Contudo, dada a característica eminentemente institucional a que a tradição pentecostal atualmente é identificada, a atenção a uma não exclusividade constituir-se-ia em uma descaracterização teológica e histórica do ser pentecostal. Isto porque este termo está tomado, ao menos no Brasil, de um sentido interpelador do *status quo* comum e mesmo religioso, tendo em conta os embates que travou (e ainda trava) com representações do espaço público e de organizações sociais e/ou religiosas outras, como movimentos de igualdade de gênero e de liberação de procedimentos de saúde pública, como o aborto, e denominações do protestantismo histórico.

Deste modo, o crente revela-se não simplesmente um mensageiro que teria a responsabilidade de anunciar algo que lhe foi incumbido, mas principalmente um agente interpelador apto a promover um caos necessário a um futuro estabelecimento de um final feliz, ou seja, o crente está disposto a não somente mudar sua vida, mas transformar o mundo, ainda que a ordem desses eventos seja aleatória.

2.3 A transformação do mundo (o céu não é o bastante)

“Nos dias de hoje nós nunca vimos na história uma crise moral como essa que nós estamos vivendo. E isto nós só conseguimos ver quando o próprio Deus abre os nossos olhos.” (Mateus)

“Precisamos pregar a mensagem do evangelho, que é o poder de Deus para a salvação do perdido (...) deste mundo tenebroso em que vivemos.” (Timóteo)

“O inimigo é o mundo.” (Talita)

“Deus quer nos dar uma vida com abundância não só na eternidade, mas aqui na terra também.” (Hofni)

O “esfriamento” da expectativa pela parusia também tem contribuído para essa mudança de ênfase escatológica no pentecostalismo. Por tardar o cumprimento da promessa de que Jesus Cristo “brevemente” viria, os pentecostais tiveram que se adequar ao *modus vivendi* do mundo secularizado, aderindo a um “espírito capitalista” e consumista, marcado, sobretudo pela ostentação e consequente valorização do que antes era desprezado. (FERREIRA, 2014, p. 126)

O crente, impregnado que está por uma mensagem que acredita ser a única plausível para a salvação do mundo, vê brotar dentro de si, após as construções subjetivas e objetivas da religião, uma necessidade de julgar e agir em prol do estabelecimento de uma realidade melhor, idealizada e facilitada pela religião institucional que lhe forjou a consciência e que lhe interpela de modo profundo, sendo que essa realidade precisa ser efetivável já neste mundo contemporâneo.

A crítica a este mundo sempre fez parte do discurso teológico da vida pentecostal, algo herdado diretamente da noção de “peregrino” e “estrangeiro”, apregoada pelo protestantismo histórico, que ressaltava sua negação ao mundo presente e o anseio pelo “celeste porvir” (MENDONÇA, 1995). Esta crítica era (e ainda é, eventualmente) percebida a partir das músicas cantadas, na fala dos pregadores e no discurso do fiel, notadamente alguns que foram entrevistados para este trabalho. Persiste nessas construções teológicas o “desprezo a este mundo e o anseio pelo que há de vir”, como reiterou o pastor Paulo que, dentre os informantes, foi o único pastor, juntamente com outro fiel, a ressaltar e defender esta perspectiva clássica. Os demais mencionaram esta compreensão mítica, mas foram mesmo pragmáticos quanto à sua situação neste mundo.

O parâmetro que utilizo para esta comparação foi tomado da análise que empreendi em um trabalho anterior, quando estudei a perspectiva escatológica das Assembleias de Deus. Naquela ocasião, discuti, a partir de pregações e dos códigos doutrinários desta denominação pentecostal, o modo como os pentecostais eram instados a conviver mais pragmática e imediatamente no mundo que outrora lhes era indiferente (FERREIRA, 2014). Agora, busco compreender como isso é vivenciado e defendido pelo próprio crente e, novamente, como implica na sua visão de mundo.

De acordo com os depoimentos colhidos nas entrevistas, ainda permanece aquela compreensão negativa do mundo contemporâneo. A diferença é que antes, o crente queria apontar os pretensos erros constatados neste mundo e apresentar um caminho de salvação absoluta; Agora, ele continua julgando negativamente o mundo, mas buscando sua melhoria a partir de uma salvação relativa. E para isto, tende a empregar os mesmos meios que outrora condenava, agindo ambigualmente.

Esta dinâmica pode ser compreendida a partir do que venho desenvolvendo neste trabalho quando a fé, responsável pela ação do crente, é instada a se manter suficiente e estruturante diante de novos desafios que tendem a lhe enfraquecer. Neste caso, a fé que motiva o crente lhe impele a dar uma resposta mais objetiva e pragmática à sua situação no mundo, e não somente constatar um problema e apontar uma solução transcendente. Assim, por mais que as dinâmicas atuais da sociedade “escandalizem” o crente, mais ele se sente responsável pela transformação do mundo, relativizando um ideal histórico e teológico bastante caro à vida pentecostal, como a plena redenção do crente no céu, a partir da perspectiva messiânica da volta iminente de Jesus, a parusia.

Assim, os ideais míticos alimentados pela teologia dogmática pentecostal promovem, além da esperança na eternidade, uma realização temporal de modos e ações pautada em concepções que são bem compreendidas no âmbito ideal da igreja, e esta pentecostal, mas encontram-se cada vez mais distantes de um sentido na realidade comum que requer para si o benefício da pluralidade e diversidade, termos nada adequados à realidade da vida pentecostal, a não ser quando utilizados para referir-se a “manifestação do espírito”, como explicou o pastor Apolo, dentro deste âmbito.

Mas, apesar desse desencontro, a vida pentecostal insiste em analisar, constatar e corrigir os “erros”, considerando sua cosmovisão, a partir de sua percepção visual do mundo comum. O crente dispõe de uma lente que o habilita a “ver o que os outros não veem”, como afirmou o entrevistado Mateus. Trata-se de uma lente crítica que julga absolutamente “tudo” o que está à sua volta. Ajustada pela percepção mítica do crente que está embasada

principalmente nas construções doutrinárias advindas da sua experiência religiosa com a tradição pentecostal, ela procura dar conta de todo o processo histórico de forma exclusiva, mas não só analisando-o e constatando possíveis falhas, como mencionei antes. Requer-se do crente que teve contato com este conteúdo que forjou sua preocupação última uma atuação direta e objetiva nas falhas que constatou.

Dentro desta perspectiva, o crente se apresenta como alguém que julga ter “uma visão melhor do mundo”, pois acredita vê-lo de forma mais panorâmica e atemporal, haja vista crer que quem lhe dá esta visão é “o próprio Deus que abre os nossos olhos”, ainda de acordo com o entrevistado Mateus. Trata-se, portanto, de uma experiência religiosa, algo que se dá em uma ordem não factível, mas perceptível quando se compreendem as formas que a representam imediatamente. Uma delas, e a mais digna de consideração pelo crente, é a bíblia, resumida na “mensagem do evangelho”, notadamente as partes desta narrativa que compreendem a vida de Jesus. É o contato com esses escritos que, interpretados à luz da situação presente, promove as ações mais interpelativas e, algumas vezes, violentas do crente com o mundo, ou, da tentativa de transformação do mundo pelo crente. É a partir disso que a noção de salvação, discutida no item anterior, faz todo o sentido na vida pentecostal.

A força interpeladora dessa experiência pode ser verificável no modo como o entrevistado Timóteo reagiu à minha pergunta sobre a responsabilidade social do crente, elaborando a segunda afirmação que epigrafa este item⁹⁶. O modo imperativo de sua afirmação denota não um simples compromisso social, mas uma preocupação com o “perdido”, ou seja, aquele que ainda se encontra sem salvação neste “mundo tenebroso”. Timóteo, nesta argumentação, parte do pressuposto de que sua situação é mais tranquila do que a do perdido, tendo em vista já ter “aceitado a Jesus”. Contudo, ainda precisa pregar essa mensagem a outras pessoas para que elas, assim como ele, usufruam da salvação de suas vidas. Tal ação constitui-se em um importante fator de sua vida pentecostal, já que faz parte também de sua experiência de conversão uma crítica à sua responsabilidade pela conversão de outras pessoas.

A abordagem do crente nesta dinâmica parte logo do estabelecimento de um inimigo para combater e vencer: “O inimigo é o mundo”, reiterando a fala da entrevistada Talita. Neste sentido, é o mundo contemporâneo, eivado de influências *pecaminosas* promovidas não pelo próprio homem, mas por uma entidade transcendente, o Diabo, que precisa ser combatido e vencido. Essa guerra, que poderia ser travada de maneira “espiritual”, retomando

⁹⁶ “Precisamos pregar a mensagem do evangelho, que é o poder de Deus para a salvação do perdido (...) deste mundo tenebroso em que vivemos.”

uma perspectiva clássica da escatologia pentecostal, onde a luta se dá entre “potestades espirituais” (FERREIRA, 2014), aqui é vista mais pragmaticamente, já que assume contornos culturais hodiernos já bem delineados tidos como a real atuação do Diabo. Assim, o crente passa a lutar “contra a carne e o sangue” (para citar a narrativa bíblica), julgando com isto estar combatendo o inimigo, que aqui já implica tanto no Diabo como no mundo, atualizando a interpretação bíblica que dava conta dessa perspectiva mítica (Efésios capítulo 6, versículo 12⁹⁷).

E assim, a partir dessa melhor visão de mundo, o crente acha-se imbuído do papel de não só “despertar o descrente para a realidade do pecado”, mas “convencê-lo de que precisa abandonar este mundo e servir a Deus”, como afirmou a entrevistada Talita. Nisto estão previstas ações de convencimento dessa realidade visível ao crente que vão desde o “evangelismo pessoal”, quando se explica o “plano de Deus para a salvação do homem”, de acordo com o pastor Paulo, até a pregação nas igrejas e outros locais de maior projeção, o chamado “evangelismo de massa”, tendo aí a mídia como auxiliadora nesse processo. Em ambas as atuações, e nas demais práticas que estão entre elas, a abordagem é facilitada pela percepção mítica da realidade, construída a partir do sistema de crenças que caracteriza a vida pentecostal.

A questão que levanto agora de forma mais ampla, mas que será discutida mais criticamente no próximo capítulo, é a respeito de como a cosmovisão pentecostal, ao incluir uma atuação mais incisiva e bastante interpelativa à realidade contemporânea, altera consideravelmente seus modos de produção de sentido, retirando de uma realidade sobrenatural e absoluta seu aspecto final e impregnando-a de formas e modos comuns passíveis de uma efemeridade característica de um discurso temporal e não “divino”, em outras palavras, para recordar os termos de Mircea Eliade, sacralizando o “profano” e profanando o “sagrado” (ELIADE, 2010).

Esta problemática torna-se visível quando, ao atentar para as construções discursivas dos crentes aqui pesquisados, percebo o quanto sua preocupação com a situação do mundo afetou sua preocupação consigo. O entrevistado Hofni foi significativo para esta constatação ao ressaltar, no contexto de sua fala citada no início⁹⁸, que cabe também ao crente buscar uma melhor forma de viver neste mundo, “já que nós cremos que Deus opera tanto no espiritual quanto no material”, reiterou. Neste sentido, estaria disponível ao crente não só a posse de

⁹⁷ “Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais.”

⁹⁸ “Deus quer nos dar uma vida com abundância não só na eternidade, mas aqui na terra também.”

uma revelação para um mundo espiritual e absoluto, mas a de uma melhor forma de “vida abundante” neste mundo temporal, estando implícita nesta vida uma ressignificação daquela transformação do mundo, ou seja, os benefícios da salvação compreendem também o estabelecimento de uma situação favorável à vida do crente na terra.

É nesta perspectiva que a vida pentecostal apresenta-se internamente ambígua, haja vista atenuar uma realidade absoluta/eterna em prol de uma relativa/temporal, mas ressaltando o aspecto mítico desta primeira realidade em seus modos de atuação no mundo contemporâneo, ainda tomando como parâmetro as construções teológicas que foram inculcadas após a experiência de conversão. Esta dinâmica traz consequências não só à realidade comum na qual o crente está inserido, o que já é bastante significativo, mas também, e nesta abordagem diria principalmente, às novas construções de sentido que nortearão o pensamento e as formas de agir do crente. Assim, a caminhada da vida pentecostal na tentativa de transformar o mundo acarreta também uma mudança em si, já que tal transformação não se dá unilateralmente, quer dizer, somente do lado de lá, mas principalmente do lado de cá, de forma bilateral.

Há ainda dúvidas sobre as reais transformações acarretadas pela vida pentecostal no mundo contemporâneo. Da análise dos embates estabelecidos entre religião e espaço público, algo que a vida pentecostal assume um protagonismo significativo, essas tentativas de transformação têm trazido bem mais discussões e atitudes belicosas do que mudanças em prol de um pensamento exclusivamente religioso característico do crente, o que nos faz duvidar se haverá quantitativa e qualitativamente uma virada secular em prol de valores religiosos. Contudo, não prevalecendo essa transformação, é a vida pentecostal quem apresenta reais mudanças em sua histórica relação com esse mundo contemporâneo. Pode ser que este mundo continue expressando seus valores plurais e multifacetados, algo característico do próprio processo histórico que acompanha a modernidade, mas, o que é significativo nesta abordagem que defendo é que, para o crente, o céu já não é o bastante.

CAPÍTULO 3

A VIDA PENTECOSTAL E O “PRESENTE SÉCULO”

O desafio de compreensão da vida pentecostal passa necessariamente pelos modos de produção de sentido do crente diante da realidade que se lhe apresenta e que é caracterizada como “presente século”. Este termo, utilizado a partir da elaboração bíblica, é relativo a “mundo”, quando pensado de maneira relacional, e carregado ainda de um significado negativo, daí sua rejeição em uma perspectiva clássica. Contudo, há, hodiernamente, sua relativização com legitimações pontuais visíveis desde o discurso do crente.

Este capítulo apresentará o crente diante dos desafios que a religiosidade lhe apresenta e os modos como os interpreta e interpela, acarretando transformações desde sua própria constituição mítica e ritual até a constituição do espaço público que passa a compor também fundamentalmente. As construções teóricas elaboradas a partir das fontes primárias (as entrevistas com os fiéis) promovem, juntamente com breves comentários de bibliografias tradicionais da temática, uma leitura do fenômeno intrínseco às objetivações produzidas pelas análises do fato social secundário, que são as problematizações sobre religião e política, por exemplo, à experiência religiosa do crente.

Com isso, trago nesta parte do estudo o resultado da análise compreensiva dos discursos dos pentecostais quando estimulados a falar sobre sua vivência no mundo, dentro da perspectiva do “presente século”. Assim, foram significativas para este capítulo as respostas que conseguiram dar conta desta questão⁹⁹, ressaltando desde os conflitos (tensões) até as oportunidades de ascensão, algo que marca esta atual versão da vida pentecostal e que, juntamente com suas atuais demandas (que serão vistas a seguir), contribuem para o estabelecimento de um indivíduo religioso multifacetado, dado que sua natureza clássica continua presente, mas entranhada de concepções que tem nas demandas contemporâneas sua principal forma de atuação.

1 Novas demandas da vida pentecostal

A continuação da vida do crente requer o contato com o que há de mais constitutivo na religião em que se converteu. Ao mesmo tempo, sendo esta religião também uma faceta da sociedade em que está inserido, requer apropriações e aproximações aos modos de vida mais

⁹⁹ O prosaísmo do campo dificultou um pouco esta abordagem tendo em vista que nem todos os crentes tinham uma opinião formada sobre a atuação da vida pentecostal fora da igreja.

peculiares à moderna realidade em que se encontra. Isto provoca uma significativa alteração nos constituintes daquela vida pentecostal, já que agora tem de lidar com questões não previstas classicamente, mas bastante presentes no mundo em que se encontra, o “presente século”.

Neste item discutirei, embasado nas entrevistas colhidas e em materiais que analisaram historicamente os constituintes teológicos primeiro do protestantismo e depois do pentecostalismo, como o crente percebe-se diante de uma realidade que não é a sua, pensando a partir de um ponto de vista substancial (visão comum do crente), mas que também lhe é peculiar, já que implica em situações que interferirão diretamente em sua vida. Isto não só lhe traz uma necessidade de redefinição de seus discursos míticos, como lhe põe em uma condição de agente diante de uma desafiadora responsabilidade, que é interagir sem participar neste “presente século”, contudo dirigindo-se para uma atuação bem mais pragmática e objetiva, portanto de efetiva participação, resultado da própria dinâmica comum em que está situada sua vida.

As páginas a seguir trarão o resultado da análise e discussão desse encontro do crente com as novas demandas que agora também compõem suas práticas e estratégias de ação. A perspectiva de uma virada religiosa na vida pentecostal é apenas o início do que este item trará para a compreensão geral do capítulo em que está inserido.

1.1 A burocratização e institucionalização da vida pentecostal

“Quando eu me converti, eu tomei a decisão de ir para uma igreja.” (Marta)

“A primeira coisa que o crente tem pra se preocupar depois da conversão é com a igreja.” (Tomé)

“Foi na igreja que eu me converti. Então, eu preciso dela para me manter de pé. Até pode existir crente sem igreja, como tem muita gente hoje, mas aí é mais complicado.” (Onésimo)

Qual seria o melhor modo de garantir a futura continuação da ordem institucional, agora estabelecida *ex nihilo*? (...) Interprete-se a ordem institucional de modo a ocultar o mais possível o seu caráter de coisa *construída*. Que aquilo que foi tomado *ex nihilo* surja como a manifestação de alguma coisa que existiu desde o começo dos tempos, ou ao menos desde o começo deste grupo. (BERGER, 1985, p. 45)

A consolidação da vida pentecostal passa obrigatoriamente pela igreja, notadamente a que o crente se converteu. Como discuti no capítulo anterior, é nela onde ocorrem as primeiras sistematizações sobre a experiência de fé que comporão a vida do fiel. Ao mesmo tempo, é também nela que o crente se assume capaz de agir mais socialmente a partir de uma nova perspectiva de vida que lhe foi não só apresentada, mas posta como exclusiva. Para

tanto, a igreja, em sua composição doutrinária e de modelo moral e ético, é interpretada pelo fiel como a referência máxima em questões de leitura e compreensão do mundo, temporal ou eterno.

Nesta dinâmica, a igreja atua não só como doadora de conteúdo à experiência de conversão do fiel, mas age principalmente como gestora de sua vida, promovendo e prevendo situações onde sua experiência pode ser levada a níveis significativos de tensão existencial ou, o caso mais discutido quando se analisa a relação igreja x fiel, social, haja vista ser neste último onde acontecem os principais embates entre religião e espaço público, por exemplo.

Essa gestão ilimitada da vida espiritual pela instituição igreja, que nesta pesquisa é representada pela vida pentecostal, só tem razão de ser quando é compreendida pelo crente como algo inefável, fruto de um *a priori* que tem na experiência de conversão uma origem divina, mesmo sobrenatural, portanto formalmente indiscutível e sem necessidade de maiores explicações. O fiel assume-se como mera criatura diante de algo divinamente maior e formado *ab origine*, agora *graciosamente* posto para lhe tutelar em prol do estabelecimento de uma realidade miticamente sagrada, não obstante a outra profana (ELIADE, 2010).

Calcada em uma base doutrinária relativamente sólida, mas bastante volúvel, a igreja que sedia a experiência religiosa da vida pentecostal apresenta-se plural e com múltiplas apresentações formais. Esta constatação é necessária, pois não é possível unir toda a vida pentecostal em apenas uma teologia, doutrina e igreja, nem mesmo centrar sua tutela em um único representante eclesial, como um pastor, bispo ou missionário, por exemplo. Daí seu aspecto ambíguo, plural e multifacetado. Contudo, para o crente, ela é uma só, suficiente em si mesma, podendo assumir até mesmo o *status* de “igreja verdadeira” quando se sente interpelada por outras que requerem este mesmo *status*.

Nesta perspectiva, a igreja, enquanto *locus* da experiência religiosa pentecostal, recebe uma importância singular no âmbito desta experiência, haja vista ser parte da vida pentecostal, compondo uma relação intrínseca e de quase anulação da vida comum do crente que se filia a ela. A questão do “quase” é que, como discuti no primeiro capítulo, a própria conversão, quando interpelada pela dinâmica da fé, acarreta o surgimento de novas instituições que assumirão este mesmo *status*. Contudo, ainda permanece o papel formal de normatização e burocratização da instituição formada, seja ela primária, ou seja, já reconhecida historicamente, seja secundária, resultado de rachas e outras formas de divisão, dinâmica comum no âmbito pentecostal. A questão é que, esteja o crente onde estiver, seu parâmetro precípua será a instituição que outorgou conteúdo à sua experiência religiosa. Por isso não é

possível dissociar o crente de uma instituição religiosa, estando ligada a ela mesmo com laços às vezes imperceptíveis, tanto para o fiel, quanto para quem o analisa.

Esta constatação foi bem visualizada na experiência de campo que pauta este trabalho. Primeiro porque só foi possível encontrar o crente neste lugar físico, chamado igreja. Depois, dentre os entrevistados, raramente algum deles mencionou qualquer conflito mais sério com a igreja, excetuando-se os desviados que, apesar de estarem fora dela, ainda mantinham uma certa aproximação, visível em suas ideias e falas, reiterando também que estes só foram contatados (e aceitaram dar as entrevistas) graças à mesma instituição que agora lhes é formalmente indiferente.

Diante disto, discuto então o papel que a igreja tem na vida pentecostal, considerando a fala da entrevistada Marta, uma jovem que foi evangelizada por um casal de missionários que atuava na periferia de Juiz de Fora e que, no final, converteu-se durante um culto em uma praça pública, daí sua preocupação em “ir para uma igreja” após a conversão. Isto pode parecer naturalmente simultâneo, mas demonstra mais essencialmente um aspecto da religião que promove no indivíduo uma busca de sentido, a partir daquilo que compõe a trajetória histórica da experiência religiosa, a instituição propriamente dita.

O entrevistado Tomé, no alto de sua crítica à religião que outrora lhe era constitutivamente primordial, reitera a afirmação de Marta inserindo o termo “preocupação”, cheio de sentido para esta análise. De fato, a partir dos registros das entrevistas, e quando motivados a falar sobre a igreja a qual estavam inseridos, os participantes da pesquisa foram todos unânimes em ressaltar a importância que a instituição tem na constituição de suas vidas. Afinal, e tomando como base esses registros, foi nela onde alguns, após a conversão, estabeleceram seus principais laços de amizade, o que culminou em muitos no estabelecimento de famílias, graças ao casamento; apreenderam um sentido para situações da vida humana como sofrimento e dor; encontraram respostas para questões que não são facilmente discerníveis entre seus congêneres contemporâneos, como a origem e o fim da humanidade; e aprenderam a interpelar a sociedade com seus conceitos de “pecado” e “mal”, algo que é bastante significativo nesta relação, haja vista compreender a principal separação entre o crente e o mundo.

Neste sentido, Tomé resume bem a dinâmica que ocorre na vida pentecostal empregando o termo “preocupação”. Fazer parte de uma instituição, e aqui em nosso caso a igreja, requer a adesão ao conteúdo que esta não só dispõe, mas impõe de modo categórico a todo e qualquer que se chegar a ela, situação sem a qual não pode ter havido conversão, por exemplo, haja vista ser a igreja quem dá fé a essa experiência. E considerando as demais

experiências vividas nessa instituição, compreende-se, portanto, o crédito que ela tem diante da definição do comportamento religioso e comum do fiel. Afinal, ela é a responsável por mantê-lo “de pé”, segundo a argumentação do entrevistado Onésimo, ressaltando a complexidade que há na existência de um “crente sem igreja”. Em sua fala, ele acentuou: “como um crente pode ser crente sem ir na igreja, sem ter um norte?”. Esta indagação, que soou como algo bastante incomum para Onésimo, novamente corrobora com o papel que a instituição tem (e deve ter, na perspectiva deste e de outros entrevistados) no controle e gestão da vida pentecostal.

Ao utilizar estes dois termos (controle e gestão) para me referir à relação da instituição com o crente, tenho de considerar que faço deliberadamente uma leitura *empresarial* deste fenômeno e, para tanto, toda a teoria que busca dar conta do campo religioso poderia ser utilizada na sua interpretação e explicação. Contudo, devo ir mais além nesta relação a fim de ressaltar um aspecto que pode passar despercebido nesta análise que é a enorme consideração que o fiel tem por essa dinâmica, por um lado *mercantil*, mas dotada de um profundo senso de visão de mundo e de responsabilidade para com ele. Dificilmente haverá alguma iniciativa por parte da instituição em demonstrar quais seriam seus reais interesses em manter esse discurso impositivo de controle e gestão da vida pentecostal, algo que pode passar até mesmo também despercebido por parte de determinado *gestor pentecostal*, sendo facilmente classificado e reduzido a uma significância questionável quando tem na teoria de campo religioso a explicação final para os fatos comuns a esta prática.

Que a vida pentecostal tem um caráter de “vida religiosa de segunda mão” (JAMES, 1995, p. 17), ou seja, foi dada ao crente por outros, forjada a partir da experiência de outrem, isto parece ser bem plausível tendo como pressuposto o estabelecimento das doutrinas características desta tradição religiosa na vida dos fiéis. Outrossim, a própria “preocupação” do crente com a igreja resalta esta dependência, culminando em uma situação de condição *sine qua non*. Mas o que torna esta análise significativa para esta pesquisa é a recepção e os modos de ação do crente para com a instituição, já que em sua perspectiva, ela seria uma dádiva, outorgada divinamente, e capaz de lhe conduzir por um caminho seguro e aprazível, ou seja, proporciona sentido à sua vida.

Não faz parte do ideário da vida pentecostal a predisposição ao pensamento crítico acerca da sua tradição religiosa a ponto de imaginar que aquela organização trata-se meramente de uma “coisa construída” (BERGER, 1985 p. 45), não tendo em sua constituição um ente sobrenatural, responsável pelo seu desenvolvimento. Não que o crente imagine (e acredite) que toda essa disposição física foi formada sobrenaturalmente, como que caída do

céu¹⁰⁰, mas as formas como se lidam com essas realidades absolutas dão um caráter mítico e de verdade adquirida *in illo tempore*, quando da manifestação do sagrado (ELIADE, 2010).

Nisto, todas as relações ocorridas no âmbito do templo, portanto da instituição, não são meras relações interpretadas tão somente por um viés econômico, por exemplo, mas compreendem uma realidade de dependência divina¹⁰¹. E essa compreensão estende-se desde a necessidade de se relacionar mais efetivamente com a igreja, em suas atividades cúltricas, até a sujeição à autoridade eclesiástica, neste caso o pastor.

A figura do pastor compõe outro quadro que aparece heretodoxo quando das análises eminentemente sociais do fenômeno estudado. Situado em um patamar superior de uma hierarquia eclesiástica, o pastor é considerado um ente angelical. Esta caracterização é possível graças à própria designação dos fiéis para com ele: “o anjo da igreja, o ungido do Senhor”, como ressaltou o entrevistado Hofni, apropriando-se de um relato bíblico bastante empregado na tradição para justificar o papel do pastor enquanto “anjo” e “ungido”. E isto lhe incumbe não só de um papel administrativo diante da organização *igreja*, mas mesmo de *pastor*, no sentido mais literal da palavra.

Quando estive com os pastores que colaboraram para esta pesquisa, indaguei-os sobre qual seria sua responsabilidade diante da instituição que presidiam. Um deles, Paulo, fez a seguinte consideração: “Eu presido este trabalho com muita oração e temor a Deus, porque os dias hoje são maus, meu filho, e o evangelho está cada vez mais sendo escandalizado por causa de maus obreiros que parecem mais lobos que pastores.”. Eis o relato do outro pastor, Apolo: “A igreja tem sofrido muito por causa do assédio do mundo. Já não se vê mais uma alegria espiritual! Parece que o povo só quer bênçãos materiais e se esquecem da verdadeira adoração a Deus.”. E para confrontar com os dois relatos, segue o do último pastor, Silas:

Quando eu fui consagrado a pastor, Deus colocou no meu coração a seguinte coisa: Eu preciso cuidar da vida das pessoas! E pra isso eu preciso saber do que elas precisam. A salvação elas já tem, porque estão na igreja. Então, o que elas precisam é de ajuda pra viver! Problemas na família, situação financeira, a saúde... É com isso que eu me importo.

É necessário ressaltar nas respostas de cada pastor a mesma perspectiva mítica do fiel, do crente, submisso à autoridade da igreja e, conseqüentemente, do pastor. Neste caso, ressaltadas as condições intrínsecas de cada representação institucional, multifacetadas como

¹⁰⁰ Se tomarmos a experiência do crente em contato com o templo, podemos mesmo encontrar nessa relação uma situação de realidade verificável objetivamente, tendo em vista haver uma prática de reverência e submissão ao lugar de culto.

¹⁰¹ A entrevistada Marta ressaltou na entrevista o seguinte, após ser indagada sobre o que a motivava a se manter na igreja: “Eu não tenho desejo de sair daqui. Se depender de mim, não quero sair nunca! Nem mesmo desejo de conhecer outras igrejas eu tenho. Porque eu tenho uma igreja que me completa.”.

mencionei anteriormente, trata-se do resultado de uma mesma cosmovisão promovedora de sentido que atribui caracteres míticos à realidade empírica em que estão inseridos. Isto é perceptível na própria linguagem simbólica (necessária a redundância) de cada um dos pastores entrevistados.

Agora, partindo para uma análise mais específica de cada uma das falas dos pastores, é possível compreender como se dá a interação entre pastor e fiel, algo que permite até o estabelecimento de uma separação por tipos e que será desenvolvida nos itens seguintes. Por enquanto, essa interação pode ser discutida, a partir do primeiro relato, como uma atitude impregnada de um cuidado paternal, atentando para a presença de entes semelhantes na forma, mas perigosos no conteúdo (no caso, a associação aos “lobos”). O segundo demonstra sua preocupação com a influência do “mundo” que acarreta em uma mudança nos modos de vivência dentro da igreja. E o terceiro, bastante heterodoxo e pragmático quando comparado aos dois outros colegas, afirma indiretamente a preocupação deles, mas com o sinal trocado, ou seja, são esses temores que devem nortear sua atitude pastoral e não sua anulação, tendo em vista que não é possível dissociar o homem dessas idiosincrasias. *Grosso modo*, “quanto pior, melhor”.

Mas a tônica desta discussão encontra-se justamente na relação de dependência que o fiel mantém para com o “ungido do Senhor”. O crente, nesta perspectiva, aceita os termos que lhes são outorgados pela instituição, neste caso sob a responsabilidade física e espiritual do pastor, passando a pautar-se quase que exclusivamente por ela. Em toda história das religiões, a formação das tradições é precedida pela experiência mítica de um fundador que, ao pontuar sua experiência, estabelece um tempo sagrado que constituirá o parâmetro experiencial para futuras repetições (ELIADE, 2002). Ora, isto é responsável não só pelo estabelecimento das instituições religiosas que se seguiram, como também da autoridade paternal do pastor que estiver à frente de uma dessas instituições, ainda que seja fruto deste mesmo processo, mas tendo sobre si o reconhecimento institucional.

Reconhecendo esse processo como dotado de uma transcendentalidade que foge à sua parca compreensão de mundo espiritual, não cabe ao crente outra atitude senão aceitar e submeter-se a essa autoridade divino-humana, devotando-lhe praticamente toda sua confiança e esperança de vida. Daí a significativa associação do nome da igreja ao nome do pastor que a preside, por exemplo, e a massiva adesão de fiéis a igrejas que tem em seus pastores um chamativo a mais para a filiação ou mesmo a frequência a cultos e reuniões temáticas como “Culto de libertação” e “Quinta-feira da vitória”, só para citar esses dois exemplos.

Neste sentido, a vida pentecostal pauta-se necessariamente a partir da experiência religiosa do crente, primeiro, por ocasião da conversão, mas depois vivida por meio de uma experiência secundária, mas não menos importante, motivada pelo seu encontro com as instituições que, naturalmente, atuam na burocratização da experiência religiosa, considerando-se esta uma dinâmica necessária à própria sobrevivência da religião, tendo em vista a própria cultura em que está inserida. E nesta dinâmica estão presentes atores que darão um rosto à instituição, tornando-a conhecida e necessária à sobrevivência daquele sem o qual a religião não haveria: o crente.

1.2 “Declare!”, “Profetize!”: o desejo de mudança deste (neste) mundo

“O ponto fundamental de qualquer cristão é pregar o evangelho.” (Dorcas)

“Mas nós vamos para o céu! Mas enquanto isso, nós temos que viver aqui. E o evangelho tem propostas reais, soluções reais, para problemas dessa terra, desse momento.” (Saulo)

“Como eu tenho fé na palavra de Deus, eu tô sempre lendo a bíblia, eu acredito que o que eu estiver passando, qualquer problema que eu tiver, se eu dobrar o meu joelho ele vai me dar a vitória.” (Estevão)

Transcender o plano imanente, onde circulam os diabos e as pessoas, mergulhados todos em uma ordem maléfica, resume o essencial do projeto evangélico. (BIRMAN, 2011, p. 31)

Um modelo de pentecostal que vem despontando desde a década de 1980, com o advento do neopentecostalismo, e com total ênfase a partir dos anos 2000 nas novas igrejas evangélicas frutos desta época, tendo influenciado diretamente as que compunham o pentecostalismo clássico, busca dar conta não mais de uma agenda eminentemente eclesial. Anteriormente interessado em uma apologética que visava o fortalecimento da igreja, algo que pautou o histórico ideário de jovens pentecostais que viam no estudo teológico a chance de aprofundamento em temas sagrados do cristianismo, e com forte aplicabilidade no pentecostalismo, a tônica agora segue o modelo retratado pelo pastor Silas, mencionado no subitem anterior (vide citação na página 125) que traz uma perspectiva bem mais individualista que institucional, esta última mais visualizável nos dois outros pastores também mencionados naquele subitem.

A adoção de um discurso, por parte de pastores voltados para esta perspectiva individualista, com forte apelo pragmático e com vistas a resultados bastante quantificáveis acaba por produzir no fiel a mesma perspectiva, dado seu poder de influenciar e conduzir (daí ser *pastor*) a um projeto que tem numa perspectiva eterna sua elaboração teórica, sendo que é na perspectiva temporal (do “presente século”) que ele busca sua facticidade. Este processo

remete à mesma dinâmica protestante que, ao iniciar sua atuação no Brasil, mantinha a ideia clássica de que, para se transformar a sociedade, primeiro deveria se transformar o indivíduo, um modo chamado por Arnaldo Huff Júnior de “individual progressista” (HUFF JÚNIOR, 2016, p. 64). Contudo, este modo tem culminado em um formato mais incisivo, classificado como “exclusivista utilitário”, tendo em vista um “triunfo (...) dos próprios evangélicos, entendidos como um grupo que tem uma missão a cumprir” (HUFF JÚNIOR, 2016, p. 69).

Neste sentido, a preocupação com a “pregação do evangelho” ou o “ir para o céu”, conforme lembraram os entrevistados Dorcas e Saulo, respectivamente, ainda compõem o ideário do crente, mas de maneira um tanto moderna quando comparada com a clássica formação doutrinária do pentecostalismo (assunto a ser discutido mais pormenorizadamente no próximo subitem). Assim, a linguagem continua a mesma, mas seu significado apresenta variações muito próprias de uma mudança de perspectiva, de uma verticalização do discurso para sua horizontalização, ou seja, da eternidade para a temporalidade.

Com esta mudança de perspectiva, mas não alterando a forma do discurso, tornam-se comuns o uso de termos, outrora restritos unicamente ao templo e em situações muito específicas, agora em ocasiões e lugares diferentes destes e por motivos fortuitos, a fim de dar conta de situações não mais pertencentes exclusivamente ao âmbito religioso, mas neste instante propriamente público. Como afirmei antes, esta linguagem deve ser compreendida a partir da mesma gramática que lhe foi produtora, mas com sentidos bem mais dados à cultura religiosa atual, com forte influência do neopentecostalismo, notadamente em seus aspectos pragmáticos, imediatistas e antropocêntricos (FERREIRA, 2014).

É muito significativa a forma como o discurso pentecostal atual, não obstante ainda sua forma teológica clássica, tem sido aplicado ao cotidiano comum, mas buscando dar conta de questões bem mais objetivas, práticas e atuais. A entrevistada Dorcas, uma agente de evangelismo da igreja em que congrega, relatou em toda sua fala uma preocupação muito incisiva quanto à situação do mundo contemporâneo a partir de como ela o vê. E ao comentar uma questão que lhe foi trazida durante a entrevista, motivada por críticas trazidas de outros entrevistados (o caso da aprovação da união civil homoafetiva, interpretada localmente como “casamento homossexual”), ela logo defendeu uma atuação mais incisiva por parte dos cristãos quanto à pregação do evangelho. Para ela, “se o mundo está nesta situação, nós temos uma responsabilidade muito grande, pois nós temos a verdade e ela precisa ser anunciada”. E trouxe uma série de versículos da bíblia que lhe embasavam acerca da homossexualidade, deixando claro que trata-se de algo bastante condenável pela bíblia e que, sem a conversão do indivíduo identificado como homossexual, ele estaria condenado, algo muito ruim, tomando a

perspectiva da entrevistada. Ao mesmo tempo, quando recordei a ela que a homossexualidade não era uma novidade, pois acompanha a humanidade há muito tempo, ela logo concordou, mas afirmando que “isso, meu filho, é o inimigo que sempre pelejou contra o povo de Deus, tentando destruir a obra de Deus, a igreja!”, concluiu em um tom efusivo.

Nesta mesma linha, o entrevistado Saulo tratou de defender a atualidade do discurso evangélico, nesta abordagem pentecostal, demonstrando que “o crente tem responsabilidades quando o assunto é o mundo”, ou seja, cabe ao fiel uma atuação mais efetiva em questões atuais, mas agindo a partir “da mensagem do evangelho”. Sua preocupação foi semelhante a de Dorcas quando trouxe o mesmo caso, deixando escapar ainda um pouco do zelo para com uma perspectiva transcendente, clássica do pentecostalismo, que buscava fugir de questões puramente relativas à vida comum (“mas nós vamos para o céu”). A novidade aqui está no “enquanto isso” ressaltado em sua fala, ou seja, se no passado a espera era ociosa no que concerne à atuação no mundo, agora ela deve ser ativa, intentando causar mudanças a partir das “propostas reais, soluções reais” que o evangelho, e por sua vez seus emissários, trariam para as questões mais atuais da sociedade.

Esse embate entre as concepções deste pentecostalismo com o mundo contemporâneo não seria uma exclusividade desta tradição, tendo em vista que o próprio protestantismo histórico arraigou-se na cultura mundial com um discurso de oposição a este mundo em prol da esperança pela chegada de um novo tempo. Para isso, assumiu características tipicamente ascéticas (pietismo), buscando um isolamento do resto do mundo, e uma percepção de provisoriedade (peregrino) que fê-lo viver neste mundo, mas em uma grande expectativa pelo porvir (MENDONÇA, 1995). O produto de trabalho tanto do protestantismo histórico quanto do pentecostalismo era/é o mundo. A relação deles para com este produto é que tornou o pentecostalismo proeminente. Enquanto o protestantismo exerceu uma influência silenciosa sobre a cultura (MENDONÇA, 2008), o pentecostalismo agiu mais incisivamente causando fortes ruídos que interpelaram (e ainda interpelam) diretamente a cultura hodierna.

Para isso, a mensagem pentecostal da atualidade é eventualmente intercalada com termos que dizem muito desse novo tempo em que o crente está inserido. A entrevistada Raquel, ao relatar seu testemunho de conversão e enaltecendo a experiência pela qual passou, também ressaltou a responsabilidade e o “privilégio”, acrescentou, “que o crente tem de pregar o evangelho para toda criatura”. E complementou: “Se nós temos esse privilégio, precisamos ‘declarar’ que a mudança venha sobre este mundo, e ela só vem (sic) quando todos tiverem conhecimento da palavra.”, concluiu. A palavra “declarar”, destacada dentro do depoimento da entrevistada, soaria indiferente não fosse seu constante uso em muitos cultos

em que participei, atentando para as falas proferidas nessas reuniões por ocasião das músicas cantadas e das pregações que, em boa medida, a empregaram. Em um dos cultos assistidos, por ocasião de um “retiro de carnaval”¹⁰² e após uma longa exposição sobre o que esta festa representava “sob o ponto de vista bíblico”, o pregador instigou os fiéis a proferirem as seguintes palavras de ordem, erguendo as mãos e apontando-as para fora do lugar onde estávamos: “Eu ‘declaro’ a derrota do inimigo! Ele não vai semear vidas de jovens neste carnaval! Eu ‘declaro’ que esses jovens vão conhecer esse Deus que nós servimos! Eu ‘declaro’ a vitória da igreja! Eu ‘declaro’ a sua vitória, em nome de Jesus!”. Em seguida, um grupo de jovens começou a cantar e também em suas falas utilizaram muito o termo “declare”, intentando dar ação à letra da música que cantavam.

Diante do expressivo uso deste termo, indaguei a outra entrevistada, Talita, que também o utilizou algumas vezes em seu depoimento, sobre o que ele significava, tendo em vista sua significativa repetição (mencionei o caso do retiro). Demonstrando não ter uma resposta pronta, haja vista não contar com a especificidade da pergunta, ela respondeu após alguns segundos que trata-se de “um desejo, um grande desejo de que algo bom aconteça, apesar de uma situação negativa e muito real.”, e complementou: “Se eu tenho convicção de que esse algo é o melhor, então eu declaro que esse algo aconteça na vida das pessoas.”. Indaguei se se tratava de uma positividade ante uma situação ruim, adversa. Ela respondeu que sim.

Tomando o que discuti e descrevi anteriormente, é característico deste modelo de pentecostal uma preocupação que implica em uma necessidade de interferir diretamente em uma situação que se apresenta heterodoxa à sua ideia de mundo. Daí que o imperativo “declare” motiva o fiel a atuar mais incisivamente em sua relação com este mundo a fim de, ao menos em teoria, proporcionar uma ordem pautada em uma verdade que lhe foi demonstrada e da qual foi convencido de que era “a verdade”. O ponto crítico desta dinâmica é que o crente, imbuído desta “verdade”, busca trazer suas concepções sobre a eternidade à temporalidade do mundo hodierno, fazendo uma leitura literal de seus mitos a partir da realidade dos fatos que lhe circundam. O resultado disso são os conflitos já bastante conhecidos entre a religião e o espaço público que, apesar da constante interpelação, oscilam tão somente na esfera do “desejo”. Do ponto de vista social, isto tem causado discussões e

¹⁰² Programação realizada pelas igrejas no período de carnaval reunindo, em sua maioria, jovens que ficam “retirados” em um lugar afastado, de preferência, durante todos os dias da festa, participando de cultos, palestras, brincadeiras e outras programações que envolvem a dinâmica do evento. A ideia seria aproveitar o feriado para capacitar os participantes a uma ação de introspecção quanto à sua vida religiosa e, depois, já capacitados, agirem como transformadores do mundo, atuando principalmente no seu cotidiano.

conflitos que apenas atrasam certas decisões já bem delineadas e determinadas. Do ponto de vista da religião, há uma mudança de ênfases que permitem o estabelecimento de novas abordagens a fim de verificar os novos sentidos que a religião, e neste caso o pentecostalismo, tem produzido.

O exame da afirmação do entrevistado Estevão, que também epigrafa este item, vem ressaltar ainda mais esta mudança de ênfases. Imbuído de uma fé que acredita ser suficiente para dar conta de qualquer situação problemática que possa vivenciar, ele apresentou uma série de experiências pessoais durante a entrevista onde mencionou ter alcançado “a vitória”, crendo “na palavra de Deus”. Eram situações que envolviam a si mesmo e outras pessoas próximas (familiares e colegas de trabalho) e que, após tomar ciência “do que Deus tinha revelado”, ele apenas “profetizava” para a pessoa ou para a situação que lhe era adversa e “esperava para ver o milagre”. Foram elaborações que Estevão trouxe em seus depoimentos.

Aqui surge outro termo que é peculiar a esta mudança e que não discorrerei tão pormenorizadamente como o fiz com o anterior, haja vista estarem muito próximos quanto ao sentido em que são aplicados. Contudo, para além da semelhante repetição que tem no âmbito pentecostal, o “profetizar” assume contornos bem mais largos quanto à perspectiva clássica que lhe caracterizou teológica e historicamente. Sendo antes resultado de uma forte experiência com o Espírito Santo que impulsionava o crente, naquele momento um portador, a profetizar, “proferir mistérios divinos às vezes em línguas estranhas, às vezes na nossa própria língua, sendo interpretado por outra pessoa também capacitada para este dom”, como me explicou o pastor Paulo, o “profetizar” deixa de lado uma reverência clássica, que visava a “revelação dos mistérios divinos”, complementou o pastor, e torna-se popularizado, sendo utilizada no cotidiano das pessoas, tendo em vista também uma positividade quanto a situações adversas.

Novamente, mas visto de modo pejorativo por alguns entrevistados, este modelo de crente utiliza-se do termo para lidar com questões eminentemente temporais, seja para si, como na epígrafe do entrevistado Estevão (“ele vai me dar a vitória”), seja para outrem, aí estando inclusas a cura de doenças, a conquista de um emprego, a resolução de uma pendência judicial ou uma situação incômoda à religião cristã, notadamente pentecostal, como o avanço das discussões sobre a homossexualidade, como referi anteriormente. Em cada uma delas, o crente é instado a “profetizar” contra o que está estabelecido como final. A “palavra profética” surge como “uma vírgula, quando colocaram um ponto final”, ressaltou a entrevistada Talita. “É o sinal de que Deus ainda está no comando da situação”, pontuou o

entrevistado Pedro. “E que ele [Deus] continua a pelejar pelos seus”, declarou o entrevistado Estevão.

A tônica dessas afirmações demonstra a ambivalência da visão do crente diante de duas realidades que aparecem distintas, mas são interpretadas como uma só pelo crente. Daí um porquê para a utilização de termos outrora restritos a um âmbito privado (relacionados ao absoluto) a situações que envolvem a materialidade da vida (por sua vez, ao relativo). Não é que as primeiras formulações teológicas e doutrinárias tenham sido esquecidas (o testemunho dos entrevistados Dorcas e Saulo confirma isso), mas foram acrescidas à realidade da vida pentecostal novas demandas que requerem do crente ações tanto para produzir sentido para si (sua busca de compreensão do mundo que o circunda) quanto para realizar a obra que crê ter sido imbuído de fazer (apontar os erros do mundo e apresentar os modos de corrigi-los). Sendo-lhe comum a linguagem proveniente primeiro da sua experiência de conversão e que depois foi sendo acrescida de novos conteúdos pelo contato com os gestores de sua vida religiosa, não lhe resta outra forma senão ver, interpretar e interpelar esta realidade a partir desses modos que lhe constituíram de maneira profunda e fundamental.

1.3 As implicações na/da sua compreensão mítica

“Vale a pena ser crente! Vale a pena estar na posição esperando o grande dia da vinda de Jesus Cristo, quando ele virá nas nuvens dos céus para nos levar.” (Dorcas)
 “Nós estamos aqui de passagem, tem um reino todo preparado para nós. Então, a gente vive muito isso daqui, mas o nosso lugar não é aqui, nosso reino não é aqui.” (Talita)

“O mundo não oferece a paz, a felicidade, o amor. O mundo não tem isso, somente Cristo. Nele eu posso ser livre! E foi aqui na igreja que eu encontrei isso.” (Raabe)

O protestante comum vive no provisório. Sua ética de negação do mundo o conduz à constante expectativa do porvir, do mundo a-histórico do além, muito melhor do que o presente. (...) O mundo presente é um tempo de peregrinação. Ele não tem morada (...), não tem repouso (não tem garantia do futuro) e está rodeado de inimigos (os valores do mundo presente). Sente-se estrangeiro nesta terra. (MENDONÇA, 1995, p. 228, 229)

O crente pentecostal clássico, mas mesmo em certa medida o moderno (ou contemporâneo), pode ser reconhecido, além da sua ruidosa característica, pela sua “constante expectativa do porvir” (MENDONÇA, 1995, p. 228), atributo teologicamente herdado do protestantismo histórico, mas experiencialmente mais evidente no pentecostalismo. O viver na iminência de um acontecimento sobrenatural, “o grande dia da vinda de Jesus Cristo”, como nomeou a entrevistada Dorcas, foi responsável, historicamente, por uma vida ascética e

sectária que caracterizou a primeira geração deste pentecostalismo que conhecemos hoje (FERREIRA, 2014).

Não dado à política, ostentando um estilo de vida bastante hostil ao mundo fora da igreja e contentando-se com uma esperança absoluta de que sua situação neste mundo era passageira, o crente via em tudo uma confirmação de que a promessa da volta de Jesus Cristo era verdadeira e que estava próxima. Ela sucederia uma série de transformações, principalmente sociais, que demandavam do crente um fiel compromisso ao propósito que havia feito: não se contaminar com o mundo ou agir de modo a minimamente interagir com ele. Assim, mesmo havendo situações adversas, isto seria motivo de alegria, haja vista logo associá-las aos eventos relativos a este advento.

Amparados por doutrinas elaboradas a partir da bíblia, passaram a interpretar toda a realidade por elas, o que trouxe necessariamente o estabelecimento de uma nova realidade, cuja constituição se dava eminentemente pelo templo (igreja local presidida por um pastor) e cuja linguagem comum era aquela já bem vivida pelos protestantes históricos, notadamente sua escatologia, acrescida de uma perspectiva fundamentalista que lia a situação humana em função de uma teoria dispensacionalista, uma “espécie de filosofia cristã da história [que] sustenta a existência de sete dispensações¹⁰³, isto é, sete sistemas diferentes e sucessivos da relação de Deus com a humanidade, todos devidamente referidos na Bíblia” (VELASQUES FILHO, 1990a, p. 124).

As contribuições que os entrevistados desta pesquisa trouxeram ora são bastante afinadas com essas doutrinas, ora são pouco e, o que constatei de forma mais numerosa, ora nem sequer as mencionam, sem, porém, deixar de indicar uma formação precipuamente conservadora historicamente responsável pelo estabelecimento do fundamentalismo protestante (VELASQUES FILHO, 1990a), nascedouro do que veio a constituir posteriormente a vida pentecostal.

Neste sentido, continua prevalecendo uma compreensão mítica da realidade contemporânea por parte do fiel pentecostal, mas seus modos de expressão se dão por meio de significados bem mais tangíveis que aquele visualizado miticamente pela entrevistada Dorcas (“quando ele virá nas nuvens dos céus...”) e justificado pela entrevistada Talita (“mas o nosso lugar não é aqui”), sendo melhor compreendida, atualmente, através do depoimento da entrevistada Raabe que muniu-se de termos abstratos (paz, felicidade e amor), mas com uma

¹⁰³ Essas dispensações dividem a história humana em sete eras: Inocência (antes da queda de Adão), Consciência (com a queda de Adão), Governo Humano (em Noé), Promessa (em Abraão), Lei (em Moisés), Graça (a partir de Cristo) e Reino Milenial (Governo de Cristo) (WACKER, 2003, p. 252).

objetividade bem mais significativa no restante de seu depoimento, permitindo verificar uma redefinição do discurso mítico, característico da vida pentecostal. Foi a mesma Raabe quem equiparou sua liberdade a uma segurança institucional originada na igreja que lhe permitiu a conversão. Assim, sua experiência de conversão, inicialmente voltada para um preenchimento existencial, como visto no primeiro capítulo, transformou-se em uma necessidade social de modo que demonstrou não mais conceber sua vida longe da igreja.

Este caso é sintomático para chegarmos ao ponto onde há uma virada religiosa na vida pentecostal, ou seja, quando os interesses propostos pela igreja deixam de ser um meio para se chegar a uma realidade mítica, mais afeita à eternidade, e tornam-se um fim em si mesmos, buscando dar conta não mais do aspecto sobrenatural (absoluto), o “mundo a-histórico do além”, citado por Antonio Gouvêa Mendonça (1995), mas do aspecto da vida natural do indivíduo, o que concerne às suas idiossincrasias, tornando o discurso pentecostal bem mais objetivo e pragmático (relativo) do que relacionado ao porvir absoluto, contudo, ainda munido daquele fundamentalismo característico que, nas análises mais comuns do pentecostalismo, sempre é o *bode expiatório*, dadas suas peculiares intransigências. Neste sentido, há que se atentar para este fenômeno, mas sem deixar de se verificar ainda o remanescente religioso, portanto ambíguo, presente nele.

Retomando o exemplo dos três pastores analisados no primeiro subitem desta sequência (vide página 125) e comparando-os com as três entrevistadas que epigrafam este subitem, há uma equivalência importante a ser considerada quando fazemos o exercício de associar cada pastor a cada entrevistada, sequencialmente.

O primeiro pastor, Paulo, representando o discurso clássico do pentecostalismo, atuou de uma forma bem mais piedosa, preocupado com questões *naturais-sobrenaturais*¹⁰⁴, utilizando para isso uma linguagem bem metafórica, característica da linguagem mítica religiosa. Aliado a ele, o depoimento da entrevistada Dorcas foi envolto também por uma devoção mística, patente no registro escrito de sua fala e bem mais evidente ao ouvi-la dizendo “Vale a pena ser crente!”, com a emoção transcrita reduzidamente com um ponto de exclamação.

O segundo pastor, Apolo, responsável por um ponto de inflexão no discurso pentecostal, não deixou de trazer uma essência do discurso pentecostal, baseada na

¹⁰⁴ Esta tipificação, bem como as outras duas (natural-temporal e temporal-sobrenatural) serão aprofundadas no subitem 2.3 quando for feita a associação com os termos pentecostal e neopentecostal, associando-as inclusive com elaborações dos entrevistados. Contudo, a fim de contribuir para uma melhor compreensão do leitor, defino resumidamente esses termos: *natural* é referente à própria vida humana; *sobrenatural* está relacionado às formulações míticas (e místicas) da religião institucional; *temporal* implica no tempo presente, tangível.

experiência com o Espírito Santo, mas sua preocupação já não era tão natural-sobrenatural, tornou-se *natural-temporal* a partir do momento em que reconheceu uma forte influência da cultura contemporânea na igreja, seja ela local, como a que preside, seja ela no âmbito coletivo (a instituição como um todo). A entrevistada Talita expressou uma mesma preocupação ao reconhecer que existe atualmente uma dependência maior do crente para com o “aqui”, ou seja, com o mundo presente, ainda que afirmando isso com certo pesar, como captado durante sua fala.

Por sua vez, o terceiro pastor, Silas, não demonstrou receio ao relatar sua vocação. Pragmático e heterodoxo à própria doutrina clássica do pentecostalismo, demonstrou não querer perder tempo com o que já considera garantido (“a salvação elas já tem”), mas investir em questões pululantes da sociedade hodierna, atribuindo não um novo papel, mas uma extensão à atuação da igreja diante da situação do mundo, ainda que, nesta representação, deixe em latência aquelas questões naturais-sobrenaturais e promova as também voltadas para o espírito humano, mas em uma perspectiva *temporal-sobrenatural*. Esta perspectiva foi bem visível na análise da entrevista de Raabe que tomou a realidade eclesial como um fim em si mesma, enquanto portadora e disseminadora de conteúdos formalmente míticos e elaborados a partir de experiências secundárias, mas fortalecida com um testemunho adquirido *in illo tempore*, portanto envolto de um sagrado manifestado *ab origine* (ELIADE, 2010).

O resultado desta virada religiosa da vida pentecostal implicou não só em uma mudança de perspectiva dentro da própria realidade da religião, como favoreceu uma atitude de pertencimento à realidade comum outrora impossível, dadas as condições de liminaridade de ambas as realidades. Considerando a primeira realidade, esta virada tem sido bastante profícua, haja vista dar uma nova vitalidade ao pentecostalismo que, mantendo-se em sua clássica perspectiva, mais ortodoxa e natural-sobrenatural, poderia ter sucumbido ou estagnado enquanto movimento religioso. Contudo, esta segunda realidade, além de produzir uma enorme variedade de apresentações e possibilidades religiosas dentro de uma mesma tradição, promoveu o acesso do crente a estratos sociais que ainda são vistos, em uma pequena parcela de pentecostais mais afeitos à perspectiva clássica (os do tipo natural-sobrenatural verificáveis na pesquisa de campo realizada), como ilegítimos e profanos.

Analisando esta tensão, é possível verificar não só uma desconfiança por parte da ortodoxia pentecostal, como também um receio por parte dos estratos onde o crente agora emerge. Com uma abordagem temporal-sobrenatural, portanto mais voltada para questões do cotidiano da vida humana, mas ainda carregada de uma perspectiva mítica e mística, o crente toma para si a responsabilidade diante de novas demandas, prescindindo de passes que

poderiam lhe garantir uma melhor aceitação nesses espaços. A questão é que, atentando para esses passes, ele deixaria de “ser crente” e passaria a ser como todos os outros, sem uma especificidade e, principalmente, negando seus pressupostos adquiridos ao longo da sua experiência pentecostal.

Assim, assume o risco de parecer intransigente e ganha espaço no competitivo mundo contemporâneo, tendo que equilibrar-se entre os apelos concernentes a este novo mundo e suas convicções ainda latentes. O resultado dessa dinâmica é uma mútua transmissão de um conteúdo bastante fértil, capaz de gerar interpelações tanto num lado como no outro. E as relações entre as tensões formadas dessa dinâmica são um significativo sinal de que continuamos lidando com um objeto essencialmente religioso. O que nos resta é continuar atentando para as expressões formais dessa dinâmica que acabam por se reduzir a impactos sociais retratados pormenorizadamente em pesquisas costumeiras do pentecostalismo, mas retirando delas o que é constitutivo da própria religião: a busca de sentido.

Pensando não intencionalmente nisso, o crente assume o risco de uma atitude religiosa primeiramente incoerente com sua tradição e depois também incoerente com uma tradição que não lhe confere atenção. Estando neste limbo, opta por lutar em função de uma atitude mais pragmática mas com suas armas forjadas em uma experiência religiosa que tem na vida pentecostal sua primeira definição.

2 O pentecostal é cidadão

Redescobrimo-se como um agente de mudança no mundo, o crente se vê capaz de contribuir para o melhoramento da situação humana, tomando como parâmetro sua própria experiência religiosa, que lhe proporcionou sentido quando se achava perdido. Para tanto, reclama um direito de expressão e de interferência na realidade cotidiana a partir do que entende por cidadania. Os resultados desse processo são discutidos neste item que tem na perspectiva do crente seu embasamento teórico e metodológico.

Mas esta atuação do crente enquanto cidadão, e mesmo seu reconhecimento como tal, não é unânime entre seus pares. Existem pontos de tensão que põem em dúvida se essa incursão em um ambiente até então estranho à sua tradicional religiosidade pode contribuir para o avanço de suas convicções religiosas ou afetar definitivamente seus constituintes doutrinários. Ambas as questões coexistem nesta dimensão da vida pentecostal. Contudo, dado o próprio processo evolutivo da religião, as novas abordagens tendem a paulatinamente suprimir as clássicas. E isto se dá de maneira muito sutil, mas sem esconder as tensões

existentes, seja no relato de fiéis que se queixam dessas mudanças, seja na própria comparação mítica e ritual entre as concepções clássicas e contemporâneas.

O que se verá a seguir é o resultado desse processo dinâmico pelo qual passa a vida pentecostal em busca de garantias de sobrevivência no “presente século”, sendo que para isso, cede a questões de ordem eminentemente temporal, ainda que interpretadas sob uma concepção *natural-sobrenatural*, mas respondendo gradativamente de forma *natural-temporal*, culminando em uma virada religiosa que tem no pragmatismo, ou seja, na concretização do que antes era apenas projetado, uma concepção *temporal-sobrenatural*, algo que coloca a vida pentecostal novamente em tensão quanto ao estabelecimento de uma especificidade ante as representações formais pelas quais é conhecida atualmente, ou seja, se é pentecostal ou neopentecostal.

O esforço de pensar teoricamente as relações que antecedem as objetivações que atualmente caracterizam a vida pentecostal é o que está registrado a seguir. E o caráter sintético das discussões dessas relações visa tão somente permitir ao leitor a oportunidade de refletir sobre o caráter ambíguo que a religião apresenta, mas que ao invés de estagná-la, promove novas possibilidades de prática religiosa.

2.1 “Cidadão dos céus e cidadão da terra”

“De uma forma ou de outra, o crente é um cidadão, ele é um cidadão.” (Onésimo)

“Eu acho que nós precisamos somente de Cristo. Mas como a gente também é parte da sociedade, precisamos lutar pelos nossos direitos aqui na terra.” (Pedro)

“Eu vejo nisso o cuidado de Deus com o povo dele.” (Talita)

As religiões sabem mais hoje do que ontem da importância do cultivo da democracia. (SILVA, 2011, p. 98)

Munido de uma evidência que acredita ser essencial para o melhoramento da condição humana, o crente vai em busca de todos os meios para ser eficiente em sua missão. Mas faltando-lhe o reconhecimento social necessário para seguir em frente e tentando ampliar sua área de abrangência, descobre-se mesmo como um agente capaz de interferir no cotidiano de pessoas em situação de perigo, reclusas às margens da sociedade, alçando-as para condições melhores de vida (espiritual e também material). “De uma forma ou de outra”, fazendo uso das palavras do entrevistado Onésimo, o crente acredita agir como um cidadão proporcionando cidadania àqueles que se encontram sem ela.

Foi durante a entrevista com Onésimo que ouvi a frase que intitula este subitem. Cheia de sentido, tendo em vista apontar para uma concepção ambígua, mesmo binária, da vida

pentecostal, ela trouxe para a questão sobre a responsabilidade do crente diante do mundo físico em que vive, uma discussão sobre a justificativa de sua atuação enquanto crente e cidadão. Primeiramente como “cidadão dos céus”, o crente deve agir como tal, buscando viver em função de um padrão de santidade sem o qual poderá perder este título. Depois, como “cidadão da terra”, isto nada mais seria do que o reflexo da cidadania celeste, mas com necessários desdobramentos capazes de alterar a ordem profana deste mundo em que vive.

Essa concepção de cidadania envolve o crente para a definição comum do termo que garante o livre exercício de seus direitos civis e políticos (BURITY, 2011), mas interpretados a partir de sua noção de cidadania celeste. Ou seja, para o crente, a garantia de sua cidadania deve necessariamente considerar seus modos de compreensão e julgamento do mundo, resultantes de sua experiência religiosa vivenciada, sobretudo, na instituição que lhe facilitou esta percepção.

Assim, quando o crente traz para si a prerrogativa da cidadania, ele está requerendo não somente os direitos reservados às pessoas de um determinado sistema democrático, mas o direito de ser inteiramente aquilo que lhe motivou de maneira profunda e constitutiva. E nesta ação encontra-se o indivíduo crente, movido integralmente por sua fé (TILLICH, 1974).

A atenção para essa cidadania terrena é relativamente recente, considerando que até a década de 1970 o crente estava mais entusiasmado com sua esperança de vida celestial (sobrenatural) e não nutria grandes expectativas para com sua situação local (temporal) o que gerou uma notória desvalorização do mundo, visível em seus escritos doutrinários e mesmo em sua relação com a sociedade (FERREIRA, 2014; ALENCAR, 2010). E nos anos subsequentes (até os atuais), essa adesão ainda se mantém paradoxal, graças ao peso formativo experimentado na religião institucional que, apesar dos apelos temporais, insiste em ostentar uma segurança mística, característica do “cidadão dos céus”.

Quando foi indagado também sobre qual deveria ser a participação do crente na esfera pública, o entrevistado Pedro ressaltou primeiramente sua reserva teológica ao afirmar que enquanto membro de uma comunidade religiosa (pentecostal), “somente Cristo” era necessário para sua vida e a da sua igreja. Porém, tendo relatado os atuais desafios que sua tradição vem passando, como o da pregação do evangelho (“o combate ao pecado”, ele explicou), admitiu ter de apelar para outras esferas, necessitando reconhecer sua condição de “cidadão da terra”.

Por vezes percebi neste e em outros entrevistados um certo desprazer ao ter que constatar a atual dependência da sua religião para com “os poderes humanos”, como se referiu o entrevistado Onésimo. Mas, para além de um conformismo com essa situação, existe

também o senso de oportunidade que surgiu nesses meandros, notadamente quando o Estado demonstra interesse em um convívio mais institucional e pontual com as religiões, tendo em vista que elas “possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana” (HABERMAS, 2007, p. 148 *apud* SILVA, 2011, p. 97), notadamente na promoção da cidadania em lugares onde o Estado ainda não consegue chegar, como em comunidades e favelas (SILVA, 2011, p. 99), tomando a perspectiva dos resultados sociais positivos implementados pelas instituições religiosas presentes nesses espaços. A abertura para essa atuação veio a partir da elaboração da Constituição de 1988 que, após um regime militar que suprimiu direitos sociais e políticos, permitiu a participação de diversas representações políticas (dentre elas religiosas) responsáveis pela ocupação e moldura do novo cenário político do país (TREVISAN, 2013).

Inteirado, portanto, dos modos atuais de publicização e convencimento da sociedade, modos esses que passam sobretudo pelo crivo democrático da política, e tendo em seu currículo um histórico de atenção à situação humana, como visto no parágrafo anterior, o crente buscou a validade de sua dupla cidadania, requerendo principalmente seus direitos de liberdade e expressão, amparados por um senso comum onde prevalece uma opinião em que não cabe a crítica. Estaria aí a popular associação ao *fundamentalismo*, menos relacionada ao movimento histórico do final do século XIX e início do século XX (VELASQUES FILHO, 1990a) e mais aos embates que surgiram da tentativa de implementação de doutrinas cristãs em uma sociedade bastante secularizada e pluralizada (“liberal”, como definiu a entrevistada Talita), não dada a fundamentos, mas intrinsecamente fluida e dinâmica, como a que hoje envolve, dentre outras, a vida pentecostal.

Ciente desta nova realidade, mas ainda cômico da sua responsabilidade ante seu compromisso de “cidadão dos céus”, o crente lançou-se integralmente nesse desafio de interpretar a vida contemporânea a partir de seus constituintes doutrinários. A entrevistada Raabe, referindo-se às pessoas não crentes, citou um versículo da bíblia: “os são não necessitam de médico”; e explicou: “essas pessoas precisam saber quem é Jesus e o que ele pode fazer pelas suas pobres vidas”; e passou a trazer exemplos de como o “homem sem Jesus” age, referindo-se constantemente às garantias adquiridas pelas pessoas LGBT e às discussões sobre a liberação de drogas ilícitas¹⁰⁵. Vivendo um drama pessoal, como relatado

¹⁰⁵ Na época desta entrevista, em maio de 2015, aconteceu em Juiz de Fora a “Marcha da Maconha”. Em sua fala, a entrevistada Raabe inclusive mencionou-a com um tom de crítica e de preocupação. Perguntei como ela soube do evento, ao que respondeu: “Meu filho de 23 anos é usuário e participou. Foi ele quem me falou. Venho lutando contra esse vício dele, tentando trazer ele de novo pra igreja, mas a cabeça dele mudou totalmente depois

na nota, a preocupação de Raabe não é exclusivamente sua, tendo em vista outros entrevistados também relatarem experiências diretas ou indiretas neste sentido.

Filemon, um jovem novo convertido, disse em sua entrevista que tem se empenhado em “ajudar as pessoas viciadas a sair do vício e resgatar sua dignidade e cidadania”. Ele é voluntário em um projeto da sua igreja voltado para desintoxicação de dependentes químicos e disse ter sido despertado para esse trabalho quando ouviu “um testemunho de um irmão que era viciado e que aceitou a Jesus”. Desde então, atua tanto na “casa de apoio”, como é chamado o local onde sua igreja realiza o projeto, como no evangelismo nas ruas, “abordando jovens que vivem viciados, acorrentados pelo pecado, tentando trazê-los para a igreja, pra Jesus.”, concluiu.

O exemplo das drogas e da homossexualidade, aqui abordados pontualmente, não foi arbitrário. Sua utilização foi devido à recorrência dos assuntos em pelo menos doze entrevistados. Contudo, os casos trazidos apontam para duas ocasiões que muito tem caracterizado a vida pentecostal ante o “presente século” e corroboram com aquela análise feita no item anterior quando de uma tentativa de tipificação dos atuais modos de atuação do crente: a leitura que ele faz da situação é eminentemente *natural-temporal*, haja vista tomar um problema social, portanto temporal, por uma perspectiva anterior e subjetiva, motivada principalmente por sua experiência religiosa; e a resposta requerida a essas interpelações é *temporal-sobrenatural*, considerando que lida com questões temporais, muito perceptíveis e pragmáticas, de forma também contemporânea (resgate da dignidade e cidadania, por exemplo), mas com um sentido ainda voltado para o sobrenatural (“jovens acorrentados pelo pecado”, citando Filemon), tendo no conteúdo da sua religião a resposta cabal, ressalte-se, para essas questões.

Interessa compreender ainda como se dá a discussão dessas abordagens no âmbito da vida pentecostal, tendo como parâmetro aquele seu clássico distanciamento (estranhamento) do mundo contemporâneo. Questões dessa ordem não compunham o ideário do crente em uma perspectiva mais histórica, quando a preocupação era exclusivamente com uma ética de separação visando à santificação para a salvação eterna onde concepções a respeito de transformação social e bem-estar humano eram desestimuladas, já que tudo isso teria um fim, diferentemente das concepções referentes à eternidade (FERREIRA, 2014). Daí que a vida pentecostal restringia-se bem mais à própria igreja e aos mitos e ritos emanados dela e restritos, naquele momento histórico, a ela.

que entrou pra faculdade e conheceu uns amigos... Aí agora vive defendendo a maconha, andando com gays... Ele me disse que não é! Mas eu não quero falar disso. Já coloquei nas mãos de Deus.”.

Diante desse aparente descompasso histórico-religioso que praticamente virou as concepções teológicas da vida pentecostal, a entrevistada Talita, ao comentar sobre essa participação mais próxima no mundo contemporâneo, referiu-se a ela, diferentemente daquele inicial desprazer percebido no entrevistado Pedro, de forma confiante, julgando ser isso “o cuidado de Deus com o povo dele”. E comentou: “Essa oportunidade é uma forma de nós mostrarmos à sociedade que nós também temos vez e voz, que nós somos cabeça e não cauda! Então eu vejo nisso Deus agindo em prol da gente, em prol do povo dele.”. Nisto, o ter “vez e voz” ressalta a cidadania terrestre, algo que se fortalece quando vemos “a irrupção pentecostal na política” (FONSECA, 2011, p. 101) e a interpelação que o crente traz aos novos espaços que passa a compor, mas não enfraquece a sobrenaturalidade do discurso que tem para com esses espaços.

Durante minhas incursões nos espaços religiosos dedicados à vida pentecostal, quando estive em cultos, vigílias, escolas dominicais e outras reuniões permitidas a não membros, a ocorrência de temas como o da *cidadania* (e congêneres como *democracia* e *política*, por exemplo) foi quase inexistente, a não ser por dois momentos: o primeiro, por ocasião das eleições gerais de 2014 onde um pastor, durante um culto de domingo à noite (enquanto acontecia a apuração dos votos do segundo turno da presidência), trouxe uma pregação bastante direta referindo-se à “ascensão do mundanismo e do comunismo se a candidata do PT ganhar as eleições” (relato colhido durante o culto); o segundo momento ocorreu mais vezes, pois foi durante as entrevistas, quando questionava sobre o assunto mais especificamente.

A discussão política no âmbito da vida pentecostal será feita um pouco mais pormenorizadamente no próximo subitem (“Novas frentes de atuação”). Mas considerando o aspecto motivacional para essas novas frentes de atuação, que é o que discuto nesta parte do texto, tal incursão política não constitui uma constante na vida mítica e ritual pentecostal. Esta constatação embasa-se na própria observação de campo e nas entrevistas realizadas. Em outras palavras, o que o crente faz no seu dia a dia é cultivar. Porém, quando estimulado sobre sua participação no espaço público, busca sentido em sua própria tradição religiosa, reinterpretando, por vezes, textos e personagens bíblicos que tem certa relação com a situação em que foi questionado.

Assim, diante dessa lacuna deixada pela tradição religiosa (a de não se envolver mais diretamente com o mundo contemporâneo), alguns crentes falam com facilidade sobre sua responsabilidade fora da igreja, enquanto outros são mais reticentes, preferindo não opinar sobre isso ou dando um tom absolutamente sobrenatural à conversa. O entrevistado Judas foi

bem ilustrativo neste último caso quando afirmou, ao ser indagado sobre sua responsabilidade fora da igreja, que “o Espírito Santo é quem nos direciona, é nossa bússola, apontando para onde devemos ir. Se ele aponta pra lá, eu não tenho que ir para o outro lado, tenho é que ir pra lá”, justificando aquele clássico distanciamento que marcou historicamente a vida pentecostal e que encontra lugar ainda em alguns crentes, focado tão somente na “cidadania celeste”. Do contrário, o crente estaria incorrendo em um sério erro, o de ir “contra a vontade de Deus”, complementou Judas.

Contudo, dentro da fala de Judas e antecipando um pouco a discussão que ainda virá, esse mesmo espírito direciona o crente para “o outro lado”, e sob a alegação de que “esta é a vontade de Deus”, agora na perspectiva da entrevistada Talita. Nascida no evangelho e membro de uma das primeiras igrejas pentecostais no Brasil, ela defende que a atuação do crente deve ser mais incisiva no espaço público, “devendo utilizar [para isso] de todos os meios garantidos ao cidadão brasileiro”.

Talita representa bem um discurso mais progressista da vida pentecostal. Suas afirmações encontram poucos precedentes entre seus pares, tendo revelado em sua entrevista uma importante variação no discurso pentecostal. Fruto daquele hiato institucional que não previa a atuação do crente no espaço público, ela munuiu-se tanto do discurso tipicamente religioso quanto comum, para defender a atuação do crente no ataque ao que chamou de “liberalismo mundano que predomina na sociedade atual”.

Diante deste quadro, é perceptível um desequilíbrio entre as finalidades que o crente deve ter no mundo. Contudo, por já ter experiência suficiente em uma primeira representação (a do cidadão dos céus), a tendência mesmo parece seguir pelo caminho da cidadania terrena, munido em essência dos constituintes religiosos e protegido pelas garantias democráticas oportunizadas por esta cidadania.

2.2 Novas frentes de atuação

“Eu acredito que se não tivessem evangélicos lá na política, defendendo algumas das nossas ideias, das nossas concepções de vida, o mundo tava uma bagunça bem maior do que tá hoje.” (Estevão)

“A gente era tachado de ‘os bíblia’, os que não tem conhecimento... Então quando a gente alcançou o espaço político, a sociedade se assustou porque ela não estava preparada pra isso.” (Talita)

“Eu acho que a política não é função da igreja. (...) Isso existe porque a igreja deixou de fazer o certo para fazer o que dá certo.” (Lucas)

Um primeiro ponto de convergência nos discursos das lideranças pentecostais (...) é a avaliação negativa da cultura política brasileira. Apesar das críticas aos vícios dessa cultura (...) a postura de rejeição e apartamento da política partidária vem

sendo substituída por uma posição de ativismo político com o propósito de restaurar ou criar uma nova cultura política no país. (MACHADO, 2015, p. 48)

A reconfiguração do discurso doutrinário do crente, percebida e discutida anteriormente, implicou no estabelecimento de uma característica outrora não prevista que foi o seu interesse político-partidário. Ainda que esse interesse não seja uma unanimidade entre os crentes, tornou-se simultaneamente um motivo de queixa e de comemoração. O que não se pode mais desconsiderar é que a política, em suas formas mais peculiares, agora faz parte da vida pentecostal. Igualmente, ressaltando a mútua transmissão, a vida pentecostal também passou a fazer parte da política. É esta vertente que irei discutir neste subitem.

Aquela evidência essencial para o melhoramento da condição humana que o crente julga ter torna-se perceptível à medida que tomamos conhecimento das discussões, na esfera pública, que envolvem interesses que foram caracterizados atualmente como “fundamentalistas”, reiterando não ser este o mesmo movimento fundamentalista vivenciado entre os séculos XIX e XX. São fundamentalistas, na atual abordagem, por requererem o estabelecimento de uma moral cristã como uma política pública, ou seja, que princípios e valores bem reconhecidos e aceitos em uma comunidade religiosa sejam implementados também fora dessa comunidade, no âmbito público. Ao mesmo tempo em que se advogam os resultados positivos disso (“o mundo, as pessoas, podem ser melhores”, como defendeu o entrevistado Estevão), surgem situações conflituosas tanto entre crentes e não crentes (as mais verificáveis no debate entre religião e espaço público) quanto entre crentes e crentes, como a queixa do entrevistado Lucas na epígrafe deste texto.

Ainda assim, esse avanço político da vida pentecostal, mesmo carecendo de legitimidade dentro e fora da tradição religiosa, mostrou-se exitoso no discurso de boa parte dos entrevistados, demonstrando ser ele uma oportunidade de chegar a espaços ainda não conquistados, com o intuito de “proclamar a verdade do evangelho para todos”, como disse Estevão. Para o entrevistado Saulo, a possibilidade de “estar no centro das decisões do legislativo é uma grande chance de moralizar a sociedade”, ao mesmo tempo em que podem “coibir o avanço dessa política liberal e desrespeitosa que ultimamente vem assolando nosso país com leis e práticas cada vez mais contrárias à bíblia”¹⁰⁶. O cerne da discussão sobre o acesso do crente à política, dentre os entrevistados, concentrou-se nesta direção. Mas houve

¹⁰⁶ Em sua entrevista, Saulo relatou o desejo de se candidatar a vereador depois que uma bíblia foi rasgada durante uma manifestação na Câmara Municipal da cidade. O fato narrado por ele ocorreu em junho de 2013, quando estudantes ocuparam a sede do legislativo da cidade de Juiz de Fora, conforme a matéria publicada pelo jornal local Tribuna de Minas (<http://www.tribunademinas.com.br/veja-como-foi-esta-sexta-feira-de-manifestacoes/>).

ainda outros que citaram pautas como “lei do silêncio”, “taxação de igrejas”, “apoio a eventos” etc., justificando a “eleição de políticos evangélicos para defender nossos (sic) direitos”.

A chegada dos evangélicos na política partidária, e em âmbito nacional, ocorreu graças a uma preocupação com a promulgação da Constituição de 1988, que veio após o regime militar. Eles temiam o favorecimento do catolicismo, alçando-o novamente como a religião oficial do país (FONSECA, 2011). Os desdobramentos seguintes centraram-se na busca de legitimidade desses agora políticos junto aos seus representantes, no sentido de conquistar apoio para causas evangélicas. Assim, “no congresso, os deputados evangélicos tiveram seus votos comprados pelo governo em troca de verbas e, principalmente, emissoras de rádio e televisão” (FONSECA, 2011, p. 102).

Contudo, mesmo essas conquistas soaram positivamente entre os crentes que agora, e principalmente orientados por seus pastores, viam a possibilidade de suas demandas não só serem atendidas, mas de verem o avanço da mensagem que pregavam, seja por intermédio desses meios de comunicação, seja pela garantia do direito de pregarem o evangelho, coisa que ainda hoje preocupa os crentes, como o caso relatado no subitem anterior quando da eleição de 2014. E assim, a cada pleito, foram buscando meios de não ficar de fora da política, já que descobriram que, sem representação, a manutenção de uma agenda cristã em meio à sociedade hodierna era mais desafiadora (MACHADO, 2015).

Deliberadamente desconsiderando as peculiaridades das práticas que envolvem a política partidária na qual também compõem os representantes evangélicos tendo em vista cumprir com a delimitação proposta para este trabalho, retomo o foco para a perspectiva do crente diante desse privilegiado acesso às esferas democráticas de decisão dos rumos do país. E, neste caso, suas demandas atualmente requerem muito da atenção dos entes representativos do povo brasileiro, notadamente aqueles que se denominam representantes dos evangélicos.

De acordo com o entrevistado Pedro, a “pauta política é grande quando se trata dos nossos interesses”. E ele continua: “O mundo do jeito que está tem prejudicado bastante nosso trabalho de evangelização. E aí, quando temos um irmão nosso lá, temos certeza de que Deus vai usá-lo para abrir as portas e facilitar os meios.”. Indagado sobre quais seriam esses “interesses”, ele relatou o avanço dos grupos LGBT, principalmente, mas criticando em geral os partidos mais progressistas, em sua fala “os de esquerda, os liberais”, afinando seu discurso com o de políticos conservadores, notadamente aqueles que compõem a “bancada evangélica”, mencionando ícones que ganharam notoriedade no atual cenário político brasileiro com posicionamentos mais ligados a questões religiosamente institucionais.

Manifestando uma visão bastante minimalista da política brasileira, muito centrada em suas “concepções de vida”, como disse o entrevistado Estevão, mas fazendo-a mesmo assim de forma enfática, o crente apresenta-se como agente de mudanças ressaltando seu papel de cidadão, como um contribuinte ao bom desenvolvimento da pátria. Para tanto, sua receita pode ser reconhecida, já que é retirada de sua leitura comum da bíblia, interpretada e ensinada na instituição que congrega.

Como afirmei anteriormente, a vida pentecostal não respira somente política ou a vida propriamente comum, estando antes voltada para rituais e mitos expressos em seus cultos. Mas quando instados sobre seu papel na sociedade, tendem a aplicar e, por vezes, ressignificar temas bíblicos à realidade contemporânea, ao “presente século”. Isto pode ser visualizado em algumas pregações proferidas nesses cultos, onde o pregador trazia temas da atualidade e discutia-os à luz de sua interpretação, notadamente bíblica¹⁰⁷. Em uma ocasião que julguei muito significativa, um pastor, durante uma oração, agradeceu a Deus pela eleição de um deputado estadual que, segundo sua fala, “foi eleito pela igreja, pelo seu povo, para ser instrumento de Deus na Assembleia Legislativa de Minas Gerais”. Nessa mesma oração, ele pediu a Deus que o referido candidato fosse “um Daniel, tanto nos palácios quanto na cova dos leões”.

Essa constante associação da bíblia à vida cotidiana (e vice-versa, como discutirei no próximo subitem) dá sentido ao que a entrevistada Talita mencionou provocativamente em sua fala, em uma referência a uma alcunha que fora empregada aos pentecostais de maneira jocosa (“os bíblia”), mas que depois se tornou elogioso, já que se tratava de um insulto com um livro (ALENCAR, 2013). De fato, essa associação sustenta-se tanto pelo histórico estereótipo do crente e sua bíblia (cena comum quando se percebe o modo como ele se encaminha para o culto, por exemplo) como por sua constante menção a esta, seja nas pregações, seja nas conversas (evangelismo ou vida cotidiana), o que acarretava em uma opinião comum de que o crente, baseando tão somente na bíblia, não teria conhecimento suficiente para discutir questões temporais.

Contudo, a provocação de Talita se deu mesmo quando ela constatou o avanço do crente no espaço público, notadamente a partir da política. Para ela, esse avanço foi positivo, haja vista “trazer pontos de vista que antes não eram sequer considerados”. E a atenção a esses “pontos de vista” foi que, em sua perspectiva, chocou a sociedade que “não estava

¹⁰⁷ Durante a pesquisa de campo, observando os cultos nas igrejas pesquisadas, ouvi uma pregação onde José, do Egito, foi denominado como “um grande político de Deus”. A narrativa bíblica trata este personagem como o principal responsável pelo sucesso do Egito ao vencer uma grave época de fome na terra (Gênesis, capítulo 41).

preparada pra isso.”. Indagada sobre quais eram esses pontos de vista, ela ressaltou, de forma ampla, “o direito da livre expressão a partir da nossa compreensão da bíblia, da verdade.”, concluiu.

Relatos colhidos nas entrevistas sobre esta temática apontaram para maneiras bem peculiares de compreensão do mundo por parte dos crentes. Seu imaginário toma como referencial teórico toda uma narrativa bíblica que, nesta mesma compreensão, seria bastante factual. Assunto recorrente nas entrevistas, a homossexualidade é vista como “uma abominação à criação divina”, como relatou a entrevistada Ana, ao mesmo tempo em que é vista como “um sinal dos tempos; é a vinda de Jesus mais próxima”, afirmou Saulo. Diante disso, o acesso a novas frentes de atuação proporcionaria primeiro um chamado ao arrependimento, daí o caráter proselitista voltado para as pessoas que se encontram “fora do caminho da salvação”, retornando à entrevistada Ana, e, em seguida, “uma preparação para um novo tempo, o tempo de Deus”, como complementou o entrevistado Saulo.

Um contraponto a essa incursão do crente no cenário político vem de um ceticismo ainda característico de uma perspectiva clássica da vida pentecostal que não vê nisso um avanço, antes uma “conformação com o mundo”, como defendeu o entrevistado Lucas. Para ele, na medida em que a igreja (a coletividade dos crentes) ingressa em um âmbito estranho ao seu mundo, portanto profano, ela trai seus constitutivos doutrinários e se envereda em uma senda que alterará definitivamente sua identidade: “a igreja tomou a forma do mundo”, complementou Lucas.

Fazendo uma leitura crítica, mas interna e clássica, dos modos como o crente busca conquistar espaço na sociedade atual, Lucas demonstra seu pessimismo questionando sobre como a participação política poderia facilitar o evangelismo, por exemplo. Para ele, citando um trecho da bíblia, “o reino de Deus é tomado por esforço”, ou seja, “não depende de A ou B, de política ou de político, somente do homem arrependido, e esses são muito poucos, não dá pra encher igrejas”, explicou, opinando sobre o *sucesso* das igrejas pentecostais atualmente.

Chegou a ser austera a argumentação deste entrevistado, o que lhe coloca em uma situação de paladino dentro da própria tradição pentecostal atual, mais afeita às perspectivas *natural-temporal* e *temporal-sobrenatural*. Indaguei se esse seu pensamento correspondia ao da comunidade que ele frequenta e ele negou, informando que sua crítica é exatamente contra sua própria igreja. Devo ressaltar que, dentre os entrevistados desta pesquisa, apenas Lucas trouxe mais enfaticamente esta perspectiva quando foi indagado sobre o papel do crente no mundo, algo que é representativo da atual mudança de concepção que a vida pentecostal vem

passando, deixando para traz aquela clássica perspectiva *natural-sobrenatural* e aderindo a modos mais próximos do “presente século”.

Apesar desta última crítica ao que atualmente vem caracterizando a vida pentecostal, ou seja, uma participação mais efetiva no mundo contemporâneo, neste caso por intermédio da política partidária, persiste um ativismo que é intrínseco à tradição pentecostal. Aqui representado pelo entrevistado Lucas, o crente clássico empenhava-se na evangelização tão somente utilizando de suas ferramentas comuns: a bíblia e sua explicação por vezes literal. Essa abordagem não deixou de ser realizada pelo crente que também se vê como “cidadão deste mundo”, lembrando o entrevistado Onésimo. Mas vem sendo fortemente incrementada pela adesão à política partidária, formando, portanto, um tripé (junto com a bíblia e sua exegese literal).

Neste sentido, a vida pentecostal torna-se mais contemporânea, dialogando com o espaço público a partir de seus constitutivos democráticos (a política), mas ainda falando sua própria linguagem religiosa que, apesar de sua incompreensibilidade por parte dos agentes seculares, já não se vê mais distante desse espaço público. Assim, o ativismo característico da política partidária tornou-se o meio que o crente passou a utilizar para interagir com a sociedade a fim de estabelecer (ou pelo menos interpelar a sociedade para) uma nova realidade no país, baseada essencialmente em seus pressupostos religiosos e validada pelos instrumentos que compõem a secularidade atinente aos cidadãos brasileiros.

As implicações dessa dinâmica de estabelecimento de novas frentes de atuação se refletem tanto na sociedade quanto no próprio senso religioso do crente. Não tratarei especificamente dessas questões que impactam a sociedade haja vista estarem fora do meu escopo. Mas discutirei mais pormenorizadamente esses impactos na vida religiosa do crente a seguir, atentando para a tipificação que atualmente compreende a vida pentecostal.

2.3 O pentecostal e o neopentecostal

“Pentecostal é aquele que tem uma experiência sobrenatural com o Espírito Santo. A pessoa recebe o Espírito Santo quando ela se entrega a Jesus e depois, quando ela busca, ela é batizada com o Espírito Santo... passa a ser revestida de poder.” (Mateus)

“Eu acho que a vida de pentecostal é uma vida de busca pelo Espírito Santo no seu dia-a-dia, uma vida regrada, de orar, ler a palavra, frequentar os cultos e fazer a diferença onde estiver: no trabalho, na escola, em casa... Tudo isso é o Espírito Santo quem nos capacita de forma sobrenatural.” (Talita)

“Uma vez Deus falou forte comigo. Eu tava querendo mudar de igreja porque eu tinha sido convidado pra tocar em outra denominação. Mas aí Deus falou comigo assim: ‘Eu quero você é aqui! É aqui que eu vou te honrar! É aqui que eu vou te abençoar!’ E de lá pra cá eu só tenho prosperado nas mãos de Deus.” (Estevão)

Para os pentecostais, o pentecostalismo é a consequência religiosa e de fé da ação de Deus, por seu Espírito Santo, que irrompeu em Pentecostes, no I século da história cristã (...) e se expandiu do Oriente ao Ocidente. (CAMPOS, 1996, p. 50)

Esse novo tipo de pentecostalismo é o que melhor se adapta aos valores de uma sociedade centrada no consumo de coisas materiais. (CAMPOS, 1996, p. 119)

As discussões sobre as rupturas e continuidades existentes na dinâmica da vida pentecostal estão representadas nos termos que tentam lhe caracterizar. Em uma perspectiva clássica, o *pentecostal* surge como aquele ente que ainda se encontra mais próximo de um constituinte doutrinário que caracterizou historicamente o pentecostalismo. Já o *neopentecostal* trata-se primeiramente de uma categoria externa à religiosidade, criada a fim de dar conta desse *novo* movimento que, em seguida, por sua versatilidade, ora racha com sua origem histórica, ora afirma-a, seja doutrinariamente, seja experiencialmente. Mas apesar das classificações pautadas em momentos históricos (FREESTON, 1996 e SIEPIERSKI, 1997) e sociológicos (BITTENCOURT FILHO, 1996 e MARIANO, 2010) que dão sentido principalmente às indagações provenientes dos pesquisadores, em dado momento elas podem não dar conta da realidade religiosa em que vive o crente.

Assim, amparado nos relatos de entrevistados e em elaborações que pesquisadores da história e sociologia da religião fizeram quando do estabelecimento dos termos pentecostalismo e neopentecostalismo, a fim de problematizar e acrescentar a esses termos novas possibilidades de compreensão, retomarei aqui as três tipificações que utilizei nos subitens anteriores, tendo em conta uma referência mais teológica e experiencial, portanto interna ao grupo pesquisado. De pronto, o que trago como resultado prático desta análise é a simultaneidade tanto de rupturas quanto de continuidades entre as práticas não tão específicas de cada tipo, algo já visualizável nos excertos que epigrafam este subitem.

Nesta abordagem, assim como todos os pesquisadores que ousaram tipificar o pentecostalismo brasileiro, assumi o risco que uma redução terminológica traz ao objeto analisado (aqui a vida do crente), que é a não compreensão total do fenômeno. Contudo, lidando com formas tão enérgicas, haja vista fazerem parte do cotidiano dos fiéis pentecostais, uma redução assim requer ao menos o uso de uma linguagem mais próxima daquilo que a experiência religiosa pentecostal significa para o crente. Por isso, tratei desses três tipos com os nomes compostos que se assemelham à dinâmica inerente ao pentecostalismo e neopentecostalismo: *natural-sobrenatural*, *natural-temporal* e *temporal-sobrenatural*.

Pela análise e comparação das falas dos entrevistados, bem como das observações e audições nos cultos e outras reuniões que compuseram as fontes primárias deste trabalho, e tomando ainda o que ficou popularizado como primeira tipificação do pentecostalismo

brasileiro, feita por Paul Freston (a teoria das ondas – FRESTON, 1993), a vida pentecostal pode ser lida e compreendida também a partir desses três tipos compostos, mas de uma forma específica, haja vista não se restringirem a momentos históricos, como foi o das ondas, mas a uma situação de constante movimento dialético. Não obstante a peculiaridade discursiva de instituições religiosas que compõem tanto o pentecostalismo como o neopentecostalismo, assumindo a classificação já conhecida dos estudos voltados para esta abordagem, verifiquei nas entrevistas de membros de ambas as tradições pontos significativos que ressaltam aquela continuidade referida anteriormente, prevalecendo a ruptura quando considerando apenas a filiação institucional ou o todo discursivo do entrevistado, diretamente ligado a esta filiação.

Com isto, e sem querer assumir todo o ônus de uma redução terminológica e de sentido do fenômeno observado, ressalto que para os fins desta pesquisa, esses tipos compostos resumiram satisfatoriamente os modos como o crente vivencia sua experiência religiosa de construção e busca de sentido no mundo. Para tanto, será a partir deles que discutirei o ser pentecostal e neopentecostal no “presente século”, discutindo-os também a partir de literaturas anteriores já referenciadas.

Início com o entrevistado Mateus, que como já visto em outros excertos ao longo do texto, demonstrou uma característica bastante clássica da vida pentecostal, o que lhe tornou um representante ideal da tipificação *natural-sobrenatural* do crente. Sendo já um idoso (na ocasião da entrevista tinha 65 anos) e convertido há 47 anos, fez considerações muito peculiares àquela perspectiva clássica. Sua fala muito branda durante quase toda a entrevista, sofria alterações de volume e ênfase quando se referia à experiência com o Espírito Santo, preferindo na maioria das vezes não comentar sobre essa experiência, primeiro por não saber como expressá-la e, depois, mencionando um “temor diante das coisas sobrenaturais, que só Deus pode explicar”, esclareceu.

Quando foi indagado sobre a necessidade que o crente tem de viver no mundo temporal, relacionando-se com ele ativamente (emprego, estudos, política...), defendeu que “esta vida deve ser vivida com muito cuidado, pois ela pode prejudicar nossa vida espiritual” e acrescentou que “o crente deve ter sempre em mente que ele é templo e morada do Espírito Santo de Deus!”, concluiu de modo enfático. Em outros momentos, ele também se mostrou reticente quanto à prática política e à interferência da religião no espaço público.

O estilo desta linguagem tornou-se mais pragmático (temporal, portanto menos eterno – *sobrenatural*) na fala da entrevistada Talita, uma jovem de 28 anos (nascida no evangelho) e membro da mesma denominação de Mateus. Ela manteve uma coesão com a perspectiva clássica da vida pentecostal (mencionou como característica essencial do crente a experiência

com o Espírito Santo), mas ressaltou mais enfaticamente a necessidade de impor-se diante da sociedade a partir dos “valores cristãos que a bíblia nos ensina e que podem ser, sim, colocados em prática na vida fora da igreja”, ainda que para isso seja necessário “ocupar os espaços políticos que nós democraticamente temos direito.”, concluiu.

Esta descrição ressalta um valor ainda absoluto da leitura da realidade temporal por parte do crente, que foi proporcionada por uma experiência religiosa primária (conversão) e secundária (instituição), mas incrementada por uma percepção bem mais objetiva dessa realidade, o que destoava daquela perspectiva clássica, tornando-se antes contemporânea, caracterizando então a segunda tipificação, a *natural-temporal*. O discurso do sobrenatural não foi tão incisivo já que passou a fazer parte da visão de mundo do crente uma resposta pragmática, com meios e fins nesta mesma realidade temporal.

Avançando em uma linguagem já absolutamente pragmática, mas apelando para um sentido totalmente sobrenatural (o uso dos advérbios de intensidade reflete a circunstância peculiar do próximo modelo), a fala do entrevistado Estevão representa aquela virada discutida anteriormente onde a busca de sentido do crente encontra razoabilidade na experiência empírica. A peculiaridade aqui é que o crente ainda lança mão de uma resposta positiva embasada na formação mítica e doutrinária que ainda lhe é comum. O caso deste entrevistado é bem ilustrativo da tipificação *temporal-sobrenatural* haja vista estar presente em toda sua argumentação uma preocupação objetiva, exemplificada pelo conflito sobre sua mudança de denominação devido a melhores oportunidades de exercício da música, mas que tem (teve, de acordo com o entrevistado) numa compreensão absoluta da realidade tangível a resposta decisiva.

Estevão, assim como outros entrevistados, constantemente ressaltava a transcendência de fatos e fenômenos da vida comum (temporal) explicando tudo a partir de um contato sobrenatural, mas trivial. Neste caso, não houve continuidade entre o sentido da sobrenaturalidade do entrevistado Mateus e esta, mas a consideração a esta realidade absoluta ainda assim foi ponderada, apesar da trivialidade do discurso. Isto foi visível na própria articulação verbal de Estevão que se expressou livremente, sem maiores preocupações, quando afirmou “Deus falou forte comigo” e “Deus falou comigo assim”, complementando com a possível fala de Deus: “eu quero você é aqui; (...) eu vou te honrar (...); eu vou te abençoar”.

Diante desta breve análise e discussão, podem-se estabelecer significativas diferenças entre essas três formas possíveis da vida pentecostal, mas que atualmente estão centradas no conhecimento de dois termos: pentecostal e neopentecostal. Sem recorrer a uma discussão

semântica ou mesmo histórica e sociológica desses termos, notadamente o último que é carregado de questionamentos teóricos e práticos¹⁰⁸, ambos refletem mais ontologicamente os três tipos discutidos, havendo, contudo, uma presença maior do *temporal-sobrenatural*, estando logo abaixo deste o *natural-temporal* e uma menor do *natural-sobrenatural*¹⁰⁹.

Deste modo, o pentecostal e o neopentecostal, enquanto representações da vida pentecostal, portanto do crente, não se dissociam formando grupos heterogêneos entre si, mas se unem a fim de reclamar uma participação mais efetiva no “presente século” em torno das concepções *natural-temporal* e *temporal-sobrenatural*. Já a perspectiva *natural-sobrenatural* praticamente não encontra mais correspondência institucional, persistindo apenas nos modos religiosos de alguns entrevistados, dentre eles um pastor, Paulo, o que me permite concluir que sua contribuição para as concepções seguintes estagnou-se, havendo agora uma preocupação essencialmente pragmática ante suas perspectivas clássicas voltadas para a produção de um transcendente pretensamente puro, absoluto.

Estando, portanto, agora diante de duas concepções bem mais representativas e de dois termos pelos quais a vida pentecostal popularizou-se hodiernamente, e atentando para uma ressalva do entrevistado Zaqueu que advertiu “mas nós não somos neopentecostais!”, caberia uma associação entre a concepção *natural-temporal* ao remanescente¹¹⁰ pentecostal e a *temporal-sobrenatural* ao neopentecostal. Apesar das fronteiras serem bastante porosas, refletindo portanto muito mais continuidades que rupturas, esta associação ajuda o simples observador a estabelecer limites visíveis e assim conseguir delimitar determinado(s) grupo(s) a fim de identificar melhor seu objeto. Porém, o processo dinâmico entre esses dois tipos será mantido, haja vista a existência da vida pentecostal depender exclusivamente dele.

¹⁰⁸ Paulo Siepierski discute em seu texto *Pós-pentecostalismo e política no Brasil* a fragilidade do termo “neopentecostal” tendo em vista que ele tão somente aponta para “uma nova forma de pentecostalismo”. Seu argumento é de que não há continuidade, mas sim um afastamento. Daí o uso do termo “pós-pentecostalismo” que tem “como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual”, distante do constituinte escatológico que caracterizava o pentecostalismo clássico (SIEPIERSKI, 1997, p. 51).

José Bittencourt Filho, por sua vez, tomando como base a existência de uma matriz religiosa brasileira que é por definição sincrética, admite que o grande fenômeno religioso brasileiro atual é o “pentecostalismo autônomo”. Dissidente do pentecostalismo clássico, até então homogêneo e institucionalmente coeso, agora se apresenta livre de instituições, promovendo outras concepções, notadamente sincréticas, e se formando “em torno de lideranças fortes” agindo autonomamente (BITTENCOURT FILHO, 1996, p. 24).

Ricardo Mariano, ao discutir sobre a designação “neopentecostal”, ressalta o prefixo *neo* como apropriado, haja vista remeter a uma formação recente e a um caráter inovador desta religião, visualizando um distanciamento teológico e comportamental do pentecostalismo clássico, mas que não se dissocia permanentemente dele, antes o influencia em seus modos, usufruindo também de alguns de seus constituintes teológicos, reinterpretando-os e aplicando-os conforme suas demandas (MARIANO, 2010).

¹⁰⁹ Essas constatações foram feitas a partir de uma análise mais abrangente das 34 entrevistas realizadas e das 59 observações participantes, não sendo possível gerar um quantitativo absoluto para cada um dos tipos haja vista o tratamento a essas fontes primárias ter sido eminentemente qualitativo.

¹¹⁰ Utilizo este termo dada ainda sua proximidade com a concepção anterior, a *natural-sobrenatural*.

Analisando por este viés, o pentecostal acredita manter-se fiel a uma tradição histórico-teológica constitutiva do *modus* pentecostal clássico, mas que assumiu apenas novos contornos, dado o próprio processo histórico. Já o neopentecostal, visto de maneira receosa pelo primeiro, seria o resultado de *mutações* teológicas e eclesiais que lhe acarretaram uma identidade e abrangência versáteis e lhe renderam uma proeminência entre as atuais representações religiosas, onde a trivialidade do seu discurso é uma de suas características mais marcantes¹¹¹, haja vista estar bem focada em questões eminentemente objetivas e comuns da vida humana.

A adjetivação *trivial* que associei ao discurso do neopentecostal, caracteristicamente *temporal-sobrenatural*, é resultado da análise comparativa com o discurso do pentecostal, um pouco influenciado pela concepção *natural-sobrenatural*, mas bem mais identificada com a *natural-temporal*. Da observação participante nos cultos e reuniões onde esta última era mais distinta, a referência a questões hodiernas, da vida cotidiana, quando feita, era muito sutil, já que estava envolvida por uma perspectiva bastante *sobrenatural* e com correspondências bem próximas a uma realidade absoluta. Isto está bem definido no excerto desta oração, proferida por um pastor, que captei em uma dessas reuniões: “Que o senhor nos dê a graça de vencermos mais esta batalha que o inimigo tem travado conosco, tentando impedir que as famílias vivam a plenitude do teu plano, semeando outras coisas que não vêm de ti. Fortalece-nos com o teu poder.”. Esta oração foi proferida em um “momento de intercessão pelas famílias”, tendo sido precedida por uma breve reflexão sobre o que o pastor chamou de “ataque do relativismo moral às famílias”, em referência às políticas de igualdade de gênero.

Por outro lado, ao participar de um “culto da vitória” em outra denominação com modos bem alinhados com a concepção *temporal-sobrenatural*, registrei um momento que não foi previamente chamado de oração, mas que os participantes se colocaram nesta situação, enquanto um pastor proferia frases enfáticas e imperativas, dentre as quais destaco este excerto: “Deus não vai deixar você envergonhado! Se hoje tem um te perseguindo, amanhã vão ter dez te abençoando! É promessa de Deus! Ei, quem tá falando é Deus! Quem tá falando é Deus!”. O contexto desta fala foi marcado por pelo menos cinco questões que

¹¹¹ O entrevistado Judas, ao expor uma experiência que teve algum tempo após sua conversão, afirmou ter ouvido a voz de Deus audivelmente, “assim como eu estou lhe ouvindo agora”, disse para mim. Naquela ocasião, Deus lhe mandou ofertar uma determinada quantia em dinheiro para uma construção da igreja e lhe assegurou que não ficasse receoso, “pois logo será restituído todo ato de fé”. Igualmente, a entrevistada Raquel disse que depois de ter feito “um voto a Deus” pedindo que seu relacionamento amoroso se resolvesse ou se dissolvesse de uma vez, “após uma campanha de jejum e oração Deus respondeu com providência” afastando seu companheiro da sua vida.

consegui enumerar a partir da análise de toda a argumentação do pastor: desemprego, dívidas, problemas de saúde, divórcio e problemas com filhos.

Estes dois casos aqui analisados separadamente, compreendem uma mesma realidade, embora expressa de formas distintas, onde a vida pentecostal busca encontrar e/ou produzir sentido. No primeiro, a partir de uma linguagem simbólica, e no segundo, tomando o seu contexto, com uma linguagem mais direta, persiste uma preocupação com uma situação que permeia este mundo contemporâneo, portanto *temporal*, mas com formas de enfrentamento ainda bastante *sobrenaturais*, contudo sediadas na própria vida hodierna do homem, sem aquela produção absoluta clássica.

Analisando assim, separadamente, tem-se uma ideia de um campo delimitado e organizado, portanto bastante previsível, com o pentecostal de um lado e o neopentecostal de outro, ou seja, com as concepções *naturais-temporais* e *temporais-sobrenaturais* bem definidas, respectivamente. Contudo, a realidade religiosa apresenta-se ainda mais heterogênea, com ambas as concepções atuando simultaneamente na maioria dos casos, o que acarreta em uma insegurança quanto ao estabelecimento de uma especificidade da vida pentecostal. Isto nos leva à discussão a seguir quando o pentecostal é interpelado por suas próprias práticas, tornando-se um sujeito ambíguo e ao mesmo tempo formador de uma nova concepção de vida pentecostal.

3 O pentecostal não é mais pentecostal(?)

A afirmação, que diante da problematização e discussão a serem expostas a seguir, pode também se transformar em pergunta graças ao aspecto absolutamente dinâmico da vida pentecostal, indica que lidamos com uma questão que não se esgota em enunciados ou formulações típicas, mas demanda uma capacidade de apreensão do fenômeno pentecostal e de como ele se objetiva na vida do crente. Para isso, considerar seus termos, narrativas e experiências pode nos dar o caminho, não para afirmar a frase ou responder a pergunta, mas para constatar o quão produtora de sentidos esta tradição ainda pode ser.

Nesta análise, bem antes das representações objetivas que o pentecostalismo promove no “presente século”, trato de apresentar o que vem antes dessas representações, posto que anterior ao fato social ou político, existe o fenômeno religioso, motor que dá o torque às ações do crente em quaisquer ocasiões em que se apresente. Por isso apenas tangencio questões de ordem social e política, haja vista não pertencerem à delimitação deste estudo.

O resultado desta leitura, assim espero, será uma formulação teórica sobre a vida pentecostal no momento em que ela lida com tensões que podem ir de encontro à sua própria constituição histórica, mas que, por ser religião, assume antes um compromisso humano, portanto ambíguo, capaz de lhe dar não somente sobrevivência, mas renovação.

3.1 Resignificação do ser pentecostal

“Quando a gente sente que o mundo está ao contrário, que as coisas só dão errado, só Deus pra ajudar a gente, né? Aí não importa se a luta é doença, desemprego, filhos... não importa. O importante é saber que a gente tem Deus pra nos ajudar.” (Rebeca)

“Não há separação entre a vida espiritual e material. A gente tem que viver nos dois níveis.” (Hofni)

“Se eu sou crente, eu sei que a palavra de Deus tem um cumprimento espiritual e material. De nada adianta crer em Deus e não ver as promessas na nossa vida.” (Estevão)

O importante [agora] são os resultados obtidos, deixando de lado as características clássicas do pentecostalismo, que eram: batismo com o Espírito Santo, glossolalia, expectativa da volta iminente de Jesus, vida eterna no céu, etc. A questão agora é a satisfação das necessidades do aqui e agora de uma clientela pouco preocupada com o futuro distante. O “celeste porvir” é atraído para a Terra e inserido no interior da sociedade de consumo. (CAMPOS, 1996, p. 115 – nota)

A compreensão das mudanças que ocorrem na vida pentecostal é comumente analisada por um viés funcionalista. Interesses e alcances do crente no espaço público tendem a ser reduzidos a questões econômicas (em sua maioria), políticas e sociais. De fato, tais análises tem factibilidade ante o sujeito social que é o crente (“cidadão da terra”). Mas o que dizer do aspecto precipuamente religioso? Observando por este viés, novas problematizações podem ser levantadas, assim como novas análises possíveis, contudo agora considerando o sujeito religioso que é o crente (“cidadão dos céus”). Neste sentido, a atenção para os modos que constituem e expressam a experiência religiosa do crente é a chave de leitura desta abordagem.

Inteirado de sua dupla cidadania, condição sem a qual acha-se impedido de ser e agir no mundo, o crente fundamenta-se naquilo que lhe é constitutivo a fim de dar conta de sua necessidade de produção de sentido. Mas esta fundamentação, na atual conjuntura, apresenta-se heterogênea e paradoxal, ainda que envolta por um *manto* sagrado que tem nos mitos sua representação e, por ser religião, sua justificativa suficiente. Assim, embora que características absolutas outrora marcantes da tradição pentecostal possam ter assumido um *status* secundário, elas agora são reiteradas com fins mais relativos do que antes. Quer dizer, não obstante seu aparente fenecimento, permanecem ativas mas com sentidos ressignificados.

Esta constatação é resultado da comparação entre o pentecostal clássico, tipificado pela expressão *natural-sobrenatural* e o pentecostal contemporâneo, mais afeito ao tipo *temporal-sobrenatural*. Entre esses dois tipos houve uma transição/atualização não sistemática de mitos e ritos perceptível na fala dos fiéis e na prática cültica. O interesse por questões de ordem comum acentuou-se, bem como a própria participação dos fiéis em âmbitos antes *profanos* tornou-se mais habitual. Dentre os entrevistados, poucos ressaltaram um discurso de separação, característico de uma representação clássica do pentecostalismo. Em contrapartida, a maioria mostrou-se mais afinada com essas questões, indicando inclusive referenciais primários que embasam esta abordagem.

A crítica ao pentecostalismo como uma religião de serviços¹¹² pode ser factível ante a análise dessas nuances que compõem a vida pentecostal. A fala da entrevistada Rebeca, agora justificando uma atitude mais pragmática do crente ante as demandas do cotidiano, também *serve* a esta crítica. Mas não só. Em sua explicação sobre como a conversão afetou sua vida cotidiana, ela relatou que a maneira como passou a ver o mundo interferiu principalmente no seu relacionamento com familiares, o que a fez pensar em desistir da conversão. Somente após “entregar tudo a Deus” ela disse ter tido êxito nas demandas que lhe afligiam. Neste sentido, a vida pentecostal não só *resolve* problemas como também *cria*. O que permanece é o repositório desses problemas, Deus, que nesta perspectiva, assume um papel menos devocional e mais auxiliador, tomando aqui uma perspectiva teológica.

Este “entregar tudo a Deus” corresponde a uma noção de resolução de problemas bem característica daquela perspectiva clássica onde ele seria tanto o repositório quanto o garantidor da ordem das questões que saíam do controle do crente. A diferença é que agora persiste uma busca por resolubilidade, que ao invés de dar segurança ao crente (na perspectiva clássica) traz ansiedade e iniciativa a ele (na perspectiva contemporânea), passando de “servo sofredor” para “agente realizador”. Nisto, ainda que o discurso sobre a intervenção divina esteja presente, o que prevalece é a ação do crente ante a situação que se apresentou. Por vezes, tais problemas compreendem as mesmas preocupações vistas na perspectiva clássica, como oração por familiares não crentes. A especificidade desta dinâmica atual é a resolubilidade pragmática e urgente, fruto das convicções advindas da expressão

¹¹² Antonio Gouvêa Mendonça refere-se às atuais denominações do pentecostalismo que aderem a práticas de cura, por exemplo, como “*empresas* de cura divina” (MENDONÇA, 2008, p. 149 – o *itálico* é meu). Ricardo Mariano comenta, analisando a teologia da prosperidade, que “nessa relação *contratual* em que Deus tem obrigações a cumprir, o fiel, se tem deveres para com Ele, igualmente tem direitos.” (MARIANO, 2010, p. 162 - *idem*). Os referidos autores são aqui representativos de um tipo de análise mais funcional do pentecostalismo, abordando nesses excertos uma compreensão mais empresarial e mercadológica da religião, algo que não passa despercebido, obviamente, mas que não se constitui em um fim em si mesmo quando se toma a perspectiva do crente.

temporal-sobrenatural característica do atual modo de ser crente, bem mais interpelativo e atualizado com as demandas da contemporaneidade, requerendo imediatas e às vezes (muitas vezes) polêmicas transformações baseadas na sua visão sobrenatural da temporalidade.

O exemplo de Rebeca é ilustrativo nesta análise pois sua atitude consistiu em agir como resolvidora dos conflitos que lhe sobrevieram após a conversão. A questão é que tais conflitos surgiram (para si) exatamente por conta dos efeitos de sua conversão. Vinda de uma família de tradição católica, mas sem vinculação atual com nenhuma instituição religiosa, ela decidiu interferir (“ajudar”, segundo seu relato) nos *problemas* que seus irmãos vinham passando. Sua abordagem consistia em constantemente chamá-los para reuniões de oração ou mesmo ler versículos da bíblia para eles a fim de trazer explicações sobre seus possíveis infortúnios. Diante da negativa que começou a ter por parte deles, inclusive sendo evitada, pensou que pudesse estar fazendo algo errado. Mas quando disse ter ouvido em uma pregação um “recado de Deus dizendo ‘não te cales nem te envergonhes de mim’”, logo associou à sua situação e decidiu continuar agindo, “mas agora de joelhos, orando”, ressaltou.

Na ocasião da entrevista ela disse estar realizando uma “campanha de jejum e oração” em prol de seu irmão que estava em processo de iniciação no candomblé: “toda quinta-feira eu vou na reunião das causas impossíveis (...), entrego meu jejum e apresento [ele] a Deus pra livrar desse caminho mau”, explicou Rebeca. Na sequência, também informou que estava fazendo uma “campanha” para sua irmã que recentemente assumiu um relacionamento homossexual. Ela disse que tinha “fé em Deus que ele vai tirar essa confusão da vida dela e trazer libertação”, afirmou. Indaguei a ela se esses seus irmãos já tinham sido crentes. Ela disse que só o irmão “uma vez aceitou a Jesus em uma festa na igreja, mas depois não foi mais”. E complementou: “Deus trabalha desse jeito: eles estão sofrendo agora. Mas no final Deus vai dar vitória.”, concluiu.

O entrevistado Hofni, em sua fala que também epigrafa este subitem, traz, além de um conteúdo que expressa os modos de vida e interação do crente contemporâneo, uma construção resumidamente teórica para auxiliar na leitura de experiências como a da entrevistada Rebeca. Para ele, o crente deve considerar além do aspecto objetivo das coisas, a intenção proveniente delas, ou seja, o que elas querem dizer. Foi daí que passou a falar do tempo em que quase se desviou da igreja por não ter a noção necessária “das coisas espirituais e materiais”, complementou.

Segundo Hofni, “quando o crente não está em comunhão porque está confuso com o mundo, sua noção fica prejudicada e aí ele não consegue ver as coisas pelo outro lado, o espiritual, só vê com os olhos materiais”. Essa compreensão aponta para o papel formativo e

de orientação que a instituição, guardiã da “comunhão”, tem ante a personalidade do crente. Fora do seu círculo, perde-se a percepção “espiritual” em função da coisa por ela mesma, sem a associação à sobrenaturalidade intrínseca à religião pentecostal.

Durante minha entrevista com Tomé, um dos participantes que compõem a categoria dos *desviados* neste trabalho, ele explicou que “a igreja tem um papel de demonizar tudo que está fora dela”, ou seja, o estranho, aquilo que está para além de seus domínios, constitui-se em algo danoso à “saúde espiritual do crente”, retomando uma frase de Hofni. Isto foi passível de verificação ainda na fala da entrevistada Suzana que, afastada da igreja por aderir a costumes heterodoxos à tradição da denominação em que congregava, ouviu que seus modos tinham a intenção de “desviar do caminho a juventude e trazer um mal à saúde espiritual dos jovens”.

Aliado a toda essa elaboração mítico-discursiva tanto dos crentes (Rebeca e Hofni) quanto dos desviados (Tomé e Suzana), o entrevistado Estevão trouxe ainda outra problematização quanto à forma como ele, adepto da vida pentecostal, se apresenta contemporaneamente. Instado sobre qual o papel que a bíblia tem em sua vida, ele tratou de resumir esse papel a “tudo”, afirmando que vê nela não um simples livro, “mas a própria palavra de Deus”. Por isso, devota a ela todo um respeito e submissão já que “a desobediência a ela é a mesma coisa que desobedecer a Deus”.

Nesta relação com a bíblia, Estevão mencionou experiências em que, a partir dela, ele conseguiu resultados positivos em sua vida pessoal e profissional. Uma das situações trazidas foi um revés que ocorreu em seu trabalho mas que, segundo ele, “foi da vontade de Deus”. Ele seria promovido para um cargo melhor na empresa mas depois de “consultar a Deus em oração”, foi levado a ler um trecho bíblico em que constava algo sobre “inveja e soberba”. Daí disse ter entendido que “aquilo não era da vontade de Deus”, destacando que foi somente pela orientação bíblica e divina que conseguiu perceber a iminência de um perigo que iria passar. Ele então declinou da promoção e decidiu se manter na mesma posição da empresa, afirmando estar “bem mais feliz nesta condição”, ressaltou.

Os casos trazidos aqui, apesar de variados e eventualmente muito corriqueiros, remetem à virada característica da tipificação *temporal-sobrenatural* onde a situação temporal tem precedência àquela classicamente eterna, em que as questões hodiernas pouco ou nada dizem ao crente, a não ser acerca da iminente parusia e o fim de todo sofrimento presente do crente (FERREIRA, 2014). Contudo, ao longo da história da religião pentecostal, a vida temporal passou a compor seu cotidiano demandando formulações e atitudes quanto a ela.

Assim, o crente foi em busca de sentido para suas novas idiossincrasias e a religião passou a reinventar-se, ressignificar-se na perspectiva desta análise.

Como mencionei anteriormente, persiste uma influência clássica, responsável pela sobrenaturalidade do discurso mítico no crente. Porém, sua aplicação prática encontra-se formalmente instituída em componentes que até então eram abolidos da vida pentecostal. É por isso que uma preocupação com questões de ordem outrora profana compõem não só o discurso dos crentes aqui entrevistados, mas também suas produções de fé e interpretação da ação divina, dando ao discurso religioso um sentido mais pragmático, mas sem perder sua sobrenaturalidade.

Com isto, o crente contemporâneo encontra-se mais apto a dar respostas objetivas a demandas que agora permeiam sua vida cotidiana, mas sem reconhecer que ao lidar com essas questões, interfere definitivamente em todo o processo histórico da vida pentecostal que classicamente pautou-se em um mundo paralelo com necessárias e controladas relações com o mundo temporal. Na perspectiva atual, as fronteiras existentes entre o mítico mundo espiritual e seu inimigo, o espaço público, perderam seu poder de delimitação, promovendo agora atitudes porosas que implicam, reiterando análise anterior, rupturas e continuidades na vida pentecostal.

Do ponto de vista da funcionalidade do pentecostalismo, essa elasticidade e porosidade das fronteiras promoveu um notável incremento de novas denominações no campo religioso brasileiro, algo que contribuiu também para seu crescimento numérico, alcançando uma significativa representatividade. Por outro lado, dificultou as abordagens tipológicas e identitárias deste fenômeno, gerando uma plêiade de fiéis que parecem pouco se importar com os nomes que lhes são atribuídos, haja vista atentarem bem mais para a potência advinda da experiência adquirida nesses espaços¹¹³.

Assim, a vida pentecostal mantém-se ligada a uma perspectiva clássica, notoriamente mais discursiva, portanto teórica, do que promotora de sentido último. Esta designação, por sua vez, encontra-se cada vez mais a cargo das dinâmicas que ocorrem na própria vida pentecostal em contato com o “presente século” que ora a afirma, ora a rejeita, mas necessariamente valida sua existência.

E, ainda nesta compreensão, o ser crente na representação formal do ser pentecostal segue à revelia dos debates em torno de sua tipologia em uma relação ambígua com sua

¹¹³ Sobre o que é “ser pentecostal”, os entrevistados limitaram-se a reproduzir definições e formulações típicas das instituições pentecostais. Mas não pouparam palavras na tentativa de expressar as experiências pelas quais passaram a partir da vida pentecostal.

representação histórica e contemporânea. O misto dessas duas expressões é o produto que “aparece” nesse disputado campo religioso brasileiro que ultrapassa as barreiras eclesiais e denominacionais e chega a espaços em que cada vez ganha mais notoriedade: o espaço público.

3.2 O “aparecimento” do pentecostal

“Se Jesus é a nossa motivação, nós não podemos nos esconder. Pelo contrário, a gente precisa é falar cada vez mais dele, nem que seja pra ser apedrejado!” (Naamã)
 “Tem um pastor que fala toda semana na televisão sobre o nosso compromisso como missionários. Então se eu sou missionária, se eu tenho uma missão, eu vou pregar onde e como for.” (Madalena)
 “Não tem essa de estado ateu. O estado é laico e a gente precisa se unir pra pregar o evangelho a toda criatura.” (Zaqueu)

Os pentecostais alteraram significativamente a configuração do campo religioso no país. Eles se instalaram e “ganharam espaço no grito”, muitas vezes no sentido literal, fazendo discursos inflamados nos púlpitos e nas ruas. (SOUZA, 2004, p. 129)

Toda a dinâmica relação do crente com os conteúdos que lhe são constitutivos implicam diretamente nos modos como ele expressa sua vida cotidiana. Não há separação entre o ser crente, neste caso pentecostal, e o sujeito portador da experiência do ser crente. E assim, limites estabelecidos pela noção comum de laicidade não são percebidos ou minimamente considerados por este crente. Seus parâmetros são outros, vêm de uma ordem heterodoxa à situação contemporânea que controla os modos e atitudes de seus cidadãos a partir de outros constitutivos fundamentais. O encontro desses “modos” é que acarreta na complexa relação entre o crente e o “presente século”, e vice-versa.

O tom belicoso e a abordagem incisiva e interpelativa do crente são características que marcam seu discurso dentro e fora da instituição à qual está filiado. E esse discurso tornou-se mais conhecido quando ele assumiu um protagonismo (ou antagonismo) mais efetivo ante as dinâmicas sociais que se popularizaram atualmente. Percebendo o avanço de comportamentos liberais por parte da sociedade, notadamente aqueles discutidos anteriormente¹¹⁴, o crente sentiu a necessidade de se posicionar fora da igreja, até então seu *locus* primordial, e assumiu novas tribunas. Sua pauta de discussão e combate tinha como referencial seus constituintes doutrinários. E o *modus operandi* dessa incursão seguiu o mesmo utilizado no templo: a

¹¹⁴ Ver subitem 2.2 deste capítulo.

problematização (ou acusação), a solução (pela exposição bíblica e doutrinária) e a execução (conversão, não em termos individuais, mas de maneira coletiva e mesmo institucional¹¹⁵).

A análise histórica da vida pentecostal, mesmo herdada do protestantismo histórico, aponta para a inadequação do crente à cultura contemporânea (VELASQUES FILHO, 1990b). Este comportamento pode ser registrado tanto no discurso de antigos membros de igrejas protestantes e pentecostais¹¹⁶ quanto em seus escritos doutrinários que estimulavam a adoção de práticas ascéticas e sectárias por parte dos fiéis (FERREIRA, 2014). O pretendido “combate ao mundo” acontecia mais em tom de pregação onde os fiéis eram instados a não compactuar com o sentimento “deste mundo”, sendo reforçado por testemunhos onde os fiéis relatavam suas experiências de resolução de conflitos em que era necessária uma participação mais efetiva (escola, trabalho...) nesta cultura. O resultado foi a afirmação da doutrina enquanto pudesse suportar. Havendo a situação-limite, optava-se sempre pela vida do crente, pautada doutrinariamente pela igreja¹¹⁷, já que a cessão implicaria na atitude do “desvio” (vide capítulo 1, subitem 1.4).

Isto pautou o entendimento do crente por longo tempo, sendo que a própria sociedade passou a vê-lo como um sujeito diferente, isolado de tudo o que era comum ao mundo contemporâneo. Os pentecostais reproduziam fielmente a máxima já atribuída aos protestantes históricos em que estes “não fumam, não bebem, não dançam, não têm vida sexual extramatrimonial e não se vestem de acordo com a moda” (VELASQUES FILHO, 1990b, p. 205). Contudo, a não observância a pelo menos uma dessas características (a de se vestir de acordo com a moda, algo constatável quando se observam os atuais usos e costumes dos crentes, sendo que os demais ainda hoje são reprováveis e dificilmente aceitos como prática comum por eles) é sintomática de que aquela situação-limite pode ser relativizada, sem a ocorrência do “desvio”.

Para tanto, as condições agora consideradas são mais reduzidas e estão sujeitas ao julgamento do próprio crente, uma individualização até então imprevista mas que, diante das novas configurações sociais, passou a ser não legitimada, mas justificada pela igreja. A

¹¹⁵ Durante uma pregação ouvida em uma igreja visitada, o pastor instigou os fiéis a orar pelas “instituições públicas para que elas funcionem de acordo com a vontade de Deus”.

¹¹⁶ Nesta pesquisa tive contato com pelo menos cinco entrevistados que mantinham um discurso próprio do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico, notadamente aquele que desvalorizava qualquer relação de afirmação do mundo secular, mesmo que para subjugar-lo.

¹¹⁷ Um dos entrevistados recordou que teve de mudar de emprego quando não conseguia mais ir aos cultos de semana na igreja devido a constantes horas-extras que era obrigado a fazer. Outros dois entrevistados relataram conflitos com a escola, quando eram mais jovens, ao serem obrigados a usar uniforme de educação física. Um deles disse ter mudado de escola. Outro disse ter sido dispensado das atividades físicas, substituindo-as por trabalhos escritos.

entrevistada Rebeca, ao falar sobre sua atuação de evangelização, afirmou que “tudo deve ser feito quando o motivo é a pregação para a conversão de almas”. E complementou: “A bíblia diz que não importa a maneira como o evangelho é pregado. O que importa é que seja pregado!”. Essa adesão “ao que dá certo”, retomando as palavras do entrevistado Lucas no início deste capítulo¹¹⁸, trouxe significativos resultados à igreja pentecostal, em uma perspectiva numérica, e formou uma nova percepção de atuação do crente no mundo.

Anteriormente visto como um indivíduo recatado, portador de um discurso duro, mas restrito ao ambiente eclesial e doméstico, o crente agora aceita até ser “apedrejado” para ser ouvido. O entrevistado Naamã defendeu uma atitude mais incisiva por parte dos crentes quando o motivo é “falar de Jesus”. Para ele, “não tem momento ideal ou ocasião mais apropriada quando o negócio é pregar o evangelho”. Criticando que seus precursores valorizavam uma atitude mais recatada, sem aderir a novos modos de evangelismo, ele defende que “o crente tem é que mostrar a cara, tem que falar mesmo... senão, se a gente se calar, quem é que vai falar por nós, os anjos?”. Nisto, ele defende ainda uma tomada dos espaços públicos para “combater a imoralidade que a gente vive hoje (...) uma liberdade não, uma libertinagem que vem tomando conta do mundo.”, concluiu.

Nesta mesma disposição, a entrevistada Madalena defende que o crente assuma seu dever como “missionário”. E sua fala ainda ressalta uma motivação a mais: um pastor que apresenta um programa semanal na televisão. Ela discute a atuação do crente a partir de uma clássica elaboração cristã que tem na figura do missionário um desbravador de novos campos de atuação. Nesta tradição religiosa, notadamente o protestantismo, este agente foi o responsável pela expansão da mensagem evangélica centrada em pressupostos forjados por órgãos missionários situados nos Estados Unidos, principalmente, e que tinham como propósito combater o avanço de religiões “pagãs” na América Latina, considerando dentre elas o catolicismo. Nesta incursão, importava o estabelecimento de um novo *corpus christianum*¹¹⁹ em que prevalecia uma ideia de aceitação a uma mensagem do evangelho e que tinha como diferencial o estabelecimento de novos padrões de conduta contrários à velha natureza, no caso da América Latina, predominantemente católica (MENDONÇA, 1990)¹²⁰.

¹¹⁸ “Eu acho que a política não é função da igreja. (...) Isso existe porque a igreja deixou de fazer o certo para fazer o que dá certo.”

¹¹⁹ Trata-se de um termo derivado de um conceito medieval de unidade entre igreja e estado (WALL, 2011). No protestantismo, este conceito foi reformulado a partir da Conferência Missionária de Edimburgo que buscava evangelizar os povos pagãos, como asiáticos e africanos, incluindo aí também os católicos (MENDONÇA, 1990).

¹²⁰ Interessante observar as análises desse movimento “norte-sul” a partir da percepção de Delcio Monteiro de Lima em seu livro *Os demônios descem do norte*, que discute a constituição religiosa dos países da América

O peso, portanto, do termo “missionário” implica em uma atitude de responsabilidade ante um compromisso assumido previamente. Trata-se da atuação evangelística do crente para com as pessoas que, em sua compreensão, encontram-se fora do corpo de Cristo, uma delimitação com demarcações de ordem tipicamente sobrenatural, mas que se objetivam a partir da prática de normas doutrinárias que implicam em uma identificação do crente. Munida dessa convicção, Madalena acha-se imbuída de um compromisso que deve ser posto em prática a qualquer custo.

Ainda tomando como referência a fala desta entrevistada, é possível observar a abrangência que esse discurso tem, haja vista ser instrumentalizado por meio da mídia televisiva. Esta abordagem é significativa para a constatação de que a “mensagem do evangelho”, tomando a explicação de Rebeca e Naamã, assumiu espaços privilegiados no âmbito público. É conhecido o interesse por parte dos pentecostais pela mídia, iniciando pelo rádio e culminando com a televisão (CAMPOS, 1999, p. 266-273). Atualmente esse interesse continua existindo, contudo, houve o incremento de novas mídias, como as redes sociais e os espaços facilitados pela Internet, como sites, blogs e exibição e transmissão de vídeos por meio de ferramentas específicas.

A crítica a esses modos de atuação do crente que, como percebido já ultrapassa os limites físicos das igrejas, acarreta na defesa feita pelo entrevistado Zaqueu ao lançar mão da laicidade para explicar a atuação dos pentecostais, notadamente no espaço público. Ele foi enfático ao ressaltar que “hoje em dia se pode falar de tudo, menos de Jesus, da salvação”, explicando as reações que afirma sofrer quando tenta “evangelizar as pessoas na rua, pelas campanhas que nossa igreja faz, e em lugares como no trabalho e na faculdade”. E complementou: “na faculdade que eu estudo, por exemplo, todo mundo fala tranquilamente sobre sexo, drogas, política... mas falar de religião, de Jesus, aí todo mundo muda de assunto porque diz logo que o estado é laico”. Indaguei se apesar disso ele continuava “pregando” e sua resposta foi semelhante a de Naamã, afirmando que não tinha “medo de falar de Jesus, [estava] pronto para sofrer o que for e não [ia] se calar”.

Tomando-se esses quatro relatos como parâmetros para a problematização deste subitem, é possível perceber que o ímpeto evangelístico do pentecostal continua bastante ativo. Seu desejo de “transformar o mundo” ainda persiste e seus conflitos com as questões mais atuais da contemporaneidade continuam. A questão agora é que suas demandas são facilmente conhecidas (e logo rechaçadas) graças à popularidade que vêm conquistando

Latina a partir de um projeto internacional de evangelização que povoou esta parte do mundo com concepções bastante heterodoxas à cultura local, mas bem alinhadas com um ideal estadunidense (LIMA, 1987).

também na contemporaneidade. Com isso, a própria forma de *falar*, e mesmo de *pregar*, assume contornos menos ortodoxos, que respeitavam o clássico espaço sagrado dedicado a isso, indo agora de encontro a ambientes e temas dos quais não dispunham, naquela perspectiva clássica, de espaço e argumentação. Assim, esses novos contornos envolvem também o espaço público, à revelia das críticas e embates jurídicos, políticos e sociais que caracterizaram este encontro.

Contemporaneamente, isto implica em um significativo protagonismo, notadamente pelas pautas que estão diretamente associadas à “pregação do evangelho” por parte dos pentecostais. Reconhecidos classicamente como ascetas, onde a vida religiosa restringia-se exclusivamente ao templo (inclusive onde passavam boa parte de suas vidas, seja através dos rituais ou da circunstante presença dos mitos quando estavam fora dele), tornou-se estranho e objeto de preocupação o imprevisto interesse em expandir essa compreensão da “pregação do evangelho” à situação contemporânea, composta atualmente por uma pluralidade de atitudes e formas bem distintas do ideal de mundo previsto pelo crente.

Com isto, tornou-se inevitável uma participação mais efetiva nos “negócios do mundo”, como caracterizou Zaqueu, a partir de incursões que são vistas como vitórias pelos crentes, mas com bastante receio por parte da sociedade progressista, haja vista os pentecostais criticarem exatamente esse progressismo. Essa participação projetou no espaço público personagens que passaram a defender pautas comuns à vida pentecostal, o que acarretou num movimento de reconhecimento e legitimação por parte dos crentes, ao mesmo tempo em que despertou neles uma maior preocupação com discussões que implicam em mudanças de características consagradas da sociedade. Retornando a um subitem anterior, isto poderia ressaltar em uma importante participação cidadã, tendo em vista que o crente agora envolve-se mais efetivamente com problemas contemporâneos. Porém, o que se sobressai nesta dinâmica é que esse protagonismo não contribui para o incremento do *novo*, senão para um retorno ao *velho*, tendo por pressuposto costumes e discursos que pautaram não só os crentes no passado, mas mesmo a sociedade como um todo.

Diante desse impasse, *novo* mesmo é este “aparecimento” do pentecostal que, para além das tensões que causou no espaço público, implicou em mudanças na sua própria visão de mundo. Instigado por questões de ordem temporal, assumiu-se mais constitutivamente um indivíduo ativo na sociedade, enxergando nela não somente uma extensão do templo, outrora o lugar por excelência da prática religiosa, mas um espaço que precisa ser consagrado a partir de suas formações míticas e rituais. Deste modo, sua vida já não é mais restrita ao âmbito da igreja, mas onde ele “colocar a planta do [seu] pé”, como disse Rebeca. Essa atitude implicou

em eventos e programações que hoje são conhecidas como “marchas” em que os crentes saem às ruas cantando, orando e proferindo palavras de ordem de cunho eminentemente religioso e proselitista, mas com referência direta a pautas públicas¹²¹. Outras intervenções, e estas mais significativas, partem de agentes públicos que pautam suas atividades a partir do que consideram ser constitutivo para a sociedade, um pensamento cristão que tem no discurso moral sua maior ênfase¹²².

A adesão a esta *nova* dinâmica da vida pentecostal promoveu o crente e ressaltou seus mitos. Em um primeiro momento, esta promoção contribuiu para o avanço de suas interpelações no espaço público. Ao mesmo tempo, trouxe visibilidade ao que antes estava restrito a um ambiente privado, concepção que se tinha quanto à religião “como um resto desvanescente das eras obscuras da superstição” (BERGER, 1996, p. 23). Assim, este “aparecimento” pode estar associado a um descuido secular que, ao tentar combater, legitimou; e ao suprimir, maximizou sua influência. Isto não só agravou o conflito religião e espaço público como promoveu novos horizontes de sentido para a vida pentecostal. Achando-se partícipe de uma sociedade carente de princípios norteadores para uma expressão de vida mais sacralizada, o pentecostal passou a interpretar esse momento como uma profícua oportunidade de atuação em que o Espírito Santo o instigaria a desempenhar um papel decisivo à situação humana. Daí a necessária adequação do discurso da vida pentecostal ao que há de mais atual nas discussões que pululam o debate político e social característico da contemporaneidade.

3.3 Uma nova “força do Espírito”

“Só tem um jeito de a gente vencer este mundo que está aí: é levar a palavra com mais ousadia e autoridade.” (Talita)

“Do mesmo jeito que eu entendi que eu precisava mudar, eu também passei a entender que o mundo tinha que ser melhor.” (Onésimo)

“Eu achava que a verdade, que era a que eu tinha, devia ser a de todo mundo! E isso me preocupava porque eu não conseguia... E aí eu pensava que estava esfriando na fé.” (Barnabé)

O princípio pentecostal (...) como força do Espírito torna forte o débil e exalta o humilde, ao mesmo tempo em que debilita o forte e humilha os exaltados. (CAMPOS, 2002, p. 88)

¹²¹ Na Marcha pra Jesus, realizada em junho de 2015 em Juiz de Fora, foram realizados vários momentos de “intercessão” onde os participantes, no decorrer da caminhada, ajoelhavam-se no asfalto, em frente a determinados locais (prédios públicos, por exemplo) e, estendendo suas mãos na direção deles, pediam a proteção divina e que atuassem “segundo a vontade de Deus”.

¹²² Em um dos cultos assistidos, no início do mês de outubro de 2014, o pastor, ao final da reunião, informou que um candidato a deputado estadual estaria na porta de saída da igreja distribuindo seu material de campanha. Ele pediu para que os fiéis recebessem o material e pensassem bem como seu voto poderia “mudar ou impedir muitas leis que vêm contra os princípios bíblicos”.

O teólogo peruano Bernardo Campos discutiu a “pentecostalidade” como um critério epistemológico a fim de se pensar uma atuação mais equânime do pentecostalismo ante seus desafios teológicos e sociais (CAMPOS, 2002). Para ele, a “pentecostalidade é a ‘força do Espírito’ que torna possível a igreja como corpo de Cristo e como povo de Deus na história concreta da humanidade” (CAMPOS, 2002, p. 85). Neste sentido, existe uma dimensão humana que, imbuída por uma “força” atípica, seria responsável por uma atitude mais sensível ante a situação humana que se apresenta problemática em meio, dentre outros, à racionalidade dominante. E para colaborar nessa atuação, a comunidade dos fiéis, portanto a igreja enquanto instituição (não devendo se reduzir a uma representação unívoca), deveria se posicionar em prol de uma estabilidade minimamente humanizadora, tendo como pressuposto a obra salvífica de Jesus Cristo.

Este “princípio pentecostal”, impulsionador da “força do Espírito”, como registrado na epígrafe deste subitem, teria sido o agente que impulsionou as primeiras experiências religiosas que se tornaram mito fundante¹²³ para a tradição que hoje representa o pentecostalismo moderno. Classicamente, esse princípio permitiu elaborações teóricas (desde a Teologia até a Sociologia) que apontavam para uma contribuição substancial do pentecostalismo à realidade temporal, notadamente à situação humana impregnada por uma dependência religiosa institucional que já se desenhava com o protestantismo histórico¹²⁴ (CÉSAR & SHAULL, 1999).

Na primeira manifestação desse princípio pentecostal no Brasil era explícita a direção em que esta “força do Espírito” atuava. Eram os pobres os mais beneficiados por ela alcançando um importante *status* social tão somente por congregarem em uma das denominações que se tornou a representante máxima do pentecostalismo no Brasil. Na época em que “a Igreja Católica celebrava missas em latim, a Igreja Luterana, cultos em alemão, a Igreja Anglicana em inglês [e] até mesmo a única igreja pentecostal da época [1910], a Congregação Cristã no Brasil, celebrava seus cultos em italiano” (ALENCAR, 2010, p. 19), a Assembleia de Deus constituía-se em um importante meio de inclusão social tão somente por ser acessível ao povo, falando a língua brasileira, além de “permitir que qualquer adepto (analfabeto, negro ou mulher) tivesse sua própria Bíblia e a ensinasse, pregasse ou testemunhasse em público” (ALENCAR, 2010, p. 44). Os *louros* dessa investida ainda hoje

¹²³ A religião pentecostal tem como base as experiências narradas na bíblia por ocasião do dia de Pentecostes e os fatos que se seguiram (Atos 2ss) em uma perspectiva teológica. E em uma perspectiva histórica, as experiências ocorridas na Rua Azusa, em Los Angeles (EUA) é que assumem um caráter prático e mais próximo da atualidade.

¹²⁴ O desenvolvimento desta discussão se dará no próximo capítulo.

são colhidos por esta instituição, não obstante ela seguir a mesma dinâmica religiosa do pentecostalismo brasileiro discutida neste estudo.

Assim, da coleta e análise das percepções dos pentecostais ante a realidade que lhes é comum, persiste aquela constitutiva “força do Espírito” que, nesta discussão, embasou historicamente o movimento pentecostal. A crítica se dá, contudo, às formas como ela é interpretada e posta em prática no cotidiano pentecostal. Os resultados apresentados até aqui demonstram que esta tradição vem se imiscuindo no espaço público de tal modo que traz sérias interpelações aos *modi vivendi et operandi* desta agenda. Nem tanto pelo aspecto formal dessas interpelações (algo que não busco aprofundar nesta pesquisa, haja vista fugir ao seu escopo), a “força” dessas interpelações é que causa incômodo desde a cena pública até a academia, que trata de analisar suas tensões e impactos à sociedade.

A *palavra* que esta pesquisa traz a título de contribuição à compreensão deste fenômeno é a já apresentada por Bernardo Campos: pentecostalidade. Ou seja, a mesma disposição e motivação vivida histórica e classicamente pelos crentes pentecostais mantém-se incólume. A diferença está exatamente nas produções de sentido hodiernas. Portador de um significativo empoderamento, o “ser crente”, nesta perspectiva pentecostal, incumbe o fiel a atitudes e tomadas de posição um tanto heterodoxas à situação temporal almejada, mas ainda bastante adequadas à sua visão de mundo, estabelecida mesmo a partir das recentes experiências religiosas que caracterizam a vida pentecostal e que lhe ressignificaram (aqui o tipo temporal-sobrenatural).

Os excertos de falas dos entrevistados selecionados para este subitem demonstram uma sensibilidade comum às práticas pentecostais atuais concernentes a uma atenção mais efetiva para com o mundo temporal. A preocupação com questões dessa ordem implicam não só em uma ampliação do campo de atuação pentecostal, mas numa focalização bem mais objetiva para “o mundo fora da igreja”, como explicou a entrevistada Talita. Do mesmo modo, o entrevistado Onésimo foi logo convencido de que “o mundo não podia continuar do mesmo jeito” e que tinha uma responsabilidade (“missão”) a ser cumprida. E em uma percepção mais tardia, o entrevistado Barnabé analisou, a partir da experiência de pertencimento à comunidade pentecostal, que por não conseguir satisfazer os planos que lhe foram traçados após sua conversão, reconheceu que tinha algo errado, não na missão que lhe fora entregue, mas consigo mesmo. E este foi um dos motivos que lhe fez abandonar a vida pentecostal.

Nestes três casos está subentendida uma experiência religiosa que vê na objetividade do mundo temporal a própria razão de ser da fé característica da vida pentecostal. É o

interesse pelo mundo, em um sentido de positivar sua negatividade, que move o crente atual. Esta motivação constitui-se em um parâmetro para verificar até onde vai o compromisso religioso do fiel, culminando em sucesso, quando o crente consegue implementar sua experiência, ou em derrota, quando “a verdade”, mencionada por Barnabé, não é suficientemente defendida e, por conseguinte, impede o incremento da “pregação do evangelho”. Neste último caso, é como se a “força” não fosse suficiente, resultando em uma construção conjectural contrária ao que disse Bernardo Campos: “debilita o fraco e humilha os já humilhados”.

A inadequação do crente à “força do Espírito” implica, objetiva e primeiramente, em um problema eclesiológico, já que o sujeito que está em conflito é o próprio crente. A resolução desse problema pode se dar com um retorno do crente aos pressupostos que lhe facilitaram a conversão, o mesmo que *dar mais uma chance*. Mas, como no caso abordado, a resolução mesmo veio quando o crente deixou a tradição, tornando-se um desviado. Em ambas as situações, o problema continua sendo eclesiológico, tendo em vista pertencer exclusivamente à esfera institucional religiosa.

Mas quando essa “força” é tomada pelo crente, ou seja, quando ele se empodera, deixa de haver um problema eclesiológico já que esse empoderamento constitui-se na própria percepção do crente em como ele deve agir diante do mundo, e passa a haver um problema social, tendo em vista que suas convicções não se coadunam com a realidade comum. Nas palavras da entrevistada Talita, “é bom quando o mundo se incomoda com a gente, pois isso mostra que estamos agradando a Deus e não a ele [ao mundo]”. Em outras palavras, enquanto houver conflitos provocados pelas interpelações da vida pentecostal, há a convicção de se estar fazendo a coisa certa. De algum modo, persiste uma ideia de luta contra o mundo temporal, bem visualizada nos discursos clássicos do pentecostalismo, mas com modos mais modernos, haja vista instrumentalizar-se da própria cultura para combatê-la (NIEBUHR, 1967). Seria a adesão e mesmo legitimação do simbolismo cultural proeminente, mas com sinal trocado.

A chegada dos pentecostais na cena pública, notadamente nos espaços político e midiático, acarretou em um processo dialético onde foram expostos tanto os mitos constitutivos da vida pentecostal quanto questões que permeavam o imaginário popular contemporâneo, que por força do tradicionalismo cultural-religioso brasileiro se achavam em segundo plano, haja vista comporem uma pauta não progressista. Com o advento dos pentecostais no espaço público, houve um retorno a essas questões que foram logo caracterizadas como tradicionalistas e fundamentalistas, isso graças a um padrão de

moralidade e ética que os próprios pentecostais exigiam nessa incursão. O objetivo precípua dessa incursão ainda mantinha um forte componente eclesiológico onde a ação evangélica proselitista era justificável e notória (FONSECA, 2011). O salto qualitativo dessa incursão se deu quando, munidos dos mesmos pressupostos proselitistas, buscaram “garantir um espaço na sociedade [e] obter algum tipo de reconhecimento” (BAPTISTA, 2009, p. 74), algo que alterou significativamente a política e o espaço público desde então.

Foi o entrevistado Estevão quem ressaltou a importância de haver “crente na política”, e o entrevistado Onésimo corroborou, parafraseando um ditado revolucionário: “quando os bons se calam, damos chance aos maus”. Nesta perspectiva, os bons seriam os crentes que, a partir de seus constituintes míticos e doutrinários, transformariam a situação temporal apresentada, tornando-a um lugar melhor e aprazível, “onde é Deus quem governa!”, ratificou Estevão¹²⁵. Desta forma, quanto mais *pulverização* do evangelho na sociedade, mais ela seria “abençoada e próspera”, ainda citando Estevão, experimentando “um tempo de paz e alegria”, como complementou o entrevistado Pedro.

Mas a chegada desse “tempo de paz”, mais especificamente, não poderia se dar sem conflitos, e esses um tanto violentos, considerando uma perspectiva simbólica. As discussões sobre a chegada dos pentecostais à esfera pública sempre tomam como evento inaugural o “chute na santa”, quando um pastor da igreja Universal chuta uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, exatamente no dia em que se celebrava sua festa no país (um feriado nacional) em outubro de 1995. As reações que se seguiram foram de rejeição à igreja Universal, responsável direta pela manifestação do pastor, e aos evangélicos que foram diretamente associados à construção do preconceito contra a igreja católica pelo uso de imagens¹²⁶.

Este fato histórico marcou o início desta busca pelo “tempo de paz”, mas de forma paradoxal. Com o insulto à imagem e à tradição religiosa concorrente e hegemônica no país, o que estava em jogo não era apenas o insulto à imagem, mas a capacidade de questionar o *status quo* estabelecido: primeiro do ponto de vista religioso, algo muito caro ainda à democracia brasileira; depois, quaisquer outras que viessem a surgir e que ameaçassem o

¹²⁵ Durante a observação da Marcha pra Jesus, ocorrida em Juiz de Fora em 2015 e comentada em nota no subitem anterior, muitas foram as vezes em que as frases “Juiz de Fora é do senhor Jesus” e “O Brasil é do senhor Jesus” foram proferidas. Por trás dessas afirmações existe um princípio que aponta para a atuação do crente como responsável pelo estabelecimento dessa *aquisição simbólica*. E suas atitudes seculares confirmam suas pretensões.

¹²⁶ O discurso pentecostal é muito crítico quanto ao uso de imagens nos cultos. E para justificar essa crítica, utiliza a própria bíblia como argumento, citando um dos dez mandamentos: “Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.” (Êxodo, capítulo 20 e versículo 4).

estabelecimento da “vontade de Deus para o mundo”. Com isto, diante da desproporcional violência do pastor da Universal, ao invés de recuarem aos seus templos e retomarem suas vidas religiosamente privadas, “ocuparam a partir dali o espaço público e é a este nível que eles são rejeitados. Eles são julgados inaceitáveis mas eles não se retiram do ‘mundo’. Eles travam, ao contrário, uma ‘guerra santa’ neste mundo.” (CORTEN, 1996, p. 10).

O resultado deste processo, que chamei de dialético anteriormente, gerou um problema político e social que praticamente secundarizou a discussão religiosa de origem institucional (conflitos entre católicos e evangélicos, por exemplo) e centrou-se em questões que se tornaram comuns à crítica, tanto de católicos, evangélicos e outros cidadãos sem adesão religiosa, como quando o princípio da moralidade, entendido pela perspectiva desses grupos, foi ameaçado com o incremento de pautas de gênero e direitos reprodutivos das mulheres, por exemplo. Tem-se, portanto, não mais um problema eclesiológico, haja vista este estar praticamente resolvido no âmbito da igreja, mas um problema social, que por causa da formulação eclesiológica vem causando conflitos e mesmo “guerras santas” em um espaço outrora não previsto para essas interpelações.

Portanto, a compreensão desse fenômeno social que se tornou a vida do crente, aqui problematizada na existência do “ser pentecostal”, passa necessariamente pelo princípio pentecostal que norteia de forma última este crente. A incursão do crente no espaço público, vista como um desafio entre uma criança e um gigante, demonstra que não existem desafios impossíveis para ele, considerando que encontra-se empoderado pela “força do Espírito” onde, ainda que débil, sente-se forte; e mesmo humilde, acha-se exaltado (CAMPOS, 2002). Contudo, sendo esta dinâmica logo associada à situação presente e objetiva, julga encontrar nela um fim em si mesma, impedindo o aspecto crítico previsto por Bernardo Campos ao princípio pentecostal, onde o forte é debilitado e o exaltado, humilhado.

Esta última condição tem pautado as análises da vida pentecostal hodiernamente. Mas sua melhor compreensão deve levar em conta os pressupostos que lhe embasaram mais constitutivamente, ainda que de modo paradoxal. E foram eles que busquei apresentar e discutir neste capítulo, pautando-me diretamente na experiência do crente, em como ele vive, interpreta e interage com sua vida pentecostal no presente século.

CAPÍTULO 4

O QUE ESPERAR DA VIDA PENTECOSTAL

Após a análise e discussão da vida pentecostal a partir das características que lhe são intrínsecas, desde sua formação primeva, passando pelas experiências de tomada de conteúdos e de exercício e prática da religiosidade apreendida, tendo no outro seu legítimo meio de exercício da fé, há que se indagar o que esta religiosidade ainda pode oferecer enquanto substrato de uma cultura que, apesar dos embates, críticas e repressões, continua a demandar elaborações e interpretações a fim de compreender seus sentidos implícitos.

Este capítulo pretende discorrer sobre os resultados desse processo de produção de sentidos, tendo em conta a dinamicidade inerente ao fenômeno religioso pentecostal, capaz de representá-lo em pelo menos três variáveis dependentes que são possibilidades mínimas de representação do pentecostalismo atualmente: a primeira compõe uma situação clássica, de retorno à tradição e manutenção do *status quo* pentecostal; a segunda, não prevista intencionalmente, mas possível de ser implementada graças às concepções e problematizações do crente mais sensível a uma realidade plural, propõe uma virada teológica suscetível de transformações e adaptações à realidade temporal, mas sem interpor a estrutura fundante da tradição, tendo em vista ela mesma prever tal transformação, como deixaram perceber os entrevistados; e a terceira, mais previsível, mas não menos significativa, fundir as duas anteriores na tentativa de se fortalecer e tornar-se indispensável, se não no aspecto formal (uma pretensa oficialidade religiosa), mas no aspecto substancial (a vida pentecostal como reflexo de uma dinâmica mais ampla da vida humana).

Com a disposição e discussão dos temas a seguir, intento propor uma forma de leitura e de compreensão da realidade da vida pentecostal a partir de uma simultaneidade de representações possíveis, não havendo exclusividade de uma ante a outra, numa perspectiva plural, mas mesmo a coexistência das três possibilidades a partir de indivíduos forjados em tradições religiosas exclusivistas, características que são da vida pentecostal. A factibilidade deste modelo está na própria elaboração discursiva dos entrevistados que forneceram as condições necessárias ao implemento do texto que segue.

1 Um retorno ao sagrado selvagem

A vida pentecostal enseja uma experiência múltipla de busca por significados que demandam aprofundamentos do crente desde seus mitos e ritos até os constitutivos

históricos/narrativos que pautaram classicamente a religião. As análises teóricas, baseadas sobretudo na abordagem de Roger Bastide (2006), de movimentos que se pautavam por ênfases bem expressivas de oralidade e corporalidade centram-se na perspectiva do “selvagem”, implicando em algo ainda disforme e sem equivalentes culturais. O sagrado, por sua vez, *habitaria* nesta perspectiva de forma ideal, dado o aspecto inédito e sobrenatural que lhe é intrínseco.

A discussão que segue está centrada em uma perspectiva usual ao pentecostalismo, em sua representação clássica, que é voltada para um aspecto místico da religião, vivenciado nesta tradição por modos frenéticos e atribuídos à ação de um ente sobrenatural que, em contato com o crente, normatiza seus modos religiosos (internos à instituição religiosa) e comuns (externos à instituição religiosa). Apesar do aspecto externo desses modos repercutir no espaço público, as interpelações que eles trazem parecem se resumir mais à vida do crente, tomando como referência os relatos dos entrevistados que, ao serem indagados sobre as experiências que lhes sucedem, mostraram-se bem mais preocupados com situações da própria vida, em um gesto de sobrevivência dentro da vida pentecostal.

Esta conduta, que se mostra reduzida ante a gama de representações e variabilidades rituais do pentecostalismo no Brasil, demonstra uma possibilidade de leitura dos pentecostais que pode ser feita a partir de estruturantes próprios da religião enquanto motivadora de êxtases mais visíveis a partir dos tranSES que compõem a prática pentecostal que, tomados em forma de comemoração, refundam os mitos tornando-os atuais no cotidiano do crente. Assim, apesar do aspecto *primitivo*, considerando a ambiguidade que a antropologia faz do termo problematizando-o a partir do etnocentrismo (LARAIA, 1986), esse sagrado selvagem vivenciado pela experiência religiosa pentecostal mostra-se fecundo de experiências secundárias por sua vez promotoras de novas representações da religiosidade pentecostal. Contudo, identificar os pontos definidores dessas produções torna-se necessário, algo que pode ser verificado pelo discurso mítico da tradição e pela experiência relatada dos fiéis, como se verá a seguir.

1.1 Pentecostais “quentes”: onde estão?

“Deixa eu ver quem tá sentindo o poder de Deus! Ali, ali, pastor, aquela jovem ali tá no mistério... É o poder de Deus que tá caindo nela!” (Pregador)

“Quando eu sinto o poder de Deus na minha vida é como se eu fosse outra pessoa, sabe? É uma coisa maravilhosa, é uma alegria muito grande.” (Ana)

“Teve uma vez que eu senti algo tão forte que eu não aguentei e caí. Aí eu tive visões. Depois me disseram que eu tinha sido arrebatada. Eu só sei que na hora que eu caí apagou tudo. Eu não ouvia nada e nem sentia nada, só tinha visões.” (Raquel)
 “Aqui na igreja tem o culto de libertação que é quando Deus opera mais maravilhas. Aí, sempre no final o pastor chama aqueles que querem receber poder. Eu sou o primeiro a ir porque se tem uma coisa que não pode faltar na vida do crente é o poder de Deus.” (Estevão)

...esse sagrado selvagem não é interpretado como surto de loucura, mas sim como um chamado divino. (...) todo ritual é comemoração de um mito. É o mito que o funda, que o estrutura e que o explica. (BASTIDE, 2006, p. 255)

Um aspecto identitário que vem sendo progressivamente diluído em meio à institucionalização agora bem mais constitutiva da vida pentecostal é a manifestação extática através do transe. Através dela, os crentes mantinham um contato “sobrenatural” com o divino que, por sua vez, responsabilizava-se pelo ordenamento religioso (no âmbito do culto) e comum (no âmbito da vida fora do culto) do crente. Esta característica mais “selvagem” ainda hoje pode ser verificada na vida pentecostal, contudo em uma frequência bem menor em instituições do pentecostalismo clássico, outrora referência histórica em tranSES, mas maior em outras, notadamente aquelas voltadas para um pentecostalismo autônomo ou tipicamente neopentecostais.

A devida atenção aos cultos pentecostais e às falas dos crentes, analisados comparativamente mesmo entre si, apresenta uma efetiva distinção que tem na manifestação do êxtase um importante parâmetro a ser considerado. Entendido sem maiores explicações pelo fiel como “presença de Deus”, o êxtase, nesta perspectiva, é uma experiência transcendente, por necessitar de um componente sobrenatural (contato com o divino), mas objetivamente frenética, haja vista demandar de gritos, choros, movimentos corporais (pulos, danças, gestos...), eventuais “línguas estranhas” (até aqui havendo apenas um “desligamento” parcial do crente com o “mundo real”) e culminando (ou não) com “desmaios”, chamados também em algumas igrejas de “arrebatamento”, sendo que nesta ocorre o total desligamento do crente do “mundo real”, de acordo com os entrevistados.

Tais manifestações, conforme visto na pesquisa de campo, não estão circunscritas exclusivamente à perspectiva geográfica que vê na periferia um espaço ideal para elas, apesar de ocorrerem com mais frequência nela e apresentarem praticamente todas as características do êxtase pentecostal elencadas anteriormente. Há também entre crentes que frequentam denominações mais centrais essas manifestações, embora em menor frequência e restringindo-se a gritos, alguns choros e línguas estranhas. Neste sentido, a questão do “onde estão” tem uma associação com o espaço geográfico, mas bem mais com a *disposição* desses “pentecostais ‘quentes’” em vivenciar experiências que, apesar de previstas na ritualística

pentecostal, demandam de uma “atmosfera espiritual”, como disse um pregador num desses cultos, responsável pelo estabelecimento de uma efervescência distintiva de um estado de simples audiência para um de completa euforia.

O pentecostalismo acha-se herdeiro do acontecimento mítico narrado no capítulo dois de Atos dos Apóstolos quando seguidores de Cristo, reunidos em um local em atitude de oração, foram tomados pela experiência da *glossolalia* (línguas estranhas), ficando aptos a pregar o evangelho (FAJARDO, 2017, p. 62). Nas observações feitas, esta experiência foi frequentemente invocada, tendo sido inclusive utilizada pelo pregador autor da fala que epigrafa este subitem. Naquela ocasião, depois de haver lido e explicado efusivamente o texto bíblico, ele passou para uma segunda parte da pregação que era a aplicação da mensagem, notadamente à vida dos ouvintes. A sintonia entre o púlpito e o plenário era constantemente verificada, já que o próprio pregador instigava os fiéis a interagirem continuamente com a pregação. E o momento de maior significância foi quando uma jovem, enquanto muitas pessoas gritavam e erguiam as mãos, porém sentadas, levantou-se e passou a pular e chorar, falando em línguas estranhas. “É o poder de Deus que tá caindo nela”, classificou o pregador ao referir-se à jovem.

Após uma semana, ao retornar à mesma igreja em um mesmo culto de domingo, tais manifestações já não foram vistas ou ouvidas tão fortemente quanto dantes. O culto transcorreu de forma sistemática e previsível, com um outro pregador também falando de maneira efusiva, mas não recebendo a mesma adesão que houve no último culto. Nessa igreja, situada em uma importante avenida de Juiz de Fora, ainda visualizaria em outras reuniões dois momentos de êxtase semelhantes ao relatado primeiramente. Mas um equilíbrio entre manifestações “quentes” e previsíveis foi que prevaleceu.

Em outra ocasião, dessa vez em uma igreja próxima a essa última, mas situada em uma rua marginal àquela avenida principal, os cultos já seguiam uma rotina de expectativa pelo êxtase. Desde a chegada ao templo até o final da reunião, uma duração de três horas naquela ocasião, o barulho era intenso e o próprio dirigente do culto era responsável por “não deixar o fogo apagar”, como disse em uma de suas falas. Foi nessa igreja que eu entrevistei Ana, uma senhora de 47 anos que narrou sua história de encontro com aquela igreja e que disse ter sido “tocada todos os dias pelo Espírito Santo” desde que lá chegou.

Indaguei a ela o motivo pelo qual aquela igreja era tão “fervorosa”, uma palavra que ela havia utilizado anteriormente para explicar sua escolha por segui-la. Sua resposta foi: “É que aqui a gente dá lugar para o Espírito Santo agir. Tem umas igrejas aí que é só louvor, louvor e uma pregação fria. Aqui não. Aqui a gente ora e o Espírito Santo age. A gente canta

e tem línguas. O pregador prega e tem mistérios!”. Segundo Ana, essa dinâmica é essencial para uma igreja pentecostal e para os crentes que, por meio dessas experiências extáticas, mantém uma necessidade de continuar próximos à tradição, “sem se desviar”, ela complementou.

A entrevistada Raquel, membro de uma igreja pentecostal situada em outra importante avenida da cidade, relatou ter tido experiências que nunca havia sentido antes de ser crente. Convertida há cinco anos nesta igreja, desde então ela afirmou que vem sendo “usada por Deus em visões”. Perguntei como isso havia começado e ela respondeu que foi após ter dedicado mais tempo aos trabalhos de oração que a igreja realiza: “Toda quarta-feira tem oração o dia todo. Mas como eu trabalho, eu consigo sair ao meio-dia, na hora do almoço, e dá tempo de orar pelo menos meia hora. Depois, em casa, eu mantenho um hábito diário de orar. E Deus tem me honrado!”. A experiência que marcou sua vida foi fruto de uma “campanha de jejum e oração” que ela disse ter participado. Após sete reuniões, ou seja, no final da campanha, houve a culminância com “sinais e maravilhas que Deus fez”, explicou Raquel, informando que “naquele dia também houve curas, libertações e a minha consagração”.

Na igreja de Raquel eu participei de uma vigília (das 23 às 5 horas) onde constatee todas as manifestações que ela e outros entrevistados mencionaram em suas falas. Apesar da longa programação (seis horas de duração), a metade do tempo foi dedicado a êxtases que tomavam boa parte das pessoas que saíam dos seus lugares e iam à frente do púlpito (a programação envolvia sempre a chamada das pessoas à frente). Algumas delas, depois de uma intensa dedicação ao momento, caíam no chão e lá permaneciam, parados, deitados de costas. Essa manifestação foi a que Raquel me explicou em outro momento, depois da vigília, tendo ela mesmo passado por essa experiência e que lhe outorgou um “dom” que depois ela disse ter compreendido: “Deus tem mistérios pra revelar ao seu povo. E esses mistérios vêm por meio das visões que ele nos dá.”, explicou.

Sendo o momento em questão uma vigília, ou seja, uma reunião que não acontece frequentemente, mas marca o início ou o final de um ciclo (uma campanha, por exemplo), as manifestações ocorreram de modo mais numeroso e intenso. Contudo, mesmo nas reuniões semanais (cultos de quinta-feira e domingo que visitei), elas se mantiveram, menos numerosas, mas com a mesma intensidade. Em cada reunião nessa igreja há um momento de testemunho em que um membro é convidado (ou chamado, caso já tenha se inscrito) para falar o que Deus lhe revelou por meio das “visões”. E os “recados”, como chamam as elaborações frutos dessas “visões”, começam a ser ditos em terceira pessoa (referindo-se a

Deus), mas logo passam a ser interpretados em primeira pessoa (como se Deus estivesse falando)¹²⁷. A recepção a essas falas¹²⁸ é relativamente silenciosa, sendo que ao final delas há a comemoração, feita através de gritos de “aleluia”, “glória a Deus”, “santo Deus”, “meu Deus” e outros.

Em igrejas onde essas manifestações de êxtase não foram tão frequentes e visualizáveis, havia um dia específico para ocorrerem. As reuniões mais “quentes” aconteciam durante a semana em cultos que eram denominados de “libertação”, de “cura e libertação”, da “vitória” e da “família”. O aspecto comum a essas reuniões era novamente a intensidade da liturgia, à semelhança do que disse um dirigente citado anteriormente, que não podia “deixar o fogo apagar”. Foi a partir de uma dessas igrejas que entrevistei Estevão. Diferentemente das demais entrevistadas¹²⁹, ele condicionou uma atitude mais efusiva para com a experiência de êxtase aos cultos de “libertação” que sua igreja promove semanalmente e, apesar de ter sido o que mais apresentou um discurso onde os componentes do êxtase pentecostal estavam presentes, resumiu esta experiência a uma “busca de poder”. Mesmo sendo objetivo (“busca de poder”), mostrou-se generalista e pouco experiencial, a não ser quando mencionou uma experiência negativa, discutida no segundo capítulo deste trabalho.

Mesmo assim, este “poder”, dentro do âmbito da vida pentecostal, é emblemático para o estabelecimento de uma caracterização que indica não simplesmente um local físico onde encontrar pentecostais “quentes”, mas a potencialidade que eles admitem ter (ou tem acesso) diante da factualidade da vida humana. Nisto, o crente não é simplesmente alguém que crê em algo novo, é alguém que “*pode* mais”¹³⁰ e que não se vê refém das idiosincrasias que lhe cercam. Neste sentido, em um primeiro momento, esse “poder” visa uma satisfação ontológica, dado que emite uma sensação de prazer que é sentida em uma reunião onde a

¹²⁷ Verifiquei que essa organização não é sempre observada, pois mesmo durante algum momento mais intenso de uma reunião, um crente “é tomado por Deus”, como explicou o pastor Apolo, e fala em nome de Deus, “profetizando”, complementou. O pastor informou que tanto ele quanto a comunidade atentam bem ao que está sendo dito, pois “trata-se de algo que Deus está revelando através de um vaso e que pode ser para uma pessoa específica, que só ela e Deus sabem, ou para a igreja toda”. Neste caso, o crente emissário não passou diretamente pela experiência do “cair” ou do “arrebato”, como os que recebem a oportunidade para falar os “mistérios” de Deus, tendo sido “tomado em profecia” naquele momento. Contudo, o teor das falas ouvidas em ambas as ocasiões (tanto o do “cair” quanto o do “profetizar”) é invariavelmente o mesmo.

¹²⁸ No próximo subitem discutirei o conteúdo delas.

¹²⁹ Interessante constatar que dentre os entrevistados da pesquisa, somente as mulheres mencionaram ter tido experiências de êxtase mais intenso, como “cair”, “visões” e “revelações”. Aos homens coube mais uma experiência *indireta*, algo que, ainda não sendo um componente desta pesquisa, aponta para uma menor sensibilidade dos homens em relação às mulheres em falar sobre experiências extáticas.

¹³⁰ Assumo aqui uma semelhança ao funcionalismo de Émile Durkheim quando afirma que “o fiel que se põe em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal.” (DURKHEIM, 2003, p. 459).

“presença de Deus” é marcante. Isso pode iniciar e acabar na própria pessoa que sentiu, causando tão somente uma saciedade necessária à manutenção do *status quo* do crente. Mas pode também acarretar em demandas que implicarão na ordem temporal do culto ou da instituição¹³¹, por exemplo. Aí, a objetividade da narrativa implicante assume um caráter secundário ante a autoridade do interpelador que falou em nome de Deus. Essa experiência pode ainda provocar reações em espaços fora do âmbito religioso institucional e com intensidades tão significativas que geram tensões causadoras de fundamentalismos, como discutirei no último item deste capítulo.

Contudo, a potencialidade da vida pentecostal é mesmo verificada mais empiricamente nesses momentos “quentes” da religiosidade que invariavelmente são motivados pela liturgia da reunião, mas dependem principalmente da *disposição* dos indivíduos participantes. Esta consideração é necessária para demarcar fenomenologicamente o *locus* dessa representação selvagem da vida pentecostal. Sendo algo produtor de sentidos (transcendentes ou imanentes), requer não somente um espaço (físico) consagrado ao ritual, mas uma “atmosfera espiritual” que una a racionalidade do indivíduo à irracionalidade do crente (da criatura) (OTTO, 2007). Nisto estão presentes os mitos fundantes que, expostos durante o culto, apontam para a experiência extática dos primeiros crentes, algo que a racionalidade dá conta de buscar e transmitir. Mas a atitude do crente diante desta exposição é que acarretará na efetiva “comemoração” desses mitos (BASTIDE, 2006).

Assim, encontramos tais pentecostais “quentes” onde for favorável o estabelecimento dessa dinâmica que ora é eficaz, quando visa tão somente a realização ontológica do crente (sozinho ou em comunidade), ora é ambígua, encontrando-se fora dos ambientes institucionalmente religiosos, mas munidos da potencialidade do ser crente.

1.2 A volta da transcendência

“Por isso, a cada dia temos que buscar mais e mais a Deus, buscando conhecê-lo e assim aumentar nossa fé e também aprender a mortificar nossa carne.” (Tamar)
 “Oro a cada dia ao Senhor buscando força, graça, para não errar, não pecar, nem me desviar, pois sou um pecador, mas não um escravo do pecado.” (Zaqueu)
 “A presença de Deus é constante na nossa vida. Porque, na realidade, nós somos o santuário do Deus vivo. É como o ar que nós respiramos. Um ser humano não vive sem ar. (...) Assim é a nossa vida diária com Deus.” (Mateus)

¹³¹ A entrevistada Ana informou que um presbítero foi afastado dos serviços da igreja depois que “uma irmã teve uma visão que via o irmão *fulano* adulterando”. Diante do confronto de informações, o referido presbítero teria assumido o fato e aceitado a repreensão.

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. (ELIADE, 2010, p. 164)

A consciência de uma realidade última, fruto das compreensões míticas que marcaram o pentecostalismo clássico, persiste de forma mínima no crente, ainda que também diluída em meio à marcante institucionalização que delimita a vida pentecostal. Essa realidade é visível desde as práticas cotidianas que compõem sua vida à medida que invoca um cuidado ou proteção ante a vida temporal, até a manutenção de uma filiação eclesial que se objetiva em uma frequência semanal a cultos e participação efetiva nos rituais que marcam a crença religiosa. Nesta também pode haver (e em boa medida há) o incentivo à expansão da abrangência desta realidade última até espaços distintos ao da religiosidade, como uma incursão na sociedade no sentido de sacralização do profano.

Contudo, diante dos apelos racionalizantes da modernidade, ao menos as formulações míticas concernentes à religião institucional ainda são consideradas, já que se objetivam na própria instituição em termos que encontram sentido na sobrenaturalidade da experiência religiosa, reduzida à vida pentecostal. Devo ressaltar que apesar da secularização, persiste uma sacralização da vida humana paralela à defendida pela vida pentecostal. Porém, tal exercício de verificação desse fato constitui-se em outras produções científicas que podem ter no referencial teórico deste trabalho uma proposta instrumental de leitura e análise.

Deste modo, importa aqui tão somente a sacralização que compõe o exíguo sagrado selvagem da vida pentecostal presente nos relatos obtidos e práticas documentadas pela pesquisa de campo. São eles que apontam para a existência de uma realidade mítica responsável pela leitura e interpretação da vida temporal por parte do crente. E, ainda que constituam um sentido transcendente voltado para um sobrenatural, mantém-se graças à forte devoção que marca histórica e miticamente a vida pentecostal.

Quando estimulados a falar sobre suas experiências pessoais na religião, ressaltando o papel da filiação eclesial, da oração e da observância a práticas dirigidas pela igreja (doutrinas), os entrevistados não demonstraram uma preocupação direta com a igreja em si, instituição física fomentadora da vida pentecostal, mas com uma presença que indicaram ser anterior e primordial: Deus. Contudo, apesar da primordialidade dessa entidade divina, sua atuação estava condicionada à própria instituição, tendo em vista ser ela a censora da experiência religiosa dos fiéis como visto nas entrevistas. Mesmo assim, há um esforço, quando confrontados com uma possível valorização e importância da instituição nesta

dinâmica, em ressaltar que a influência divina, portanto de Deus, é superior e decisiva em qualquer questão.

Esta consideração é cabível para pontuar as tensões que ocorrem em um âmbito existencial da vida do crente, haja vista ter que lidar com o resultado de um processo dialético fruto de apropriações e reformulações do discurso teológico que norteia minimamente o pentecostalismo. Dentre os entrevistados, houve quem afirmasse já ter sentido a presença de Deus durante uma missa ou ter orado em uma capela católica, por exemplo, algo que eles mesmos reconheceram não ser ortodoxo, mas que não se sentiram culpados depois do ocorrido. Paralelamente, outros entrevistados reprovaram tais experiências quando indagados sobre a possibilidade dessa ocorrência.

Assim, para grande parte dos entrevistados, a necessidade de produção de sentido na vida do crente passa obrigatoriamente pelo *locus* primordial de sua experiência religiosa: a igreja. Manifestações de êxtase podem ocorrer em outros lugares, mas nada que já não tenha sido vivenciado nela e, se porventura se derem fora dela, assumem uma duração bem mais controlada e com uma oficialidade limitada, salvo ocasiões onde há uma atividade programada, como cultos na rua, campanhas ou outras atividades.

Neste contexto, o templo manifesta um caráter de sacralidade e de posse do divino que condiciona o crente a encontrar nele uma importante saciedade ante questões e necessidades que lhe sobrevém. A entrevistada Tamar relatou que, por motivos pessoais, deixou de frequentar os cultos por algum tempo (“meses”, como quantificou) e que ao final, sentiu-se pior do que quando decidiu se afastar. Segundo ela, “a falta da casa do Senhor causa um esfriamento espiritual e uma vontade de pecar porque você já não considera mais que a presença dele é real e viva e aí você passa a viver por si só, em pecado e agradando a carne.”. Justificando esta afirmação, um pastor, durante um “culto de doutrina” em uma das igrejas pesquisadas, falou que “o crente é uma vasilha que precisa estar sempre sendo enchida (sic) debaixo da torneira, pois tem um furo por onde escapa a água: se sair de debaixo da torneira, ele seca.”. Na perspectiva de Tamar, ela já estava quase secando quando decidiu retornar à igreja e retomar sua caminhada.

Após seu retorno, Tamar mencionou uma melhora significativa tanto em sua vida pessoal quanto religiosa, haja vista ter retomado a consciência sobre a realidade que havia desprezado em função de uma experiência passageira. Ela argumentou que “no mundo a gente vive para os prazeres da carne e acaba matando nossa necessidade de Deus”. E complementou: “na igreja a gente sente o verdadeiro prazer que vem de Deus e não dá espaço pra carne”. Agora ela afirma viver “plenamente a vida que Deus tem pra aqueles (sic) que

querem conhecê-lo mais e mais”. Indaguei de que modo se dá essa “vida plena” e ela respondeu que “pra viver neste mundo, só tendo consciência de que é Deus quem nos salva e liberta”, complementando com a frase que epigrafa este subitem¹³².

Nesta mesma convicção, o entrevistado Zaqueu demonstrou preocupação diante da possibilidade de se afastar da igreja. Segundo ele, “Deus vai continuar sendo Deus se eu me afastar. A diferença é que quem precisa sou eu, então não posso largar dele.”. E assim, ressaltou que para evitar qualquer sentimento ruim que lhe motivasse a abandonar a igreja, ele seguia uma rotina de práticas rituais, dentre elas uma campanha de oração que realizava aos sábados na igreja. Diante de sua menção a essa campanha, algo que ele confessou ser um desafio pois trabalha até o meio-dia e antes de ir para casa tinha de cumprir com o prometido, indaguei se não poderia fazer essas orações em outro lugar, em casa, por exemplo. Sua resposta foi que “o momento da igreja é mais sagrado, pois é um lugar consagrado e a gente sente melhor a presença de Deus lá. E como eu vou em jejum, aí a presença é mais forte ainda, porque eu também vou consagrado.”.

Em uma dessas ocasiões, Zaqueu disse ter ouvido audivelmente a voz de Deus falando consigo. Essa teria sido a segunda vez que isso ocorreu, sendo que na primeira “Deus falou através de uma irmã pra mim e contou toda a minha vida”, explicou. Agora “Deus estava respondendo aquela primeira vez que ele me prometeu uma bênção se eu me dedicasse cada dia mais a ele”, complementou. Aqui há um ponto que torna a transcendência uma questão de ordem objetiva para o crente, haja vista ele “ouvir” Deus falar e mais, retomar um assunto pregresso. A partir da consideração ao êxtase e de este produzir um sentido baseado em uma realidade imaterial, esta realidade passa a ter significância para o momento objetivo em que vive o crente, de modo que sua vida agora pode até ser regida por questões de ordem temporal, mas sob os auspícios de uma experiência transcendente que tem precedência a essas questões, podendo inclusive suprimi-las se assim “for da vontade de Deus”, como crê o crente.

O fato é que essas intervenções divinas assumem um *status* prioritário ante agendas previamente elaboradas, como os próprios planos do fiel acerca de “problemas que foram apresentados a Deus”. Os crentes pesquisados que relataram tais experiências informaram que, em algum momento da vida, passaram por situações conflitantes e que tiveram de estabelecer estratégias para sair daquela crise. Contudo, o aspecto complexo dessa dinâmica é que, tendo também submetido tais situações a Deus, disseram ter sido chamados de loucos

¹³² “Por isso, a cada dia temos que buscar mais e mais a Deus, buscando conhecê-lo e assim aumentar nossa fé e também aprender a mortificar nossa carne.”

inicialmente, mas afirmaram que o resultado final foi melhor do que aquele esperado, depois de haverem logrado êxito e atribuírem a “vitória” a Deus.

Invariavelmente, esses entrevistados, assim como Zaqueu, disseram ter tido suas perspectivas e expectativas alteradas depois de ouvirem o que “Deus falou”. Neste sentido, cabe atentar para essa *voz* a fim de conhecer seus termos de modo a compreendê-la dentro da realidade do crente. Durante um “culto de libertação” que acompanhei e registrei o áudio, houve uma manifestação que chamaram de “voz profética” em que uma mulher saiu do meio da igreja em direção ao púlpito. Chegando lá, virou-se para a igreja e, com o auxílio de um microfone que foi colocado próximo dela, passou a falar em línguas estranhas por pelo menos dois minutos. Em seguida começou a falar normalmente, mas com a mesma ênfase de antes¹³³ e pronunciou o seguinte excerto:

“Eis que nestes dias farei grande movimento neste lugar. Mas tem vaso que precisa ser desemborcado pra receber poder. Assim te digo: Homem, deixa de negócio fraudulento na tua casa e no teu trabalho. Eis que eu tenho te contemplado e sei das tuas obras. Mulher, eu tenho visto teu sofrimento e vou te honrar. Mas te dedica mais a mim, busca mais a mim nas caladas da noite e tu verás o meu poder. (...) Eu tenho contemplado este lugar e é nele que eu vou operar, é nele que eu vou transformar [línguas estranhas]. Deixo-vos a minha graça e a minha paz.”

A construção lógica do excerto não permite compreensões mais objetivas, tendo em vista que o ônus da interpretação e aplicação cabe sempre a quem se sentiu tocado pela “profecia”. Mas o que há objetivamente é uma locução feita em primeira pessoa (que é atribuída a Deus) em um tom imperativo que compreende desde uma denúncia até um consolo. Haveria uma série de outros significados se tomássemos perspectivas de gênero, por exemplo, e isto devido ao forte teor simbólico da fala. Contudo, persiste um apelo à santificação ao (a um) homem e à (a uma) mulher (não se sabe se seria um casal) e uma ressalva ao lugar específico da igreja (“neste lugar”) que, se bem atendido, verá os resultados da profecia (“vou operar”, “vou transformar”).

Por mais que persista um tom ambíguo na profecia, há uma boa recepção pelas pessoas presentes e, um dos entrevistados desta pesquisa, Josué, que estava lá, também ressaltou a importância do momento para si: “Ontem Deus falou profundamente comigo, da necessidade de se santificar pra sentir sua presença. Muita coisa da nossa vida secular atrapalha o poder de Deus. Por isso é preciso buscar sua presença o tempo todo!”. E ressaltou a importância de “viver em retidão” onde estiver, pois “Deus está vendo tudo!”, concluiu.

¹³³ Isso é conhecido entre os crentes como interpretação da profecia. Há uma possibilidade de, enquanto uma pessoa fala em línguas, outra interpreta. Mas neste caso, foi a própria pessoa quem falou primeiro e interpretou em seguida.

Essa disposição em atentar para a onipresença divina foi reiterada por Mateus que a assemelhou ao “ar que nós respiramos” e que, portanto, torna-se vital para o crente. Sua fala abrangeu ainda uma característica hierofânica por atribuir ao crente a função de um receptáculo sagrado a ser utilizado por Deus. Esta associação é rica em sentidos, pois implica em uma atuação representativa da divindade no espaço público, por definição profano, a partir da ação da vida pentecostal. Através dela, Deus atuaria diretamente nas mais diversas situações, desde a manutenção da ordem (social, política e econômica) até o estabelecimento de uma realidade mítica e com reflexos transcendentais em uma espiritualidade que se dá na concretude da vida humana.

Em todas essas análises e discussões temos como variável a ser considerada a interpretação e leitura do crente diante da realidade estabelecida socialmente. Ela se dá através de uma perspectiva que vê como necessária e obrigatória a intervenção do sobrenatural no cotidiano e sem a qual não haveria condições de sobrevivência. Ainda que essa intervenção possa ocorrer inicialmente na experiência pessoal do crente, ela terá objetivações em sua vida cotidiana, podendo causar conflitos hodiernamente conhecidos da agenda da cultura contemporânea.

Contudo, esses conflitos só ocorrem mediante esforços hermenêuticos que se dão na esfera institucional religiosa, na tentativa de transubstanciar verdades religiosas em verdades comuns, ou seja, interpretar sem um filtro cultural (tendo em conta a linguagem da vida pentecostal) questões relativas a uma perspectiva selvagem da vida pentecostal e que tem plena significância apenas em seus âmbitos privativos. Analisando esta problemática mais quantitativamente, tendo como referência a pesquisa de campo aqui implementada, esta dinâmica intenta ser hegemônica, com fins de abrangência nacional (vide discussão no subitem 3.2 do capítulo 3). Mas, conforme os próprios entrevistados e seus excertos aqui apresentados, ela ainda se dá em uma esfera individual, quando muito comunitária, sendo inclusive objeto de preocupação dentro desses próprios espaços. Daí os esforços empreendidos dentro dessas comunidades na realização de campanhas e abertura a êxtases a fim de despertar uma espiritualidade que se encontra em esfriamento, algo até mesmo relacionado ao desvio de foco do pentecostalismo quando busca priorizar a vida comum em detrimento da religiosa.

Deste modo, a volta da transcendência, nos termos aqui discutidos, acarreta algum mal estar na pós-modernidade, mas que pode ser compreendido como um efeito colateral dada sua intensidade na vida pentecostal e sua não tradução em termos da cultura hodierna. No mais, restam os ruídos resultantes desse processo, algo que aponta para tensões, mas que pouco

interferem, de fato, na realidade religiosa e comum dos indivíduos, seguindo ambas seu processo cultural na sociedade.

1.3 De novo o ascetismo e o sectarismo

“O caminho estreito é o caminho que é Cristo, é um caminho de renúncia onde a gente tem que deixar de fazer aquilo que nós temos vontade pra fazer aquilo que é da vontade de Deus.” (Lucas)

“Aí Jesus me chamou a atenção. Ele usou um vaso lá e me chamou a atenção pra mim (sic) sair da terra, pra largar as coisas materiais e se preocupar mais com a minha espiritualidade.” (Ana)

A fim de garantir sua salvação, o “crente deve afastar-se dos prazeres mundanos. Assim como regeneração significa nascer de novo, para Deus e seu Reino, morrendo para o mundo, seus prazeres e seus erros, a santificação significa aperfeiçoamento dos valores do Reino, a descoberta dos verdadeiros prazeres espirituais e a verdade revelada (...) A esfera temporal deixa de existir, ou perde toda importância e significado”. (HOFFET, 1949, p. 82 *apud* VELASQUES FILHO, 1990, p. 220)

A radicalidade da experiência pentecostal vista classicamente compreendia uma vida de separação de tudo o que poderia competir com as verdades emanadas pela religião. Toda atitude de afirmação do mundo temporal deveria ser desvalorizada em prol de uma sujeição aos desígnios divinos, apresentados pela igreja e que buscavam normatizar e padronizar modos e atitudes dos crentes. Isto arrefeceu ao longo dos anos, de maneira que atualmente já se percebe uma profícua influência da cultura contemporânea na religiosa institucional (o contrário ainda é evitado) com fins diversos, sendo o mais justificável o melhor implemento da mensagem do evangelho.

Dentro da religiosidade pentecostal essa adesão a práticas heterodoxas tentando “expandir o reino”, como criticou o pastor Paulo, não é unânime. Segundo este pastor, “o evangelho não pode ser tão barateado só pra alcançar mais pessoas pois corremos o risco de perder nossa identidade e desviarmos (sic) de nossa missão”. Não obstante, ele defendeu que a igreja não deve se isentar de discutir questões que estão em voga na sociedade, mantendo uma posição diante dessas questões, contudo sem trazer para si a responsabilidade de mudar essa realidade. Seu papel, antes, é o de “educar os crentes para a santificação e preparação para o glorioso dia do Senhor.”, concluiu o pastor.

Com isto, a vida pentecostal transita entre os extremos clássico e contemporâneo, estabelecendo como fiel da balança a experiência de estranhamento do mundo na medida em que ele se mostra mais patente quando tenta preterir um ideal de santificação. Essa tensão foi verificada durante o questionamento sobre de que forma o mundo se apresenta ao crente. Dentre as oportunidades vistas nesse encontro, como a da “pregação do evangelho”, por

exemplo, predominou o receio por ele e o retorno a uma perspectiva mais radical de leitura e interpretação do mundo temporal.

Esta dinâmica, como constatado nas entrevistas, é interpretada e explicada pelo crente a partir de metáforas bíblicas que reforçam o maniqueísmo presente nesta tradição religiosa e de construções míticas e locuções muito peculiares também à tradição. Nesses termos estão implícitos o que denominei de ascetismo e sectarismo, considerando que o primeiro implica em uma renúncia deliberada a vontades e desejos em função de uma moral e um senso baseado na experiência da santificação a Deus; o segundo, que é resultado das atitudes do primeiro, estabelece um estilo de vida, com um mundo mítico e linguagem próprios, e que beira a uma realidade paralela.

Analisando historicamente, trata-se de uma tentativa (satisfatória) de resgate e manutenção de um modo de vida que pautou o pentecostalismo clássico. A pesquisa de campo captou essa dinâmica percebida em igrejas que se mantinham fiéis a um ideal de santidade clássico sem fazer grandes esforços discursivos para mantê-lo, ao mesmo tempo em que constatou em outras um discurso de preocupação quanto à *modernização* das igrejas. Dado o escopo a ser seguido neste subitem, não farei aqui comparações entre essas igrejas (e outras que ingressam em uma perspectiva mais progressista – para isto, vide o subitem 2.1 deste capítulo), mas analisarei o modo como o crente vivencia sua experiência partindo dos termos deste subitem.

Assim, os entrevistados que selecionei para compor a análise aqui elaborada, Lucas e Ana, além do pastor Paulo que foi citado anteriormente, foram os mais representativos daquilo que considere como defensores de um retorno a uma vida pentecostal pautada e definida por um sagrado selvagem. Depois de instados a refletir sobre uma questão inerente ao crente contemporâneo movido por uma perspectiva clássica (como se dá o seu contato com o mundo temporal), as primeiras palavras remontaram a uma linguagem bastante comum dentro da tradição religiosa e que encontram sentido na medida em que correspondem à realidade que lhes é apresentada.

O entrevistado Lucas, ao comentar a questão proposta, ressaltou o paradoxo do “caminho estreito” para explicar a maneira como lida em sua vida cotidiana com seus modos de produção de sentido. Referindo-se aos “apelos do mundo”, entendidos por ele como um “assédio corporal e mental” que visa transformar a sociedade em “um lugar de satisfação a qualquer custo”, tendo na “corrupção dos bons costumes” seu principal objetivo, ele ainda acredita que uma sujeição a outra ordem, de cunho sobrenatural, deva ser a esperança para esta sociedade. Porém, criticando a própria instituição que participa, entende que essa decisão

é pessoal e, se tiver de influenciar alguém, “será por causa da vontade de Deus, já que a igreja hoje está mais preocupada com outras coisas”.

O trilhar por este “caminho estreito” implicou na vida de Lucas, segundo seu relato, no estabelecimento de um juízo contínuo acerca de si e daqueles que se aproximam dele, como dito no excerto a seguir: “No trabalho, às vezes algum colega me chamava pra uma festinha ou começava a falar de mulheres... Aí eu pedia licença e saía. Se eu sei que aquilo não agrada a Deus, como é que eu vou continuar ouvindo?”. Depois de repetidas ocasiões como essa, ele disse que passou a ser evitado nas rodas de conversa, algo que lhe tranquilizou e alegrou, já que “é melhor agradar a Deus do que aos homens”, como justificou.

Mesmo manifestando uma convicção diante das atitudes que disse ter tomado quando foi “assediado” pelos colegas, Lucas afirmou que, dada a insistência, sentiu-se tentado a aceitar os convites e prolongar as conversas, justificando ser essa uma atitude humana (“é que a gente é homem e o caminho largo tá aí, né?”), e sorriu), mas seu “compromisso com Deus era sempre lembrado”, como complementou. Por fim, creditou seu sucesso em vencer esses apelos à sua devoção diária, algo que não lhe permite esquecer que está no “caminho estreito”. Ademais, ainda segundo Lucas, “as provações vêm pra tentar a gente a pecar, a esquecer do sacrifício de Cristo por nós; mas nada pode nos tirar desse caminho.”. E concluiu com a frase que epigrafa este subitem.

A problematização deste entrevistado centrou-se especificamente na questão da negação ao prazer sexual ilícito, como visto em suas falas¹³⁴. De um modo geral, o crente enxerga os embates com o mundo como uma luta contra os “instintos humanos que precisam ser crucificados”, utilizando uma frase dita pelo pastor Paulo. Neste sentido, ainda que possam ser encontradas outras problematizações, a moral sexual constitui-se em uma questão principal da vida pentecostal. É algo como “o seu corpo não é seu, ele é templo de Deus, morada do Espírito Santo”, como afirmou o entrevistado Mateus citado no subitem anterior. Por isso o rigor no cuidado a fim de não se “contaminar com o mundo”, complementou Mateus.

Membro de uma igreja que já referi como um lugar de crentes com *disposição* para o sagrado selvagem, a entrevistada Ana comentou, provocada pela mesma questão feita a Lucas, sobre uma experiência em que disse ter sido seriamente advertida depois de um descuido com sua “vida espiritual”. Aqui já não se percebeu uma preocupação prévia quanto à observância a doutrinas e modos de viver, mas sim se esta observância tem proporcionado os

¹³⁴ Lucas é casado e sua esposa também é crente, como informou na entrevista.

sinais que lhe são devidos. Ana explicou que “o crente precisa ter experiências com Deus, porque se não tiver, tem alguma coisa errada com ele”, ressaltando a necessidade de manifestar esses sinais que são falar em línguas estranhas, ter visões e revelações e participar ativamente dos cultos e reuniões da igreja.

Depois de ter passado por um período de “esfriamento espiritual” ocasionado por um trabalho que lhe impedia de ir à igreja frequentemente, Ana disse que começou a se preocupar porque estava muito ausente das reuniões e, quando ia, mesmo cansada do trabalho, já “não sentia mais a presença de Deus como antes”. Trabalhando como diarista, “tinha dias que pegava duas casas porque meu [o] marido estava encostado [doente] e [ela] tinha que pagar as contas”. Ela ainda informou que, quando tinha oportunidade, aumentava um pouco mais a carga de trabalho a fim de conseguir mais recursos e encerrar o mês com tranquilidade. Isto inclusive implicava em uma sobra de dinheiro no final do mês “e eu dava o dízimo direitinho de tudo o que eu ganhava”, complementou.

Uma peculiaridade observada no diálogo com Ana, algo constatado apenas em mais três entrevistas (as de Estevão, Judas e Raquel), foi a personalidade com que ela relatou uma experiência ao receber “um recado de Jesus”, registro indicado na epígrafe deste subitem. Reiterando uma consideração feita alhures, o contínuo conviver com experiências extáticas estabelece um comportamento que é característico de uma linguagem bastante informal, mesmo lidando com uma divindade. Daí que ao afirmar a frase “Jesus falou comigo”, está implícita uma proximidade pouco visualizável em representações da vida pentecostal que pautam suas práticas religiosas por um modo *ritualístico*, mas bem patente nesta representação que, por força da transcendência acarretada por um ascetismo e sectarismo vivido mais intensamente, promove tais produções e apropriações linguísticas.

Outra consideração sobre esta informalidade é a construção simbólica “sair da terra” que se apresenta vasta em sentidos. Para os fins desta análise, tal sentença ressalta esta perspectiva de leitura e interpretação da realidade social defendida pela vida pentecostal em seu aspecto selvagem, lembrando o classicismo do pentecostalismo. A justificativa de Ana ao dizer que cumpria efetivamente com seus deveres de membro (pagar o dízimo é um deles) não pareceu suficiente diante da advertência que informou ter recebido já que, estando em dia com o dízimo, estava em débito com a espiritualidade.

Neste sentido, na compreensão da entrevistada, importava atentar para ambas as questões, principalmente porque uma acabava por inviabilizar a outra. Foi aí que ela disse ter reduzido sua carga de trabalho sob a mesma alegação de Lucas: “eu tenho é que agradar a Deus e não aos homens”.

As implicações desta dinâmica fora da realidade religiosa em que vivem os crentes, ou seja, de que modo ela interpela o *status quo* social, serão discutidas na parte final deste capítulo. Contudo, analisando os resultados dela dentro desta realidade, é significativa a diferença formal de matizes da vida pentecostal. Por conta da intensidade com que vivem suas experiências, os crentes mais “quentes” afirmam que a *opção* de não se submeterem aos ditames da vida temporal lhes dá acesso a maiores e melhores prazeres, não mensuráveis pelos efêmeros instrumentos humanos. Falam aqui da salvação plena a ser usufruída após a parusia que, conforme a teologia cristã, é o retorno de Jesus Cristo à Terra. Isto lhes outorga um estereótipo que reúne tanto distintivos individuais que permitem o estabelecimento de pequenos grupos com afinidades comuns entre si, quanto a formação de comunidades maiores que, ao institucionalizarem esse discurso, promovem novas produções do pentecostalismo, como o dito autônomo ou, mais popularmente neopentecostal.

Uma característica definidora desta representação dita selvagem da vida pentecostal seria ainda o seu fortalecimento identitário ao se voltar para uma formação religiosa que tem na sua própria vivência e experiência com o sagrado um fim em si mesma, considerando internamente os mitos que apontam para uma realidade transcendente. Neste sentido, a busca por vezes intransigente por experiências extáticas *serviria* apenas à comunidade, como mantenedora dos mitos e ritos, e aos seus participantes praticantes, algo que corrobora com a necessidade humana de transcendência do cotidiano a partir de formações culturais que lhe facilitam a experiência mística.

Mas toda esta discussão quer ensejar também a atenção a grupos que se espalham dentro do próprio pentecostalismo com objetivos como o de retornar às origens da tradição (ao mito fundante de Atos dos Apóstolos, por exemplo), renovar as atuais *igrejas históricas* do pentecostalismo que ao se historicizarem, passaram por um desencantamento característico da modernidade e demonstrar o vigor da experiência religiosa pentecostal como promotora não só de êxtases, mas de significados últimos a uma cultura preche desses significados.

2 Uma virada teológica voltada para as demandas da atualidade

Os embates atualmente conhecidos entre religião e espaço público colocam os pentecostais em um antagonismo histórico, dada sua recente proeminência neste espaço notadamente de discussões sociais e políticas. As aberturas para diálogos, em ambos os lados, mostram-se exíguas e bem mais promovedoras de conflitos que se agravam ante um mínimo estímulo. Contudo, tendo em conta o avanço da presença pentecostal em âmbitos

historicamente estranhos à sua atuação, torna-se significativo compreender como o crente vivencia essa experiência de tomada de espaço, verificando em meio às suas próprias construções, outras possibilidades de diálogo, tendo em vista as brechas existentes, seja na própria história, seja no próprio discurso mítico que intencionalmente facilitam este processo.

A intenção deste item é discutir, a partir das aberturas proporcionadas pelas falas dos entrevistados, meios que, além de constatarem possibilidades, promovem uma virada teológica afinada com a situação contemporânea, oportunizando um momento de significativa participação da vida pentecostal no espaço público. Para isso, são analisadas questões pontuais que promovem atualmente discussões e que são frutos da própria percepção dos crentes.

Atentar para o componente teológico dessa virada implica em considerar o papel constitutivo que a teologia tem na produção de conteúdos normativos e deliberativos na tradição, situação que vem sendo cada vez mais explorada a partir do momento em que pastores e demais líderes pentecostais buscam legitimidade acadêmica, intentando trazer para o debate da ciência uma reflexão teológica mais racional e elaborada, baseada na experiência pentecostal (POMMERENING, 2015).

Os resultados deste intento são demonstrados a seguir, ao tratar do histórico do pentecostalismo em participar da realidade de pobreza no país durante seu início e ainda hoje, viabilizando cidadania (a seu modo) às pessoas necessitadas; ao pontuar a crise institucional que questiona a relevância da igreja, enquanto instituição; e ao proporcionar o resgate da discussão da vida pentecostal com as bases do ecumenismo.

A factibilidade dessa virada se encontra nas próprias problematizações dos entrevistados que revelam uma agenda sintonizada com questões prementes do mundo contemporâneo. Esse processo também se revela intencional na medida em que as instituições pentecostais se munem dessas questões prementes para elaborar seus discursos e *estratégias* de atuação. Porém, seu acerto se dá em atender, em alguns casos com máxima prestimosidade, tais questões com a viabilidade necessária. Em contrapartida, seu desacerto mantém-se previsível, haja vista demandar das ainda constitutivas formações doutrinárias e teológicas que sustentam a vida pentecostal.

2.1 A oportunidade do compromisso social

“Parece que é um rótulo que foi criado ao longo do tempo de que a política é do diabo (...). Então, eu acredito que se a gente quebrar essa barreira, de que a política

é do diabo, a igreja tem sim muito a contribuir com a ética no mundo de hoje.” (Hofni)

“Eu acho que nós podemos ajudar as pessoas a serem melhores, a viver de uma maneira mais feliz. Se nós somos assim, precisamos contaminar as outras pessoas com isso também.” (Filemon)

“A luz faz a diferença onde quer que ela chegue. E o sal tempera o ambiente. Você não vai desfazer, mas você também não vai praticar. Aí eles vão ver a sua diferença.” (Mateus)

Em uma sociedade em que todas as formas de vida em comunidade se acham em crise, os pentecostais estão criando novas relações humanas em comunidade no mais baixo nível da sociedade. Tudo isso indica que eles podem se tornar, neste momento, o poder de mudança mais expressivo que se pode imaginar em toda a sociedade. (SHAULL, 1999, p. 267)

Após um contato mais próximo da vida pentecostal com o espaço público, uma dinâmica que vai de encontro à primeira possibilidade descrita no item anterior deste capítulo, houve a ascensão de temas considerados progressistas e que ressignificaram expressivamente a agenda pentecostal contemporânea. Munidos de um discurso característico da tradição religiosa, sua aplicabilidade tornou-se mais pragmática e mesmo preocupada com a situação temporal na medida em que identificou problemas nessa esfera e tentou contribuir para sua resolução, sem apelar diretamente para a sobrenaturalidade pertinente ao discurso clássico.

Esta “virada” tornou o crente mais sensível às demandas da sociedade e fê-lo ressaltar sua responsabilidade social, facilitada por suas crenças que lhe tornaram um ser colaborativo onde seu cuidado com os “domésticos da fé” não o deixa inerte também aos “perdidos do mundo”, como comparou o entrevistado Hofni. A linguagem metafórica é característica da experiência pentecostal, baseada sobretudo na bíblia, mas pode também ser representativa de uma crítica progressista (não intencional) quando atribui o segundo qualificativo às pessoas que se encontram longe de um padrão mínimo de estabilidade financeira e fora das políticas sociais, portanto em níveis consideráveis de pobreza e miséria.

A questão que suscitou esta discussão partiu do interesse em se conhecer o modo como o crente se vê diante do mundo contemporâneo, algo que gerou respostas como as que constituíram o capítulo anterior. Porém, aqui, elas compõem uma perspectiva diferente e quantitativamente inferior quando comparadas com as elaborações clássicas desta religiosidade voltadas classicamente para uma característica mítica (sobrenatural). A oportunidade do compromisso social foi pontuada minimamente nessas respostas, o que permitiu a constatação de que a sobrenaturalidade do discurso pentecostal permite a cessão a demandas sociais prementes, auxiliando no processo de humanização de pessoas que encontram espaço na vida pentecostal.

Historicamente beneficiados pelo estigma da pobreza, haja vista terem nascido entre os pobres¹³⁵, os pentecostais brasileiros mantinham seu campo de ação entre as pessoas em situação de pobreza e miséria. Daí sua rápida associação, ainda nos dias de hoje, às zonas rurais e periferias das cidades. Nesses locais, a religião pentecostal interpelou a realidade vivida produzindo outros sentidos que se voltavam para a subjetividade e a dor das pessoas, algo menos “alienante”, como defendia a crítica marxista, e mais de “insurreição emocional [como] uma força de transformação da língua política” (CORTEN, 1996, p. 14). Essa “insurreição”, contudo, não compreendia uma revolução social, no sentido de alterar estruturalmente a realidade vivida pelos pobres, mas antes (e não menos importante) o estabelecimento de novos paradigmas, como o “falar em línguas”, a “cura divina” e o “milenarismo”, para superar a situação objetiva em que viviam (CORTEN, 1996).

O discurso do crente, nesta perspectiva, não se mostrava interessado em melhorias concretas, algo que agravou seu senso de desesperança neste mundo temporal, tornando-o mesmo um ser indiferente, pretensamente autônomo à realidade que lhe queria dominar, a da pobreza. Seu sentido era transcendente, baseado nas esperanças míticas anunciadas pela religião, mas também ambíguo, haja vista essas esperanças demandarem sempre uma associação à realidade temporal, validando-a na medida em que a negava. Contudo, o que ficou desta dinâmica foi a pentecostalidade, já referida anteriormente, que, enquanto princípio, tornou-se decisiva na atuação do crente como e onde quer que estivesse.

Tomando agora a situação contemporânea, já bastante modificada haja vista o interesse dos pentecostais se refletir em uma prática mais objetiva das suas crenças, a potência daquela pentecostalidade demandou uma atuação efetiva por parte do crente. Para isso, lançou mão dos dispositivos do próprio espaço público, outrora desprezados, para essa atuação. Inspirados pela sensibilidade inerente à comunidade em que vivem, intentam reproduzir esta mesma disposição fora dos espaços de culto, entre os “perdidos do mundo”, agindo diretamente pelo proselitismo característico da tradição religiosa, mas promovendo uma dinâmica de satisfação e norteamo ante uma situação pregressa de desejo e anomia. Os usos desses dispositivos são manifestos quando o próprio crente reconhece uma necessária inclinação ao que antes era malvisto, mas hoje compõe uma linguagem sem a qual terá inviabilizada sua existência, que é a política.

O entrevistado Hofni reconheceu uma tensão ainda existente entre a adesão a um sistema que tem na política, em seu sentido mais popular, uma derivação absolutamente

¹³⁵ Sobre isto, assim escreveu Alexandre Souza: “O pentecostalismo não nasceu para conquistar legitimidade entre os pobres; pelo contrário, já nasceu legítimo porque nasceu pobre.” (SOUZA, 2004, p. 24).

negativa (veja na epígrafe a associação ao diabo), mas que, em sua análise, trata-se apenas de uma “barreira” que precisa ser transposta a fim de permitir à igreja uma atuação mais positiva na sociedade. Nesse processo, busca-se uma harmonização entre o crente e a política tendo como natural este encontro (o contrário, como referido anteriormente, ainda é evitado). Esse cuidado e interesse denotaria não uma preocupação com a política em si, mas com o crente estar fora dela, considerando sua significativa contribuição ao processo, tendo como garantia sua própria experiência e sensibilidade às idiossincrasias humanas.

A *palavra* do crente, tendo em vista lidar muito mais com a oratória, seria o fator determinante nesta associação. Sua capacidade de penetração existencial (o discurso emotivo) e a habilidade de transcendência promoveriam uma experiência humana que seria suficiente tanto ao acalanto do indivíduo sofredor, quanto à sua elevação a uma condição positiva de renovação e disposição para a vida. Aqui fica implícita a mesma dinâmica visualizada nas primeiras atuações dos pentecostais com os pobres, sendo que agora, esses pobres não são somente aqueles à margem das políticas públicas e em níveis de pobreza e miséria, mas os “pobres de espírito”, compreendendo a situação humana por um viés subjetivo e independente de uma leitura eminentemente econômica.

Durante o período do trabalho de campo para esta pesquisa, estive na cidade de São Paulo, em junho de 2015, para um evento que, na programação, incluía a visita ao *Templo de Salomão* da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A visita não gerou material de pesquisa para este trabalho, haja vista ter me concentrado exclusivamente na cidade de Juiz de Fora (por isso menciono este fato somente aqui neste parágrafo). Mas, considerando a discussão ora em curso, a experiência vivenciada naquela visita deu forma à teorização feita no parágrafo anterior. Em uma noite de quinta-feira, o templo, com nove mil assentos (conforme a informação recebida), estava quase repleto. O tema da “reunião” era a “Terapia do amor”, presidida pelo genro do fundador da IURD que conduziu didática e pacientemente todo o trabalho por quase duas horas. A audiência, composta por pessoas das mais diversas estirpes, ouvia atentamente tudo o que era falado (ensinado). Tratei de verificar um mínimo de inteireza dos participantes daquela noite analisando quatro momentos em que eles foram instados a participar efetivamente: três foram de contribuições financeiras e um para receber uma oração na frente, em baixo do púlpito, tendo que se deslocar dos seus lugares. Nas contribuições, muitas foram as pessoas que participaram mais de uma vez, doando inclusive elevadas somas de dinheiro (era possível ver quando colocavam os valores nos recipientes destinados a isso). No último momento, acompanhei as pessoas que foram à frente para receber oração, sendo a maioria casais que não se esquivavam ante os desafios propostos pelo

bispo a fim de restabelecer seus casamentos (propósito máximo da reunião). Muitos, de mãos dadas, choraram e se abraçaram (alguns se beijaram, o que foi motivo de ovação pelo bispo). Ao final, foi-lhes recordado o “propósito da campanha” (deveriam participar de um determinado número de reuniões da “terapia”) e da importância de não “quebrar o propósito”.

A relevância deste relato encontra-se no seu aspecto comum à vida contemporânea, dado que cada vez mais pessoas se identificam com questões de relacionamento conjugal, algo não considerado na perspectiva clássica da vida pentecostal, mas já bastante explorada atualmente. Não encontrando respostas para as crises que assolam suas famílias, a igreja entra como interpeladora dessas relações: primeiro questionando o *status quo* estabelecido; depois, mediante a efetiva participação nos cultos ou reuniões, vai munindo esses indivíduos de conteúdos e recursos que, se bem observados e aplicados, podem resultar em positividade ao relacionamento, considerando o caso específico tratado aqui. Dentre os entrevistados desta pesquisa, pelo menos dez mencionaram ter passado por experiências de restabelecimento familiar depois da conversão ou, mesmo convertidos e sofrendo algum problema de relacionamento familiar, informaram ter tido êxito após cumprirem determinados ritos ensinados na igreja.

Sendo o crente um indivíduo de experiências e que elas implicam necessariamente em aprendizado para si, o senso de comunidade e a sensibilidade para com a situação à sua volta demandam dele uma responsabilidade ante quaisquer oportunidades em que se sinta instado a colaborar. Neste sentido, as intenções podem ser desde o proselitismo inconveniente até a inesperada contribuição à solução de questões adversas, sendo esta a análise de pessoas que passaram por esse tipo de experiência e que, nas entrevistas, mencionaram um resultado satisfatório após atuarem como “agentes sociais”, como o entrevistado Filemon que discutirei a seguir.

Voluntário em uma espécie de organização não-governamental (ONG) da igreja que frequenta (congrega), Filemon demonstrou muita preocupação ao comentar sobre a situação em que vivem jovens da sua faixa etária e que estão em situação de rua e/ou viciados em drogas. Antes de isto ser considerado um problema social, para o entrevistado trata-se primordialmente de uma “falta de Jesus na vida”, condicionando tal problema a uma conversão. Contudo, seu argumento assume um tom bem mais temporal, se comparado às formulações míticas do pentecostalismo clássico, ao lidar com categorias pessoais, como a felicidade, mas de modo prático e objetivo. Assumindo um padrão de vida a ser seguido (como está escrito na epígrafe deste subitem), entende que sua atitude pode promover um “encontro com Cristo” e assim “transformar a realidade de pecado em bênção”, como

explicou. Este é o mote da ONG que participa e que disse estar tendo sucesso na empreitada do combate ao uso de drogas, principalmente.

Engajadas na proposta de evangelização (proselitismo), comunidades pentecostais, como a que Filemon frequenta, têm atuado na promoção da cidadania nas periferias em que estão localizadas e atuam de forma enfática. Existem mesmo denominações especializadas neste tipo de abordagem¹³⁶ que, ao apresentarem novos paradigmas de compreensão e vivência no mundo, promovem “alternativas culturais” às populações pobres das periferias urbanas ante o fracasso de outros organismos religiosos e políticos (MAFRA, 2011). Trata-se de uma oportunidade de “busca de almas para o reino de Deus”, como explicou Filemon, mas também de transformação social, haja vista “a religião [fornecer] (...) a gramática de reconhecimento das pessoas e suas posições na estrutura social” (MAFRA, 2011, p. 140), interpelando modos de produção cultural já há muito estabelecidos (como a relação desigual apresentada por Clara Mafra neste texto citado analisando uma faxineira de Magé, no Rio de Janeiro) onde o contato com a “mensagem do evangelho” pode despertar no indivíduo um senso de cidadania até então não percebido.

A explicação do entrevistado Mateus para este fato veio da aplicação de duas metáforas bíblicas que assemelham o crente à luz e ao sal enquanto qualidades distintivas e que devem promover transformação onde ele estiver. Ainda que tímida, haja vista considerar que essas qualidades não vão “desfazer” o “ambiente” de forma imediata, ele ressalta que uma atitude repetitiva, silenciosa e “sábia” vai trazer uma mudança significativa na dinâmica pregressa e sem a necessidade de compactuar com o objeto da crítica, que se constitui no erro. Ou seja, não é preciso ser como o outro para mudá-lo. Bastaria agir do modo como acredita ser correto (e nesta perspectiva contando com a ajuda do “sobrenatural”) para verificar em breve a transformação da situação. Esta seria a função da “luz”, que viria clarear as questões que se encontram obscuras diante de uma injustiça ou violência que podem ser tomadas como um mal necessário à condição de incapacidade social e existencial, e do “sal”, que proporciona um novo sabor a esta experiência de iluminação, causando um estranhamento ante a situação ainda predominante.

Munidos de uma lente compreensiva, em que a proximidade com o crente e seus ambientes de prática de culto produzem resultados significativos da vida religiosa como ela é, Waldo Cesar e Richard Shaul, auxiliados por suas esposas e pela antropóloga Clara Mafra,

¹³⁶ A Assembleia de Deus dos Últimos Dias, situada na baixada fluminense, em São João do Meriti, é uma dessas comunidades que se “especializou” no trabalho de recuperação de pessoas ligadas à violência, como discorre Carly Machado em artigo publicado em 2014 (MACHADO, 2014).

produziram o livro *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*, obra que sistematizou o pensamento dos dois autores (um sociólogo e outro teólogo) em função de um fenômeno que, sobretudo na visão de Richard Shaull, poderia trazer vitalidade ao movimento cristão brasileiro haja vista ter bem mais disposição e carisma para lidar com uma transformação social vinda desde a base da sociedade brasileira (CESAR & SHAULL, 1999). Este livro, portanto, contribuiu naquele momento para uma virada teológica que via na ascensão dos pentecostais uma chance de engajamento em um movimento de “reconstrução da vida no poder do espírito” (SHAULL, 1999, p. 149), sem contudo ter de negociar algumas questões que seriam determinantes para o *ser pentecostal*.

Algo marcante na análise dos autores era a proximidade dos pentecostais com comunidades onde a pobreza e a luta pela sobrevivência constituíam um cenário propício para o implemento da mensagem messiânica e o estabelecimento de uma realidade mítica constantemente trabalhadas nas reuniões e cultos. Isto proporcionou o surgimento de uma possível força social (aquela “insurreição emocional” citada anteriormente) e o fortalecimento institucional da religião para lidar com situações e comunidades onde o poder público tinha poucas chances de intervenção. Analisando as falas dos entrevistados deste subitem, esta força se mantém, inclusive com casos reais de contribuição à sociedade, como a experiência do entrevistado Filemon. Contudo, prevalece em boa medida a cooptação e a legitimação de ortodoxias que destoam de uma agenda progressista onde o bem estar do indivíduo seria prevalente diante das instituições, fazendo da análise de Richard Shaull, citada na epígrafe deste subitem, um simples exercício de pensar “como seria” ante o peso constitutivo da lógica religiosa predominante.

2.2 A desinstitucionalização

“Muitas das vezes a pessoa não consegue entender que (até mesmo muitos crentes acham isso) que (sic) a igreja não é esse templo. Aqui não é a igreja. A igreja sou eu, é você. Jesus não está contando com este templo, está contando com a igreja que sou eu e você.” (Mateus)

“Depois que a igreja deixar de ser exclusivista, ela pode ter muito mais chance de ajudar as pessoas. Mas se ela só olha pra si mesma, aí eu considero um prejuízo muito grande.” (Barnabé)

A realidade do culto como lugar de um frequente e intenso abastecimento espiritual tem uma força comunitária que as grandes correntes do protestantismo de há muito parecem haver perdido. (CESAR, 1992, p. 52)

Em meio à secularização promovedora de uma crise institucional que acomete as principais produções culturais, históricas e tradicionais, tais como conceitos de família e de

gênero, algo cada vez mais discutido e debatido no Brasil, a vida pentecostal também não deixa de passar por um processo semelhante. A fragmentação representada pela pluralidade de novas igrejas no campo religioso brasileiro é também um reflexo deste fenômeno. Porém, a percepção dos crentes para com seu compromisso diante da realidade que lhes é apresentada demonstra outra dinâmica que não é captada quando se atenta somente para a instituição “igreja” de que os crentes fazem parte.

A “religião-de-Igreja”, como problematizou o sociólogo Alexandre Brasil Fonseca (FONSECA, 2000, p. 82) referindo-se à filiação religiosa institucional, composta por fiéis membros e congregados, comparando-a com o fenômeno dos “sem-religião”, tem apresentado um comportamento percentual previsível nas últimas contagens populacionais oficiais e de órgãos estatísticos privados¹³⁷. Os números mais recentes, frutos das pesquisas do IBGE (2010) e do Instituto Datafolha (2016) apresentam um percentual de 8% da população brasileira que compõe esta categoria. As análises do autor referido indicam que esta dinâmica não representa necessariamente uma negação de Deus, mas uma diminuição da influência da igreja, enquanto instituição normativa, seja do indivíduo, seja da sociedade (FONSECA, 2000).

Esta problematização feita a partir da notação estatística não é determinante apenas do registro absoluto de pessoas sem-religião, nos termos de Alexandre Fonseca, mas aponta para uma crítica que os próprios crentes, portanto *com-religião*, fomentam a fim de repensarem a tradição em que estão inseridos. Seria algo equivalente a “crentes sem igreja” ou “crentes, apesar da igreja”. Tal distinção, apesar de numericamente pouco significativa nesta pesquisa (apenas três entrevistados convertidos mostraram-se mais críticos à instituição que congregam e um, dentre os “desviados”, apresentou a mesma crítica), é representativa de um movimento onde o pensamento reflexivo e crítico sobre o sentido da religião pentecostal é minimamente questionado em meio à pluralidade de novas determinações culturais que necessariamente implicarão na igreja, enquanto instituição.

Apesar de um discurso oficial devedor de uma ortodoxia clássica e normatizante, o crente, quando instigado mais constitutivamente, pode revelar um processo dialético bem mais afeito à situação temporal que aquele dito transcendente, portanto absoluto. Isto decorre do confronto, atualmente comum, entre temas que compõem uma agenda progressista e o discurso religioso oficial. Como referido, a maioria dos entrevistados ressaltou a “verdade” emanada pela instituição ao defender temas polêmicos nas entrevistas, passando a repetir os

¹³⁷ Apesar do ano de produção e publicação da pesquisa (2000), as previsões do sociólogo Alexandre Fonseca encontram plausibilidade ante os dados mais recentes publicados pelos mencionados órgãos de pesquisa.

mesmos argumentos quando esses temas foram reiterados. Mas o pequeno número também referido demonstrou a possibilidade de abertura para novos e possíveis cenários da vida pentecostal.

O avanço institucional de igrejas pentecostais é algo que não passa imperceptível mesmo ao simples olhar de um leigo em estudos de religião. Dentro dessas igrejas, tal faceta é posta como desafio anual e comemorada na medida em que conseguem “expandir o trabalho”, como citou o pastor Silas, em algum lugar onde não havia a representação daquela denominação. O pastor Paulo manifestou certo descontentamento com essa “corrida do evangelho”, como classificou, lembrando que “no passado, a gente primeiro pregava, fazia campanhas, evangelizava pra aí começar a ter os crentes naquele lugar e pensar em como congregar essas pessoas. Mas hoje, primeiro vem o templo e só depois vem o trabalho de evangelização.”.

Uma rápida passagem por ruas que compõem a periferia de Juiz de Fora pode ser ilustrativa do que este pastor criticou. Em uma preparação para a pesquisa de campo que compõe este trabalho, algo que permitiu a elaboração de um texto problematizando a questão do denominacionalismo pentecostal¹³⁸, foram catalogadas em uma única rua, ao longo de pouco mais de um quilômetro, sete igrejas com perfis estruturais bastante provisórios, ou seja, eram localizadas em imóveis notoriamente adaptados e, algumas vezes, improvisados. Destas, cinco estavam realizando cultos/reuniões simultaneamente, havendo até interferência de som em duas que eram *vizinhas de porta*. Dado o caráter experimental da observação, questões de fundo deste trabalho não foram consideradas no resultado publicado, tendo sido discutida outra questão a ser tratada a seguir, quando tratarmos da questão do diálogo ecumênico.

Esta “corrida” tem servido à disseminação cada vez maior de novas instituições que veem no pentecostalismo, em seus constituintes clássicos e contemporâneos, uma forma de atuação e engajamento no trabalho de promoção da religião pentecostal, notadamente nas periferias (apesar de não se reduzir mais exclusivamente a elas, como foi discutido anteriormente). Mas um aspecto que perpassa esta dinâmica é uma inadequação do crente a um único discurso ou instituição, principalmente quando trafega entre igrejas pelos motivos mais variados.

¹³⁸ Este estudo foi publicado no livro *Pentecostalismos em Unidade* (OLIVEIRA, 2015) e o excerto referente à catalogação das igrejas é este: “As observações em questão foram feitas na rua Darcy Vargas, bairro Ipiranga, em Juiz de Fora-MG. Ao longo de um quilômetro de extensão da rua, foi possível catalogar as seguintes denominações pentecostais: Assembleia de Deus (Ministério Ressurreição e Vida), Assembleia de Deus (Ministério Missões), Assembleia de Deus (Ministério Monte Moriá), Assembleia de Deus (Ministério Deus Proverá), Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Evangélica Jesus Cristo a Única Esperança e Igreja Evangélica Preparatória.” (FERREIRA, 2015, p. 210).

Um outro estudo, também produzido a partir da preparação para a pesquisa de campo deste trabalho, verificou a motivação de um crente que saiu de sua igreja tradicional e foi para uma “mais forte no propósito”, como ele mesmo referiu (FERREIRA, 2016, p. 177). Vivendo uma situação de desemprego, este entrevistado partiu em busca de uma resposta mais rápida na religião, passando a frequentar uma igreja mais próxima de sua casa (uma das mencionadas na nota 138). Nela, afirmou ter sentido “algo diferente” do que na sua denominação anterior. Naquela, “ninguém nem dava mais glória a Deus alto”, uma crítica que fez associando parte de seu infortúnio à forma como a igreja lidava com as causas que afligiam as pessoas que frequentavam os cultos (FERREIRA, 2016, p. 179). Isto fez com que ele encontrasse nesta nova igreja um sentido adequado à sua luta pessoal.

Fica perceptível nesta problematização e discussão uma inadequação à fidelidade institucional tão cara ao estabelecimento das primeiras denominações do pentecostalismo clássico, notadamente as Assembleias de Deus. Ritualmente, isto acontece na medida em que os fiéis desta denominação (e mesmo de outras contemporâneas) buscam suprimir suas preocupações (materiais e imateriais) sem atentar para as fronteiras (físicas e imaginárias) que delimitam as instituições. Nesta dinâmica, o que prevalece é a vivência que promoveu um sentido mais produtor ao crente. E, na realidade pesquisada, dentre os quatro entrevistados referidos, tal sentido se deu a partir do momento em que o crente se viu como um indivíduo participante de uma comunidade em que via nos outros questões semelhantes às suas e disposição para atender aos modos que lhes eram *propostos* a fim de resolvê-las.

O ponto significativo desta análise é que esses entrevistados (salvo o “desviado” que falou em tom de crítica, haja vista não compor mais o quadro de membros da igreja) manifestaram suas opiniões, favoráveis a esta discussão, dentro de uma instituição que preza pela confessionalização da sua denominação. O entrevistado Mateus foi quem melhor sintetizou este conflito na medida em que relativizou o papel do templo nas tomadas de decisão da vida do crente. Para ele, é preciso distinguir qual igreja está-se falando. E sua argumentação é que a “igreja visível” tem um papel apenas “secundário” no implemento da “obra de Deus”, sendo que quem é realmente decisivo neste processo “sou eu e você, que somos a igreja que Jesus está contando, que fazemos parte da igreja invisível.”, ressaltou.

Apesar desta crítica, Mateus disse não se ver fora da instituição em que congrega ao ser indagado sobre se mudaria de igreja. Ao mesmo tempo, mostrou-se reticente quanto a pessoas que assim procedem por motivos vários, dentre eles o da resolução de problemas, mas disse entender algumas sob a alegação de que haveria “um propósito divino no sofrimento dessas pessoas, de modo que elas mesmas precisavam passar por este tipo de experiência para

se encontrarem. E isto acontece independente da igreja em que estão. Por isso algumas frequentam e ficam em outros ministérios.”, concluiu.

O entrevistado Barnabé, apesar de naturalmente crítico à instituição, dada sua condição de “desviado”, não se mostrou contrário ao processo de reconhecimento da igreja enquanto um lugar de “busca de ajuda”, como classificou. Porém, opinou sobre a forma como ela se coloca neste processo, tendo em vista o protagonismo que lhe é comum e valorizado, uma mesma situação àquela de cooptação discutida no subitem anterior. Nisto ele reconhece um “prejuízo muito grande”, tendo em conta o papel social que a igreja teria na sociedade. E quando instigado a explicar o que considera como “prejuízo”, ele diz que “é porque as pessoas estão interessadas naquilo que estão passando, sofrendo, não em cargos ou programações que só beneficiam a igreja.”, concluiu.

Retomando o tema da crise institucional comum à cultura contemporânea, as igrejas pentecostais, notadamente as mais históricas, vêm sendo interpeladas pela própria situação em que os crentes estão, seja de ordem material ou existencial. Daí que, ao se verem de algum modo desesperançados, vão em busca de sentido onde houver condições (ou novas condições) de sustentabilidade. Aqui, a metáfora de Guimarães Rosa com seu personagem mítico Riobaldo Tatarana novamente traz luz à nossa argumentação: “Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue” (ROSA, 1967, p. 15). Não obtive relatos de algum crente que buscou ajuda em outra religião diferente da pentecostal, mas diante da pluralidade dos próprios *pentecostalismos*, é provável que esta pluralidade ultrapasse mesmo a barreira teológica que insiste em normatizar a instituição pentecostal, estando ela mesma condicionada a reconhecer-se plural e multifacetada.

Isto demonstra que ao crente, mesmo na representação reduzida apresentada neste ponto da pesquisa, está implícita primeiramente sua condição de liminaridade que não se resolve exclusivamente a partir de uma instituição religiosa local. Daí seu interesse pelos “cultos da vitória” que participa, mesmo distantes de sua residência e em uma igreja que não congrega frequentemente, haja vista encontrar nela uma forma mais rápida de lidar com a situação que lhe aflige. Analisando algumas igrejas visitadas nesta pesquisa, esta situação é cada vez mais comum, sobretudo quando encontramos em cultos ou vigílias membros de outras igrejas, inclusive entrevistados que foram até ali “buscar mais poder”, como me relatou um deles em um desses eventos.

Igualmente, um fenômeno também bastante comum nesta dinâmica é a presença de pessoas sem vínculo formal com instituições religiosas, mas que eventualmente participam de

reuniões e cultos em diferentes igrejas. Não tive acesso a essas pessoas, mas o pastor Apolo informou que “ultimamente tem vindo muitos descrentes aqui pra receber oração, mas que não querem aceitar a Jesus, só receber oração”. Indaguei a ele se havia algum trabalho posterior de acompanhamento dessas pessoas, ao que respondeu: “Pegamos o nome e o endereço delas, pra mandar uma cartinha, mas não temos como visitá-las, apenas apresentamos seus nomes nas orações. Sei que muitas delas voltam nos cultos, mas só vem e vão.”. O entrevistado Barnabé, mesmo afastado da igreja, informou que sempre que tem vontade, vai nos “cultos de semana” de uma igreja evangélica (não pentecostal) próxima à sua casa. Sua justificativa é que gosta de “ouvir os hinos e a pregação”, mas sempre sai antes da oração final, para evitar o momento do “convite pra aceitar Jesus”.

Diante de uma *pulverização* de igrejas que se espalham indistintamente no cenário urbano, a atenção às motivações, comportamentos e justificativas de crentes que reconhecem o papel relativo que as instituições têm ou que simplesmente relevam as fronteiras teológicas e nominais em função de necessidades mais intrínsecas e urgentes de suas vidas, manifesta um processo dinâmico que tem na base da religião uma importante força que se mostra bastante definidora de uma maneira responsiva à situação contemporânea. A crítica a esta dinâmica invariavelmente se resume às instituições e suas características próprias e previsíveis. Contudo, apurando o foco no fenômeno, constata-se uma clara ambiguidade na medida em que essas instituições implicam em uma desinstitucionalização, considerando-se a perspectiva experiencial do crente que, sendo ou não membro de uma instituição, mune-se dela reinterpretando-a, como fez Mateus, ou lança mão dela a fim de fazer valer seus modos de produção de sentido, como fez Barnabé e outros tantos, ligados ou não a uma instituição religiosa.

2.3 A busca do diálogo ecumênico

“Existem hoje muitas igrejas, quase uma em cada esquina. Isso é bom? Olha, eu diria que sim, porque as pessoas têm mais chance de ouvir a palavra de Deus. Mas o problema disso é que quando aumenta o número de igrejas, aumenta também as divisões, os partidarismos.” (Pastor Paulo)

“Eu não sei porque algumas igrejas falam tão mal umas das outras. Se elas pregam a bíblia, a mesma bíblia, deveriam pelo menos se respeitar.” (Rebeca)

“Eu fui batizada com o Espírito Santo em uma vigília da igreja Deus é Amor. Mas eu sou da Assembleia. Por isso é que eu acredito que o Espírito Santo de Deus opera independente do lugar que a gente esteja.” (Maria)

As comunidades cristãs históricas têm aprendido com o modelo pentecostal que a Igreja é um organismo vivo e poderoso no mundo. O dinamismo litúrgico, protagonismo dos pobres, das mulheres e dos negros, e a força missionária, manifestos no pentecostalismo, produziram uma verdadeira revolução religiosa (...). Contudo, fica a crítica de que esse poder nem sempre foi usado para promover a

comunhão entre as igrejas cristãs. Pelo contrário, por muito tempo o pentecostalismo se revelou avesso a toda e qualquer proposta de diálogo ecumênico. (ALBANO, 2015, p. 155)

Uma questão que se mostrou transversal e recorrente nas entrevistas realizadas foi a preocupação com a pluralidade de igrejas atualmente existentes e que se mostram representativas do pentecostalismo brasileiro. Diante dessa recorrência, indaguei mais objetivamente sobre como se dá o diálogo/contato com igrejas pentecostais de diferentes denominações. As respostas variaram desde uma perspectiva exclusivista em que determinada igreja torna-se detentora da experiência religiosa pentecostal até o desconhecimento de outras instituições religiosas, algo que não só reflete a primeira característica como também ressalta a delimitação de compreensão de mundo dos fiéis que representam esta segunda característica.

Para a abordagem deste subitem, e tendo em vista que as características anteriores foram discutidas alhures neste trabalho (vide capítulo 3, item 1.3), foram consideradas as elaborações advindas de entrevistados que, em suas falas, pontuaram mais claramente as tensões existentes entre as diversas denominações pentecostais, inclusive manifestando opiniões sobre a importância da pluralidade e seus fatores e experiências comuns. Em algum momento da entrevista, dentro do assunto em pauta e tomando as próprias elaborações destes entrevistados, a palavra *ecumenismo* foi mencionada a fim de requerer um conhecimento e/ou concordância do entrevistado ante o que era dito. Em boa medida os entrevistados rejeitaram a literalidade do termo, ressaltando a proeminência do cristianismo, e este representado pela instituição pentecostal em que congregam, ante as demais religiões e mesmo instituições, mas foram menos austeros, e portanto ambíguos, ao explicar e defender opiniões e experiências que apontavam minimamente para a interpelação acerca do ecumenismo.

Considerando que o pentecostalismo promoveu historicamente uma ideia de “uma ‘comunidade no Espírito’ (...) que inclui (não exclui) aqueles que experimentam e articulam o Espírito em diferentes formas” (CESAR, 1999, p. 130), algo que compõe o princípio ecumênico como promovedor de unidade e não de “dissensões e separações” (SANTA ANA, 1987, p. 215), a discussão sobre o termo em questão, apesar de austera, faz parte da vida pentecostal ainda que muito secundariamente, tendo em vista a eivada literalidade interpretada: “a união de todas as religiões”, como definiu o entrevistado Saulo. A experiência com o Espírito Santo, muito cara à tradição, constituir-se-ia no fator aglutinante e mesmo definidor da experiência pentecostal, promovendo reações mais temporais de preocupação e atuação ante a situação corrente das pessoas (MARTINS, 2015).

Neste sentido, a expressão do ecumenismo estaria presente na vida pentecostal, ao menos em uma parcela mínima como a representada por entrevistados neste subitem, demandando tão somente uma adequação aos termos utilizados, algo resultante da própria formação teológica da tradição e que vem sendo atualmente discutida de modo sistemático por meio de estudos produzidos pelos próprios pentecostais em cursos voltados para este fim¹³⁹. A recepção dessas discussões, dada a análise das contribuições dos entrevistados aqui epigrafadas, promoveria aquela virada teológica e tornaria a vida pentecostal mais inclusiva e tolerante, questões que servem à problematização da existência e participação de pentecostais no espaço público, já que há dentro da própria tradição críticas quanto às reais contribuições que geram neste espaço.

Instigado a problematizar essas contribuições e tendo por parâmetro a significativa presença de denominações pentecostais “em ruas e vielas de Juiz de Fora”, o pastor Paulo tentou avaliar a positividade deste fenômeno. Tomando sua perspectiva proselitista, onde a pregação evangélica para a conversão e salvação das pessoas é o meio e o fim desejados, sua conclusão é de que idealmente trata-se de algo que compõe a própria “missão do crente, que é ganhar almas”, como explicou. E a “mensagem” pregada ressalta o aspecto exclusivista da experiência religiosa pentecostal vinculada à igreja responsável pela pregação. Isto lhe fez rever sua conclusão sobre a diversidade de igrejas, haja vista não haver uma relação de dependência ou mesmo de fraternidade entre elas, já que atuam de um modo por vezes muito competitivo entre si, sobretudo quando se encontram muito próximas umas das outras (vide situação descrita na nota 138).

O fato de haver uma pluralidade de igrejas pentecostais, sobretudo dentro de uma mesma região geográfica, não implica necessariamente no implemento de uma unidade de trabalho e de propósitos. A característica congregacional dessas igrejas impõe não só uma atitude de autonomia, mas principalmente de concorrência, uma situação que acarreta em tensões internas às instituições, mas que raramente demandam interferências externas, como processos jurídicos ou de queixas policiais devido a ruídos sonoros que podem interferir nas reuniões de ambos¹⁴⁰. Essas tensões são percebidas desde a realização de cultos simultâneos até a fidelidade dos membros dessas igrejas manifestada na resposta ao questionamento feito a

¹³⁹ Atualmente são referências no estudo da teologia pentecostal brasileira, em uma perspectiva crítica, David Mesquiati de Oliveira, Claiton Ivan Pommerening e Fernando Albano, pastores e teólogos que mantêm vínculos ativos institucionais com o pentecostalismo e que promovem o diálogo desta com possibilidades ecumênicas, revisitando e atualizando conceitos comuns à prática pentecostal e que estão afinados com o ecumenismo.

¹⁴⁰ Durante a participação em uma vigília, devido ao barulho excessivo (não só do som mas das próprias pessoas), a Polícia Militar precisou intervir depois de uma denúncia vinda de moradores da vizinhança da igreja. Esta é uma das causas mais comuns de interferências externas às reuniões e cultos promovidos por igrejas pentecostais.

alguns deles, por ocasião desta pesquisa, sobre se gostariam ou já haviam pensado em mudar de igreja. Invariavelmente, a resposta sempre foi negativa, tendo como representativa a da entrevistada Marta que disse ter “uma igreja que me completa”.

Diante desta aparente (mas notória) contenda que se dá entre instituições pentecostais de diferentes denominações, o pastor referido anteriormente, em uma atitude de autodefesa à sua instituição (bem mais antiga em um espaço agora também ocupado por mais duas outras), expressou certa “preocupação com o evangelho” ao ressaltar “as divisões [e] os partidarismos” provenientes dessa variedade de instituições. Segundo sua argumentação, “as pessoas não crentes quando veem tantas igrejas, acham que todas são iguais. Mas depois percebem que não e aí passam a ver a gente como oportunistas e quem perde com isso é o evangelho.”. Diante disso, defendeu uma busca por consensos que contemplassem uma possibilidade de diálogo, tendo em vista “a própria saúde da igreja”, como associou, fazendo lembrar a explicação do entrevistado Mateus que compôs a epígrafe do subitem anterior.

As questões de “divisões” e “partidarismos” foram razoavelmente explicitadas pela entrevistada Rebeca ao ser motivada a falar sobre outras igrejas evangélicas, notadamente as que se encontravam vizinhas à sua. Um tanto crítica do que chamou de “denominacionalismo evangélico”, referindo-se à maneira como os crentes empunham os nomes de suas igrejas, recordou que sua conversão se deu após conhecer diversas tradições religiosas e que viu nesta que disse ter sido “escolhida por ela” uma instituição menos preocupada com outras igrejas e mais com a situação das pessoas que, como ela, “buscam um apoio para a vida”, justificou.

Durante sua trajetória, Rebeca disse ter achado estranho o modo como um pastor ou membros de uma igreja referiam-se a outra: “Quando eu fui uma vez na igreja [...], vieram me perguntar se eu já era crente. Aí eu disse que já tinha ido na igreja *tal*. Eles perguntaram: Aquela mais liberal? Ah, lá eles não falam em línguas, né? Só se preocupam mais com o louvor e esquecem da doutrina.”. Depois do que classificou como “incômodo”, afirmou que nunca mais esteve naquela instituição, apesar de também dizer que ouviu outras críticas semelhantes em referência inclusive à que se converteu. Contudo, disse estar bem nesta e que a experiência de “visitar outras igrejas [lhe] ajudou a ser mais tolerante, mesmo não entendendo o porquê de tanta discórdia”, culminando com a fala que epigrafa este subitem.

O paradigma que Rebeca utilizou para dar sentido a uma possível união entre as instituições foi a bíblia, livro que, segundo ela, “não aponta o nome de nenhuma igreja”. E quando foi indagada sobre como entendia o grande número de instituições evangélicas existentes hoje, ela respondeu algo semelhante ao que o pastor Paulo falou em referência à “missão do crente”, mas sem atentar para a exclusividade da experiência religiosa, tendo em

vista que “todas essas igrejas utilizam a bíblia para ensinar e pregar Jesus Cristo”, pontuando que a diferença entre elas se daria “só na interpretação, que é uma coisa comum a todo mundo.”, concluiu.

Sem temer o risco de parecer ingênua, esta entrevistada abriu um precedente para discutir a relatividade das compreensões doutrinárias inerentes aos pentecostais entendidas por eles como absolutas. Pode-se argumentar que o princípio dessa dinâmica advém da Reforma e da ideia do “sacerdócio universal de todos os crentes”, princípio interpretado de maneira radical pelos pentecostais e que pode validar contemporaneamente os fundamentalismos que se cristalizaram a partir do movimento de mesmo nome (DREHER, 2013). Os pentecostais, justamente por conta de sua *pentecostalidade*, ressaltam essa experiência objetivamente em suas pregações e modos de compreensão do outro, sendo este *outro* às vezes um *eu* (ou *si*), estando tão somente separado institucionalmente.

Diante disso, dadas as condições do processo histórico em que foi forjada a vida pentecostal e sua própria intransigência característica do modo como a pentecostalidade é vivida nesta tradição, opiniões como a da entrevistada Rebeca soam de modo desarmônico ante o constitutivo e estabelecido modo de viver a religião dentro do pentecostalismo. O aspecto paradoxal desta relação é o processo dialético resultante da experiência com o Espírito Santo que parece não se restringir a instituições ditas singulares e que *explode* em *não-lugares*, como vigílias e outros momentos de adesões pluri-institucionais. Tal processo foi verificável no relato da entrevistada Maria ao falar de seu “batismo com o Espírito Santo” e que, assim como Rebeca, abriu outro precedente para relativizar a experiência religiosa pentecostal.

A experiência do falar em línguas na vida pentecostal é um fator determinante do crente desta tradição, algo que lhe condiciona e capacita para exercer mais efetivamente um ministério (tarefa), conforme explicou o pastor Apolo. Ela ainda acarreta numa dinamicidade que implica diretamente no senso de pentecostalidade do crente. Por isso tende a ser muito procurada e valorizada, implicando por vezes numa ritualística específica, dependente de orações e eventos peculiares, tais como as vigílias já mencionadas.

Esta descrição, além de intentar compreender o papel dessa experiência na vida do crente, aponta também para uma possibilidade de união de propósitos prevista no ecumenismo, haja vista a experiência do batismo com o Espírito Santo, mesmo objetivada no falar em línguas, ser comum não só à vida pentecostal de uma determinada instituição, mas a outras instituições (dentro do próprio pentecostalismo) e tradições religiosas (como o êxtase da Renovação Carismática Católica). E o relato da entrevistada Maria atestaria esta conclusão,

considerando que ela teve sua experiência em uma instituição religiosa, não obstante ser de outra que não mantém qualquer convênio ou relação de dependência consigo, processo comum dentro do pentecostalismo dado seu aspecto eminentemente congregacional.

Cada vez mais requerida pelas religiões cristãs brasileiras, representativa da *renovação* que vem sobre essas religiões, a experiência com o Espírito Santo, em sua forma extática que implica no falar em línguas estranhas, institui uma possibilidade de abertura ao diálogo dentro do cristianismo brasileiro tendo como principal interlocutor o pentecostalismo, haja vista sua histórica austeridade. Os modos como esta experiência se dá dentro do próprio campo pentecostal já inviabilizam quaisquer tentativas de justificar sua exclusividade a um único grupo deste campo, o que demanda uma atitude de ampliação das crenças e o estabelecimento de diálogos possíveis dentro da própria tradição cristã.

A história do pentecostalismo, desde suas manifestações atribuídas ao mito fundante do Atos dos Apóstolos, passando pela rua Azusa, em Los Angeles (EUA), e chegando até às suas manifestações clássicas no Brasil, algo que promoveu um inédito progressismo haja vista incluir pobres, mulheres e negros, empoderando-os para uma significativa manifestação de vitalidade religiosa e social, tudo isto em função da ação do Espírito Santo, como a tradição defende constitutivamente, teria certa coerência se contribuísse minimamente para a busca do diálogo ecumênico. Entretanto, e isto é inclusive representado pelo quantitativo de entrevistados que compõem este item em comparação com o todo da pesquisa, tal diálogo parece se manter apenas em algumas elaborações mais críticas à tradição religiosa ou surge a partir de *atos falhos* que permeiam o discurso do crente. Tal dinâmica constitui-se em um paradoxo e contribui para as ambiguidades constatadas nas falas dos entrevistados e na própria vida pentecostal, percebida ontologicamente.

3 Uma conformação ao *modus vivendi* contemporâneo (“Não vos conformeis com este século...”)

A atitude de ajustamento à situação contemporânea foi (e em boa medida ainda é) deveras criticada pelo pentecostalismo clássico, graças à notação bíblica de Romanos, capítulo 12 e versículo 2, descrita em parte no parêntesis do título deste item. O receio primordial era de que, hodiernamente, o crente viesse a perder seus constitutivos míticos e passasse a pautar sua vida a partir dos constituintes temporais, deste mundo. De certo modo, esse ajustamento tornou-se necessário até para o próprio implemento da vida pentecostal, tendo em vista a factualidade da vida temporal que não reconhecia mais tão facilmente os

desígnios “divinos” emanados pelas instituições religiosas, notadamente a pentecostal, quando recorriam eminentemente a uma sobrenatureza.

O fato é que a dinâmica dessa conformação alterou tanto a percepção imediata do crente em relação à sua vida espiritual (voltada para o sobrenatural) quanto a situação contemporânea que teve de lidar com um indivíduo crítico e questionador do que antes gozava de certa fluidez, como determinismos culturais voltados para o progressismo da sociedade que se encontrava *travada* ante os mecanismos religiosos históricos. A “luta” do crente não era com este mundo, haja vista estar fadado à destruição, como defende a escatologia pentecostal (FERREIRA, 2014). Porém, o senso de participação cidadã e de implemento da fé cristã na sociedade com o intuito de “povoar o reino de Deus”, como defendeu o pastor Silas, fez do crente um sujeito participativo e interpelativo do mundo que se lhe apresenta, indicando também uma mudança de percepção quanto à sua finalidade enquanto crente.

Este processo é resultado da própria dinamicidade da vida pentecostal que, ao longo deste trabalho veio sendo discutida levando-se em conta os encontros e embates que teve com a cultura hodierna. O problema é que, ao chegar neste ponto, temos o caso mais conturbado da vida pentecostal, haja vista ela (tentar) se inserir no espaço público tentando moldá-lo a partir de seus próprios modos formativos, demandando duas situações que requerem atenção: uma é a inadequação da sua linguagem eminentemente religiosa ao espaço público; outra é a própria tentativa de adaptação dessa linguagem religiosa a fim de lhe dar plausibilidade nesse espaço público. Resta desse processo os conhecidos embates entre religião e sociedade e o debate sobre onde termina o religioso e começa o secular, tendo por pressuposto a não neutralidade deste último, dado que não prescinde de pressupostos normativos para seu estabelecimento (CAMPOS, GUSMÃO & MAURICIO JUNIOR, 2015).

A discussão que este item propõe situa-se na possibilidade (real) do crente interagir com este mundo que lhe é estranho, mas ressaltando uma intenção que é intrínseca ao próprio homem comum (que também o é religioso – *homo religiosus* (ELIADE, 2010)), que é sua necessidade de busca de sentido último, tendo à mão os condicionantes fornecidos pela própria cultura hodierna. Assim, o resultado desse processo dinâmico da vida pentecostal promove a continuidade dos seus conhecidos questionamentos no espaço público, na defesa das pautas que compõem sua compreensão agora híbrida (porque é absoluta e relativa ao mesmo tempo) e no estabelecimento de uma *pentecostalidade* que é emblemática da potência que rege as ações atuais, tanto de crentes quanto de sujeitos políticos.

Neste sentido, o crente torna-se não um ser estranho à realidade temporal que lhe circunda, mas um produto híbrido das relações que estabeleceu ao longo de sua caminhada religiosa dentro deste mundo que antes nutria estranhamento e agora se mostra liminarmente adequado (conformado) a ele. Isto legitima sua participação na esfera discursiva do espaço público, contudo sem justificar seus modos de compreensão e ação nele, uma questão que ainda demanda de abordagem, mas que pretende ser tangenciada por este trabalho.

3.1 Continuidade das interpelações pentecostais no espaço público

“A gente precisa é falar cada vez mais alto que é pro povo ouvir! Se o mundo se incomoda é porque de alguma maneira ele se vê culpado. E essa culpa é o primeiro passo para a mudança.” (Talita)

“A luta infelizmente tem que ser de igual pra igual. Se o mundo fala de lá, nós falamos de cá. O diabo não pode (e nem vai) ganhar essa batalha.” (Saulo)

É não só, mas principalmente, a Igreja católica que o pentecostalismo interpela, especialmente seu caráter hegemônico no campo religioso brasileiro e sua exclusividade na demarcação religiosa da esfera pública. Também, ao reivindicar uma identidade religiosa exclusiva, o pentecostalismo questiona os próprios fundamentos da “cultura católica brasileira”. (ORO, 2011, p. 386)

A consequência de um contato mais efetivo com a cultura contemporânea fez da vida pentecostal uma *pedra de tropeço* para o progressismo que a sociedade vem experimentando ultimamente. Comprometido com uma verdade que crê ser absoluta, o crente não se furta a criticar de forma veemente quaisquer composições que visem alterar um *status* definidor do modo de ser cidadão idealizado culturalmente por ele. E isto, além de promover um mal estar no *modus vivendi* contemporâneo, implica numa alteração substancial da maneira de ser crente, conduzindo-o a uma situação de vivência temporal da fé, mas envolvida em uma aura de sobrenaturalidade que mantém uma inerente sacralidade, contudo com vieses nitidamente profanos ao estabelecido tradicionalmente pela vida pentecostal.

Primeiramente, quando passou a interpelar mais fortemente o contexto religioso hegemônico brasileiro do século XX, tradicionalmente católico, o pentecostalismo promoveu a necessidade de uma filiação religiosa exclusiva, através da conversão, demandando da “cultura católico-brasileira” (SANCHIS, 1996, p. 34) alterações no modo de ser religioso do país, até então plural, sincrético e tolerante¹⁴¹ (ORO, 2011). Esta cultura foi sendo

¹⁴¹ Mesmo havendo a presença de religiões de matriz afro-brasileira e espírita kardecista desde o implemento da República, em 1889, momento em que o poder institucional da Igreja Católica sobre o Estado foi fortemente delimitado, a população brasileira manteve-se sob o pálio do catolicismo, protegendo inclusive os praticantes dessas religiões que à época seriam bem mais “práticas religiosas” do que demandantes de uma “filiação religiosa”. Isto beneficiou a coexistência de mitos e ritos (sincretismo) que tornaram a religião católica um

comprometida na medida em que o pentecostalismo interpelou o modo comum de filiação religiosa, promovendo seu proselitismo e alcançando novos fiéis, procedentes da experiência de conversão à religião pentecostal.

Em seguida, atingindo significativa notoriedade no campo religioso brasileiro, buscou assumir o espaço que tinha a religião católica na formação histórica e cultural do país. Para isso, introduziu-se na esfera pública questionando principalmente o campo político-partidário, a partir da década de 1980, fazendo retornar com mais veemência as discussões sobre a laicidade. Esta incursão, ao longo do século XX, resultou no surgimento dos pentecostais na mídia (já desde os anos 1950) e progressivamente na política, tendo como objetivo o estabelecimento (ou restabelecimento) de um discurso moral e ético amparado principalmente nas formulações originárias da bíblia (vide Capítulo 3, item 2). Apesar da representatividade política alcançada, os pentecostais foram colocados à margem da política institucional, algo que demandou outras formas de justificar sua relevância, como o apoio (ou não) a candidaturas do legislativo e do executivo (locais e nacional) (ORO, 2011).

Portanto, de modo objetivo, a vida pentecostal embaraçou duas grandes entidades representativas da sociedade brasileira: a religião institucional e a política. E a chegada neste patamar impingiu à sociedade um discurso muito factível à situação pentecostal, mas que, mesmo não sendo determinante das decisões que se sucederam visando o progressismo da sociedade, protelou essas decisões promovendo dissensões e conflitos. Foi assim que o país viu, nos últimos anos, a volta das discussões sobre religião e laicidade, tendo, desta feita, o pentecostalismo como protagonista (ou antagonista).

A fim de verificar como essas tensões entre religião e sociedade, notadamente espaço público, são compreendidas pelo crente, dando sequência às discussões já feitas anteriormente, busquei nas falas dos entrevistados momentos em que havia uma defesa mais firme da atuação do crente neste espaço. Dois deles mostraram-se mais enfáticos nesta apologia, principalmente por terem sido coerentes durante toda a entrevista com esta atitude, algo constitutivo da pentecostalidade referida anteriormente. Outros entrevistados também discorreram sobre essas tensões, mas demonstraram menos segurança ao defenderem seus posicionamentos. Outros ainda foram contrários, conforme a discussão feita no início do capítulo 3. Os entrevistados Talita e Saulo, portanto, proveram o material necessário à análise das interpelações pentecostais no espaço público.

“guarda-chuva” onde podiam compartilhar do espaço pessoas que tinham o catolicismo como religião primeira, mas que realizavam em seu cotidiano outras práticas híbridas, sem contudo haver interferência religiosa institucional (SANCHIS, 1996; ORO, 2011; BRANDÃO, 2004; LEWGOY, 2006). *Grosso modo*, todos eram católicos.

Não se importando com a baixa popularidade que as ideias religiosas da vida pentecostal podem trazer para si, a entrevistada Talita foi incisiva ao assumir o protagonismo já reconhecido e defender os posicionamentos antagônicos à situação contemporânea. Trazendo sempre em seu discurso as elaborações doutrinárias da tradição e fazendo associações com temas resultantes de interpretações da narrativa bíblica, sua fala fluía em um tom de pregação, sendo incisiva e argumentativa. Reiterando seu histórico religioso (ela é “nascida no evangelho”), informou ainda ter sido “ensinada desde cedo a questionar o jeito que o mundo tem de normalizar as coisas anormais”, em referência às discussões mais recentes sobre sexualidade, por exemplo. A este respeito, ela defendeu que “a bíblia precisa ser mostrada pra essas pessoas; e não só pra elas, mas pra quem tiver isso como natural”, complementou, demonstrando lamentação pelo modo como este tema tem avançado “inclusive nas escolas”, concluiu.

Diante dessas incisivas colocações, indaguei à entrevistada, após rápida discussão, sobre se haveria algum receio em manter um discurso tão antagônico, podendo acarretar inclusive em ações jurídicas, haja vista irem de encontro à pluralidade e diversidade do gênero humano e incorrerem em intolerância e homofobia, como atualmente são identificadas as tensões entre religião e questões de gênero. Ela respondeu informando que “todos têm direito de livre expressão e enquanto isso não for mudado, nós continuaremos pregando”, complementando com a frase da epígrafe deste subitem¹⁴². Contudo, informou ainda que “não se trata de preconceito com essas pessoas, mas de cuidado com elas por não conhecerem a verdade”, requerendo, portanto, a validade do discurso religioso enquanto parâmetro primeiro de julgamento da realidade temporal.

Para o implemento deste “cuidado”, Talita defendeu a tomada de espaços antes preenchidos somente “pelo pessoal corporativista, que vão (sic) pra lá [política] pra defender seus interesses”. Mesmo manifestando certo descontentamento com isso (vide capítulo 3, item 2), ressaltou que os pentecostais também têm uma agenda a ser defendida e que ela tem sua importância, haja vista dar conta da realidade última das pessoas, interpretada pela vida pentecostal como a continuidade “da vida após a morte física, a eternidade”, como explicou o pastor Apolo. Daí a necessidade de elas serem interpeladas a fim de acarretar um sentimento de culpa que pode levar a uma mudança de atitude efetivada notadamente pela adesão aos condicionantes da fé pentecostal.

¹⁴² “A gente precisa é falar cada vez mais alto que é pro povo ouvir! Se o mundo se incomoda é porque de alguma maneira ele se vê culpado. E essa culpa é o primeiro passo para a mudança.”

Ao problematizar com o entrevistado Saulo este processo defendido como necessário por Talita, ele também se mostrou favorável ao seu implemento equiparando-o a uma “luta” que, deste modo, demanda um aspecto ambíguo, porém necessário. Para ele, devido ao avanço de novas tendências culturais como “a liberdade sexual, as drogas, algumas ideias que a própria escola agora ensina...”, a “igreja”, igualmente a vida pentecostal, deve responder à altura no sentido de inibir e combater esses “avanços de sinal”, como equiparou. Ao mesmo tempo, ele atribuiu a responsabilidade desses “avanços” à atuação do “diabo” que se mostra cada vez mais proeminente, como visualizou, problematizou e justificou a situação representada pelas tendências ora em voga.

Trazendo o personagem mítico “diabo” à baila, reforça-se a manutenção de uma perspectiva encantada do mundo pelo crente ressaltando o maniqueísmo pertinente à tradição cristã, e aqui pentecostal, que defende o aniquilamento de sua influência, haja vista ser ele o causador das tragédias da vida humana, notadamente as já referidas no parágrafo anterior, entendidas como negativas pela perspectiva do crente. Assim, este aspecto maniqueísta torna a “luta” mais renhida, proporcionando, inclusive, certa valoração positiva dela, implicando em um paradoxo que caracteriza esta relação, algo semelhante a *quanto pior, melhor*. Daí que a leitura de fenômenos perspectivados pelo crente, a partir de sua cosmovisão, e interpretados como motivados pelo “diabo”, recebem um tratamento mais incisivo e enérgico, demandando aquela pentecostalidade discutida anteriormente. Este tratamento foi assim comentado pela entrevistada Marta: “A gente não pode ser bonzinho com o diabo. Senão ele vem e, ó, domina. Por isso que tem que mandar logo ele embora, expulsar mesmo!”. Daí que, dada a recorrência de manifestações atribuídas ao diabo, aquela relação paradoxal mostra-se bem evidente, já que se encara sua pretensa interferência maligna com uma certa dependência necessária e controlada.

Sendo assim, a interpretação de fenômenos culturais e sua derivação à atuação de entidades negativas imbui o crente a atitudes cada vez mais intransigentes, haja vista julgar estar lidando não com entes semelhantes a si, mas com outros correspondentes à sobrenaturalidade de uma realidade paralela que tem reflexos diretos na vida comum. E as atitudes necessárias ao combate a estes entes sobrenaturais foram constitutivamente repassados pela tradição pentecostal através de seus códigos e doutrinas, instrumentos que acompanham o crente invariavelmente.

São conhecidas as atuais queixas da vida pentecostal à contemporaneidade. Elas foram também minimamente consideradas nas falas dos entrevistados que protagonizam este subitem. Mas, apesar de serem relativamente valoradas tanto pela crítica quanto pelos

próprios crentes, promovendo estereótipos comuns às polarizações correntes (políticas, econômicas e sociais), tais queixas não surtem todo o resultado esperado, tanto pelos crentes quanto paradoxalmente pela crítica a eles. O próprio processo histórico-cultural que delineia a situação contemporânea demonstra o avanço desse progressismo, em detrimento de concepções e críticas de agentes contrários a ele.

Deste modo, a significativa participação de crentes, com toda sua carga de conceitos e *pré-conceitos* que interpelam o espaço público, manter-se-á efetiva, apesar de sua eficácia ser questionável. Tal dinâmica seria comum ao próprio processo democrático que necessariamente lida com a pluralidade e prevê as interpelações que, neste caso, acontecem devido à sua colateralidade, um *mal necessário* gerado pelas discussões políticas e sociais (ORO, 2011). A potência dessas interpelações se dá de acordo com o avanço dos temas questionados, sem contudo inibi-los, no máximo retardando-os.

Outrossim, considerando a encantada cosmovisão da vida pentecostal, a produção de novos inimigos que se contrapõem à *ordem evangélica*¹⁴³ poderá ser cada vez mais contínua, haja vista sua relação com os eventos que atualmente pululam o debate social se dar de forma diretamente proporcional, sendo potencializados pela convicção inerente à pentecostalidade desta tradição. Para isso, a discussão e mesmo a aparente ou algumas vezes objetiva intervenção da vida pentecostal no espaço público constitui-se em um plano não tão bem traçado ou performatizado, mas que segue o *status* contemporâneo de busca de pluralidade e significância. Este contribui para a manutenção da vida pentecostal nas discussões sobre religião e espaço público, algo visto como retrocesso ante a secularidade que se vive, daí os conhecidos embates contra a religião pentecostal. Mas também, implica em uma significativa transformação interna na percepção do crente quanto à sua “missão no mundo”, como problematizou o pastor Paulo diante do avanço da presença pentecostal neste espaço.

3.2 Reafirmação das agendas pentecostais

“Eu acredito que a igreja contribui muito pra sociedade até pra questão ética. E tem coisas que vão contra a ética. Poxa, o aborto, ali é uma vida!” (Estevão)
 “Por exemplo, José, ele salvou o Egito. Quem deu aquela sabedoria pra ele? Foi Deus (...). Então Deus está sempre usando pessoas, em todos os lugares da sociedade pra cumprir com seus planos.” (Pedro)

¹⁴³ Trata-se de uma referência à “ordem cristã” promovida pela Igreja Católica após o implemento da República que limitou sua atuação e promoveu uma nova perspectiva à vida brasileira do início do século XX. Para isso, foram realizados movimentos católicos massivos, chamados “Congressos Eucarísticos”, que objetivavam manter uma dependência da sociedade brasileira aos constituintes religiosos inerentes à tradição católica (OLIVEIRA & COSTA, 2014).

“Você vê como está o mundo de hoje. A imoralidade crescendo, o pecado, a promiscuidade... Ora, se não é a igreja trabalhando, a humanidade já teria sido destruída.” (Timóteo)

Ao longo da década de 1980, já se podia afirmar que os tempos do absentismo político estavam definitivamente superados. Para os grupamentos de índole pentecostal a questão torna-se cada dia mais crucial, porquanto a participação/presença na sociedade política e a presença/propriedade de meios de comunicação que veiculem suas propostas são componentes basilares na luta pela aquisição da hegemonia no campo religioso. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 204)

Os pentecostais descobriram como ser relevantes em meio à disputada agenda social e política brasileira. Para tanto, tomaram para si a responsabilidade de discutir (e decidir, dentro do seu escopo) sobre temas, caros ao progressismo contemporâneo, que rumam em direções opostas ao estabelecido de forma mítica pela tradição religiosa. Está implícita nesse processo a instauração de um modo exclusivo de interpretação e ação da realidade atual com vistas desde a manutenção da vida até seu aprimoramento enquanto “obra das mãos de Deus”, conforme o entrevistado Estevão defendeu. Tal *ideal* constitui-se em ressaltar o aspecto primordial do ser crente, notadamente o de reiterar à sociedade as formulações que lhe foram repassadas a partir e após a experiência fundante de promoção de sentido, que foi a conversão à religião pentecostal.

As formas de atuação do crente vão de encontro aos condicionantes responsáveis principalmente pelo avanço em discussões que envolvem um estatuto ético que visava manter princípios garantidos historicamente pela sociedade. Em meio a uma instabilidade institucional que relativizou conceitos antes absolutos, o crente continua mantendo suas convicções se manifestando a partir dos fundamentos que lhe regem, implicando no combate a quaisquer novos condicionantes que requeiram espaço ante os constituintes que marcaram culturalmente sua geração e já são tradicionalmente conhecidos. Neste sentido, essa atuação se dá sob a pressão da própria sociedade ao demandar novas articulações e possibilidades de ajustes nesses condicionantes. Trata-se da participação do crente em defesa da manutenção de um conservadorismo que, ao ser interpelado por novas possibilidades de vida, requer com veemência o estabelecimento do *conhecido* em detrimento do *estranho*.

Sendo o discurso religioso, sob a influência de determinantes culturais religiosos (heteronomia), uma forma de manutenção de um *status quo*, tendo em vista estar embasado em uma experiência originária que, ao ser repetida necessita manter as características promovedoras de uma mesma situação onde a busca de sentido foi requerida, algo que lembra o “comportamento ritual correto” atribuído à prática da *religio* (HOCK, 2010, p. 18), negligenciá-lo pode se constituir em prejuízos bastante significativos. O maniqueísmo

religioso serve a esta problemática na medida em que dá nome a possíveis agentes causadores desses prejuízos, contribuindo também para seu combate e aniquilamento. Assim, é factível ao crente associar determinados infortúnios à transgressão de normas estabelecidas *ab origine*, portanto constitutivas e formadoras de culturas pregressas que, dentro de uma determinada cosmovisão, notadamente a pentecostal, ainda se mantém suficientes e atuais.

Daí surge a creditação do crente à instituição mantenedora desse discurso religioso tomada também como vacina e antídoto quando prevalecem situações adversas ao instituído como previsível. A “igreja” e o discurso que emana dela formam, portanto, o parâmetro por excelência na busca de sentido que vai implicar no julgamento de atitudes e no estabelecimento mesmo de realidades paralelas capazes de interpelar outros modos de relação com o mundo, tais como os atualmente percebidos e que são tão criticados pelo crente.

Assim, foi constitutivo da crítica do entrevistado Estevão o combate ao que chamou de “assassinato de inocentes”, referindo-se ao aborto “em quaisquer circunstâncias”, ressaltou. Esta elaboração surgiu a partir do questionamento feito sobre a contribuição da fé cristã em um momento de análise do papel do crente na sociedade. Como foi comum em praticamente todas as entrevistas, tal contribuição estava relacionada diretamente à igreja e aos seus modos formativos de compreensão e análise do mundo contemporâneo. Por isso atribuiu a ela o papel de promotora da ética na sociedade, tendo em vista a denúncia que fez questionando o aborto por se tratar de “um desrespeito à vida”.

A noção de ética deste entrevistado está relacionada diretamente a “princípios que devem ser seguidos por todas as pessoas”, como explicou após o questionamento. Neste sentido, o cuidado com a vida constitui-se em um importante valor para o crente, tanto a vida física (em referência ao aborto) quanto a vida espiritual que intenta preparar o indivíduo para a vida eterna, compreensão mítica comum ao crente. Este cuidado foi verificado ainda em outros entrevistados que não se aprofundaram muito na questão, mas, quando instados a falar sobre, reiteraram a mesma perspectiva de Estevão quanto aos “princípios”, sendo comum também a referência ao protagonismo da igreja enquanto mantenedora de uma “reserva moral da sociedade”, como explicou a entrevistada Talita.

O modo como essas compreensões surgem no ideário da vida pentecostal foi objeto de aprofundamento, já que, como disse alhures, o crente em seu cotidiano religioso não se restringe exclusivamente a questões temporais, ainda que estas estejam imiscuídas em seu consciente. Os momentos de culto assistidos não se mostraram promovedores de pautas como a elencada por Estevão. Mas outros rituais mostraram-se decisivos neste implemento, como escolas dominicais e reuniões de “ensinamento”, ao trazerem temas que demandavam um

posicionamento mais objetivo da tradição, intentando tornar este posicionamento o mesmo para o crente. Esta explicação veio através do pastor Apolo que justificou a abordagem a “temas polêmicos” como uma forma de “a igreja se atualizar”, tendo em vista corresponder às “necessidades atuais da sociedade”, afirmou o pastor entrevistado. Neste processo, está implícita também uma formação e engajamento com vieses políticos, pois este mesmo pastor informou que “não há como a igreja ficar de fora das discussões que acontecem hoje e que decidem o nosso futuro”. Por isso defendeu uma atualização e acompanhamento dessas discussões por parte do crente, sendo a igreja o espaço promovedor delas, ressaltando que “a igreja está atenta ao que acontece no mundo”.

Foi possível documentar minimamente como se dão essas compreensões a partir da fala do entrevistado Pedro, que também epigrafa este subitem¹⁴⁴. Como é de praxe, as elaborações se dão a partir de narrativas extraídas da bíblia que depois são interpretadas metaforicamente e aplicadas conforme é razoável ao expositor e interlocutores. Assim, o exemplo de José que, segundo a tradição, salvou da fome a população do Egito e adjacências nos tempos bíblicos, serve à argumentação do pastor Apolo (igreja atenta, atualizada e engajada) e promove o protagonismo do crente como personagem decisivo no estabelecimento de “uma sociedade melhor”, como também defendeu Pedro.

Nesta perspectiva, o *sucesso* de determinadas pautas, mais afeitas à agenda relacionada à vida pentecostal, é resultado da ação de Deus que ainda intervêm no mundo, sendo que o possível insucesso dessas pautas deve mover o crente a lutar por elas, já que esta seria a vontade de Deus (são “seus planos”, como disse Pedro). Esta compreensão acarreta em um valor considerado singular para o crente pois sua atuação não implicaria somente em uma atitude ou serviço necessário ao suprimento de uma demanda temporal, mas a própria vontade de Deus em ação (“Nossas atitudes refletem na eternidade.”, explicou o entrevistado Estevão). E quando exemplos de personagens bíblicos são tomados como parâmetro, este valor tende a ser ainda mais ressaltado, já que esses personagens são sempre os que lograram êxito em suas atribuições, de acordo com a narrativa bíblica.

O acesso aos meios de comunicação em massa, hoje representados principalmente pelos portais de informação e as redes sociais na Internet, aceleraram a tomada de posição e a crítica do crente sobre as questões mais urgentes (e logo transitórias) que pululam o espaço público. A forma de se relacionar com essas informações demanda do crente o lançar mão de sua própria visão de mundo, tornando, às vezes, suas reações bastante previsíveis graças a um

¹⁴⁴ “Por exemplo, José, ele salvou o Egito. Quem deu aquela sabedoria pra ele? Foi Deus (...). Então Deus está sempre usando pessoas, em todos os lugares da sociedade pra cumprir com seus planos.”

significativo número de pessoas que corroboram com suas formulações, facilitando inclusive a classificação desses indivíduos. Contudo, seguindo a ideia da democratização das informações e, portanto, da livre tomada de consciência, algo que caracteriza todo o processo de produção e publicação de reportagens e notícias, não há controle institucional (censura) quanto ao que o crente expõe ou compartilha, haja vista esta mesma dinâmica estar imbricada por aquele valor ressaltado no parágrafo anterior. Foi assim que a Internet¹⁴⁵ tornou-se uma grande aliada na promoção e discussão das questões que permeiam o espaço público e que demandam reações plausíveis (no escopo da vida pentecostal) ao crente.

Quando o entrevistado Timóteo foi instado a falar espontaneamente sobre sua percepção acerca do mundo contemporâneo, como demonstrado na terceira epígrafe deste subitem¹⁴⁶, as primeiras elaborações vieram em tom de preocupação e crítica em relação à moralidade da sociedade. Sua fonte de problematização foi um fato que tomou conhecimento a partir de uma rede social que participa. E antes mesmo de expor o fato, aqui considerado secundário, manifestou sua opinião impregnada de valores apreendidos de sua tradição religiosa, ressaltando inclusive a proeminência desta como agente definidora de um padrão a ser seguido.

O fato motivador da queixa do entrevistado Timóteo demandou e justificou a responsabilidade da igreja ante a promoção de conteúdos que teriam a capacidade de “consertar o que está errado no mundo”, seguindo a argumentação de Timóteo. Para isso, defendeu uma atuação mais efetiva da igreja no sentido de acompanhar fatos que marcam as discussões no âmbito social e político, tendo em vista que “a política está cheia de gente sem compromisso com a palavra de Deus”, novamente reiterando as palavras do entrevistado.

Apesar de parecer ingênuo e previsível, como já mencionado anteriormente, o argumento de Timóteo mostra-se significativo quando grupos contrários a essas concepções atribuem valor a elas, contudo de modo negativo. Neste caso não se trata de uma simples indiferença aos fatos questionados pelos crentes, mas a uma tomada de posição tendo em vista a relevância dada a esses questionamentos. O resultado desse processo é dialético, ainda que priorize tanto mais atitudes de rechaçamento do que de aproximação dos grupos.

Todavia, tendo como paradigma tal processo, ainda que de modo não intencional, o crente alcança espaços antes imprevisíveis, dada a própria dinâmica religiosa da tradição

¹⁴⁵ Não fez parte da discussão neste trabalho a atuação dos crentes na Internet e nem mesmo nas entrevistas foram levantadas questões que demandassem da opinião dos entrevistados sobre isso, dada a delimitação da pesquisa. Contudo, algumas pessoas pontuaram situações advindas do contato com o meio virtual e que contribuíram para as opiniões que foram tomadas na pesquisa.

¹⁴⁶ “Você vê como está o mundo de hoje. A imoralidade crescendo, o pecado, a promiscuidade... Ora, se não é a igreja trabalhando, a humanidade já teria sido destruída.”

pentecostal, historicamente avessa a aproximações políticas e sociais. E diante do vácuo deixado por esse processo dialético, antigas tensões seguem tendo espaço nas discussões e decisões políticas, motivadas principalmente pelo modo de leitura e interpretação da realidade que a vida pentecostal proporciona ao crente. Objetivamente, um fato que marcou as tensões entre religião (e esta pentecostal) e espaço público foi a ascensão de um deputado federal evangélico, no ano de 2013, à presidência de uma comissão responsável pelas pautas dos direitos humanos e minorias da Câmara dos Deputados (CÂMARA, 2013). Entre um misto de celebração e protesto, o mandato foi concluído dentro do período previsto (um ano), provendo temas de discussão e pesquisa, sobre evangélicos (pentecostais) e política, que marcaram aquele ano de forma emblemática.

Para além da discussão sobre a laicidade que pretende normatizar as intenções dos religiosos e dos âmbitos seculares, uma questão ainda muito significativa, sobretudo em um país com traços bastante peculiares da herança cultural católica, o crente percebe-se um indivíduo apto para promover melhorias no país tendo como pressuposto exatamente suas intenções, questionáveis do ponto de vista do estado laico. A interpretação da participação efetiva daquele deputado federal na comissão da Câmara seria um ponto positivo para o incremento dessas melhorias. Isto porque cumpriu-se, com esse ato *republicano*, um “desígnio divino”, como explicou o pastor Silas defendendo a criticada presidência da comissão.

O fato é que, diante do avançado debate sobre novos modos de produção de sentido, verificados no espaço público na discussão sobre direitos das mulheres (em referência à temática do aborto trazida pelo entrevistado Estevão) e de gênero (promovendo discussões mais incisivas sobre pessoas LGBT), o crente se mantém disposto e ativo no sentido de também defender seus posicionamentos, notadamente acerca dessas questões. Para isso, dispôs-se a rever os limites de sua abrangência, tradicionalmente delimitados às instituições religiosas, e passou a compor os espaços democráticos de discussão e decisão sobre as demandas da vida contemporânea. É possível que suas intenções não sejam absolutamente democráticas, tomando a acepção direta do termo, já que não se colocam em condição de negociação, haja vista lidarem com um conteúdo visto como absoluto. E o resultado desse processo de acercamento político e social, apesar de ser considerado ingênuo e previsível, promove a vida pentecostal a um *status* institucionalmente secundário, mas de constitutiva formação de opiniões e atitudes, visíveis na potência da pentecostalidade presente mesmo em manifestações sem vinculações tipicamente religiosas, como será discorrido a seguir.

3.3 O Brasil será “pentecostal”

“Deus confiou a mim a maior responsabilidade do mundo que é falar pra alguém que tá perdido, falar assim: ‘Olha, existe um caminho e esse caminho é Jesus Cristo’.” (Pedro)

“O senhor Jesus nos alcançou e nos capacitou para fazermos a sua obra. E eu quero ser obediente a ele até o fim, ainda que tenha que padecer por isso.” (Zaqueu)

“Você vê como as pessoas estão clamando? Na nossa igreja, em quase todos os cultos tem arrependimento, tem salvação. Isso é um sinal de que os dias estão se findando e a salvação é uma coisa que precisa ser anunciada.” (Tamar)

Eles desejam “restabelecer”, por meio da conversão individual, da inculcação da moral cristã, do uso da mídia e da participação direta nos poderes políticos constituídos, uma espécie de neocristandade, a dominação cristã do Estado e da vida privada. Para tanto, procuram influir nos destinos da nação (...). (MARIANO, 1999, p. 104)

O temor de uma sociedade onde reinem ideais típicos da tradição cristã, e esta pentecostal, teria sua razão de ser se considerarmos mais proximamente o ímpeto proselitista que compõe constitutivamente a vida pentecostal. E o crescimento numérico (absoluto) do pentecostalismo no Brasil, quando visto apenas passionalmente, pode contribuir para esse temor, haja vista a crescente que acompanhou essa tradição religiosa a partir do Censo de 1980¹⁴⁷.

Contudo, a análise em termos relativos (percentuais e comparativos) demonstrou outra situação ao constatar que a não homogeneidade nominal dos pentecostais representa uma questão problemática entre eles, algo que pode inclusive ter incidido em uma leve regressão nos números percentuais¹⁴⁸ (MARIZ & GRACINO JR., 2013). Neste sentido, tal temor não teria tanta significância, já que numericamente os pentecostais dificilmente serão uma maioria na sociedade brasileira, ainda que igrejas evangélicas (notadamente as pentecostais) defendam a superação do número de católicos, por exemplo, apregoando o *slogan* “O Brasil é do Senhor Jesus Cristo” (ALENCAR, 2015).

Há, porém, um valor ainda a ser considerado e que pesquisas de contagem populacional não captam, tendo em vista lidarem com a objetividade e metodologia que lhes são características. Trata-se da *qualidade* inerente a práticas motivadas por constituintes formais que diferem nominalmente de outros constituintes, mas que apresentam similitudes

¹⁴⁷ Em 1980, foram computados 3.863.320 evangélicos de origem pentecostal. Nos Censos posteriores, foram esses os resultados: 1991 – 8.768.929; 2000 – 17.975.249; e 2010 – 25.370.484 (CAMPOS, 2013). Os dados mostram que o pentecostalismo cresceu (de 1980 a 2010) no país 6,5 vezes o número registrado em 1980, enquanto que a população brasileira cresceu, no mesmo período, 1,57 vez (IBGE, 2010).

¹⁴⁸ Cecília Mariz e Paulo Gracino Jr. descrevem, após problematizarem a não homogeneidade dos pentecostais que eles “constituíam 68% dos evangélicos em 2000 [e] passam a 60% em 2010” (MARIZ & GRACINO JR., 2013, p. 161). Pesquisa recente do Instituto Datafolha demonstra que o número de evangélicos atualmente é de 29% da população brasileira, sendo que desses, 22% são pentecostais (DATAFOLHA, 2016).

quando vistas em uma perspectiva fenomenológica, portanto anterior à forma cultural em que é representada. Assim, a questão que é posta com a afirmação que intitula este subitem refere-se não ao estabelecimento da oficialidade da religião pentecostal, mas à *disposição* com que agentes religiosos, públicos e políticos tendem a lidar com aquilo que lhes preocupa de forma última (TILLICH, 1974).

Os pentecostais demonstram saber bem sua função na terra, notadamente os representados nesta pesquisa. Trata-se de uma “nobre e excelente função” que é “apresentar Jesus aos perdidos”, como explicou o pastor Paulo. Esta breve colocação do entrevistado demonstra seu nível de responsabilidade ao seu “chamado” e a precedência da experiência de conversão, algo que lhe imputa uma prerrogativa de julgamento do outro a partir de uma atitude de altivez derivada sobremaneira dos constituintes doutrinários e teológicos da tradição formadora da vida pentecostal. Isto foi decisivo para o estabelecimento da tradição religiosa pentecostal na cultura brasileira de tal modo que se imiscuiu nela, principalmente pela música, a partir da “explosão *gospel*” (CUNHA, 2007) que teve no pentecostalismo um importante promovedor e disseminador.

Depois de refletirem sobre suas motivações a respeito da vida pentecostal, ou seja, de serem indagados sobre quem são enquanto crentes¹⁴⁹, os entrevistados elaboraram respostas que, novamente, requereram um papel de protagonistas em meio à situação desordenada da sociedade contemporânea, vista desta maneira a partir de sua cosmovisão. E assim, apresentaram argumentos que ressaltavam seus constituintes doutrinários e defenderam uma atitude incisiva de evangelização a fim de arrebanharem o maior número de pessoas possível para trilhar pelo “caminho da salvação”, como especificou o entrevistado Pedro. Este plano ideal constitui-se principalmente no estabelecimento de um modo exclusivo de percepção, julgamento e ação, tendo como base a experiência de conversão e de assimilação de conteúdos provenientes da tradição pentecostal.

Como é característico da vida pentecostal nesta dimensão mais pragmática, a proposta da evangelização implica no seguimento não só dos temas atribuídos a Jesus, mas na adesão a uma instituição (que também se coloca como exclusiva) sem a qual o indivíduo continuará “perdido”, de acordo com a adjetivação do entrevistado Pedro. Esse processo de adesão está no cerne da pluralidade de instituições que atualmente compõem a vida pentecostal, haja vista serem constituídas por indivíduos que inspiram e expiram experiências cada vez mais específicas e que dão a dinâmica do disputado campo religioso pentecostal. E isso tende a

¹⁴⁹ A pergunta feita foi “Quem sou eu como um crente?”.

produzir no crente a ideia de hegemonia teológica e institucional responsável, dentre outras, pela dita superação de religiões e crenças outras, concorrentes.

Para o entrevistado Pedro, não existe meio termo quando se está “perdido”, ou seja, sem estar sob o pálio de uma instituição religiosa que provê os conteúdos necessários à vida espiritual e temporal, nesta ordem. Por isso, ressaltou durante toda a entrevista o aspecto decisivo de estar “no caminho certo”, situação que, segundo ele, lhe proporcionou segurança e estabilidade ante os desafios cotidianos, além de compreender que isto não pode se constituir em algo somente pessoal, mas deve se estender a todos que “estiverem perdidos”. E esta segurança e estabilidade lhe capacitaram a ser um mensageiro a fim de anunciar esperança aos “perdidos”. Nessa perspectiva, o reconhecimento de que alguém não comunga com sua verdade, ou seja, que não anda no mesmo caminho que o seu, encontra-se passível de fracasso e sofrimento, enquanto ele, por estar “no caminho”, reúne as condições tanto para salvar-se quanto para promover a salvação do outro.

Trata-se de um compromisso assumido por ocasião da experiência de conversão e da filiação à instituição que lhe outorgou esta experiência a atenção ao “ide”, como iniciou Zaqueu ao responder à indagação. Sua construção argumentativa levou em conta que atender a este “ide” é uma atitude de obediência ao que Jesus lhe proporcionou: “Quando eu estava perdido, Jesus, através de um vaso [uma pessoa], me achou, me alcançou e me fez ver que eu preciso também fazer a mesma coisa, ser um vaso pra também alcançar mais pessoas pra ele.”. E o compromisso assumido implicou não só em agir quando as condições forem favoráveis e previsíveis, usufruindo de condições que facilitam o “ide”, que é a pregação do evangelho, uma menção à narrativa bíblica de Marcos (capítulo 16, versículo 15). Mesmo em situações adversas (e esta característica se mostrou bastante valorizada por alguns entrevistados haja vista demandar de uma experiência mais profunda) o crente deve “levar a palavra”, “ainda que tenha que padecer por isso”, como foi mencionado na epígrafe de Zaqueu neste subitem¹⁵⁰.

Um contato mais frequente com esta determinação tende a sensibilizar o crente para perceber mínimas impressões de perigo diante de situações que se lhe apresentam. Sua capacidade de julgamento torna-se mais apurada, fazendo com que sua *disposição* torne-se mais evidente, acarretando inclusive em tomadas de posição e de decisão objetivas, tendo como pano de fundo a implícita atuação institucional que proveu conteúdo à experiência de conversão, fundante nesse processo. Nisto, qualquer sinal de emoção visível em indivíduos

¹⁵⁰ “O senhor Jesus nos alcançou e nos capacitou para fazermos a sua obra. E eu quero ser obediente a ele até o fim, ainda que tenha que padecer por isso.”

que se fragilizam ante o “apelo” feito no final dos cultos é interpretado como uma confirmação de que o trabalho de pregação e evangelização deve ser mantido¹⁵¹. Ademais, e seguindo uma tradição antiga dentro da religião pentecostal, quanto mais se prega e se evangeliza, mais rápido ocorrerá o retorno de Jesus – aqui apontando para a dimensão sobrenatural prevista também pela religião.

Esse processo implica no aguçamento da percepção crítica do crente em relação à situação contemporânea. Na medida em que essa situação se agrava, com crises as mais diversas (sociais, econômicas, políticas, etc.), fica latente a necessidade de atuação do crente a fim de promover uma perspectiva favorável ao indivíduo, de modo a contribuir para sua necessidade de busca de sentido. A “mensagem do evangelho”, conforme a entrevistada Tamar afirmou, “tem esse poder de tocar na vida das pessoas e transformá-las, pois ela toca exatamente onde há um vazio e uma falta de esperança.”. A continuação da afirmação é a descrita na epígrafe deste subitem¹⁵².

Como venho afirmando, compõe o imaginário da vida pentecostal a afirmação de que somente através da experiência pentecostal um indivíduo pode alcançar uma liberdade/libertação almejada, de modo que toda e qualquer associação a outras religiões (ou mesmo a instituições pentecostais de outras filiações) tende a ser não só questionada, mas sumariamente criticada, tendo como pressuposto a verdade emanada pela instituição na qual o crente logrou sua experiência primordial.

Este exclusivismo de modo algum contribui para o processo de crescimento e homogeneidade da religião pentecostal, realizando exatamente o contrário: seu esfacelamento. Nisto, o aumento numérico dos pentecostais ficaria prejudicado, tendo em vista que não forma um todo, mas partes que intentam ser o todo. Contudo, esta não é exclusivamente a contribuição da vida pentecostal para o *modus vivendi* contemporâneo.

Questionado sobre se o protestantismo alcançaria uma significância capaz de promover uma nova Reforma Protestante na América Latina neste século, o sociólogo da religião Ricardo Mariano demonstrou que não, considerando o declínio desta tradição religiosa e a expansão do pentecostalismo tendo como acelerador do seu processo de avanço o neopentecostalismo (MARIANO, 1999). Dado que contemporaneamente percebemos um

¹⁵¹ Durante a assistência aos cultos em igrejas pentecostais visitadas, quase sempre havia alguém que, no final, “aceitava a Jesus”. Algumas vezes mais de uma pessoa ia à frente receber a oração. E dentre essas, havia, vez ou outra, alguém que se mostrava mais emotiva, chorando. Sobre elas o pregador ou o dirigente do culto ressaltava a importância de vir chorando: “demonstra verdadeiro arrependimento”, como disse um dirigente em um desses cultos.

¹⁵² “Você vê como as pessoas estão clamando? Na nossa igreja, em quase todos os cultos tem arrependimento, tem salvação. Isso é um sinal de que os dias estão se findando e a salvação é uma coisa que precisa ser anunciada.”

declínio numérico desta tradição, como visto na nota 148, torna-se mais significativo discutir o modo como a cultura pentecostal promove a pentecostalização do país, considerando as problematizações e elaborações feitas pelos entrevistados citados neste subitem.

As ênfases que acompanham o crente nos momentos de suas atuações (pregações, evangelismo, discussões, etc.) caracterizaram uma abordagem bastante conflituosa na medida em que visam a manutenção de determinados paradigmas que vêm sendo relativizados ante as novas demandas atuais (conceitos e formas de família, por exemplo), ou a promoção de perspectivas já há muito defendidas e apregoadas (a ênfase escatológica da doutrina pentecostal), ou ainda a quebra de outros paradigmas que intentam ser satisfatórios às novas concepções de vida que vêm sendo difundidas mais recentemente (diante do avanço de agendas progressistas, intenta-se retornar a um tradicionalismo). Nessa esteira, parece ser mais significativa para análise a disposição (inerente à pentecostalidade) com que o crente lida com questões que vão de encontro à sua compreensão de mundo, ressaltando o peso que sua confissão de fé tem nas decisões de sua vida, repercutindo em outras situações da vida comum e que implicam também na vida do crente.

Uma análise objetiva dessa problemática proporciona a visão apenas dos modos com que o crente se utiliza para estabelecer suas crenças, embasadas em conteúdos moralmente fortes e excludentes e promovedoras de fundamentalismos e dissensões na sociedade, como as que hoje representam a vida pentecostal no espaço público. Nisto, a exclusiva atenção aos meios de pentecostalização por baixo (conversão individual) e por cima (conversão em massa, pelo uso da mídia e da política) (MARIANO, 1999) tende a reduzir a vida pentecostal a um conjunto de dogmas, mitos e ritos que prestariam um determinado papel (daí a perspectiva funcionalista da religião auxiliaria nesta compreensão), mas que não poderia ser constitutiva da vida comum, tendo em vista outras formas mais progressistas e libertadoras que intentam satisfazer os desejos de produção de sentido humanos. *Grosso modo*, seguindo essa elaboração, substitui-se um modo exclusivista de ser e ver o mundo por outro, apenas formalmente distinto.

O que resta inevitável desse processo dinâmico certamente não é o incremento de mais crentes no espaço público defendendo suas posições doutrinárias e teológicas, tentando tornar o Brasil mais pentecostal (em uma perspectiva cultural), mas uma *disposição/pentecostalidade* comum ao indivíduo humano que guarda semelhanças ontológicas capazes de tornar o Brasil mais “pentecostal” (em uma perspectiva substancial). As formas com que esta *disposição/pentecostalidade* se apresenta contemporaneamente dizem muito sobre o papel que a instituição religiosa tem no estabelecimento de conteúdos à

experiência religiosa. Contudo, uma luz sobre as intenções desses indivíduos mantidos pela legitimação da religião institucional depreende uma relação bem mais constitutiva e profunda, que resulta na própria experiência humana de busca de sentido.

CONCLUSÃO

A compreensão acerca dos modos como o crente constrói seu mundo, tendo nesta construção o estabelecimento de relações com outras realidades concorrentes, permitiu o registro inerente à linguagem da vida pentecostal neste trabalho. Essa linguagem constitui-se num aspecto do pentecostalismo que não era necessariamente investigado, dado que as abordagens costumeiras não se aprofundavam nos fundamentos religiosos (não históricos e/ou sociais) desta religião. Nesta tese, esta perspectiva foi seriamente considerada de modo a suscitar, descrever e discutir os constituintes da vida pentecostal, verificando, de modo sistemático, as relações que ela estabelece ao longo do seu processo de iniciação, estabelecimento e interação, neste último caso com a realidade de um espaço público que cada vez mais lhe tenciona a atualizar-se a fim de responder às novas demandas humanas e sociais.

Partindo da perspectiva clássica da vida pentecostal, constatou-se a persistência de um discurso característico dessa religiosidade, não formalmente homogêneo, mas minimamente dotado de um significado com ideais absolutos, promovedor de tensões, primeiramente na vida do crente que o considera mais proximamente, e depois no espaço público em que necessita se estabelecer institucionalmente. A atenção a esse processo implicou na verificação do poder de definição e normatização do discurso religioso na vida pentecostal, tendo no pós-conversão a formação para os conteúdos inerentes à religiosidade pentecostal. A conversão, de modo anterior, foi vista como um processo humano ontológico de adesão a uma realidade significativa que se objetivou, de modo secundário, na experiência religiosa pentecostal.

Uma característica marcante do sujeito dessa experiência, o crente, é sua necessidade de publicização desses conteúdos apreendidos e de convencimento de outros a também aderirem a eles. Isso permitiu verificar o caráter interpelador desse sujeito ante realidades que se lhe apresentam de modo heterodoxo, situação que lhe move a transformar essas realidades tendo por parâmetro sua própria experiência. Esse processo é o responsável pelas tensões existentes atualmente entre religião e espaço público, tendo o pentecostalismo como um representante antagonista, haja vista sua clássica característica interpeladora, atualmente compondo espaços democráticos de discussão e decisão acerca de temas constantes da agenda contemporânea.

A partir desta consideração, a vida pentecostal foi discutida em função da sua acomodação à cultura contemporânea com fins ao implemento de sua mensagem salvadora. Para tanto, estabeleceu como estratégia a participação política, reconhecendo nela um meio legal de imprimir uma ordem evangélica que intenta dar conta da falta de fundamentos nesta

cultura. Nisto, percebeu-se uma clara absorção, pela vida pentecostal, de modos até então estranhos ao seu classicismo, denotando um ponto de mutação que implicou simultaneamente numa ruptura e continuidade de práticas pentecostais. Isso tem dificultado o estabelecimento de classificações e tipologias nominais (justas e certas) ao pentecostalismo que se apresenta hodiernamente, haja vista a necessidade de compreender tais objetivações em termos minimamente delimitadores. Contudo, diante de tal dificuldade, esta tese empreendeu um esforço não de reproduzir as mesmas tentativas, mas de, mediante a perspectiva relacional que o crente tem para com a religião, propor alguns termos compostos que apontam para os processos dialéticos vivenciados a partir da manifestação histórica da religião, sobretudo das significações compreendidas pelo crente em suas afirmações relativas ao mundo que lhe circunda.

Deste modo, o que surtiu dessas análises e discussões foi a constatação de que o avanço sistemático da vida pentecostal contribuiu para o incremento de um componente conservador na cultura hodierna, intentando inibir o avanço de temas progressistas na sociedade. O resultado disso não foi o aniquilamento desses temas, e mesmo seu pleno implemento na sociedade, mas o surgimento de uma perspectiva comum à prática religiosa interna da vida pentecostal e que diz respeito à qualidade com que o crente defende seus posicionamentos: a pentecostalidade. Assim, a ênfase que antes era empregada exclusivamente nos discursos conversionistas à religião pentecostal, tendo em vista uma realização sobrenatural da realidade humana, agora é transposta para um sentido mais objetivo dessa realidade, contudo sob uma motivação absoluta.

O aspecto proselitista da vida pentecostal move o indivíduo (o fiel, o crente) a interpretar sua experiência como última, tomando como provisórias todas as demais experiências humanas de busca de sentido. Isto torna o crente, em sua perspectiva, um ser único no mundo, apto a julgar, interpelar e alterar o curso da humanidade a partir dos seus parâmetros constitutivos. Há aqui um constante processo do que Tillich chama de idolatria: o processo de se tomar por absoluto algo que é relativo (TILLICH, 1992, p. 68). Nesse sentido, o conhecimento da linguagem pentecostal e dos modos como o crente a implementa em seu cotidiano sagrado/comum permite desde sua melhor compreensão até o estabelecimento de novos modelos de análise, a fim de verificar com mais eficiência os impactos dessa cultura no espaço público.

Como contribuição teórica, esta tese intentou pensar o significado qualitativo da religião a partir da objetivação da vida pentecostal, uma representação cultural (formal) distinta nominalmente, mas semelhante a outras produções culturais, tendo em conta um

conteúdo substancial inerente à experiência humana. Neste sentido, a reutilização do referencial teórico e do método empregado nesta tese no estudo de outras produções culturais tende a suscitar motivações e intenções geradoras de linguagens com potencial religioso não verificáveis por meio de abordagens que podem secundarizar a experiência humana de busca de sentido.

Do mesmo modo, esta contribuição intenta estimular o aprofundamento em questões que foram meramente pontuadas nesta pesquisa, dado o seu escopo (o quarto capítulo apresenta temáticas que podem indicar novos estudos). Isto por si só justifica o caráter desta tese que não intentou exaurir toda a discussão possível sobre a temática pesquisada, mas pretendeu apresentar novos paradigmas para o seguimento de estudos dentro do pentecostalismo, enquanto religião nominal, ou dentro da cultura, considerando suas representações religiosas e tomando seu aspecto qualitativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBANO, Fernando. Teologia da trindade como resposta aos desafios teológicos da unidade pentecostal. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). **Pentecostais e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 153-165.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino. “**Exalte e receba!**”: A expressão mítico-ritual dos corinhos de fogo no culto [neo]pentecostal. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

ALENCAR, Gedeon. **Assembleia de Deus: Origem, implantação e militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

_____. **Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

_____. Números “evangelísticos”. Projeções infladas falseiam a verdadeira dimensão e significado do crescimento da população evangélica no país. **Cristianismo Hoje**, São Paulo, ano 8, n. 47, 2015, p. 35-37.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: Caminhos da sociologia da religião no Brasil. **Religião e Sociedade**, n. 3, 1978, p. 109-141.

_____. **O enigma da religião**. 4. ed. Campinas: Papirus, 1988.

_____. **O que é religião**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

ARAÚJO, Israel. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Revista e corrigida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

BIRMAN, Patrícia. Só Deus resolve: Desafios evangélicos à ordem mundana. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (orgs.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p. 17-33.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004, p. 261-288.

BURITY, Joanildo. Religião e cidadania: Alguns problemas de mudança sociocultural e de intervenção política. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (orgs.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p. 113-144.

CÂMARA. Câmara dos Deputados. **Pastor Marco Feliciano é eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos**. Brasília, DF. 2013. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/POLITICA/437055-PASTOR-MARCO-FELICIANO-E-ELEITO-PRESIDENTE-DA-COMISSAO-DE-DIREITOS-HUMANOS.html>>. Acesso em: 16 ago. 2017.

CAMPBELL, Joseph. **Isto és tu**: Redimensionando a metáfora religiosa. São Paulo: Landy, 2002.

CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**: Debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

_____. Na força do Espírito: Pentecostalismo, Teologia e ética social. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.). **Na Força do Espírito**: Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, p. 49-62.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 127-160.

_____. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, 2011, p. 504-533.

_____. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F.; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.). **Na Força do Espírito**: Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, p. 77-120.

_____. **Teatro, templo e mercado**: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1999.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo Gil de Barros. A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, 2015, p. 165-188.

CAPES. Banco de Teses e Dissertações. 2016. Acesso em: 17/set/2016. Disponível em: <<http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>>

CESAR, Waldo & SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**: Promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CESAR, Waldo. Sobrevivência e transcendência: Vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1/2, 1992, p. 46-59.

_____. Vida cotidiana e transcendência no pentecostalismo. In: In: CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 37-148.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo**: O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

DATAFOLHA. Instituto de Pesquisas. **Perfil e opinião dos evangélicos no Brasil** – total da amostra. São Paulo, SP. 2016. Disponível em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-caticos.shtml>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

DIAS, Zwinglio Mota. A larva e a borboleta: notas sobre as (im)possibilidades do protestantismo no interior da cultura brasileira. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 6, 2007, p. 1-9.

DREHER, Martin N. Protestantes-evangélicos: buscando entender. In: DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais**: história, teologias, igrejas e perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 25-71.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Origens**: História e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FAJARDO, Maxwell. **Onde a luta se travar**: uma história das Assembleias de Deus no Brasil. Curitiba: Prismas, 2017.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **Neopentecostalização do pentecostalismo clássico**: Mudanças na concepção escatológica das Assembleias de Deus. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

_____. O que ainda resta no pentecostalismo brasileiro?: Provocações para novas abordagens do fenômeno religioso pentecostal. **Último Andar**, São Paulo, n. 29, 2016, p. 171-183.

_____. “Para que todos sejam um”: o conflito denominacionalista pentecostal e a questão do ecumenismo. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). **Pentecostais e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 209-217.

FERREIRA, Vitor Sérgio. Artes e manhas da entrevista compreensiva. **Saúde Soc.**, São Paulo, v. 23, n. 3, 2014, p. 979-992.

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

_____. **Relações e privilégios**: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**: Um psicólogo no campo de concentração. 34. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2013.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 67-159.

- _____. **Protestantes e política no Brasil:** Da Constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local:** Novos ensaios em antropologia interpretativa. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GILBERTO, Antonio; ZIBORDI, Ciro Sanches. **Teologia Sistemática Pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- GROSS, Eduardo. Conhecimento sobre religião, Ciência da Religião e Ensino Religioso. **Numen**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, 2014, p. 119-138.
- _____. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 12, n. 24, 2013, p. 59-76.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Loyola, 2010.
- HOLLENWEGER, Walter J. **Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide.** 6th. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1997.
- HOUAISS. Grande dicionário da língua portuguesa. 2012. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/>>.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Modos de ação de protestantes e pentecostais na política brasileira: apontamentos parciais. In: WYNARCZYK, Hilario; TADVALD, Marcelo; MEIRELLES, Mauro (orgs.). **Religião e política ao sul da América Latina.** Porto Alegre: CirKula, 2016, 63-73.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010.** Brasília, DF. 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/default.php>>. Acesso em: 5 jul. 2017.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa:** Um estudo sobre a natureza humana. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JAPIASSU, Hilton. **A crise das ciências humanas.** São Paulo: Cortez, 2012.
- KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva:** Um guia para pesquisa de campo. Petrópolis: Vozes; Maceió: Edufal, 2013.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: Um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur (org). **Orixás e espíritos:** O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 209-224.
- LIMA, Delcio Monteiro de. **Os demônios descem do Norte.** 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.
- MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: Testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, 2014, p. 153-180.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e política no Brasil contemporâneo: Uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, 2015, p. 45-72.
- MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, 2011, p. 136-152.

MANSILLA, Miguel Ángel. Sociología y pentecostalismo: Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011). **Civitas**, v. 12, n. 3, set.-dez., 2012, p. 538-555.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. **Neopentecostalismo**: Os pentecostais estão mudando. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1999, p. 89-114.

MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: Uma igreja dentro da Igreja? **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2003, p. 169-186.

_____.; GRACINO JR., Paulo. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 161-174.

MARTINS, Aílto. Pentecostalismo Clássico: Da natureza inclusiva à institucionalização exclusivista – possibilidades de superação e aproximação. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). **Pentecostalismos e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 227-239.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990, p. 11-59.

_____. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, setembro/novembro, 2005, p. 48-67.

_____. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos**. 2. ed. São Paulo: UMESP, 2008.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo – Um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Rever**, São Paulo, junho, 2010, p. 1-19.

NIEBUHR, H. Richard. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagem da religião**: Desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, David Mesquiati de (org.). **Pentecostalismos e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; COSTA, José William Barbosa. Congressos Eucarísticos e *ordem cristã* no Brasil: O papel de Dom Leme. **Plura**, v. 5, n. 1, 2014, p. 113-131.

ORO, Ari Pedro. Algumas interpelações do pentecostalismo no Brasil. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, 2011, p. 383-395.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

POMMERENING, Claiton Ivan. **Fábrica de Pastores**: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã comunitária na teologia pentecostal. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2015.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão – veredas**. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 34-63.

SANTA ANA, Júlio H. de. **Ecumenismo e libertação**: Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.

SHAULL, Richard. Reconstrução da vida no poder do espírito. In: CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 149-291.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 1, v. 37, 1997, p. 47-61.

SILVA, Drance Elias da. Religião, dádiva e cidadania. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (orgs.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p. 95-110.

SIQUEIRA, Tércio Machado. **A festa de Pentecostes no Antigo Testamento**. 2015. Disponível em: <<http://portal.metodista.br/fateo/materiais-de-apoio/estudos-biblicos/a-festa-de-pentecostes-no-antigo-testamento>>. Acesso em: 28 set. 2015.

SMART, Ninian. **The religious experience of mankind**. New York: Fount Paperbacks, 1981.

_____. **Worldviews**: Crosscultural explorations of human beliefs. 2. ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1995.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?**: Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**: As ficções persuasivas da antropologia (seguido de comentários e resposta). São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

_____. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

_____. **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Megápolis, 1973.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia sistemática**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no Estado laico brasileiro. **Numen**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, 2013, p. 29-57.

TRIBUNA DE MINAS. Veja como foi esta sexta-feira de manifestações. **Tribuna de Minas**. Juiz de Fora, 2013. Disponível em: <<http://www.tribunademinas.com.br/veja-como-foi-esta-sexta-feira-de-manifestacoes/>>. Acesso em: 2 jun. 2017.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990a, p. 111-131.

_____. “Sim” a Deus e “não” à vida: Conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990b, p. 205-232.

WACKER, Grant. **Heaven below**: Early Pentecostals and American culture. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

WALL, Heinrich. Corpus Christianum. **Religion Past and Present**. 2011. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/corpus-christianum-SIM_03244#>. Acesso em: 13 jun. 2017.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

APÊNDICE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado participante,

Sou estudante do curso de pós-graduação em Ciência da Religião (Doutorado) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Estou realizando uma pesquisa sob a orientação do Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior, cujo objetivo é compreender as crenças e práticas que compõem o pensamento dos evangélicos (pentecostais) nos dias de hoje.

Sua participação envolve participar de uma entrevista que será gravada, se assim você permitir, e que tem duração aproximada de 60 minutos.

A participação nesse estudo é voluntária e se você decidir não participar ou quiser desistir de continuar em qualquer momento, tem absoluta liberdade de fazê-lo.

Na publicação dos resultados desta pesquisa, sua identidade será mantida no mais rigoroso sigilo. Serão omitidas todas as informações que permitam identificá-lo(a).

Mesmo não tendo benefícios diretos em participar, indiretamente você estará contribuindo para a compreensão do fenômeno estudado e para a produção de conhecimento científico.

Quaisquer dúvidas relativas à pesquisa poderão ser esclarecidas pelo pesquisador pelo fone (32) 9117-8625 ou pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, fone (32) 2102-3116.

Atenciosamente,

Ismael de Vasconcelos Ferreira
Matrícula nº 103010124

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior
Orientador

Juiz de Fora-MG, 6 de agosto de 2014.

Consinto em participar deste estudo e declaro ter recebido uma cópia deste termo de consentimento.

Assinatura do participante

Juiz de Fora-MG, ____/____/____